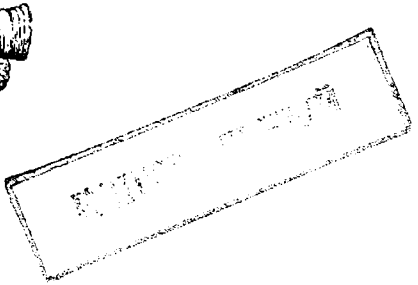
Уральское отделение Российской Академии наук
Пермский филиал Института истории и археологии
Пермский государственный университет
Администрация Пермского края

А. В. Черных

Русский народный календарь в Прикамье

Праздники и обряды конца XIX—середины XX в. Часть I. Весна, лето, осень



ИЗДАТЕЛЬСТВО
ПУШКА

Пермь, 2006

УДК 39(470)
ББК 63.3
Ч 42

Рецензенты:
доктор исторических наук,
ведущий научный сотрудник Российского этнографического музея
А. Б. Островский;
доктор филологических наук,
профессор Пермского государственного педагогического университета
И. А. Подюков;
кандидат исторических наук,
старший научный сотрудник отдела этнографии
Удмуртского Института истории языка и литературы УрО РАН
Е. В. Попова.
Научный редактор –
член-корреспондент РАН,
доктор исторических наук,
главный научный сотрудник
Института истории и археологии УрО РАН
А. В. Головнев.

Рекомендовано к изданию
Ученым советом Института истории и археологии УрО РАН

**Книга издана по заказу
департамента внутренней политики
администрации губернатора Пермского края
в рамках реализации областной Программы развития
и гармонизации отношений народов Пермской области
и при поддержке департамента культуры и искусства
Пермского края**

© А. В. Черных, текст, 2006
© Изд-во «Пушка», макет, 2006
© В. Сушинцев, обложка, 2006

ISBN 5-98799-019-X

2068546

ВВЕДЕНИЕ

«Русский народный календарь в Прикамье» представляет читателю один из интереснейших комплексов традиционной культуры русского населения Пермского края — *календарные праздники и обряды*. Материал по этой теме необыкновенно обширен и ввиду этого разделен автором на две части. Первая содержит анализ весеннего, летнего и осеннего периодов народного календаря, а вторая будет посвящена зимним праздникам и обрядам [1].

Начало и завершение природных процессов, земледельческих работ, приходящихся на активный период года, позволяют рассматривать весну, лето и осень как один целостный календарный период, противопоставленный зимнему циклу. Однако изучение годового цикла (или его части) невозможно без исследования традиционных представлений о *времени*, что также предпринято в рамках данной монографии.

Несмотря на то, что особенности календарных праздников и обрядов русских отражены в многочисленных публикациях [2], интерес к ним по-прежнему не ослабевает. Причину этого прежде всего следует искать в самом феномене народного календаря, который составляет ядро всей традиционной культуры [3], позволяя глубже понимать грани народного мировосприятия [4]. Календарную обрядность с полной уверенностью можно назвать «энциклопедией народного знания о мире», вмещающую «целый ряд комплексов, в которых отражена хозяйственная, бытовая, фольклорная, мифопоэтическая и этнолингвистическая традиция народа» [5].

Многообразие русской традиционной культуры обусловлено тем, что в процессе расселения русского этноса на огромных пространствах Евразии она приобретала локальные особенности. Исследования *региональных вариантов* культуры вызывает в последние годы все больший интерес [6]. Кроме того, повышенное внимание к традиционной культуре, в том числе к календарным праздникам и обрядам, в настоящее время обусловлено возросшим интересом общества к историческому наследию в целом.

Исследование календарных праздников и обрядов предпринято на материале одного из регионов — Пермского Прикамья, географического района верхнего и среднего течения реки Камы, административно относящегося сейчас к Пермскому краю [7].

Культура русских Прикамья складывалась на основе традиций переселенцев, при этом само формирование русского населения растянулось на достаточно продолжительный период. Если его начало в северном Прикамье можно связывать с концом XV века, то завершение — только с началом XX, когда в 1900—1910 годах были основаны русские деревни в южных районах Пермского края [8].

Первоначально русскими в регионе осваивались территории Верхнего Прикамья, Перми Великой. Уже в конце XV — начале XVI века в этом районе начинает складываться очаг старожильческого населения, к началу XVII века оно проживало в Чердынском и Соликамском уездах, вотчине Строгановых. Однако русское население было еще малочисленным. Так, в Соликамском уезде в 1579 году, кроме уездного центра с населением 201 человек (считали только мужчин.— **Прим. авт.**), проживало в 23 деревнях, 11 починках, 3 займищах 205 человек [9]. Основной поток переселенцев в этот период шел в Прикамье из районов Русского Севера [10].

Процесс активного заселения южных районов Прикамья начинается в XVII веке. Выходцы Русского Севера и северного Прикамья в этот период осваивают территорию поречья Сылвы и Ирени [11]. В этот же период русское население появляется в южном Прикамье, в нижнем течении Тулвы, по левобережью Камы, на землях, принадлежащих ранее башкирам. Продолжают осваиваться и районы северного и среднего Прикамья, Чердынский и Соликамский уезды. Основной поток миграций в Прикамье, как и в предыдущий период, шел с районов Европейского Севера России. Однако в освоении южных районов наряду с выходцами Русского Севера принимают участие переселенцы с Вятки, нижней Камы и Поволжья.

С середины XVII века Прикамье приняло миграционную волну, связанную с расколом Русской Православной Церкви. Переселение в регион старообрядческого населения продолжалось и в XVIII, и в XIX веках. Старообрядчество долго сохраняло, а в некоторых чертах и до настоящего времени сохраняет архаичные черты традиционной культуры, что нашло отражение в бытовании некоторых специфических комплексов календарной обрядности в этих районах.

В XVIII веке Средний Урал привлек внимание правительства России своими месторождениями железных и медных руд. Наличие полезных ископаемых, запасов леса, густой сети рек, развитого сельского хозяйства, а также компактность заселения способствовали промышленному освоению края. Появление на Среднем Урале заводов и заводских поселений обусловило приток переселенцев из центральных промышленных районов России. Культура горнозаводского населения была близка крестьянской, однако на заводах рано познакомились с городскими формами культуры, что также придало определенную специфику традиционной календарной обрядности, бытовавшей в заводских поселках.

Формирование русского населения в последующие периоды происходило в основном за счет внутренних миграций. В XIX веке активно осваивались самые южные районы Пермской губернии. В этом процессе принимали участие как выходцы из Чердынского, Соликамского, Оханского уездов, так и переселенцы из Вятской губернии. Частновладельческие имения в Осинском и Красноуфимском уездах (Чайковский, Куединский, Чернушинский, Октябрьский районы) заселялись также крепостными крестьянами, перевезенными из Казанской, Костромской, Нижегородской и Курской губерний [12]. Поздние переселенцы сохраняли особенности традиций своей прежней родины, придавшие некоторые специфические черты обрядности южных районов Пермского края.

Вышеперечисленные особенности обусловили неоднородность традиционной культуры русских Прикамья. Среди старожильческого населения наблюдалось большее единство традиций, нежели в тех районах, которые были освоены в конце XVIII — начале XIX века. При этом в северном Прикамье сохранялась близость севернорусским традициям, а в южном Прикамье происходило взаимодействие северно- и среднерусских традиций. В некоторых районах прослеживается влияние южного, западного и центрально-русского компонентов. В то же время сходство хозяйственных занятий, единство природно-климатического ландшафта, географические, демографические, экономические, конфессиональные и прочие факторы обусловили сближение разных переселенческих компонентов, на основе чего и формировался неповторимый этнокультурный облик русского населения различных районов Прикамья.

Изучение судеб русской традиционной культуры в Прикамье невозможно без учета того влияния, которое оказало

иноэтническое окружение, прежде всего финно-угорские (коми-пермяки, манси, удмурты, марийцы) и тюркские (татары и башкиры) народы.

Целью настоящей работы является комплексный анализ календарных праздников и обрядов русского населения Пермского края, их внутренней структуры и содержания в контексте традиционной культуры.

Для решения поставленной цели были сформулированы следующие задачи:

1. Рассмотреть категорию времени в контексте традиционного мировоззрения.

2. Определить специфику отдельных празднично-обрядовых комплексов, их место, значение и роль в календарной обрядности.

3. Выявить функции, специфику форм в содержании празднично-обрядовых циклов.

4. Показать связь культурных форм народного календаря с другими элементами традиционных мировоззренческих представлений.

5. Выявить некоторые региональные и локальные особенности календарной обрядности русских с учетом влияния природно-климатических, хозяйственных, исторических, социальных факторов, иноэтнического окружения.

В книге исследуется материал, охватывающий период с конца XIX до середины XX века. Именно в это время традиционная календарная обрядность активно бытовала и сохранялась как целостный комплекс. Выбор таких хронологических рамок обусловлен и состоянием источниковой базы. Имеющиеся архивные, научные и полевые материалы репрезентативно отражают календарную обрядность региона в этот период и позволяют провести необходимую реконструкцию.

При интерпретации материала автором широко использовались приемы, разработанные в отечественной этнографии, фольклористике и лингвистике. Обращение к методологии нескольких научных дисциплин обусловлено самим предметом исследования, интерпретация которого в рамках этнографического изучения невозможна без анализа терминологического, лексического и фольклорного материала. Только в этом случае достигается определенная целостность в изучении календарной обрядности [13].

За основу в структуре подачи материала выбрано несколько принципов. Календарные праздники и обряды рассмотрены

по сезонам: весна, лето, осень,— деление на которые связано как с фенологическими изменениями, мифологически осмысленными в народном мировоззрении, так и с основными хозяйственными циклами [14]. Автор отказался от достаточно распространенной структуры подачи материала только по основным календарным датам. В каждой главе выделены некоторые основные концепты, связанные с тем или иным сезоном, но, как правило, не приуроченные к одному празднику или праздничному циклу. Например, в летнем периоде выделены разделы о «грозных» праздниках, запретах на первые ягоды, плоды и фрукты и т. д. Значительное внимание уделено не только материалам, раскрывающим содержание праздников, обычаев и обрядов, но и терминологии, мифологическим представлениям, фольклорным текстам (пословицы, поговорки, приметы, поверья, мифологические рассказы и др.), т. е. практически всем проявлениям традиционной культуры, так или иначе соотносимым с календарной обрядностью.

Важным для настоящего исследования явилось и пристальное внимание к локальным вариантам тех или иных проявлений календарной обрядности. В свою очередь, локальная традиция является сложным историко-культурным феноменом, сформировавшимся под воздействием множества разнообразных факторов [15]. Понятие локальной традиции «предполагает территориально любой по масштабу, но при этом обоснованно ограниченный или выделенный ареал» [16]. Анализ ареалов распространения того или иного явления выступает важным инструментарием этнологического исследования [17]. Применительно к Пермскому краю изучение народной культуры также невозможно без учета особенностей того или иного ареала (формирования его населения, социального и конфессионального состава, иноэтничного окружения) [18].

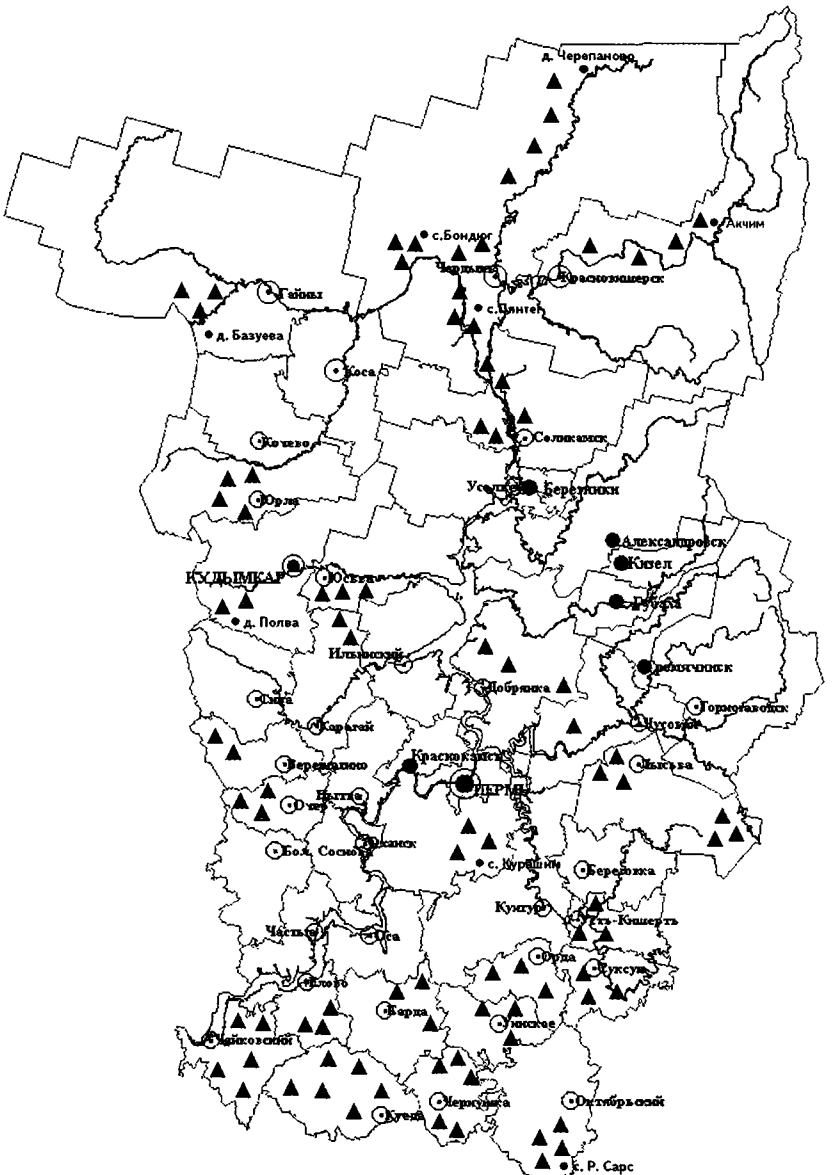
В методологическом отношении важно определиться с понятийным аппаратом исследования, прежде всего с категориями «календарь», «обряд», «календарный обряд», «традиция». Календарь как система измерения времени выступает одним из основных способов культурного освоения природных явлений. Понятие «календарь» обычно употребляется в двух основных значениях. В узком значении календарем принято называть определенную систему измерения продолжительных промежутков времени с подразделениями их на отдельные, более короткие периоды (годы, месяцы, недели, дни) [19]. Более широкое определение календаря связано с совокупностью разнообразных знаний о природе, обществе и человеке и их традиционном ис-

пользовании [20]. Исходя из последнего определения возможно обозначить и понятия «календарная обрядность», «календарный обряд», под которыми следует понимать обряды, исполняющиеся периодически в определенное время годового цикла. Календарные обряды характеризуются приуроченностью к природно-фенологическим изменениям, циклам хозяйственных работ, датам церковного и гражданского календарей. Понятие «традиция» также используется в двух значениях. Во-первых, для обозначения связей настоящего с прошлым, для указания на то, что речь идет о миропонимании, сложившемся в эпоху мифопоэтического мышления и постепенно эволюционировавшем, изменявшемся, но в общих чертах сохранившемся в некоторых обществах до начала XX века [21]. При помощи традиции совершается определенный отбор, стереотипизация опыта и передача стереотипов, которые затем опять воспроизводятся [22]. Во-вторых, понятие «традиция» часто используется и в значении «локальная, местная традиция» [23] для обозначения явления, свойственного календарной обрядности одного населенного пункта, куста деревень или ограниченного ареала. Термин «обряд» употребляется в значении, предложенном Т. А. Бернштам, как система символических действий, придающих мирской стороне сакрализованный и эмоционально окрашенный характер и не всегда связанный с ней непосредственно. В этом отношении термин «обряд» соотносится с понятием «ритуал» [24].

Основной источниковой базой для данной книги послужили полевые материалы, а также собрания документов и предметов ряда центральных, областных, районных архивных и музейных учреждений, опубликованные источники и литература.

Экспедиционные исследования позволили собрать новый разнообразный и обширный материал, раскрывающий основные комплексы календарной обрядности. За период с 1991 по 2005 год автор принимал участие и являлся руководителем более 40 экспедиционных выездов на территории значительной части Пермской области (Бардымский, Верещагинский, Еловский, Добрянский, Кишертский, Красновишерский, Краснокамский, Куединский, Лысьвенский, Октябрьский, Ординский, Очерский, Пермский, Соликамский, Суксунский, Уинский, Чердынский, Чернушинский, Чайковский районы) и Коми-Пермяцкого автономного округа (Кудымкарский, Кочевский, Юрлинский, Юсьвинский, Гайнский районы). Полевыми исследованиями были охвачены районы как северного, так и южного Прикамья, все основные ареалы проживания русских в крае [25].

Экспедиционные маршруты



▲ - территории, обследованные в ходе экспедиции автора

В ходе многолетней полевой работы изучались традиции как старожилов, так и поздних переселенцев, сельского и, в меньшей степени, городского населения. Исследовались группы, имевшие в прошлом различный социальный статус: помещичьи и государственные крестьяне, население частновладельческих и казенных заводов. Исследовались и различные конфессиональные группы: православные и старообрядцы. Полевая работа проводилась с представителями разных старообрядческих согласий (поморское, белокриницкое, беглопоповское, часовенное, бегунов или странников). Особое внимание уделялось экспедиционной работе в зонах активных межэтнических контактов, где русское население проживало по соседству с коми-пермяками, татарами, башкирами, удмуртами, марийцами, чувашами.

Значимость именно полевых источников определяется тем, что все другие, даже в совокупности, не позволяют составить целостного представления о народном календаре. В то же время полевые материалы, собранные в конце XX — начале XXI века, когда большая часть информаторов застала календарную традицию в период угасания, не давали возможности представить полную картину, что обусловило необходимость использования источников более раннего периода, а именно конца XIX — начала XX века (как опубликованных, так и из архивных и музейных собраний).

Архивные собрания позволили получить уникальный материал, отражающий бытование тех или иных обрядовых комплексов с середины XIX — до начала XX века. Самые ранние источники, датируемые серединой — второй половиной XIX века, содержатся в архиве Русского Географического общества (Санкт-Петербург). Среди корреспонденций из Пермской губернии немало таких, которые содержат сведения и о календарных праздниках и обрядах. Однако в большинстве своем они фрагментарны и разноплановы [26].

Значительный пласт этнографических материалов, датируемых второй половиной XIX — началом XX века, был почерпнут в фондах Государственного архива Пермской области. Отдельные этнографические и фольклорные рукописи имеются в музейных собраниях. С одной стороны, это описания середины XIX — первой половины XX века, выполненные различными авторами на основе личных наблюдений или воспоминаний. Наиболее значительная коллекция такого рода источников хранится в Чердынском краеведческом музее. Отдельные рукописи, относящиеся к середине XX века, хранятся в Добрянском

и Куединском краеведческих музеях [27]. Вторую часть собраний составляют материалы экспедиций сотрудников музеев в районы Пермской области. Отчеты об экспедициях, относящиеся к 1950—1990 годам, изучались в архивах Российского этнографического [28], Пермского областного краеведческого [29] и Усольского историко-архитектурного [30] музеев. К сожалению, в задачи большинства исследований входил лишь сбор экспонатов и изучение материальной культуры русского населения Прикамья, поэтому календарная обрядность представлены в отчетах крайне фрагментарно.

Уникальные рукописные фонды фольклорно-этнографических материалов содержатся в архиве лаборатории «Фольклор Прикамья» при кафедре русской литературы Пермского государственного университета (руководитель К. Э. Шумов). Архивное собрание включает отчеты об экспедициях с 1950-х годов до настоящего времени. Наиболее интересными и полными явились полевые тетради участников экспедиций 1980-х годов в Красновишерский, Соликамский и Чердынский районы, содержащие тщательное описание некоторых календарных обрядов. Коллекция фольклорных и лингвистических материалов, полученных в ходе полевого изучения русских Прикамья, собрана в архиве Центра этнолингвистики при кафедре общего языкознания Пермского государственного педагогического университета (руководитель И. А. Подюков). Наиболее интересными в нем являются записи фольклористов и диалектологов, полученные в районах северного Прикамья и Обвинского поречья.

Важным источником, отражающим материальную сферу праздничной культуры, являются предметы этнографических коллекций. В ходе исследования изучались коллекции Российского этнографического музея (Санкт-Петербург), Пермского областного краеведческого музея и его филиалов: архитектурно-этнографического музея «Хохловка», муниципальных краеведческих музеев городов и районов Пермской области (Чердынского, Юрлинского, Чернушинского, Суксунского, Уинского, Куединского). В основном это коллекции праздничной одежды, утвари и орудий труда. Особую ценность для исследования представляют деревянные резные и рисованные календари, хранящиеся в фондах Российского этнографического, Пермского областного краеведческого и Чердынского краеведческого музеев.

Опубликованные источники по исследуемой тематике также многочисленны и разнообразны. Основная часть работ при-

ходится на вторую половину XIX — начало XX века. Большая часть публикаций этого периода помещена в местной периодической печати, прежде всего в «Пермских губернских ведомостях» и «Пермских епархиальных ведомостях» [31], отдельные работы встречаются и в других журналах [32]. Значительный корпус этнографических сведений представлен в публикациях периодических и повторяющихся изданий — «Записки Уральского общества любителей естествознания» [33], «Сборник Пермского земства» [34], «Сборник материалов для ознакомления с Пермской губернией» [35], «Пермский край» [36]. Отдельные сведения о народном календаре имеются в очерках, записках путешественников, географических словарях и т. д. [37]. Несмотря на то, что тематика календарных праздников и обрядов, за исключением некоторых работ, представлена в опубликованных источниках фрагментарно, они являются ценными для исследования особенностей бытования календарных традиций второй половины XIX — начала XX века и представляют особую значимость для уточнения описаний, собранных в более поздний период. В книге широко представлен фольклорный и лингвистический материал, почерпнутый из словарей пермских говоров [38], фольклорных сборников [39].

Таким образом, для подготовки этой книги использовался почти весь корпус источников, в которых имеются сведения по календарным традициям русского населения Пермского края.

Монография состоит из четырех глав. Основные главы предваряет очерк истории изучения календарной обрядности русских Пермского края. Первая глава посвящена народным представлениям о времени, месте этой категории в традиционной картине мира. Последующие главы рассказывают о весеннем, летнем и осеннем периодах традиционного календаря. В каждой главе приведены карты, показывающие ареалы бытования того или иного явления в регионе. В приложении помещены маршруты экспедиций, материалы которых легли в основу этой книги.

Автор выражает глубокую признательность всем информаторам, с которыми он и его коллеги встречались во время многочисленных экспедиций. Автор благодарит администрации, учреждения образования и культуры районов Пермского края, без поддержки которых невозможно было бы осуществить экспедиционную работу, а также музейные учреждения, в первую очередь, Пермский областной краеведческий музей, Чердын-

ский, Куединский, Уинский, Ординский районные музеи, с которыми его связывает не один год сотрудничества. Особая признательность — Г. Н. Чагину, благодаря которому происходило становление автора как исследователя-этнографа. Слова благодарности хочется сказать старшим коллегам — И. А. Подюкову, К. Э. Шумову, Е. В. Поповой, а также всем участникам этнографических экспедиций, без помощи которых в сборе полевого материала было бы невозможно настоящее исследование. Автор благодарит коллег и рецензентов, редактора книги и всех тех, кто принимал непосредственное участие в ее подготовке.

Отдельные слова благодарности — администрации Пермского края, изыскавшей возможность реализовать издательский проект «Русский народный календарь в Прикамье».

ИЗУЧЕНИЕ КАЛЕНДАРНОЙ ОБРЯДНОСТИ РУССКИХ ПРИКАМЬЯ

Начало научного изучения календарных праздников и обрядов русских следует отнести только к концу XVIII в. [1]. Первые сведения о русской праздничной культуре содержатся в материалах путешественников и участников академических экспедиций в разные регионы европейской России и Сибири конца XVIII — начала XIX в. [2]. Однако сведения эти фрагментарны и разрозненны. Первые систематические описания народного календаря русских были предприняты только в 30—40-е гг. XIX в.[3]. В это же время появляются работы, раскрывающие особенности региональной праздничной культуры русских [4].

Рубеж XVIII—XIX вв. стал временем начала изучения календарных праздников и обрядов русских Прикамья [5]. В 1804 г. выходит книга известного пермского историка Н. С. Попова «Хозяйственное описание Пермской губернии» в двух частях [6], которая положила начало историографии календарной обрядности в Прикамье. В ней впервые дается подробное описание основных праздников и обрядовых циклов: Святок, Масленицы, Пасхи, Троицы. Несомненная ценность этой работы заключается в том, что автор охарактеризовал одну из локальных традиций региона, обычаи и обряды жителей г. Перми. Необходимо отметить, что пермская этнография в дальнейшем не обратилась к систематическому изучению городских праздничных традиций и сведения Н. С. Попова остаются практически единственными.

К 1821 г. относится выход в свет исторической книги В. Н. Берха «Путешествие в города Чердынь и Соликамск для изыскания исторических древностей» [7]. Автором, работавшим в 1811—1821 гг. советником Пермской казенной палаты [8], были организованы три экспедиции на север Прикамья (1815, 1818, 1819 гг.), в ходе которых он изучал археологические памятники, собирал письменные документы, записывал народные предания [9]. В работе В. Н. Берха содержится описание ритуала «дарения реки», входившего в комплекс весенней обрядности русских

северного Прикамья. Автор, в частности, отмечает, что чердынцы, отправляясь с караваном на Каму или Печору, «имели обыкновение кидать в реку калач, приговаривая: «Матушка Кама, вот тебе гостинец, дай мне благополучно достигнуть до дома» [10].

Можно отметить, что в первой половине XIX в. было положено начало изучению календарных праздников и обрядов русских в Прикамье, представленное небольшими и разрозненными свидетельствами о их бытовании.

Новый этап в изучении этой темы начинается с середины XIX в. и продолжается до начала XX в. Этот период характеризуется первым целенаправленным сбором материалов по народному календарю, проведенным священниками и учителями пермских сел, появлением первых систематических и аналитических работ.

Активизация собирательской деятельности во второй половине XIX в. в первую очередь была связана с основанием в 1845 г. и деятельностью Русского Географического общества (РГО). Этнографическим отделением РГО была разработана программа с вопросами для собирания сведений о народной культуре, на которые и были получены ответы из разных регионов России [11]. В архив РГО было прислано более восьмидесяти корреспонденций из разных уездов Пермской губернии [12], в том числе около половины относилось к прикамским уездам [13]. В них содержались разрозненные, но в то же время уникальные сведения. Наиболее ценное описание поминальных обрядов на Радоницу в с. Копально Пермского уезда принадлежит псаломщику местной церкви Ф. Р. Дягилеву [14]. Другие аспекты календарной обрядности также получили освещение в материалах, присланных собирателями. В частности, окружной начальник Кабалеровский в материалах из Оханского уезда приводит описание поминовения умерших на кладбище и исполняемые при этом причеты [15]. Перечень местночтимых праздников в деревнях округи с. Шерья Оханского уезда приведен в работе игумена Макария, датируемой 1850-ми гг. [16]. Священник с. Черновского Оханского уезда А. Лепорский отмечает ритуальное использование воска от пасхальных свеч «как верное средство к размножению пчеловодства» [17]. Священник с. Частинского зафиксировал некоторые календарные приметы [18]. Сведения об обетных праздниках, расположении часовен и крестов в г. Кунгуре и его округе, к которым совершаются крестные праздничные ходы, содержатся в корреспонденции Игумена Макария, датируемой 1850-ми гг. [19].

Отдельный раздел полученных РГО материалов, иногда достаточно редких и интересных, составляют фольклорные тексты. В рукописи 1848 г. штатный смотритель Кунгурского уездного училища С. П. Буевский приводит несколько святочных игровых песен, сопровождая их описаниями выполняемых действий [20]. Наибольший интерес и ценность представляют фольклорные материалы В. А. Волегова (главноуправляющего строгановским майоратом в с. Ильинское Пермского уезда [21]), в которых содержится три масленичных наговора [22], записанных в Оханском или Пермском уездах [23].

С середины XIX в. начинается не только собирание, но и публикация разнообразных материалов по этнографии Прикамья в научных сборниках и периодической печати. Одной из первых в этом ряду следует назвать работу Н. Корнаухова «Этнографические черты города Чердыни Пермской губернии», помещенную в «Отечественных записках» в 1848 г. [24]. Н. Корнауховым дается подробное описание праздничных гуляний в Чердыни. Об особенностях поминальной обрядности, приуроченной к Семику в г. Кунгуре, мы узнаем из этнографического очерка «Жители Кунгурского уезда» С. Буевского [25].

В работе Д. А. Петухова «Горный город Дедюхин и окольные местности» [26] содержится рассказ о традиции поминовения умерших в Семик. Автор указывает, что Семик не всегда отмечается в неделю перед Троицей, его празднование «зависит от разлива Камы и от окончания грузки на судах» [27]. Ценные и подробные сведения приведены Д. А. Петуховым о датах народного календаря, «по которому селянин распределяет свои домашние работы» [28]. Описание сроков пахоты, сева, посадки огородных культур — первые наиболее полные наблюдения над особенностями хозяйственного календаря русских северного Прикамья.

Многочисленные этнографические материалы публикуются во второй половине XIX в. в местной периодической печати, газетах «Пермские губернские ведомости» и «Пермские епархиальные ведомости». Среди работ заметно выделяются обстоятельные «Материалы для этнографии Закамья», подготовленные П. А. Вологдиным [29]. «Материалы...» содержат комплекс фольклорных текстов и описание некоторых черт культуры и быта русских Соликамского и Оханского уездов, кроме того, П. Вологдиным приводится несколько описаний святочных игр. Среди статей о народном календаре следует отметить корреспонденцию священника с. Дуброво Осинского уезда Петра По-

номарева [30], которая содержит достаточно подробные сведения «о почитании... прихожанами некоторых церковных праздников». Священник приводит перечень наиболее чтимых в приходе праздников, среди которых Крещение и Благовещение, Сборное и Вербное воскресенье, Троицын день, Преображение и Успение. Ценность работы П. Пономарева в том, что в основу статьи автором положены материалы, полученные в ходе длительного наблюдения над приходской жизнью села и его округи. Немногочисленные, часто достаточно фрагментарные сведения о народных календарных традициях встречаются и в других корреспонденциях, помещенных в периодической печати [31].

Начало 1890-х гг. ознаменовалось выходом нескольких публикаций, посвященных календарной обрядности русских Прикамья. Среди них особо следует отметить работу действительного члена губернского статистического комитета Н. Л. Скалозубова «Народный календарь: праздники, дни святых, особо чтимых народом, поверья, приметы о погоде, обычаи и сроки сельскохозяйственных работ» [32]. Сбор материалов проводился автором в Красноуфимском уезде Пермской губернии. В течение 1890 г. Н. Л. Скалозубов ежемесячно рассылал местным корреспондентам листы-анкеты «с указанием дат по числу дней месяца», в которые они вписывали поверья, приметы, сроки сельскохозяйственных работ. Всего автором были получены сведения из 36 населенных пунктов уезда (9 из которых в настоящее время относятся к южным районам Пермской области, остальные — Свердловской) от 57 корреспондентов. До настоящего времени публикация Н. Л. Скалозубова является одной из самых полных работ по календарным традициям Среднего Урала конца XIX в., в которой представлен весь год крестьянина-земледельца, а не отдельные празднично-обрядовые циклы.

Событием в изучении этнографии Прикамья стал выход в 1890-х гг. трех томов краеведческого сборника «Пермский край» [33]. В книгах помещены и работы по народному календарю, в частности, обстоятельная статья краеведа Ф. А. Теплоухова «Народное празднество «Три елочки» в Богородской волости Пермского уезда» [34]. Автором детально рассматриваются «гуляния» или «игрища», приуроченные к Троицкому Заговенью и Радонице, бытовавшие в западной части Пермского и Соликамского уездов. Статью отличает детальность описания праздников, скорее всего, автор сам являлся их участником и наблюдателем. Уникальные сведения позволяют Ф. А. Тепло-

Пермская областная
библиотека
им. Д. Н. Мамина-Сибиряка

ухову впервые на пермском материале рассмотреть вопрос взаимодействия русского и финно-угорского населения Прикамья, использования русским населением святилищ древних финно-угров в обрядовой практике. В ответ на статью о «Трех елочках» П. В. Сюзев в третьем томе «Пермского края» описывает «Народное празднество «Токмач» в Дубровской волости Оханского уезда» [35] и вслед за Ф. А. Теплоуховым развивает мысль о возможности использования для проведения праздника святилищ древнего населения — «чуди».

Монографическое описание троицкой обрядности с. Богородского Красноуфимского уезда в 1895 г. выполнил Я. Г. Безруков. Обстоятельная статья «Завивание венков и снаряжение березки на Троицкой неделе в с. Богородском Красноуфимского уезда была опубликована в «Записках Уральского общества любителей естествознания» в 1895 г. В ней автор со всей точностью описал обряды, приуроченные к Троицкой неделе и Троицкому Заговенью. Опубликованный материал сохраняет научную значимость, ибо по полноте описания ему нет равного в масштабе всего Среднего Урала [36].

В начале XX в. изучение календарных праздников и обрядов русских Прикамья не активизировалось. Лишь фрагментарные сведения о народном календаре попали в поле зрения историков, писателей и этнографов [37]. Подводя итог, следует отметить, что в XIX — начале XX в. была заложена источниковая база, ставшая основой для дальнейших научных исследований. Несомненная ценность этих материалов в том, что они собирались в период активного бытования явлений традиционной праздничной культуры. Многие обрядовые формы народного календаря исчезли и в более поздний период не фиксировались исследователями.

Активизация собирательской и публикаторской работы, появление новых центров исследования этнографии и фольклора Пермского края происходит в 1920-х гг. Ведущим центром изучения традиционной культуры Прикамья в это время становится созданный в 1916 г. Пермский университет. Уже в год основания здесь было создано научное общество — «Кружок по изучению Северного края», занимавшееся изучением истории, этнографии и фольклора [38]. Основная часть собранного участниками кружка этнографического материала в эти годы обобщалась и публиковалась на страницах «Пермского краеведческого сборника» (в 1924—1928 гг. вышло четыре сборника). Особый интерес представляют несколько публикаций участников

кружка. В 1928 г. студент университета, будущий фольклорист В. Н. Серебренников в четвертом выпуске «Пермского краеведческого сборника» помещает фольклорные и этнографические материалы под общим названием «Из записей фольклориста» [39]. Два раздела статьи посвящены календарным традициям региона. В одном из них автор публикует текст колядки, записанный им в 1910 г. в с. Рождественском (Ножовка) Оханского уезда. Ценны и комментарии, в некоторой степени раскрывающие особенности бытования этого жанра фольклора: «За всю многолетнюю мою работу по собиранию фольклорного материала мне удалось записать лишь один вариант коляды» [40]. В другом разделе автор также не только приводит текст «масленичного наговора» из Оханского уезда, но и дает подробное описание празднования Масленицы в Андреевской волости уезда, сделанное по воспоминаниям детства. Среди интересных элементов масленичной обрядности, описанных в работе, следует обратить внимание на традицию возить по деревне на праздник «деревянные статуи», а также наряжаться «кобылкой» [41].

В «Пермском краеведческом сборнике» активно публикуется и один из руководителей кружка, доктор филологических наук, профессор П. С. Богословский. Несколько статей подготовлены автором на основе полевых материалов, собранных в 1920-е гг. во время экспедиций в районы Пермской области [42]. По итогам экспедиции в Добрянский район П. С. Богословским была подготовлена статья «Обработка льна и «копотиха» в Добрянском районе Пермского округа» [43], в которой раскрываются обычаи, связанные с уборкой льна и проведением помочей. Активное бытование в 1920-х гг. многих элементов традиционной культуры позволило автору со всей полнотой раскрыть особенности хозяйственных работ, характер и порядок проведения помочей-«копотих», ритуалы, связанные с завершением уборки льна, фольклорные тексты, приуроченные к «копотихам».

В конце 1920-х гг. наметился отход исследователей от разработки проблем календарных праздников и обрядов. С одной стороны, это было связано с идеологическими установками: изучение верований, обрядов и всей традиционной культуры русского крестьянства, оказалось законсервированным [44]. С другой стороны, значительное ослабление интереса к календарной обрядности именно в этот период вызвано кризисом методологической базы (что отмечает В. Я. Пропп) [45]. В силу этих и других причин с конца 1920-х до начала 1950-х гг. отсутствуют публикации по этнографии русских Прикамья вообще.

Новый период в истории отечественной этнографии приходится на послевоенное время. С 1950-х гг. вновь проснулся интерес к тематике традиционных календарных праздников и обрядов, появились крупные обобщающие методологические работы [46]. С 1950-х гг. активизировались как экспедиционные исследования, так и изучение традиционной культуры и русского населения Прикамья [47]. С 1970-х гг. этнографическое изучение Прикамья начала созданная при Пермском государственном университете Камская этнографическая экспедиция (руководитель Г. Н. Чагин). Внимание исследователей на этом этапе было обращено в большей степени на изучение проблем материальной культуры [48].

Со второй половины 1960-х гг. активные полевые исследования в российских регионах начали археографы Московского государственного университета [49]. В 1973 г. в Прикамье была закончена сплошная археографическая разведка. В 1972 г. началось системное и комплексное изучение района верховьев р. Камы, так называемого Верхокамья (Верещагинский, Сивинский, Очерский районы Пермской области и смежные районы Республики Удмуртия). Календарные праздники и обряды русского старообрядческого населения Верхокамья получили освещение в статье С. Е. Никитиной [50]. Автором были проанализированы основные циклы: святочный, масленичный, пасхальный, троицкий, жатвенный. Приведенные материалы свидетельствуют о бытовании у старообрядцев-беспоповцев всех основных циклов календарной обрядности. Впервые на пермском материале С. Е. Никитина поставила проблему конфессиональных особенностей и их влияния на бытование обрядности народного календаря. В 1978—1984 гг. комплексное изучение северного и среднего Прикамья проводились также экспедициями Института этнологии и антропологии РАН совместно с Пермским государственным университетом [51]. В коллективную монографию «На путях из земли Пермской в Сибирь: Очерки этнографии северноуральского крестьянства XVII—XX вв.» вошла лишь часть материалов о народном календаре русских Прикамья, связанная с похоронно-поминальной обрядностью. Автор очерка И. А. Кремлева подробно останавливается на традициях поминовения умерших в Радоницу, Семик и Троицкую субботу.

В 1980-е гг. весомый вклад в изучение традиционной духовной культуры русских Пермского края внесли экспедиции и исследования фольклористов Пермского государственного уни-

верситета. Собирательская работа под руководством К. Э. Шумова в этот период была проведена в северных районах Пермской области (Красновишерский, Чердынский, Соликамский). Фольклористы также обращались к изучению календарной обрядности (например, связанной с началом и завершением выпаса скота). Ими в публикациях раскрывались особенности мифологических представлений, связанные с пастушеским промыслом [52], публикуются игры [53], изучаются гадания [54], традиции обрядового театра, ряженье [55].

Таким образом, характерными особенностями именно этого периода следует считать проведение масштабных полевых исследований на территории Прикамья, становление пермского центра изучения этнографии региона при Пермском государственном университете, появление серьезных научных, в том числе монографических, исследований культуры и быта русского населения края.

Новый этап в изучении календарных праздников и обрядов русского населения Прикамья начинается с 1990-х гг. В этот период, во-первых, всесторонне исследуются локальные традиции, во-вторых, появляются обобщающие работы по календарной обрядности всего региона.

К изучению локальных традиций обращались почти все пермские этнографы и фольклористы. Народный календарь старообрядческого населения верховьев р. Колвы (Чердынский район) был исследован Г. Н. Чагиным [56]. Рассматривая основные праздничные и обрядовые циклы, автор не только приводит интересные, ранее не публиковавшиеся материалы, полученные в ходе полевых исследований, но и рассматривает влияние на формирование обрядности этой территории конфессионального и природно-климатического факторов, хозяйственного уклада. Анализу традиционной календарной обрядности русского населения Обвинского и Косьвинского поречья посвящена статья пермского этнографа О. Л. Кутьева. Им реконструируются святочный, масленичный, пасхальный и семицко-троицкий циклы. Основываясь на собранном полевом и архивном материале, О. Л. Кутьев достаточно убедительно показывает взаимодействие обрядов русского населения с традициями древнего финно-угорского населения [57].

Изучение локальных вариантов русской традиционной культуры Прикамья — одно из основных направлений исследовательской деятельности Центра этнолингвистики Пермского государственного педагогического университета (руководитель

И. А. Подюков). В начале 2000-х гг. сотрудниками Центра были проведены полевые исследования территорий Нытвенского, Красновишерского, Карагайского, Усольского, Гайнского, Юсьвинского, Лысьвенского, Чернушинского, Чайковского районов. Материалы экспедиций послужили основой для подготовки нескольких сборников, в которых значительное внимание исследователями уделено народной терминологии, описанию обрядовых форм и их вариантов [58].

Итоги многолетних исследований локальных традиций русского населения Прикамья были опубликованы и автором настоящей работы в фольклорно-этнографическом сборнике по календарной традиции русских Чайковского района [59], где было представлено как все многообразие народного календаря района, так и переплетение севернорусских, среднерусских и элементов центральнорусских черт. На ряде примеров автор показал сохранение в старообрядческой среде архаичных представлений, связанных с календарными праздниками, с одной стороны, и ограничение в их среде празднично-досуговых форм народного календаря — с другой. Более чем десятилетняя экспедиционная работа по изучению традиционной культуры населения Куединского района Пермской области позволила подготовить монографическое исследование по календарным праздникам и обрядам русских этой территории [60].

Второе направление современных этнографических исследований Прикамья связано с появлением обобщающих работ по народному календарю русского населения Прикамья и Среднего Урала. Одним из исследователей, который первым обратился к данной проблематике на примере Среднего Урала, следует считать пермского этнографа Г. Н. Чагина. В работе «Мировоззрение и традиционная обрядность русских крестьян Среднего Урала в середине XIX — начале XX в.» Г. Н. Чагин впервые дает целостное представление о народном календаре русских Среднего Урала, об особенностях его основных праздничных и обрядовых циклов. Автор показывает специфику народного восприятия времени, использование дат календаря как основных вех хозяйственной деятельности, публикует и интерпретирует варианты известных народных деревянных резных и расписных календарей.

Определенную веху в истории изучения календарных праздников и обрядов русских Прикамья следует связывать с выходом монографии И. А. Подюкова «Круговорот жизни: Народный календарь Прикамья» [61]. Это исследование отличается ком-

плексностью подхода к материалу. Автор описывает характерные особенности того или иного праздничного цикла, комментирует символику праздников и обрядов, анализирует отражение в народном календаре архаичных мифологических представлений, связь календарной обрядности с другими обрядовыми циклами, хозяйственными, семейными, магическими. Значительное место в монографии отведено анализу народной терминологии календарных праздников и обрядов, связанных с ними лексики, фразеологии и паремики. Основным результатом исследования, к которому пришел ученый, является вывод о сохранности в календарной обрядности русского населения Прикамья архаичных элементов, обрядовых форм, происхождение которых связано с древним осмыслением времени и мифологической моделью мира. И. А. Подюковым и А. В. Черных совместно было подготовлено и опубликовано еще несколько исследований по календарной традиции русских Прикамья. Варианты пермских святочных гаданий и их символика были раскрыты в работе «Суженый-ряженый, приди ко мне снаряженый» [62]; обрядность масленичного цикла, масленичный фольклор и символика праздника стали предметом исследования в работе «Масленица в Прикамье» [63].

Итоги исследований южных районов Пермского Прикамья автора настоящей работы [64] были обобщены в монографии «Традиционный календарь народов Прикамья в конце XIX — начале XX в.» [65], где не только рассматривались основные составляющие празднично-обрядовой культуры русских и раскрывалась их специфика, но и выявлялись истоки этих традиций в связи с особенностями формирования населения региона. Автор пришел к выводу, что в южных районах переплелись традиции выходцев из севернорусских и среднерусских районов и что при всем единстве комплекса календарной обрядности отдельные этнотерриториальные группы русского населения региона сохраняют свою специфику народного календаря. Отдельный раздел монографии был посвящен проблематике межэтнического взаимодействия, на конкретных примерах было показано влияние финно-угорского и тюркского населения южных районов Пермской области на празднично-обрядовую культуру русских. С конца 1990-х гг. особенности календарной обрядности были рассмотрены автором на примере всего Прикамского региона. Были опубликованы работы об ареалах распространения и символике подблюдных гаданий в крае [66]; о бытовании в регионе обрядов встречи птиц [67], проводов льда [68]. Взаимодействие

хозяйственных занятий и календарной обрядности рассмотрено автором на примерах обычаев, связанных с обработкой льна, прядением и ткачеством [69]. Отдельные исследования посвящены Троицкому Заговенью и Иванову дню [70].

К изучению календарной обрядности и фольклора обращались в 1990-х — начале 2000-х гг. и уральские фольклористы. В этот период выходит несколько работ, раскрывающих особенности календарного и игрового фольклора русских Среднего Урала. Основу фольклорных сборников составили экспедиционные материалы по Пермской области. В сборники был помещен и разнообразный песенный, игровой и обрядовый материал, позволяющий представить бытование фольклора в контексте основных празднично-обрядовых циклов [71].

Таким образом, период 1990—2000-х гг. ознаменовался резким подъемом интереса к традиционной культуре народов Прикамья. Календарные праздники и обряды вошли в круг исследовательских интересов этнографов, фольклористов, диалектологов, музыковедов. Одной из особенностей современных подходов к изучению народного календаря стало появление совместных исследований разных специалистов, изучающих традиционную культуру, использование в комплексе для реконструкции календарной обрядности этнографических, лингвистических и фольклорных материалов.

* * *

Сбор материалов и изучение календарной обрядности русских Прикамья проводились на протяжение более чем двухсот лет. Основными итогами стали накопление значительного комплекса источникового материала, появление целого ряда публикаций, раскрывающих как отдельные обрядовые, так и локальные особенности народного календаря в регионе. В разные периоды интерес к календарным праздникам то ослабевал, то активизировался вновь. Наиболее плодотворными в изучении этой темы оказались вторая половина XIX в. и 50—80-е гг. XX в. Особенное место духовная культура, и календарная обрядность как ее составная часть, заняла в научных исследованиях в 1990—2000-е гг. К этому времени относится наибольшее число публикаций по русскому народному календарю Прикамья. Изучение народной культуры края во второй половине XX в. и на рубеже XX и XXI вв. во многом связаны с тенденциями в научных исследованиях традиционной культуры в целом.

Проведенный историографический обзор по календарной обрядности русских Пермского Прикамья в то же время показывает неразработанность некоторых аспектов в изучении данной темы. Не в полной мере раскрыта специфика пермских традиций народного календаря на фоне других русских регионов, не показано своеобразие обрядности региональных, конфессиональных, социальных и других групп русского населения. Не проводилось картографирование распространения в регионе терминологии и обрядовых форм народного календаря. Не появилось работы, в которой разные аспекты календарных праздников и обрядов русских Прикамья исследовались в комплексе. При всем этом ценность и значение историографического наследия бесспорно. Имеющиеся труды содержат богатый источниковый материал, в них намечены основные особенности народного календаря региона и описаны отдельные обрядовые комплексы.

Глава 1
ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ВРЕМЕНИ

Представления о времени являются одним из основных структурных компонентов традиционной картины мира [1]. Одним из составляющих элементов мифологической картины мира являются устойчивые сюжеты, раскрывающие его сотворение, «мифологическое начало» времени. «Начало» мира в народной традиции полностью связывается с библейской историей о сотворении мира и человека, бытующей как в устной, так и в письменной традиции. «Конец света», широко представленный в эсхатологических текстах, связывается с завершением течения времени. Эсхатологические легенды, в большом количестве записанные в Прикамье, несомненно, служат предметом отдельного исследования, приведем лишь некоторые из них, раскрывающие конечность времени, а вместе с тем пространства и жизни: «Перед концом света солнце будет в кругу и крест покажется» (Чайковский район, с. Б. Букор); «Конец света будет — такой свет пойдет с неба, глаза будут бояться» (Чернушинский район); «Засуха шибко будет, и где золото заблестит, ты подумаешь, что это вода, а это золото. Все реки пересохнут, и из-за питья люди будут умирать. И работы не будет. И люди из деревни уедут. Земля загорит. Только останутся самые негрешники. Как на черемухе ягодки мало останутся, так и людей мало будет» (Чердынский район, д. Усть-Уролка); «Сосна де к концу света будет блекнуть. Она первобытное дерево, первая появилась, первая и блёкнуть будет. Громы будут большие» (Юрлинский район, с. Пож). Представления о конце света, в противоположность обычному течению времени, гармоничному миропорядку, связываются, как мы видим, с наступающим хаосом, с природными и социальными катаклизмами.

Линейная модель времени, имеющая мифологическое «начало» и «конец», испытавшая влияние христианства и соотне-

сенная с «началом» и «концом» жизненного цикла, сосуществовала с представлениями о цикличности, повторяемости времени, типичным примером чего служит повторяющийся из года в год праздничный круг.

Основой русского народного календаря в изучаемое время является церковный православный календарь, определяющий порядок и соподчиненность почти всех категорий времени. Влияние христианского календаря прослеживается почти во всех элементах системы счета времени. В то же время, как справедливо отмечают исследователи, «содержательная сторона народного календаря, интерпретация праздников, периодов и сезонов, а также их ритуальное «оснащение», т. е. приуроченные к ним обряды, обычаи, запреты, предписания, в целом не выводимы из христианского учения и являются органическим компонентом народной традиции» [2].

Народный календарь представляет сложную структуру, в которой тесно переплелись напластования нескольких исторических эпох, разные системы времяисчисления, кроме того, отдельные компоненты народного календаря часто существуют достаточно автономно и весьма относительно связаны со структурой праздников. Характерный пример — обряды, связанные с обработкой льна, прядением и ткачеством, подчиненные технологическому циклу [3]. Производственные обряды оказались приурочены к основным праздникам календарного года. Таких «автономных» систем в народном календаре можно выделить множество. В народных представлениях о времени учитываются природные циклы, хозяйственный календарь, система церковного и гражданского календарей. Многослойность представлений связана и с бытованием соподчиненных временных циклов: годового, недельного, суточного, церковного и гражданского календаря.

Народные представления о времени складываются из нескольких комплексов: представлений о структуре разного рода хронологических отрезков (суток, дней недели, месяцев, года). Они теснейшим образом связаны с народной астрономией, воззрениями на природно-климатические явления, способами измерения и ориентации во времени.

Структура суток

Народное восприятие суточного времени раскрывают как терминология и оценочные характеристики каждого периода, так и многочисленные поверья и запреты, связанные с той или

иной частью суток. Одной из сложностей определения суточной структуры является многозначность в употреблении русского слова «день», которое известно в нескольких значениях: 1) день в значении суток; 2) день — световое время, противопоставленное ночи; 3) день — часть дня, собственно полдень, без утра и вечера. Термином «ночь» обозначалось время от заката до рассвета. В структуре суток дневное активное время противопоставлялось времени ночному, не связанному с активной жизнедеятельностью человека. В таком значении термина «день» — сутки — представляет двучастную структуру день-ночь. У некоторых народов подобное деление суток прослеживается и в названии суток [4].

Противопоставление дня и ночи является элементарной и универсальной семантической моделью, с которой связаны почти весь календарь и суточные отрезки времени [5]. Середина дня и ночи маркируются как время особого статуса — полночь и полдень. В структуре суток выделяются и два переходных периода — от дня к ночи и от ночи ко дню — утренняя и вечерняя заря. Дневное время как время активной жизнедеятельности наиболее дробно. Каждая его часть имеет свои обозначения: утро — день (обед, полдень) — вечер. Если в качестве критерия осмысления временных промежутков использовать активную деятельность человека, то утро и вечер будут связываться с дневным временем.

Реконструируемые представления о структуре суток можно представить в виде схемы:

Каждая часть суток имела особую семантику. Переходным периодом от ночи к дневному времени был небольшой промежуток времени до восхода солнца, символика которого раскры-

вается как начальная в суточном цикле. Этот отрезок времени был наиболее сакрализован. Именно «до солнышка» исполнялись обряды, направленные на зачин новых дел, продуцирующей и лечебной магии: «Чтобы скот опять водился, в Вербное воскресенье бегали до солнышка за вербой. До солнышка всё, за солнце-то нельзя» (Соликамский район, д. Лызиб); «Чтобы скот имелся, в Великий четверг до солнышка ещё бегали за вереском в лес» (Соликамский район, д. Лызиб). Для благополучия в течение года в Великий четверг следовало читать до солнышка «Сон Богородицы»» (Очерский район, с. Токари). Считать деньги, «чтоб водились», также предписывалось «до солнышка» в Великий четверг, Рождество или Рождественский сочельник [6]. Известно предписание переходить в новый дом до восхода солнца (Юсьвинский район, пос. Майкор). С солярной символикой следует связывать и «первых петухов», также выступающих пограничной точкой начала дневного цикла: «В Великий четверг утром до петухов бегают, чтобы деньги были» (Куединский район, д. Пантелеевка). Начальной точкой отсчета времени дня, суток, активной деятельности могли быть и бытовые действия, совершаемые ранним утром: разжигание печи, «первого дыма», выгон коров. По первому дыму, например, кричали в трубу потерявшуюся скотину, лечили больного ребенка: «Если корова потерялась, печку затопишь, с первым дымком в чело кричи ее, или выйдешь на улицу и кричи её по направлению дыма» (Красновишерский район, д. Н. Бычино).

Время раннего утра, рассвета, утренней зари также наделялось символикой переходности. На это указывают и некоторые примеры, в Верещагинском районе для обозначения этого времени использовался термин «синий свет», в противоположность «белому», дневному свету: «Еще синий свет, а мы уж на работу в поле идем» (Верещагинский район, д. Соколово). Переходность, неполное отношение ко дню показывает распространенный в Чайковском районе глагол «ободнят»: «Ободнят, когда росы не будет, дак и пойдешь. Теплее станет» (Чайковский район, с. Фоки). На утренней заре совершалось множество лечебных заговоров [7], профилактических рекомендаций: «Ранним утром надо посещать цветущее поле — болеть не будешь» [8].

Утро и первая половина дня считались наиболее благоприятным временем суток. Именно к этому времени старались приурочивать начало новой работы: начинали строительство нового дома, отправлялись в дорогу и т. д. Народные представления о времени тесно переплелись и с церковной системой время-

исчисления, в которой день отсчитывался с вечера. В этом случае первая половина дня соотносилась со временем продолжающейся церковной службы, не только земной, но и «небесной»: «Ты слушай, на небесах-то еще поют. Еще рано обедать. (А поют-то они до которого часа на небесах?) Да до часу то, до двенадцати слушать можно. Они все это время поют, и в воскресенье и в будни-то все равно» (Лысьвенский район). В небольшие или летние праздники праздничным временем также считалось только время «до полудня», «до обеда».

Середина дня — полдень — расценивалась как опасное время, что связывалось как с переломом суточного движения солнца, так и с представлениями об идентичности двух срединных точек — дня (полдень) и ночи (полночь): «А ишо вот нельзя вот в баню ходить в двенадцать дня и двенадцать ночи» (г. Усолье). Полдень, как и полночь, выступает временем активизации нечистой силы, временем наиболее возможного контакта с потусторонним миром: «А в лесу это брат приблазнил. Я иду, и сидит брат. А он уже как год в земле. И без бровей. А было двенадцать часов дня. Не переживать нельзя ни ночью, ни в двенадцать часов дня тоже нельзя переживать» (Красновишерский район, с. Губдор); «Вот в двенадцать часов дня скажи ребенку: «Унеси тя леший» и унесет» (Куединский район, д. Пильва).

Вторая половина дня — вечер — противопоставлялась утру и первой половине дня. В это время обычно уже не начинали важных дел. «Негативность» суточного времени усиливалась к вечеру: «Деньги вечером не отдают и не занимают», «Вечером волосы не стригут — плохо расти будут» [9]. Вторая половина дня считалась и менее сакральной, что связано не только с представлениями о церковном дне (см. ниже), но и с противопоставлением второй половины дня первой. Почти повсеместно в Прикамье на вторую половину небольших праздников уже не распространялся запрет на работу.

Особо маркировалось время заката солнца, расценивавшееся однозначно негативно, что раскрывается в предписаниях, связанных с этим периодом: «Младенцу нельзя показывать закат солнца — может не выжить»; «На закате солнца нельзя спать и есть — болезнь наспишь, нездоровье наживешь» [10]; «Когда солнышко садится, ребенок не спит, ревет, посинеет весь» (Гайнский район, д. Плёсо). После заката солнца также запрещалось выполнение многих, не только ритуальных, но и бытовых, действий: «Раньше если солнышко село — был закон, не хоронили.

В церкви оставят» (Большесосновский район, д. Чистопереволока); «После захода солнца ничего нельзя продавать. Нельзя и считать деньги — не поведутся»; «Нельзя дом мести после захода солнца — богатство отойдет от дома» [11].

К числу наиболее значимых временных локусов относится полночь. Именно полночь считалась наиболее опасным, «неурочным» временем. «В 12 часов самая страшная ночь. В 12 часов сам по себе озаряешься. Всяко место покажется» (Октябрьский район, с. Бияваш). В полночь границы между «этим» и «иным» мирами становились условными. Считалось, что в это время активизировалась нечистая сила. Многочисленные былички со всей полнотой показывают именно эту особенность полночного времени, приведем лишь несколько иллюстраций: «В двенадцать часов ночи, если мельницу без присмотра оставишь, то русалка прыгнет и остановит ее...» (Куединский район, д. Узяр) [12]; «Парень с девкой ходил. Как-то раз девка ему посулила, что в баню ночью придет, парень-то сидел, ждал-ждал ее в бане, вдруг поблазнилось ему, что она зашла, а вроде и не она. Он выбежал быстрее. На следующий день у девки спрашивает, приходила она или нет. Она сказала, что нет. Блазнила это ходил. Дьявол этот в двенадцать часов поднимается» (Соликамский район, д. Тетерина) [13]; «...Есть змей какой-то летат, и его видели. Он у меня упал на крыльцо, этот змей... И вот враз на крыльцо сгрохало чего-то, изба-то у нас кочнулась... Так двенадцать ровно часов было. А тут жила старушка, а мужик у ней-то удавился. Вот он к ней ходил сюды, вот он видно обшибся, и ко мне-то на крыльцо упал» (Куединский район, д. Д. Гора). Представления о полночи как времени появления мифологических персонажей являются достаточно типичными для славянской традиции [14].

Полночь — время активизации колдунов и ведьм: «Вещица намажется, в трубу на метле залазит и улетит. Старик шел куда-то. Пришел ночевать к одной бабе. А она в двенадцать часов намазалась сажей, маслом и улетела в трубу. Мужик так же сделал и к ей прилетает. «Ты откуда тут взялся?» Совещание колдунов там было. Лошадь ему дали: «Скачи, а то не успеешь». Это палка была, а ему лошадью показалась. Скакал, скакал всю ночь на палке. Еще потом семь лет домой шел...» (Куединский район, д. Н. Тымбай).

Для любых контактов с потусторонним миром полночь также избиралась как время наиболее благоприятное, время возможности проникновения в иной мир, получения сакрального

знания. Полночь — непременное условие, необходимое для посвящения в колдуны: «Колдун Акин в Заболотной жил. Будто этот Акин колдовать умел. А Федот Акина учил. И вот, будто, когда всю эту грамоту пройдешь, надо зайти в двенадцать часов в баню, и выйдет большая собака из каменки. Ей надо в одно ухо залезть. Тогда это как экзамен что ли пройдет. Тогда будет толк от этого» (Куединский район, д. Пильва)[15]. В полночное время возможно вывести «подмененного» из потустороннего мира в мир человеческий: «Пошел парень в баню ворожить. И кто-то в него вцепился и не отпускает. Он смотрит: девка перед ним. Она и говорит: «Замуж меня возьмешь, тогда и отпушшу». Парню нечего делать, согласился. Она ему тогда наказывает: «Приходи в двенадцать часов в баню со сватами. Выйдет нас двенадцать девок, а чтобы ты меня отметил из всех нас одинаковых, я ленточку на плечо себе пришью. И с каждой стороны будет стоять по три мешка. Так ты возьми те, что справа». А в мешках-то деньги были, приданое ее. Он так и сделал. Вот свадьбу сыграли, сколько-то прожили, она и говорит-де: «Поехали к моим родителям». Парень с родителями подивились: «Да куда ехать-то?» А она все пристает. Ну, те согласились. Ехали, ехали, остановились у одного дома, вошли. Глядят: женщина сидит, зыбку качает. Девка к зыбке подошла. Да как швырнет ребенка к порогу: «Кого ростите!» А ребенок-то вдруг поленом стал. Подмененный, видимо, ребенок был. А настоящая девка у банницы росла...» (Куединский район, с. Б. Кусты).

Полночь как переходное время ночи, начало движения к утру в лечебной практике часто связывается с переломом болезни: «Вот ночью че-то защемило — заболело. Поглядела — она еть мне, зараза, килу... поставила... Пошла на следущой день к Вавиловне. Три раз я к ней ходила. Первой раз она вином помазала, че-то пошептала — махом уснешь, говорит. На другой день — на йод, на третий — яичком мазала... Она потом говорит: «Сёдни в двенадцать часов ночи перелом у тебя будет». Вот ночью меня и загнуло» (Куединский район, с. Б. Кусты). Если потерялась корова, некоторые ритуальные действия также совершались в полночь: «Корова потерялась — надо в 12 часов ночи её кричать на перекрестке» (Красновишерский район, д. Н. Бычино); «Если корова заблудилась в лесу и долго не возвращается, тогда пекут пирог из окуней. Их кладут головами в одну сторону, а затем в 12 часов ночи несут на кладбище. Пирог предварительно заворачивают в белую или красную тряпку» (Гайнский район)[16]. К полночи, как наиболее благоприятному време-

ни для контактов с потусторонним миром, чаще всего приурочивались и святочные гадания.

Многие предписания призваны были оградить человека от контактов с потусторонним миром в полночное время. С полночью связывались запреты на посещение бани: «До 12 часов в баню ходи, в 12 не ходи, в 12 запрещено, нехорошо» (Октябрьский район, с. Бияваш); «После 12 часов ночи нельзя мыться в бане, а то могут черти утащить» (Куединский район, с. Федоровск).

Полночь становилась той точкой в суточном круге, когда время как бы останавливалось: «В двенадцать часов корова мучается, в двенадцать часов ни женщина не рожает, ни корова не телится. Ребенок плачет, не можем успокоить, а в двенадцать часов ребенок сам успокаивается» (Октябрьский район, с. Бияваш). В полночное время запрещались действия с молоком: «После двенадцати часов ночи нельзя выносить ни молока, ни сметаны, ни масла, ни творога из избы — иначе корова больше не будет давать молока» (Очерский район).

Негативность полночного времени часто связывалась не только с двенадцатью часами, она распространялась на несколько часов. «Глухой порой» считали время с двенадцати до двух часов ночи (Соликамский район, д. Ефремы). Таким мог быть и отрезок с двенадцати до часу ночи: «С двенадцати до часу не водятся дети, не рождаются» (Чердынский район, с. Пянтег). «Знатливые» также использовали именно этот временной промежуток: «У меня тетка была очень знатливая. Как только идешь в 12 часов ночи мимо ее избы, у нее из трубы вылетает огонь молнией. Потом, как только кончается два часа ночи, этот огонь обратно в трубу летит» [17]. «Глухая пора» часто объяснялась в христианском контексте: «У каждого человека есть свой ангел-хранитель. В 12 часов ангел-хранитель летит к Господу Богу и докладывает про все дела. И потому с двенадцати до двух часов шибко нечистая сила на человека нападат» (Соликамский район, д. Половодово).

Кроме полдня и полуночи, опасными считались и другие временные локусы, определяемые информаторами как «плохое» время: «Время какое-то было, попадало. Время двенадцать часов страшное, время три часа страшное, время вечером может быть еще страшное. Часы такие. Попала она на такие часы, и его прокляла, его унесло» (Добрянский район, д. Голубята). В Прикамье известны различные термины для обозначения такого времени — «дикая минута», «дикий час», «неурочный час», «не-

урочное время». В некоторых случаях они могут быть и не привязаны к конкретному часу или периоду суток: «Бывает дикая минута, и кто избранит скотину или человека, то всё и получается, окаянники приходят, черти, домовые» (Ильинский район, с. Ильинское).

Восприятие суточного времени является одной из базовых основ народного календаря, чем и объясняется тождественность представлений русских Прикамья с общерусскими, восточнославянскими традициями, традициями других народов [18].

Характеристика представлений русских Прикамья о суточном времени и счете дней была бы неполной, если оставить в стороне особенности церковного времяисчисления, оказавшие значительное влияние на формирование системы народного календаря [19]. Церковные сутки, основанные на библейском тексте «И был вечер и было утро: день один» [20], исчислялись с вечера. Церковные службы начинались с вечера и продолжались в первой половине следующего дня. Такой же характер исчисления суточного времени в народной традиции применялся к воскресным и праздничным дням, чаще всего ориентированным на церковные традиции (мы исключаем церковные службы, основанные исключительно на «вечерней» системе счета суточного времени). Некоторые праздники начинали отмечать вечером накануне; характерный пример — зимние Рождество и Крещение. Рождественская трапеза, разговенье с Рождественского поста, начиналась вечером 6 января, в ряде традиций Прикамья святую воду на Крещение также набирали накануне вечером. Примеров вечернего начала праздников можно набрать довольно много. Эта традиция счета использовалась и тогда, когда в день праздника вторая половина дня считалась ему уже не принадлежащей. Так, Петров день в некоторых традициях Прикамья отмечался только в первую половину дня, а вторая — была рабочей: «Старики зарывные были работать, до обеда попразднуют, а с обеда уже едут на работу, там уже на другой день время, служба, с двух часов уже другому дню служат. Вот и можно» (Куединский район, д. Байдары).

Наиболее наглядно бытование нескольких систем отсчета суточного времени и, соответственно, начала и завершения дня прослеживается в отношении и счете воскресного дня. На противоречивость отсчета воскресного дня указывают и сами информаторы. Вечер субботы в народной традиции считался принадлежащим субботе, в большинстве традиций именно это время отводилось «для бани». В то же время осознавалось и отно-

шение этого времени к воскресному дню: «В субботу вечером уже как воскресенье, молиться надо, а мы в баню ходим» (Куединский район, с. Б. Уса). С разным отсчетом времени в локальных традициях связывались и разные временные запреты на определенные виды работ, например, на прядение и ткачество: «В субботу вечером пряли, девки в теплых банях еще прясть собираются» (Красновишерский район, д. Потоскуево), в этом случае запрет на прядение распространялся на все воскресенье. В других случаях уже в субботу вечером прясть запрещалось: «В субботу вечером не прядешь» (Чернушинский район, с. Калиновка). В этой же деревне отмечали, что «в воскресенье вечером на понедельник уже можно прясть» (Чернушинский район, с. Калиновка). В других вариантах запрет на прядение распространялся на более продолжительный отрезок времени — с вечера субботы до утра понедельника: «В субботу вечером не прядешь и в воскресенье весь день» (Уинский район, с. Воскресенск). Противоречия счета суточного времени, и в первую очередь длительности воскресного дня, часто отмечали наставники часовенных старообрядцев: «В субботу утром за покойного молятся, а после обеда за них не молятся. После обеда уже воскресная служба, а в воскресенье вечером служба на понедельник. А с другой стороны, у нас, у староверов, Мария говорила, воскресенье считается до просветляющего понедельника. Везде свой устав» (Куединский район, с. Б. Уса). Вполне объяснимо, что наиболее остро эта двойственность системы счета воспринималась в старообрядческой среде, которая, с одной стороны, сохраняла традиционные народные представления о времени, а с другой — хорошо владела и церковным уставом.

Таким образом, использование различных систем счета вносило еще большее разнообразие в праздничный календарь и структуру суточного времени за счет варьирования как в разных традициях, так и в случаях отдельных праздников отсчета праздничного и непраздничного времени. Наложение церковного «вечернего» счета суток на народное «утреннее» позволяло использовать три варианта счета суточного времени, чаще всего при определении периода праздника. Самый продолжительный суточный отрезок получался в случае начала праздника или воскресенья с вечера, продолжающегося весь следующий день. Самый короткий счет праздничного времени определялся при наложении систем счета только на первую половину дня. Промежуточные варианты «средних» суток получались при

использовании лишь одной системы счета и определении дня с вечера до утра или от утра до вечера.

Кроме «мифологического» восприятия суточного времени, день крестьянина был регламентирован и состоял из периодов, отводимых для работы, отдыха, приема пищи. Обычным был трехразовый прием пищи — утром, в обед и вечером: «Утром обедали, потом паужна в обед, ужна — вечером» (Еловский район, д. Брюхово). В летнее время обычные трапезы дополнялись дополнительными между завтраком и обедом и между обедом и ужином, которые чаще всего обозначались *паужной, пауженком, маленькой паужной* [21]: «А у нас завтрак, обед, паужна, ужин, в часа четыре паужна. А ужин — солнце совсем на вечер» (Красновишерский район, Акчим) [22]; «Пауженок, до обеда и после ели то, что взяли в поле» (Чайковский район, д. К. Ключ); «Когда поробишь, дак маленькую паужну сделашь» (Соликамский район, д. Тетерина). Обедали в поле лишь до *Семенова дня* (14.09), считалось, что после этого световой день становится короток и нужно было работать без обеда.

По-разному, в зависимости от сезона и хозяйственных работ, было организовано и трудовое время крестьянина. Почти все наши информаторы указывали на то, что летом вставали очень рано, «с солнышком»: «Заря занимается — давай вставай быстрей» (Куединский район, с. Ошья). Повсеместно в Прикамье для обозначения работы в один прием использовался термин *упов, уповод*. Во время страды уповодом чаще называли время между приемами пищи. Чаще всего в сутках считали два уповода: с утра до обеда и с обеда до вечера: «Я только один уповод сёдни проробила» (Соликамский район, с. Касиб); «С утра до обеда уповод прожала» (Соликамский район, д. Володино); «Вот с утра до обеда уповод, с обеда до вечера второй» (Куединский район, с. Ошья). В жаркое время работать начинали раньше обычного, а во время обеда устраивали отдых, пережидая жару. В некоторых случаях, во время сенокоса, жатвы, работали в три уповода: «Утром вставали рано, без завтрака уходили на работу. Упов повяжешь, или жнешь руками, серпом ли, а потом шли исть. Позавтракают и опять идут на работу. Потом пообедают и снова работают. Три упова в день делали» (Суксунский район, с. Ключи).

В зимнее время день был менее напряженным. Однако также было принято вставать рано: «Зимой вставали в четыре, в пять. Огни добывали, печь топили. А ложились в десять часов» (Суксунский район, с. Ключи). Особо выделяется в зимнем ра-

бочем распорядке дня время вечерних сумерек, отводившихся для отдыха («сумерничать», «сумерки давить»): «Сумерничали. Как не сумерничали, ночь годовалая, перед печкой сидят, прядут девки. Огонь пока рано зажигать, а уже темно, отдыхать лягут» (Соликамский район, д. Тюлькино); «В сумерки сумерничали. Баушки скажут: «Давайте посумерничаем!» Скотину уберем, огонь не зажигашь. Ложимся на печь. Потом встаем, ужинаем» (Чайковский район, д. К. Ключ); «Как сказать-то, сперва сумерки давить, потом ужинать. Вот свечу или лампу не зажгут, полежат маленько» (Куединский район, д. Китрюм).

Дни недели

Значительное место в представлениях о времени занимали поверья, соотносимые с определенными днями недели. «Отрицательную» или «положительную» характеристику дня во многом раскрывают предписания и запреты, связанные с тем или иным днем недели. Как отмечают исследователи, в основе народной оценки, как правило, использовались универсальные семантические оппозиции: «первый — последний», «четный — нечетный», «мужской — женский», «постный — скоромный» [23].

Оппозиция «постный день — скоромный день» раскрывается в приметах о начале ледохода, первого грома, предписаниях выбора дня для первого выгона скота: «Если первый гром гремит в постный день, корова будет давать меньше молока» (Чайковский район); «Первый гром в постный день — хороший лов рыбы, в молосный — прибыль молока от коров» (Соликамский район) [24]; «Если река вскроется в постный день — рыбы будет много» (Частинский район) [25]; «В постный день коров в поле первый раз не выпускают, надо в молосный» (Куединский район, д. Китрюм). Постные дни, прежде всего среда и пятница, считались наиболее благоприятными для посадки огородных культур: «В огороде старались садить в постный день, среду, пятницу» (Кишертский район, с. Посад). Большинство примет и поверий, основанных на противопоставлении «постный — скоромный», связано с благоприятностью «постных» дней для постной пищи (с которой в народных представлениях связывается и рыба) и «отрицательностью» для «молосной», и наоборот. В то же время связь «постного» с «пустым» раскрывается в противоположных обрядовых предписаниях: «В постный день нельзя садить в огороде» (Кунгурский район). Постные дни, связные также с маркировкой «женских», «нечетных» дней, счи-

тались тяжелыми днями: «Скотину в тяжелый день не выпускали. Во вторник, четверг или в субботу. Понедельник, среда, пятница — тяжелые дни» (Чердынский район, д. Б. Гадья). В эти дни старались не играть свадьбы: «Обычно свадьбы в субботу, воскресенье и понедельник делали, а пятницу как постный день считали, тяжелый» (Красновишерский район). Для сватовства также считались наиболее пригодными воскресенье, вторник, четверг, избегали постных дней — среды и пятницы (Юсьвинский район, пос. Пожва).

Семантические ряды «четный — нечетный», «мужской — женский» раскрываются в выборе наиболее благоприятного времени для свадеб: «Свадьбы можно только в женский день играть, и обязательно в чётное число, лучше в мясоед» (Лысьвенский район, с. Кын). В некоторых случаях в предписаниях, связанных с тем или иным днем недели, обыгрывается звуковой облик названия, иногда — в ложной этимологии: «Нельзя мыть пол в пятницу, пол пятнами пойдет» (Карагайский район, д. Тухта)[26]. У часовенных старообрядцев Куединского района критерии противопоставления дней недели распространялись и на выбор дней для совершения поминальных обедов: поминки предписывалось проводить в «четные» дни: вторник, четверг и субботу.

Каждый день недели имеет и свою семантическую нагрузку, однако наличие нескольких критериев оценки является главной причиной амбивалентности представлений о почти всех днях недели, то есть с одних позиций день рассматривается как положительный, с других — как отрицательный. Понедельник в большинстве поверий раскрывается как неблагоприятный, тяжелый день: «Скот не выгоняли в понедельник — тяжелый день» (Куединский район, с. Б. Кусты). С другой стороны, положение понедельника в начале недели обусловило и его положительные характеристики: «Чтобы свадьба была удачной, первую вечерку назначали на понедельник» (Усольский район). Магию понедельника как начального дня раскрывают и некоторые другие приметы: «В понедельник деньги выдавать — всю неделю расходы»; «В понедельник чихнешь — на неделе будет подарок» (Усольский район, д. Поселье). Связь понедельника с «постными» днями недели прослеживается и в обычаях «понедельничанья» — соблюдения поста не только в среду и пятницу, но и в понедельник, широко распространенного в русских традициях Прикамья [27]. Подобные представления о понедельнике были характерны и для других групп русского населения [28].

Вторник и четверг у русских Прикамья обычно носят схожую семантическую окраску: они воспринимаются как наиболее благоприятные дни, к которым чаще всего приурочивается начало какого-либо дела: первый выгон скота, начало сватовства. При этом четверг часто выступает как более легкий день, нежели вторник: «Если в четверг свататься — сговор будет» (Усольский район). Четверг как особый день недели часто обыгрывается в поговорках: «В похлёбку-то семьдесят семь четвергов положила — капусты, картох, морковь, лук» (Соликамский район, д. Ушакова) [29]; «Уезжат на нидилю, а набират с собой семьдесят семь четвергов» (Красновишерский район, с. Губдор) [30]; «Тамо Дуня есть, она бы им насказала четвергов с недилю. Она сидит языком наигрыват, как гармоньей» (Соликамский район, д. Толстик) [31].

В такой же смысловой паре, как вторник и четверг, выступают среда и пятница: «В среду и пятницу нельзя топить баню, стирать и мыть полы, можно ослепнуть» (Суксунский район). Запреты на действия с водой как символом женского начала в «женские» дни грозило символической смертью [32]. В среду и пятницу старались не начинать новых дел. Почти повсеместно с этими днями связан запрет на первый выгон скота: «Не выгоняли в среду и в пятницу». Время на среду и пятницу считалось сакральным: сны на среду и пятницу считались вещими (Чернушинский район, с. Калиновка). Представления о среде и пятнице, необходимости соблюдения поста в эти дни недели связывались с персонификацией этих дней недели. В Прикамье неоднократно фиксировались поверья о том, что Среда и Пятница первыми выходят встречать на том свете души умерших. Среда и Пятница и в обычной жизни выступают защитниками человека: «Вот даже и было рассказано, что вот, если ты постуешь, дак помогает. Вот одна женщина пошла корову покупать, с деньгами остановилась в одном доме. Вот её хозяин и хотел зарубить и деньги забрать. А она постовала, не ела в среду и пятницу. Он уж полез как бы к ней на печку, а там на улице закричали, застучали, Среда-то и Пятница, что давай, чё ты там долго, давай выходи быстрей, вместе пойдём. Хозяин-то отступился, не стал ничё делать. Она вышла, поздоровалися, вместе, говорят, пойдём. Она шла, шла. Да вы, говорит, скажите, кто вы такие. Ну, проводили её, там за лес куда-то. Вот говорят, Среда и я, Пятница, как. Вот ты нас почитаешь, и мы помогли. И, говорит, ушли» (г. Лысьва). Почитание среды в народной традиции часто связывалось с представлениями о Судном дне: «В среду

придет нас судить. Среда наш последний день» (Суксунский район, с. Ключи). Здесь очевидны отголоски представлений о срединном дне недели как моменте «остановки» времени.

Развернутые представления связывались с пятницей, к этому дню недели приурочивалось наибольшее количество запретов и представлений: в пятницу не топили баню, не мыли полы, считалось, что баню на пятницу топят только «для колдовства» (Чердынский район), что на пятницу «грех смеяться» (Ильинский район). Наиболее устойчивым и почти повсеместно распространенным у русских комплексом представлений, связанных с пятницей, являлись запреты и ограничения, касающиеся прядения и ткачества в этот день недели, соотносимые со святой Параскевой Пятницей [33]. В то же время в русских традициях Прикамья этот комплекс представлений в настоящее время уже не фиксируется. В конце XIX—XX в. запреты на прядение связывались лишь с воскресеньем и праздничными днями: «В праздники, в воскресенья не пряли» (Суксунский район, д. Сызганка). Сюжет о запрете на прядение в пятницу сохранился лишь в песенном фольклоре: «В воскресенье я на ярмарку ходила, веретен да кудели купила... Эй, да в пятницу не прядут, не мотают...» (Ординский район, с. Опачевка).

Суббота в некоторых русских традициях Прикамья выступает наиболее благоприятным днем для начала любого дела: «Коров первый раз выгоняли из дома большинство в субботу, считается легким днем» (Куединский район, д. Краснояр); «Переезжать лучше в субботу» (Куединский район, д. Пантелеевка). Положение субботы перед воскресным днем и определило его положительное осмысление, у многих народов наиболее благоприятными днями считались те, которые предшествовали выходному дню [34]. В то же время суббота выступала и неблагоприятным временем: «В субботу нельзя было венчаться» [35], начинать новое дело, что обусловлено как «женским» названием дня, так и приуроченностью к нему «женской» работы: «Суббота — бабья работа: полы моют и бани топят по субботам» (Куединский район, д. Пантелеевка).

Воскресенье в народных представлениях противопоставляется будним дням недели, с ним, как и с праздничными днями, связывались трудовые запреты. При запретах на все виды работ, кроме неотложных, особо оговаривались некоторые виды деятельности: «В воскресенье самый тяжёлый грех — стирать и топить баню» (Кунгурский район); «В воскресенье грех брать прялку в руки, кто-то из семьи может тяжело заболеть» (Соли-

камский район); «Нельзя в воскресенье стричь ногти — пальцы будут болеть» (Красновишерский район, с. Н. Язьва). Праздничность воскресенья в череде будних дней наделяли его особой положительной семантикой. Воскресенье было благоприятным для переезда в новый дом, отправления в дорогу: «В новый дом старались переходить или в воскресенье или в большой праздник, чтобы был достаток» (Суксунский район) [36]. С другой стороны, праздный, пустой, не наполненный деятельностью характер дня наделялся и «отрицательными» качествами. Воскресенье как один из основных, семантически главных дней недели простирал свое влияние и на соседние, некоторые приметы и представления указывают на особое отношение к периоду с пятницы до понедельника: «С пятницы по воскресенье снятся вещие сны» (Гайнский район, пос. Сёйва); «Если в пятницу за покойников помолишься, они свет будут видеть до понедельника» (Куединский район, с. Б. Уса).

Таким образом, как показывают пермские материалы, общей оценки дня недели как положительного или отрицательного не существовало, оценка, запреты и предписания, связанные с днями недели, чаще всего зависели от конкретного контекста. Такие же особенности отмечают исследователи и в других регионах [37].

Особые дни в годовом цикле

Кроме дней недели в календаре русского населения Прикамья имелись еще особые дни, имевшие свои названия либо с которыми связывались определенные предписания и запреты. В северных районах Прикамья один или несколько дней, приходившиеся на период летнего солнцестояния, а иногда и более длительный период середины лета, предшествующий или последующий солнцестоянию, именовался ***меженный день, межень, межённые дни***: «Межённые дни, дак это самые долгие дни — в юне, юле» (Соликамский район, д Толстик).

Независимо от того, на какой день недели выпадал праздник Благовещенья в текущем году, этот день недели выделялся особо как ***Благовещенский день***, на него в данном случае проецировалась семантика праздника. Благовещенский день считался наиболее неблагоприятным в недельном цикле и к нему старались не приурочивать начало важных дел. Широко распространенным в Прикамье был запрет на первый выгон скота в поле в этот день. Исследования в других регионах показывают быто-

вание и более развернутой системы семантики дней недели в зависимости от крупных праздников, на которые они приходились в текущем году [38].

Среди особых дней в году выделяются ***двенадцать пятниц***. Списки почитаемых пятниц были известны преимущественно среди старообрядческого населения, хотя отмечены нами и у православных. Почитание двенадцати пятниц было широко распространено у русских и в других регионах [39]. Вариативность почитаемых пятниц связана прежде всего с составом праздников, на которые они приходятся, а также с вознаграждением тем, кто соблюдает пост в эти дни. Тексты о двенадцати пятницах восходят к апокрифической традиции, часто соседствуют с другими произведениями апокрифической литературы [40]. В рукописном списке из с. Токари Очерского района «Сказание о пятницах» входило в состав развернутого текста «Сон Богородицы». Вариативность текстов свидетельствует о переработке и приспособлении их к локальной системе представлений, о проникновении в фольклорную традицию. Приведем известные пермские варианты почитаемых двенадцати пятниц, распределив их для удобства сравнения в таблицу. В составе текстов приводятся также наказания тем, кто не почитает названные пятницы: «Верх сего еще, кто в си пятницы имеет блуд в животе, и изочнется детище, тот будет глух или нем, или разбойник, или клеветник, или душегубец и всему злу наставник. Тово ради всякому христианину в те дни мирно подобает от греха блюститься и поститься» (Очерский район, с. Токари); «Кто не почитает сих пятниц, у тех рождаются дети прокажены, уродливы, глухи, слепы, хромы, разбойники, разбойницы, тати и на всякие злые и худые дела» [41]. Перед перечислением двенадцати пятниц часто указывается также источник происхождении: «Поучения божественного отца папы римского отдано в десятых пятницах временых двунадесять пятницах, а временных годов какое подобает всякому человеку от грехов блюститься и поститься» [42].

В старообрядческой среде Пермского Прикамья особой семантикой наделялись «черные», «несчастные» или «поганые» дни. Неблагоприятными днями считались несколько определенных чисел каждого месяца, помещенные в особые списки «несчастных» дней, бытовавшие в рукописной традиции и оказывавшие определенное влияние на народную традицию восприятия «благоприятных» и «неблагоприятных» дней года. При этом, как отмечают исследователи, списки «несчастных» дней

Почитаемые 12 пятниц в пермских списках

Список 12 пятниц сер. XIX в. (Палладий, 1863: 147–148)	Сборник апокрифов. ПОКМ 18044/3 Пермская область, XIX в.	Поучение о двухнадесятых пятницах. ПОКМ 18764/3 Пермская область, XIX в.	Список 12 пятниц из с. Токари Очерского района в составе рукописной тетради «Сон Богородицы», запись 2003 г.
1. Кто почитает пятницу В. Поста на первой неделе, тот не умрет внезапною смертию	1. Первая пятница на первой неделе Великого Поста, кто ту пятницу постит, тот человек внезапной смертию не умрет	1. Первая пятница на первой неделе Великого Поста, кто сию пятницу почтит, тот человек незапною смертию не умрет	1. Первая Пятница на первой неделе Поста Великого. Кто в сю пятницу постится, тот человек внезапной смертью не умрет
2. За почитание пятницы перед Благовещением Прес. Богородицы будет спасен от великого убийства	2. Пред Благовещением Пресвятой Богородицы, кто ту пятницу постит, тот человек от неприятеля сохранен будет	2. Вторая пред Благовещением Пресвятыя Богородицы, кто сею почтит, тот человек от напрасного убийства сохранен будет	2. Вторая Пятница прежде Благовещенья. Кто в эту пятницу постится, тот человек от напрасного убийства сохранен будет
3. За почитание пятницы на Великой неделе спасен будет от неприятеля	3. На Страстной неделе кто ту пятницу постит, тот человек от не...ния...сохранен будет	3. Третья пятница на Страстной неделе Великого Поста, кто сию пятницу почтит, тот человек от напрасного убийства сохранен будет	3. Третья Пятница — перед Пасхой. Кто сю пятницу постится, тот человек от неприятеля и нечистых духов избавлен быть
4. Кто почитает пятницу перед Вознесением, тот избавлен будет от потопа воднаго	4. Пред Вознесением Христовым кто ту пятницу постит, тот человек по водам избавлен будет	4. Четвертая пятница пред Воздвиженьем Господним, кто сию пятницу почтит, тот человек от потопления сохранен будет	4. Четвертая Пятница — прежде Вознесения Господня. Кто сю пятницу постится, тот человек от потопления по водам избавлен будет

Продолжение

Список 12 пятниц сер. XIX в. (Палладий, 1863: 147–148)	Сборник апокрифов. ПОКМ 18044/3 Пермская область, XIX в.	Поучение о двухнадесятых пятницах. ПОКМ 18764/3 Пермская область, XIX в.	Список 12 пятниц из с. Токари Очерского района в составе рукописной тетради «Сон Богородицы», запись 2003 г.
5. За почитание пятницы перед сошествием Св. Духа человек спасен будет от остраго меча	5. Прежде сошествия Духа, кто ту пятницу постит, тот человек от смертнаго меча сохранен будет	5. Пятая пятница пред Сошествием Святаго Духа, кто сию пятницу почтит, тот человек от страха и меча избавлен будет	5. Пятая Пятница — прежде сошествия Святого Духа. Кто в эту пятницу поститься, тот человек от страшного меча избавлен будет
6. Кто чтит пятницу в Петров пост и в день Св. Иоанна Предтечи, тот человек от убожества и нищеты избавлен будет	6. Прежде святого пророка Ильи, кто ту пятницу постит, тот человек от от мразу сохранен будет	6. Шестая пятница пред Рождеством Иоанна Предтечи, кто сию пятницу почтит, тот человек великаго недостатка сохранен будет	6. Шестая Пятница — прежде святого пророка Ильи. Кто сю пятницу поститься, тот человек от грома и молнии избавлен будет
7. Почитание пятницы перед Ильиным днем избавлен от вечной муки	7. Прежде Рождества Иоанна Крестителя, кто ту пятницу постит, тот человек от всякаго недостатка избавлен будет	7. Седьмая пятница перед Св. пророка Илии, кто сию пятницу почтит, тот человек от грома сохранен будет	7. Седьмая Пятница прежде Рождества Иоанна Предтечи. Кто сю пятницу постится, тот человек от недостатка и от скудности избавлен будет
8. Кто почитает пятницу перед Преображением Господним, того человека сам Господь на руках своих держати будет	8. Прежде Успения Пресвятой Богородицы, кто ту пятницу постит, тот человек от сушения трясавиц избавлен будет	8. Восьмая пятница пред Успением Пресвятой Богородицы, кто сию пятницу почтит, тот человек от искушения, трясовицы и огня сохранен будет	8. Восьмая Пятница прежде Успения Пресвятой Богородицы. Кто сю пятницу постится, тот человек от трясовичная болезни избавлен будет

Продолжение

Список 12 пятниц сер. XIX в. (Палладий, 1863: 147–148)	Сборник апокрифов. ПОКМ 18044/3 Пермская область, XIX в.	Поучение о двухнадесятых пятницах. ПОКМ 18764/3 Пермская область, XIX в.	Список 12 пятниц из с. Токари Очерского района в составе рукописной тетради «Сон Богородицы», запись 2003 г.
9. За почитание пятницы перед Успением Прес. Богородицы, человек избавлен будет от великого лесного заблуждения	9. Прежде Козьмы и Демиана, кто ту пятницу постит, тот человек от грома избавлен будет	9. Девятая пятница пред Кузьмой и Демьяном, кто сию пятницу почтит, тот человек от великого греха сохранен будет	9. Девятая Пятница прежде Усекновения чесна головы Иоана Предтече. Кто сю пятницу постится, тот человек от великого смертного греха избавлен будет
10. За почитание пятницы перед Козьмой и Дамианом человек от великого глада и грозы сохранен будет	10. Прежде Михаила Архангела, кто ту пятницу постит, тот человек увидит имя свое у Пресвятой Богородицы на престоле	10. Пред Михаилом Архангелом, кто сию пятницу почтит, тот при смерти узрит Пресвятую Богородицу	10. Десятая Пятница прежде Архангела Михаила. Кто сю пятницу постится, тот человек увидит имя свое на престоле Святой Богородицы
11. Кто почитает пятницу перед Михайловым днем, того человека Пречистая Богородица в руках своих держати будет	11. Прежде Рождества Христова, кто ту пятницу постит, тот человек при смерти своей узрит Пресвятую Богородицу	11. Пред Рождеством Христовым, кто сию пятницу почтит, тот увидит имя свое написано у Пресвятой Богородицы Девы Марии	11. Одиннадцатая Пятница прежде Рождества Христова. Кто сю пятницу постится, тот человек имя свое увидит написанное у самого Бога нашего Исуса Христа на престоле
12. За почитание пятницы пред Рождеством Христовым человек при смерти своей узрит Пресвятую Богородицу со Ангелы	12. Прежде Богоявления Господня, которой человек ту пятницу постит, тот человек увидит имя свое написано у самого Бога в животных книгах	12. Пред Богоявлением, кто сию пятницу почтит, того имя написано будет у самого Господа Иисуса Христа в книге животной	12. Двенадцатая Пятница прежде Богоявления Крещения Господни. Кто сю пятницу постится, тот человек увидит имя свое, написанное у самого Исуса Христа в Животных книгах

входили в круг отреченной литературы и осуждались как суеверие [43]. В настоящее время среди русских известно лишь более десятка подобного рода списков неблагоприятных дней каждого месяца [44]. В Прикамье выявлено три варианта таких списков. Наиболее ранний вариант «чернодневия» опубликован в 1863 г. [45]. Два других варианта получены в рукописях в ходе полевых исследований в д. Половодово Соликамского района и в с. Токари Очерского района [46]. При этом списки «несчастных» дней являлись составной частью более развернутых текстов. В с. Токари список «несчастных» дней входил в развернутый вариант апокрифического текста «Сон Богородицы», в небольшой рукописной книжечке для постоянного ношения и пользования. В д. Половодово Соликамского района список «несчастных» дней был включен в небольшое рукописное сочинение «Уерусалимское слово о спасении души», которое в текстологическом отношении схоже с очерским текстом «Сон Богородицы», но включает краткий вариант «Сна Богородицы» как самостоятельный фрагмент развернутого текста.

Необходимость «несчастных» дней во всех текстах предопределена свыше: «Сія глагола Самъ Богъ во облацѣ и мори и сія глаголы запечатлъ сею соломонею печатію» [47]. В очерском варианте приводится указание: «Так говорил Исус Христос» (Очерский район, с. Токари). В соликамском варианте раскрывается явленность всего «Уерусалимского слова» со списком «несчастных» дней: «Божье Уерусалимское знамение во святом граде Уерусалиме бысть явление во святой соборной церкви. Глас невидимо исполнен, и спаде с небес камень мои и студень, а тяготы его никто не может ведать, и спаде тот камень в четвертом часу дня, патриарх же Уерусалимский во всем собором освященным начал служить молебное пение на тоя камне по три дня и по три ночи, а в четвертый день развалился тот камень надвое, и в нем обретен свиток, Богом написан, така глаголет Господь: «Послушайте, люди ли и человеколюбие моего наказание. Аз есмь Господь вам Бог, а он, люди мои, послушайте сего моего божественного писания. Ещё кто послушает заповеди мои, сохранит тот человек от моего небесного отца, от меня получит великое счастие и прибыток, и при конце живота сойдёт ему благословление и покой вечный» (Соликамский район, д. Половодово). Божественное предопределение несчастных дней отмечено и в других рукописях [48].

Все тексты содержат указание на действия, которые запрещены в отмеченные дни: «Никакие семена не сеют в эти дни»;

«Опасно кровь пускать, зубы дергать, ходить на охоту и даже в церковь»; «Кій в поход пойдет, за порогом умрет»; «Кто в эти дни женится... несчастной». Другие представления, связанные с этими днями, указывают на предопределенность и неблагоприятность всего совершаемого в эти дни: «Эти дни несчастливы. Кто заболеет, тот никогда не выздоровеет, которые родятся, те будут несчастливы...» (Соликамский район, д. Половодово); «...Кто болеет, редко выздоравливает, родятся в эти дни — не живут, если живут, то несчастные люди... Люди, которые родятся в эти дни, умирают, так говорит Исус Христос...» (Очерский район, с. Токари); «Кий человек... сии дни болети встанет и от болезни не встанет; кий в церковь пойдет, дверей не найдет» [49]. В рукописных текстах содержатся и фрагментарные указания на мотивировку выбора «несчастных» дней: в соликамском списке отмечается, что «13 августа создал несчастных духов неба»; в очерском списке: «В апреле согнал Господь нечистых духов с неба». Несмотря на развернутый характер рукописей, в них отсутствует обоснованность выбора именно этих чисел каждого месяца. При этом каждый список «несчастных» дней имеет свой вариант определенного набора дат, которые лишь иногда совпадают. Разнятся в этом отношении и все три пермских списка. Видимо, в данном случае важна информация, заложенная в числовом коде.

В пермских списках в каждом месяце отмечено от одной до четырех неблагоприятных дат. При этом список XIX в. начинает отсчет года с сентября, как в церковном календаре, а два более поздних списка ориентированы на гражданский год. В списке, опубликованном архимандритом Палладием, несомненно, используется юлианский стиль, в то время как о более поздних текстах мы не располагаем информацией (как сомневались в ней и информаторы) о том, были ли они переведены на григорианский стиль, так как предполагалось их бытовое использование. В данном случае можно лишь предположить, что, скорее всего, сохранялся старый стиль, так как тексты бытовали в старообрядческой среде, где активно продолжали его использовать в XX в. С другой стороны, вариативность в наборе дат позволяет считать, что наиболее важным был некий числовой код, заложенный в совокупности чисел и который позволял «составителям» варьировать конкретные даты, что и приводило к наличию разнообразных списков с несовпадающими числовыми ориентирами.

Приведем таблицу дат месяцев согласно каждому пермскому списку.

Несчастные дни в списках пермских старообрядцев

Месяцы	Палладий (с. 149)	д. Половодово Соликамского района	с. Токари Очерского района
Сентябрь	2, 21	12, 18	12, 15, 18, 30
Октябрь	8, 22	11, 13	17, 12
Ноябрь	16, 21	11	1, 17
Декабрь	2, 21	11, 17	7, 18
Январь	2, 26	11, 18, 26	8, 18, 26
Февраль	2, 24	18, 11, 17	8, 16, 17
Март	3, 25	1, 13, 31	13, 31
Апрель	3, 12	1, 3, 13, 12	12, 13
Май	2, 21	3, 10, 30	8, 10, 14, 30
Июнь	7, 8	12, 15	12, 17
Июль	6, 28	15, 12	13, 19
Август	6, 18	13, 17	13, 17
Суммарные характеристики первых и последующих чисел	59—67	119—21	119—73

Расшифровка выбора чисел «несчастных» дней предложена петербургским исследователем А. Б. Островским [50]. Он обнаружил сходство в суммарных характеристиках первых и последующих чисел, которые соотносимы с величиной лунного месяца. Как показывают исследования символики чисел в Древней Руси, Луна ассоциируется с образом Богородицы и с образом Христа [51]. А. Б. Островский полагает, что составители «...списков опасных дней стремились подтвердить, соотносясь с языком чисел, космологическую связь Богородицы и Христа не только с природным ночным светилом, но и с грозным карающим Богом Ветхого Завета» [52].

Недели

Представления о годовом цикле предполагали осмысление как отдельной единицы такого хронологического отрезка, как неделя. Однако в годовом цикле собственными названиями выделялись далеко не все недели, а лишь некоторые из них. Обращает на себя внимание то, что наибольшее число «именных» недель связано с праздником Пасхи. От даты Пасхи происходил счет недель до Троицкого Заговенья и Петровского поста. Наиболее четко счет послепасхальных недель иллюстрируют сроки высаживания капустной рассады: «В девятую неделю от Пасхи надо капусту садить, но не в парную: четвертую, шестую, восьмую от Пасхи» (Юрлинский район, д. Кукольная). Счет недель после Пасхи закрепился в названиях некоторых престольных и местночтимых праздников, приуроченных к периоду от Пасхи до Троицы, широко распространенных в Сылвенско-Иренском поречье: «После Пасхи — ***Первое воскресенье,*** у нас там крестик был излаженой, служили раньше. Крестик в самой деревне был у реки, в Хуторах» (Уинский район, с. Воскресенск); «***Пятое воскресенье*** после Пасхи у нас был престольный праздник, с иконами ходили, ко крестику» (Уинский район, с. Уинск); «В ***Седьмое воскресенье*** у креста близ озера служили» (Ординский район, с. Медянка); «***Десятое воскресенье*** после Христова дня — престольный» (Суксунский район, д. Усть-Лог). Кроме приведенных примеров в Прикамье отмечены и другие хрононимы, в названиях которых отмечается счет послепасхальных недель: ***Шестое воскресенье, Восьмое воскресенье, Одиннадцатое воскресенье, Девята, Девята пятница***. Следует отметить, что «счетное» название праздника иногда перекрывало имевшееся собственное название. Так, местночтимый праздник д. Хутор Уинского района — Первое воскресенье — отмечался в Фомино воскресенье через неделю после Пасхи; Седьмое воскресенье в с. Медянка Ординского района приходилось на Троицу. Счет недель идет с первой после Пасхи, а воскресенье является в этом случае завершающим днем недели. В противоположность такому счету собственные названия недель обычно считались с предшествующего воскресенья: ***Пасхальная*** или ***Светлая*** неделя после Пасхи, ***Фомина, Фомина неделя*** после Фомина воскресенья. Такая особенность счета и именования недель в церковном и народном календарях характерна в целом для славянской традиции [53]. Двойственность счета недели от праздни-

ка или после него проявилась в разночтении обозначений некоторых недель. Так, ***Троицкой неделей*** в разных традициях Прикамья называли как неделю до Троицы, так и после праздника: «Я в Троицкую неделю, до Троицы, никогда не сажу, только после Троицы» (Очерский район, с. Кулики); «После Троицы, в Троицкую неделю не робили, гуляли, на луга петь ходили» (Карагайский район, с. Нердва). Такая двойственность проявилась и в названиях дней, предшествующих и последующих празднику: Троицкий четверг (Семик), Троицкая суббота на неделе до Троицы и Троицкое Заговенье, Отданье Троицкое на неделе после Троицы. ***Христовской/Кристовской неделей*** (от одного из названий Пасхи — Христов день) в Куединском районе называли и неделю перед Пасхой: «Христовская неделя перед Пасхой» (Куединский район, д. Ключики), а в Юрлинском районе — Пасхальную неделю: «Как Радальница, на сковороде стряпашь, а на Кристовской неделе на сковороде не стряпашь» (Юрлинский район, д. Тимина). В Верещагинском районе особое название имела неделя перед Троицей — ***Семиковая неделя***, считавшаяся поминальной и связанная с названием поминального дня — Семик: «На Семиковой неделе хоть в какой день поминай, она вся поминальная» (Верещагинский район, д. Чуды).

Несколько особняком в названиях недель стоят такие термины, как ***Мошкариная неделя, Вшивая неделя***, связанные с запретом на высаживание в эти сроки капустной рассады. Сроки этих недель в каждом случае определяются по-разному: «Она всегда парная — это неделя вшивая, четвертая, шестая, восьмая от Пасхи» (Юрлинский район, д. Кукольная); «А мошкарина неделя — Троицкая неделя или после Троицы» (Очерский район, с. Кулики); «Вшивая неделя после Троицы, высаживать капусту нельзя» (Куединский район, д. Д. Гора). Использование в огородничестве счета недель после Пасхи, как и представления о неблагоприятных неделях, известны не только в Прикамье [54]. На примере хрононима «Вшивая неделя» прослеживается одна из особенностей народного календаря — подвижность календарных сроков, один и тот же хрононим в разных традициях, а иногда и в рамках одной традиции может обозначать разные временные промежутки.

Счет недель до Пасхи связывался с началом Великого поста: семь недель поста часто имели порядковые названия. У часовенных старообрядцев Куединского района молодежи разрешали не соблюдать все недели Великого поста: «Девки

постовали на первой неделе. На второй нет, молочно ели, на третьей нет. Только на четвертой неделе постовали. На четвертой постовали. На пятой — нет. А на шестой и седьмой — да» (с. С. Шагирт). Хотя в православной традиции все недели Великого поста имели собственные названия, в народной среде чаще всего особо выделялись лишь третья, ***Крестопоклонная,*** и четвертая, срединная неделя поста — ***Средокрестная*** и последняя неделя — ***Страстная*** или ***Страшная:*** «В Великом посте Страстная, Крестопоклонная есть» (Куединский район, д. Пильва). Свои названия имели и две недели, предшествующие Великому посту: ***Мясопустная, Мясокусная, Пестрая*** или ***Пестряная*** (Усольский район), ***Закатошная*** перед Масленицей и ***Масляная, Сырная*** или ***Сыропустная*** неделя в Масленицу. В названии *Пестрая, Пестряная* несомненно отразился переходный характер времени, в том числе и наступающая смена сезонов, что подтверждается поверьями, связанными с изменением погоды в этот сезон: «Погода пестрит». Название недели отразилось в запретах и обрядовой практике: «На Пеструю женишься, пестро и проживешь»; «Перед Масленицей едят редьку с мясом напополам через день: день постный, день молосный» (Усольский район)[55]. Название *Закатошная* неделя, известное в деревнях Куединского района, объяснялось тем, что в эти дни «закатывают Масленицу, катушки, лотки готовят» (Куединский район, д. Гора). Недели *Сыропустная* и *Мясопустная*, как и названия недель Великого поста, имеют прямые аналоги в церковном календаре.

В другие временные периоды в народном календаре русских Прикамья мы не наблюдаем столь развернутой терминологии для обозначения недели. Среди хрононимов, обозначающих недели и бытовавших в Прикамье, следует отметить только ***Рождественскую неделю, Ильинскую неделю, Покровскую неделю, Ивановскую неделю, Сдвиженску неделю***: «Вот на Сдвиженье, Сдвиженска неделя была, так там волки ходили по деревне, стая-то» (Усольский район, д. Лысьва); «Рождиствинская нидиля да. То сани волокут. У нас дак сани уволокли прямо с дровами» (Чердынский район, д. Амбор); «Это неделя-то Ильинская-то, она самая дождливая и грозная живет» (Юрлинский район, д. Келич). Под названиями недель в данном случае следует понимать не календарную неделю от понедельника до воскресенья, а лишь несколько смежных дней, как правило, предшествующих празднику, на которые распространяется «энергия» праздника или святого, которому он посвящен [56]. В случае

с Ильинской неделей такой характеристикой становится «грозность», характеризующая все Ильинские праздники, что подтверждает одно из названий недели до Ильина дня — ***Грозная неделя*** (Чердынский район, с. Кольчуг). Особо выделялась также ***Северная неделя, Сиверная неделя***. Этим термином обозначалась неделя с северным ветром, как календарно приуроченная: «в Сиверную неделю перед Вербным воскресеньем, если хоть один день посиверит, будет хороший год» (Суксунский район, с. Торговищи), так и не имевшая строгую приуроченность, например, одна из холодных недель августа: «В конце августа есть Северная неделя, ветер всегда студеный делается» (Бардымский район, с. Печмень), связываемая в последнем случае не только с реальным, но и с мифологическим наступлением осени и приближением зимы.

Таким образом, при строгой регламентации недельного времени в гражданском календаре (семь дней, от понедельника до воскресенья) народный счет, воспринявший особенности церковного календаря, более вариативен. С одной стороны, в недельном цикле наблюдается двойная система именования недель: ориентированная на следующее за неделей воскресенье и начинающая неделю с воскресенья [57]. Это ярко проявилось, как мы показали, в бытовании в разных традициях одного и того же названия как для предшествующей, так и последующей недель праздников Пасхи и Троицы. С другой стороны, в народной терминологии сохранялись и некоторые собственно народные обозначения недель, строго не приуроченных к календарным срокам, в этом случае под неделей понимался временной промежуток в несколько дней, предшествующий или последующий празднику.

Немногочисленность недельной терминологии, возможно, свидетельствует о второстепенности и вспомогательности данной системы счета в народном календаре, далеко не у всех народов исследователями зафиксированы собственные названия для отдельных недель [58]. В то же время недельный счет в русском календаре не был случаен. Как мы наблюдали, особый счет недель связан с Пасхой и отсчитываемых от нее праздников и календарных дат «не в числах». Видимо, в данном случае маркировка недель являлась дополнительным ориентиром в счете календарных дат до и после Пасхи. Отсутствием в другие периоды подвижных календарных праздников обусловило и отсутствие развернутого недельного счета.

Месяцы

Счет времени по месяцам, хотя и был принят в гражданском и церковном календарях, в народной традиции не имел широкого распространения. В исчислении продолжительных промежутков времени чаще всего ориентировались на сроки православных праздников, период постов, сельскохозяйственных работ, природных явлений. При расспросах информаторов о времени рождения или времени важных событий можно было получить следующие ответы: «Я родилась в сенокос», «Меня мама на Пасхальной неделе родила», «Это было Святками». Именно второстепенность счета времени по месяцам в народной традиции в сравнении с гражданским и церковным календарями обусловила немногочисленность собственных названий месяцев у русских. Лишь некоторые из них имели народные названия. Наиболее распространенным в Прикамье является хрононим ***Ильинский месяц***, реже встречаются названия ***Ивановский месяц, Семеновский месяц***: «В Ивановский месяц веники готовят» (Очерский район, с. Кулики); «В Ильинский месяц дети часто болели» (Куединский район, д. Земплягаш). В данном случае названия месяца связаны и обусловлены одной из календарных дат: Ивановым, Ильиным или Семеновым днем. Исследователями отмечается еще два бытовавших в Прикамье названия месяцев: ***Ягодный месяц*** и ***Сенной месяц***: «Июль считается как ягодный месяц» (Карагайский район, с. Обвинск) [59]. В приведенных примерах в хрононимах актуализируются природные, фенологические характеристики времени. Во всех случаях термином месяц обозначается не календарный месяц, соответствующий июлю, августу или сентябрю, а лишь определенный период времени, связанный, например, с теми или иными хозяйственными работами, важным праздником, например с Ильиным днем в случае с Ильинским месяцем. Именно такое отношение к названиям определенных периодов месяцами прослеживается значительная вариативность периодов, на которые они приходятся: «Июль — Ильинский месяц, до Ильина дня. В этот месяц дети чаще болели. Тогда врачей ведь не было» (Куединский район, д. Пильва); «В Ильинской месяц, в август-то, ягода всяка поспеват» (Соликамский район, д. Осокино) [60]. Обращает внимание временная приуроченность названий месяцев к летнему периоду, наиболее активному в жизни человека и природы.

Структура года

Осмысление хронологического отрезка, включавшего как полный цикл сезонно-фенологических изменений, так и земледельческих хозяйственных работ, явилось одним из основных в календарных представлениях народа. Одной из основополагающих систем годового счета времени были представления о таких временных природных отрезках, как сезоны года: зима, весна, лето и осень. Исследователи подметили изоморфность структуры годового и суточного времени [61]. Исследуя календарные традиции русских Пермского края, мы пришли к мнению о бытовании в прошлом несколько иной структуры деления года на сезоны, нежели в настоящее время [62]. Наиболее архаичная система деления годового цикла основана на универсальной для традиционной культуры системе оппозиций. В этом случае год делился на два сезона: зиму и лето, или зимнее и летнее полугодия. Зима в этом случае осмыслялась как время «сна», «смерти» природы, а лето — как время активизации природных сил. В этом случае весна и осень входили в структуру летнего полугодия. Представления о двоичной структуре года широко представлены на славянском материале, отмечены у финно-угорских и тюркских народов Поволжья и Приуралья, народов Сибири [63]. Представления о двоичности годовой структуры нашли отражение и в соотнесенности этих периодов: «холодная зима — теплое лето», двоичности некоторых праздничных циклов — Летнее и Зимнее Цветье, Никола Вешний — Никола Зимний и т. д.

С конца XIX в. среди русских Прикамья постепенно распространяется и несколько иная схема деления года на сезоны. Происхождение этого у русских крестьян связано прежде всего с гражданским календарем. По этой схеме год состоял из четырех равных периодов: зимы, весны, лета, осени, каждый включал три месяца. В одном из ее вариантов сохранялось членение годичного цикла на два равных периода: весна — лето, осень — зима. Начало циклов в схеме приходилось на 1 марта (14 марта по новому стилю) — *день Евдокии* — и 1 сентября (14 сентября по новому стилю) — *Семенов день*. Характерной чертой именно этой годичной схемы являлось деление года на месяцы, что отсутствовало в более раннем варианте.

В XIX — начале XX в. обе описанные схемы сезонов года были известны в русской крестьянской среде Прикамья. Существовало и множество ее переходных вариантов. Разрушение более древних представлений о двоичности года связано со все

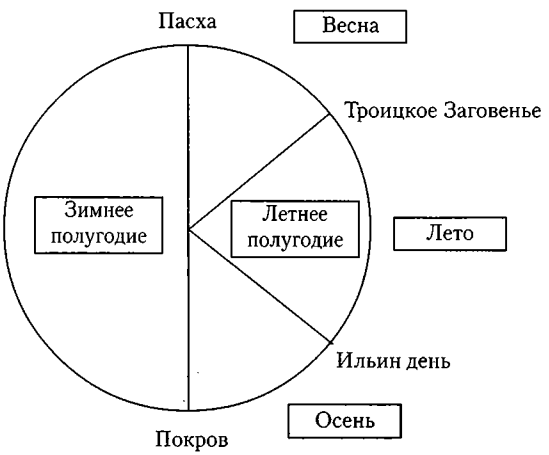
бо́льшим распространением гражданского календаря, изменением, особенно в начале XX в., традиционного хозяйственного уклада, что, безусловно, повлияло и на мировоззренческую систему. Со второй трети XX в. в быту используется только схема деления года на сезоны, включающая четыре равных промежутка.

Народное восприятие границ сезонов весьма условно, часто напрямую связывается с фенологическими изменениями, хозяйственными работами, они закрепляются за датами церковного календаря. Мифологическое осмысление весны и осени связывалось с переходностью, пограничностью этих сезонов. Деление года на сезоны в Пермском Прикамье отразилось и в некоторых хрононимах: ***Зимнее Цветье, Летнее Цветье, Семенов день осенний, Никола Вешный, Вешное Заговенье, Зимний Никола, Егорий зимний*** и т. д.

Хозяйственная структура года во многом совпадала с представлениями о природных сезонах и их смене. Двоичная структура года соотносилась с представлениями о летнем полугодии как полевом сезоне, времени земледельческих работ, полевого выпаса скота, а зимней части года — как времени стойлового содержания скота и отсутствия земледельческих работ. С хозяйственной, полевой деятельностью периоды летнего полугодия связаны таким образом: весна — подготовка к весенним работам и сев, лето — созревание хлебов и сенокос, осень — уборка полевых и огородных культур. Определенные периоды сельскохозяйственных работ иногда закреплялись и в народной терминологии хронологических отрезков. В Соликамском районе были известны, например, такие хрононимы: ***жатье, жнитво*** — время уборки хлебов, ***страда, страдное время, страдная пора*** — время уборки и заготовки сена, ***жнитвенна страда*** — время жатвы [64]. Ориентация на хозяйственные работы часто указывается информаторами при уточнении времени своего рождения: «Мама говорила, я в страду родилась, когда снопы вязали» (Куединский район, д. Никольск).

Активное взаимодействие представлений о смене сезонов в течение года и хозяйственного календаря с церковным, явившимся в конце XIX — начале XX в., как мы отмечали, основой структуры календарного года в русских традициях, привело к тому, что смена сезонов и хозяйственных циклов связывалась с определенными праздниками и датами церковного календаря. На обширном славянском материале исследователи показали, что границами сезонов лета и зимы при двучастной структуре

года выступают праздники Благовещенье и Воздвиженье [65]. В региональных традициях эти сроки могли быть и несколько смещены. В русских традициях Пермского края также наблюдается некоторое смещение дат, за которыми обычно закрепляются начало и завершение сезонов. Начало летнего полугодия приходилось на праздник Пасхи, а его конец — на праздник Покрова. Зимнее полугодие начиналось с праздника Покрова и заканчивалось празднованием Пасхи. Летнее полугодие состояло из трех частей: весны, лета, осени. Весна приходилась на период от Пасхи до Троицкого Заговенья, лето — от Троицкого Заговенья до Ильина дня, осень — от Ильина дня до Покрова. Эта схема соотносится с представлениями о суточном цикле (день — ночь; утро — день — вечер как части дня), показанном нами ранее (с.28). Реконструируемую на пермских материалах схему сезонов года можно изобразить графически:



Основой народной календарной традиции в изучаемый период был церковный календарь, основанный на юлианском и лунном календарях. Постоянные, неподвижные даты праздников, связанные с юлианским календарем, в церковной и народной традиции были противопоставлены подвижным датам и праздникам, праздникам «не в числах», «не в числе», праздникам-***поползухам*** («Троица — поползуха»; «Масленица — она поползуха», «Вознесение — поползуха»), счет которых велся на основе лунного и солнечного календарей. Сроки подвижных

праздников связывались с датой празднования Пасхи. Лишь в старообрядческой среде сохранялись традиции самостоятельного расчета даты Пасхи, хотя в месяцесловах и другой литературе помещались «Пасхалии» — таблицы дат подвижных праздников на несколько десятилетий.

Существование двух систем отсчета праздников в церковной традиции сказалось и на народной системе счета годового времени. На основе постоянных праздников и почитаемых дней складывался хозяйственный календарь, к неподвижным датам приурочивались сроки посадки, уборки огородных и полевых культур, начало и завершение других хозяйственных дел. Неподвижные даты календаря составляли основу цикличности счета времени, именно они фиксировались на деревянных народных календарях. Подвижные праздники в народном хозяйственном календаре в определенной степени имели лишь вспомогательное значение.

Важным для народного счета времени стало и разделение годового времени на посты и мясоеды. Их чередование составляло особую структуру в годовом цикле. После Великого поста, продолжавшегося с Масленицы до Пасхи, следовал мясоед, завершающийся в Троицкое Заговенье. С Троицкого Заговенья до Петрова дня отсчитывалось время Петровского поста. С Первого Спаса до праздника Успения продолжался Успенский пост. С Успения до Филиппова дня длился один из больших мясоедов. С Филиппова дня до Рождества следовал Филипповский (Рождественский) пост. Разные сроки и продолжительность каждого поста обыгрывались в загадке: «У Велика семь, у Филиппа — шесть, у Богородицы — две, а у Петра — и много и мало» (Чернушинский район, д. Богатовка). Разделение годового времени на посты и мясоеды, как и в недельном цикле, основано на одной из бинарных оппозиций — постное/скоромное. Особенно четко разделение на постное и скоромное время представлено в традиции обработки льна, так как основные технологические процессы были приурочены ко времени постов [66].

Важными вехами в структуре народного календаря выступали большие праздники, с которыми связывались обрядовые циклы, как, например, святочный, масленичный, пасхальный, троицкий, осенний. Троицкая обрядность, например, в Прикамье хотя и соотносилась с праздником Троицы, однако растягивалась в разных локальных традициях на продолжительный трехнедельный срок от Вознесения до Троицкого Заговенья.

Для народной традиции важен был последовательный, ритмичный ход времени. Любое нарушение обычного порядка воспринималось как «последние времена», «светопредставление». Солнечное затмение, нарушавшее, как казалось, обычное движение солнца, воспринималось не иначе, как «это шибко нехорошо» (Куединский район, д. Пильва). В годовом цикле ритмичность определялась последовательной сменой праздников и почитаемых дней, нарушение этого также осознавалось как нарушение космического порядка: «Два праздника в раз выпало. Благовещенье и Пасха. Пасха, мол, больше, стали служить Пасхе. Говорит, служили, служили. Время подошло, уж солнцу надо всходить, а все темно. Никак не светало. Но стали служить Благовещенью, сразу все светло стало. Значит, Благовещенье вперед Пасхи, больше Пасхи» (Добрянский район).

Достаточно длительное время, вплоть до советского периода, церковный календарь занимал основное место в системе счета времени. Гражданский календарь, во многом связанный в России с календарем церковным и также основанный на юлианском счете времени, почти не бытовал самостоятельно. Расхождение церковного и гражданского календарей мы наблюдаем лишь после 1918 г. Именно с переходом гражданского календаря на новую систему счета (на григорианский календарь), а также новые идеологические установки значительно усложнили систему счета времени.

Один из дискуссионных вопросов при изучении народного календаря связан с определением начальной точки отсчета годового цикла — началом нового года. В разных календарях и в определенные исторические периоды началом нового года считались разные даты (народный, церковный и гражданский календари). В гражданском календаре, как известно, дата начала нового года на Руси менялась несколько раз. Весеннее начало года с 1 марта существовало на Руси до 1343 г., а затем было перенесено на 1 сентября. По указу от 19 декабря 1699 г. новый год стал исчисляться с 1 января, что сохраняется до настоящего времени. Церковный год и в настоящее время отсчитывается с 1 сентября. В народной традиции исследователи отмечают также бытование двойственности даты начала нового года [67]. Зимнее начало нового года при этом связывается с началом нового солнечного цикла, с днями зимнего солнцестояния, а весеннее — с началом нового хозяйственного земледельческого года. Исследователи отмечают, что оба начальных срока в народном календаре сохраняют актуальность и прогности-

ческое значение в течение года [68]. В то же время в XIX — начале XX в. солнечный календарь, ориентированный на дни летнего и зимнего солнцестояния, весеннего и осеннего равноденствия почти не был актуален в крестьянской среде. Эти даты солнечного цикла лишь в некоторых случаях закреплялись за определенными датами церковного календаря (см. раздел «Народная астрономия и календарь»). Более актуальным оставалось весеннее начало года, связывавшееся с началом нового земледельческого года и соотносимое с пасхальными праздниками.

Таким образом, в годовом цикле русских Прикамья, как и в общерусском календаре, учитывалось несколько систем времяисчисления — солнечный, лунный, хозяйственно-фенологический, юлианский, а с начала XX в.— и григорианский календари. Однако в конце XIX — начале XX в. каждая из систем была представлена неравнозначно. По лунному календарю в исследуемый период определялось время проведения «подвижных» праздников: Масленицы, Пасхи, Великого поста, Великого четверга. Однако лунный календарь в данном случае являлся составной частью церковного и не бытовал самостоятельно. К хозяйственно-фенологическому календарю было приурочено незначительное число обрядов животноводческого цикла: выгон скота на пастбище и загон его на зиму, время проведения которых определялось «по погоде», начало и завершение ряда земледельческих работ, ритуалы проводов льда. Юлианский календарь в конце XIX — начале XX в. был широко распространен в календарной системе: по нему исчислялись все праздники и обряды, за исключением приуроченных к лунному циклу. Однако в народной среде использовался в основном лишь церковный календарь, в основе которого и лежало юлианское времяисчисление. К григорианскому календарю в начале XX в. было приурочено несколько дат гражданского календаря, отмечаемых в советское время,— праздники 1 Мая, 1 января. Среди перечисленных календарных систем только хозяйственно-фенологическая имела самостоятельное бытование и не была связана с православным церковным календарем. Церковный православный календарь, как мы неоднократно отмечали, был той основой, на которой формировалась система народных праздников и обрядов. Совмещение и взаимодополнение разных систем отсчета годового времени в традиционном календаре приводили к многообразию ориентировок в годовом цикле.

Праздники и будни

Характеристика счета времени в течение года будет неполной, если не рассмотреть такую важную составляющую, как систему будничных и праздничных дней. Ее существование в русском народном календаре было определено как традиционными представлениями о праздниках и буднях, так и церковным, а позднее и гражданским календарем. Существование такой системы, являющейся одной из основ формирования структуры календарного года, позволяет исследователям считать ее одной из основных проявлений культурного «освоения» времени [69]. Существовало две системы счета будней и праздников: недельная и в течение года.

В недельном цикле выходным, праздничным днем считалось воскресенье: «Шесть дней работать, а седьмой день — воскресенье на отдых» («Сон Богородицы», Очерский район, с. Токари); «Чтобы в воскресенье работать! В церкву идут. Наканун баню топят, чтобы чистеньким быть» (Большесосновский район, д. Чистопереволока). Почитание воскресенья как большого праздника связывалось с тем, что этот день недели соотносился с Пасхой, часто его именовали ***Малой Пасхой, Воскресением Христовым***. Как и на большие праздники, с воскресеньем связывались трудовые запреты на большинство хозяйственных работ: «Которая в воскресенье работа — она вся впустую. А в будни надо трудиться. Господь труды любит. А в воскресенье надо молиться» (Чайковский район, д. Кемуль). Исключались все виды работ, кроме необходимых по домашнему хозяйству. Запреты на праздничную работу смягчались, если она выполнялась не для себя, а «в люди». В некоторых традициях Прикамья молодежи в воскресенье разрешалась работа «в люди», не для себя: помогать на сенокосе и жатве старикам и малоимущим (Октябрьский район, д. Урмия).

Праздники народного календаря имели строгую иерархию, что связывалось как с церковной, так и с народной традицией. Большими, годовыми праздниками считали Пасху с двунадесятыми праздниками. В то же время «празднование» каждого из них значительно варьировалось. Так, Петров день, в одних традициях считался большим праздником и отмечался весь день: «На Петров день грех работать, праздновали» (Куединский район, с. Урталга). В других случаях «праздничным» считалось лишь время до обеда: «В церкву сходят, до обеда на сенокос не ездили, только с обеда» (Ординский район, с. К. Ясыл). Празд-

ник Рождества в д. Рубежево Ординского района отмечался неделю: «На Рождество в Рождественску неделю ничего не делали, праздновали» (Ординский район, д. Рубежево), в других случаях — только три дня, а иногда и один день.

К большим праздникам примыкали и народные, не установленные церковным календарем, в первую очередь Святки и Масленица. Особый характер народных праздников иногда закреплялся в терминологии и в отношении к ним: «На Святки неделю ничего не делали. Неделя «баловная». Масленица была «баловная», а Пасха, Николин, Иванов, Сретенье — строгие дни. Все люди в церкви» (Ординский район, д. Рубежево).

Отдельную группу больших праздников составляют ***престольные*** или ***съезжие***, установленные в каждой деревне и связанные с гостеванием родственников из соседних деревень. Праздничное время во время «престолов» также значительно варьировалось в локальных вариантах. Чаще всего престольный праздник отмечался три дня: «Здесь, в Пильве престольными были Петров день и Крещенье. Эти праздники праздновали три дня и две ночи» (Куединский район, д. Пильва). Однако в летнее и осеннее время, связанное с хозяйственными работами, сроки праздника могли сокращаться до одного-двух дней.

Группу малых праздников составляли, как правило, те, празднование которых растягивалось на непродолжительное время, обычно до обеда. В старообрядческой среде Прикамья иереархия больших и малых праздников связывалась с церковным календарем. У старообрядцев часовенных Прикамья терминология больших и малых праздников связывалась с их графическими обозначениями в месяцеслове: «крест в кругу», «крест», «троеточие» или «полулуние»: «Крест в кругу — большой праздник, празднуют и молятся. Крест — небольшой праздник, троеточие — тоже небольшие праздники» (Куединский район, с. С. Шагирт); «Праздники смотрят по книге, какие большие, какие маленькие: «крест в кругу» — большие праздники, крест и полулуние — маленькие. Еще смотрят, каким цветом, красным или черным. Красные больше праздники, чем черные» (Верещагинский район, д. Чуды). «Полулунием» или «троеточием» в народной терминологии обозначались праздники, отмеченные знаком дуги с тремя точками [70], в традиции поморских старообрядцев к таковым, например, относились праздники Преполовение, Отдание Преполовения, Отдание Пасхи, Отдание Вознесения, Отдание Пятидесятницы [71]. Однако и при этом система иерархии церковного календаря связывалась

с местными обычаями, чем и обусловлена вариативность почитания малых и больших праздников в каждой локальной традиции.

Схожая система классификации праздников отмечена в культуре многих народов, в том числе она характерна для восточнославянской традиции [72]. В то же время следует отметить условность и схематичность всех предложенных исследователями систем иерархии праздников. Вопрос о классификации праздников затруднен и является дискуссионным в науке, одной из причин чего выступает значительная вариативность иерархии праздников. Исследователи отмечают: «Праздники, в одних областях считавшиеся большими, в других либо не праздновались так, как им было положено, либо относились к малым или к праздникам отдельных возрастных категорий; иногда они вообще не входили в разряд праздников» [73]. Это положение справедливо не только к таким крупным единицам, как область или регион, но и к более мелким, например районам, а иногда и к группе деревень.

Особый статус праздника, праздничного времени закреплялся в представлениях о большей благоприятности именно этих дней: «В новый дом переходили обязательно в день праздника — достаток будет» [74]; «Кто умирает на праздник — попадает прямо в рай» [75]. Отличительной особенностью праздничного времени, на что в первую очередь указывают информаторы, являлись запреты на работу в праздничные дни: «Раньше в праздники не работали, а успевали все сробить. Праздновали, ниче не делали» (Чайковский район, д. Аманеево); «А будничная работа не грех, а в праздник — грех. По праздникам-то вовсе не робили. Праздничная работа, она бы сразу сгорела на огне, а будни-то, будничная работа мешает. Вот че говорили. А вот бы все это сгорело, в воскресенье праздничная работа сгорела, а будничная мешает» (Чайковский район, д. Аманеево). Особо строго оговаривалось выполнение «грязных» женских работ: мытье полов, стирка, полоскание. Запреты на «грязную» работу и наказание за их нарушение подкреплялись текстами христианских легенд и бывальщинами: «Вот идет Исус Христос, идут с ем Святые. Он идет, вот, баба топит ребенка. И говорит он, говорит: «Помогай, Бог, трудиться-то тебе». Идет дак, Господь сказал, «Помогай Бог трудиться». Ну ладно. Опять вперед идут. Идут, идут. Баба моется в воскресенье, полощется. Он ей ничего не сказал. Ну, как вроде его ученики, они любопытные идут. Они говорят: «Ты сказал, помогай Бог трудиться, баба топит ребенка. А тут

баба полощется, ты ничего не сказал ей. «Вот эта, говорит, всю жизнь будет плакать в слезах, ревить, утопила ребенка, а эта этому греху далее не покается, что я полоскалась в воскресенье. А сколько народу осквернила. Господь речку, говорит, не освятит в воскресенье, а с реки воду несут, пьют. Вот он сказал, она стольких людей осквернила, поганой водой напилися. А эта всю жизнь будет плакать о своем дитятке. В воскресенье святит Господь воду. В воскресенье освящает Господь воду. А в прошлое время нет. В прошлое время очищает, а в воскресенье освящает. Праздник там большой. А вот полоскаться в тот день грех шибко, полоскать, воду поганить. Вот, тоже. Люди несут с речки воду-то, раньше все с речки воду носили. А в воскресенье ничо делать нельзя. Богу молиться надо только. Вот. Так работа, скотина, да чё да, кормили, ходили. В воскресенье раньше все на поля, хоть какой сенокос, ничего не делали, не робили, почитали воскресенье» (Куединский район, д. Пильва).

Особенности праздника связывались не только с особыми представлениями и особым отношением к праздничному времени, но и с его атрибутикой, поведенческими формами. Праздничный стол был более обильным и существенно отличался от будничного — разнообразием блюд и выпечки. Подготовка к празднику включала украшение жилища. Праздничный костюм также заметно отличался от будничного. Праздничное поведение включало обходы домов, гостевание, традиционные игры и развлечения, обрядовые действия, церковные ритуалы.

Годы

Среди особо отмечаемых в народной терминологии отдельных лет свои названия годы, как правило, получали при наличии каких-либо повторяющихся через несколько лет признаков. Особыми «негативными» качествами наделяется ***високосный год, високос, Касьянов год, грешный год***.

В Прикамье, как и в других регионах России, бытовала легенда о почитании святых Касьяна и Николая, объясняющая происхождение Касьянова дня, отмечаемого раз в четыре года: «Касьяна с Николой Бог к себе позвал. Поехали они на телеге, и по дороге ось сломалась. Вытаскивать надо было. Касьян и говорит: «Риза у меня белая, чистая, боюсь испачкать в прахе грязном и грязным перед Богом предстать». «Ладно,— сказал Никола, полез под телегу и исправил ее. Пришли, значит, они к Богу. Бог-то и сказал им: «Побоялся Касьян ризы свои запачкать,

а душу замарал. А у Николы ризы хоть и грязные, зато душа чистая осталась. И теперь Николу в один год два раза чествовать будут, а тебя в четыре года раз. Никола Чудотворец милостивой, поэтому его и чтут» (Верещагинский район, с. Сепыч). Для Прикамья, как и для всей восточнославянской традиции [76], было характерно негативное восприятие Святого Касьяна: «На что взглянет, то повянет» (Октябрьский район, с. Богородское), что и отражалось в «негативности» Касьянова дня. Касьянов день считался одним из самых неблагоприятных дней в году: «Некоторые в этот день, рано по утру, до солнца не выходят, считают несчастным днем» [77]. В то же время негативность Касьянова дня обусловлена его положением в переходный период от зимы к весне, наделенной символикой «плохого» времени [78]. В Красноуфимском уезде бытовало поверье о разгуле в этот день нечисти: «Касьяну народ празднует... чтобы он удержал дьявола, который рыщет по свету и напускает на людей болезни и разные невзгоды. В этот день Касьян именинник, ничего не работает; поэтому сатана и успевает напустить на людей невзгоды; потом, когда проводит именины, принимается колотить сатану по голове» [79]. Неблагоприятный Касьянов день, отмечавшийся раз в четыре года, отличал обычный год от високосного и проецировал свою негативность на весь этот год.

На високосный год распространялись запреты на выполнение определенных действий: «В високосный год в новый дом не переходят и не женятся» (Куединский район, пос. Куеда); «В високосный год не начинали строить новый дом» (Чердынский район, с. Покча). Как видим, запреты, распространяющиеся на високос, преимущественно связаны с началом значимого дела и в некоторых смыслах соответствуют запретам начинать какую-либо работу в неблагоприятные дни недели. «Неблагоприятность» года в народной традиции связывается с «сердитостью» святого, недобрым взглядом: «Говорят, на кого Касьян взглянет, то плохо и будет» (Пермский район, с. Курашим). «Взгляд» святого мог распространяться как на весь високосный год, так и лишь на определенный его период: «На осень нонче Касьян поглядел» (Чердынский район, д. Б. Долды). «Неблагоприятность» Касьяна могла распространяться и лишь на то, на что он «взглянул» в этом году: «Сёгоды високос, дак видно он на людей глянул, вот и умирают» (Добрянский район, д. Софронята); «Говорят, что если Касьян взглянет на кого, если на скотину взглянет, то значит скотине плохо будет, а если на людей, то значит люди будут умирать» (Пермский район, с. Курашим).

Известны и другие хрононимы для обозначения отдельных лет, как правило, неблагоприятных: холодное лето — ***зяблой год***, тяжелый год, вызывающий гибель — ***неживой год, глухой год***. «Ничё жё не поспеват, зяблой же год-от нонче» (Соликамский район, д. В. Мошево); «Двадцать первой год был неживой год — шибко умирали люди» (Карагайский район, д. Терёхино); «Были тогда глухие годы» (Карагайский район, с. Посад).

Народная астрономия и календарь

Традиционные представления о времени, как и приемы его измерения, связаны с народной астрономией. Научные астрономические знания, конечно, не были широко распространены в народной среде. В то же время наблюдения за солнцем, луной, звездами занимали важное место в представлениях о мире. Солнце и луна воспринимались элементами установленного миропорядка, ситуация невозможного иногда описывалась через невозможность изменить движение небесных светил: «Не взойдет никогда солнце с запада» (Куединский район, д. Искильда). В исчислении дневного времени определенное значение имели наблюдения за суточным движением солнца. Годовой солнечный цикл в народном календаре также был маркирован определенными датами, отмечавшими период или дни весеннего и осеннего равноденствия, летнего и зимнего солнцестояния. Пограничное положение солнца, переходные «точки» в годовом солнечном цикле в народной терминологии получали название «меженные дни», «солнце на меже стоит», что было характерно как для дней равноденствия, так и солнцестояния.

Зимнее солнцестояние в пермских традициях связывалось с днями почитания святых — *Даниила Столпника* (24 декабря): «Вчера Данило Столбник был, день на меже стоял, а сёдни день прибыл на воробьиный шаг» (Чердынский район, с. Кольчуг); *Спиридона-солнцеворота* (25 декабря): «Спиридон-солнцеворот, солнце на лето, зима на мороз». Летнее солнцестояние соотносилось с днем *Петра-солнцеворота* (25 июня)[80]. Дни зимнего и летнего солнцестояния связывались с переменой погоды: «Солнце на зимы, а лето на жары», «Солнце на лето, зима на мороз». Для обозначения периода зимнего и летнего солнцестояния использовали и хрононим — ***меженный день***. Меженные дни: «Когда дни будут убывать и прибывать-ту на межах-ту, туда и сюда — меженные дни» (Соликамский район, д. Толстик). Дни весеннего и осеннего равноденствия, хотя иногда

и выделялись особо, однако не закреплялись в Прикамье за каким-либо днем марта или сентября.

Наблюдения за солнцем, особенно в пограничные периоды суточного цикла, были положены в основу многочисленных примет о погоде: «При восходе солнце — белыш — к долгому ведру»; «При восходе солнце играет — жди дождя»; «Солнце встает в облаках, лучами вверх — к дождю»; «Ярко-красное солнце на закате — к ветреной погоде»; «Солнце садится в чистые облака — к ведру»; «Солнце сядет под тучу — к дождю, зимой — к бурану»; «Около солнца столбы — к холоду»; «Солнце в серьгах — к морозу» [81].

Еще более распространенными в бытовой практике были наблюдения за лунными циклами, с которыми связывалось множество примет и поверий. Более широкое распространение «лунных» примет и поверий можно объяснить четкой сменой лунных фаз в период лунного месяца, что и позволяло активно использовать наблюдения за ними в бытовой, прежде всего хозяйственной, практике. В основу системы измерения лунного цикла были положены четыре лунные фазы: новолуние, первая фаза, полнолуние, последняя фаза [82]. Народная терминология также ориентирована на выделение этих фаз. Период времени между ущербом луны и новолунием также обозначался ***межой, меженным временем***, обозначавшим пограничное состояние начала нового лунного цикла: «Месяц народится новый, тоже говорят на межах» [83]. «Меженное» время, как и в других случаях «пограничного» времени, расценивалось как неблагоприятное: «Если ребенок рождается «между месяцами» старым и новым, он будет часто болеть» [84]. Нарождающийся месяц, новолуние как начало цикла в первую очередь связывались с приметами о погоде на ближайший «лунный» месяц: «Месяц-от этот народился в дош, дак всю неделю дош простоит. А ежли у месяца востренька краюшечка будет, дак будет ведро, а ежли кругленька — дош будет. Надо, чтобы месяц серпиком был, это к ведру» (Очерский район, с. Киприно); «Если новый месяц такой, что ведро на нем не устоит,— будет дожь» (Куединский район, д. Никольск). С нарождающимся месяцем связывалось и благополучие человека: «Если увидишь нарождающийся месяц, надо три раза перекреститься, чтобы все хорошо было» (Красновишерский район, с. В. Язьва). Схожие просьбы к месяцу о здоровье, счастье были характерны и для других народов [85].

«На молодом месяцу», в первой фазе луны выполнялись

многие хозяйственные работы, требующие «роста». На молодом месяце предписывалось заниматься посадкой [86]. Растущий месяц в некоторых традициях считался наиболее благоприятным временем для свадеб: «Свадьбы стремились устраивать на растущую луну» [87]. На растущую, а не на убывающую луну было принято солить огурцы: «Огурцы надо солить на молодой месяц» (Частинский район, д. Змеевка). Только на молодом месяце старались стричь волосы, «чтобы лучше росли». На молодом месяце стригли молодых овец: «шерсть быстрее отрастет», в то же время старых овец, наоборот, с этой же целью стригли «на старом месяцу» [88].

Восприятие полнолуния, «полного» месяца, строилось на идее «полноты» — достатка и завершенности, на чем основывались и многие предписания хозяйственных работ, приуроченных к этой лунной фазе: «Печку били на полном месяце — в доме теплее будет» (Карагайский район, с. Карагай) [89]; «Если ставить и вязать снопы на полную луну — будут полные амбары» (Частинский район, д. Змеевка), выбор наиболее благоприятного времени для начала жатвы — «на полную луну» (Частинский район, д. Змеевка). К полнолунию приурочивалось прочтение заговорных текстов, направленных на обеспечение сохранности и благополучия домашнего скота: «В полную луну обходят скотину и говорят: «Заговариваю я живое от врагов бродячих, собак кусачих, от укуса змей, от худобы, от дел колдунов, от говорливых языков, не считают звезд на небе, а моя скотина сосчитана» (Частинский район, д. Змеевка). С другой стороны, в некоторых случаях сохранялось негативное отношение к полнолунию [90].

С луной связывались мифологические представления о появлении лунных пятен. В большинстве записанных нами текстов легенды они связываются с сыновьями Адама Каином и Авелем: «Где-то о луне, что это Каин и Авель есть где-то, надо смотреть» (Чайковский район, д. Кемуль), подобные представления о появлении лунных пятен были широко распространены у восточных славян [91]. В Прикамье известно было и другое объяснение лунных пятен: «На луне девка с коромыслом стоит» (Очерский район, с. Токари). В восточнославянской традиции этот сюжет встречается достаточно редко [92], в то же время он характерен как один из главных в мифологических представлениях тюркских и финно-угорских народов Прикамья [93], с чем, скорее всего, и следует связывать его распространение в русских традициях региона.

Убывающая, старая, состарившаяся луна, «старый месяц» связывались с символикой «сухости», «убывания», «исчезновения», что также широко использовалось в хозяйственных предписаниях и приметах. Считали, что на вспашке, выполненной на старом месяце, меньше растет сорняков. Лес, подсеченный на корню на подсеке на старом месяце, сгнивает быстрее [94]. На убывающем месяце предписывалось выполнять все работы, связанные с заготовкой леса и дров: «Для дома лес готовят в старый месяц»: «Дрова «в костер» (в поленицу) лучше класть на старый месяц, и колоть тоже лучше на старый месяц — быстрей просохнут» (Красновишерский район, с. В. Язьва); «Рубить дрова лучше на старом месяце — быстрее сохнут» (Гайнский район, д. Плесо). На старом месяце старались убирать овощи, растущие в земле, «чтобы лучше лежали» (Куединский район, пос. Куеда). Повсеместно только на убывающую луну лечили болезни: «На старую луну надо болезнь лечить, на молодую луну ничего не получится» (Красновишерский район, пос. Цепел).

Значительно меньше примет и поверий связывалось со звездами. Наблюдения за звездами актуализировались чаще всего в погодных приметах: «Звезды в Лосе (Большой Медведице) ярки — к бурану» (Красноуфимский уезд); «На Рождество звездно — будет много ягод и грибов»; «Звезды падают — к ветреной погоде»; «Звезды мигают — к ненастью» [95]. Наступление холодов в зимнее время связывалось с яркостью звезд Млечного Пути (соломенная дорога, лебединая дорога, белая дорога) [96]. Расположение звезд на небе использовалось при определении времени ночью, обычно следили за расположением ковша Большой Медведицы.

Природно-климатические явления и календарь

Представления о погоде, природно-климатических и фенологических изменениях, сезонах года имеют прямое отношение к традиционному календарю. При этом в народном календаре мы наблюдаем не только рациональные представления, связанные с погодными и природными изменениями, отразившимися в многочисленных приметах и поверьях о погоде, хрононимах, но и мифологическое осмысление природных и погодных циклов.

Наблюдения над природными циклами являлись одной из существенных составляющих традиционных представлений о мироздании и течении времени. Смена природных сезонов,

чередование погодных явлений явились одним из условий гармоничного миропорядка. Наоборот, непоследовательная смена природных явлений связывалась с хаосом.

Фенологическая основа народного календаря общеизвестна, многие календарные ориентиры напрямую связывались с явлениями природы, в народной терминологии и фразеологии часто обыгрывались переходные периоды года, например: «овраги играют» — о начале весны, «до снега» — до наступления зимы, «по снегу» — ранней зимой, «по голу» — поздней осенью, когда уже нет травы, но и не выпал снег. Разворачивание природных процессов, соотносимое с праздниками, часто обыгрывается в поговорках: о весне — «Егорий с водой, Микола с травой», о наступлении осени — «Придет Петрок — опадет листок, придет Илья — упадет два». Наступление весны связывалось с прилетом птиц: «Плишка прилетела тоненькие ножки о ледок ломать» (Чердынский район, с. Пянтег), тогда как осень — с их отлетом: «Гуси рано полетели — зима ранняя будет» (Гайнский район, д. Тиуново).

Мифологическое осмысление сезонов года также в народных представлениях связывалось с природно-климатическими явлениями. Так, переход от лета к зиме, закрепленный за праздником Воздвиженья, обыгрывается в многочисленных приметах и паремиях: «Здвиженье — день, когда осень с зимой сдвигаются» (Красновишерский район, д. Акчим); «Сдвиженье — погода сдвигается к морозу, медведь в лежку залегает» (Красновишерский район, д. Бахари); «Сдвиженье — лето свизжало — убежало» (Чернушинский район, с. Калиновка); «Сдвиженье — шуба с зипуном сдвинулись, а с лето с зимой сдвинулись». (Суксунский район, с. Торговищи); «Сдвиженье тепло сдвинет, а холод надвинет» (Октябрьский район, с. Богородское).

В зимнее время, не связанное с активными земледельческими занятиями, особое место в системе представлений о природе отводилось морозам и оттепелями. Наглядно эти представления раскрывают, например, материалы из Соликамского района. Здесь, как и в других районах, считали, что «если зима не морозная — лето будет холодным»: «Я слыхала у старушек: морозы тоже надо. Мороза не будет — лето плохое будет» (д. Лызиб). В Соликамском районе знали морозы «Рождественские, Новогодние, Крещенские. Как по праздникам, так они у нас и назывались. До Рождественских — Михайловские, там Михайлы есть (21 ноября). Дальше есть Васильевские, Василий

(14 января). Это как святые, вот по ним морозы так и назывались» (с. Вильва); «Бывают еще Никольские морозы, к Николину дню» (д. Тюлькино); «Морозы Устритенские я слыхала» (Сретенье, 15 февраля) (д. Лызиб). Оттепели ждали к Михайлову дню. Считали также, что в январе после морозов наступает январское тепло: «Январское тепло свекровка говорила» (с. Вильва). Первую оттепель после наступивших зимних морозов, например, в Чердынском районе ждали к Михайлову дню: «Михайлов день осенью бывает, на него оттепель, называют Михайлово чудо, оттепель пришла и весь лед унесла» (Чердынский район, д. Б. Гадья).

В летний период наблюдения над состоянием погоды еще более актуализировались. С некоторыми праздниками и почитаемыми днями напрямую связывалось наступление хорошей погоды. Наступление летнего тепла связывали с *Вознесением* и *Семиком*. Хорошая теплая погода в Прикамье повсеместно называлась ***вёдро, ведренье***. Апогеем летней жары считалось время Петровского поста, что закрепилось в таких терминах, как ***Петровское вёдро, Петровские жáры***. Хорошая летняя погода противопоставлялась сильным проливным дождям, способным привести к ***Успенской***, ***Ильинской***, ***Петровской поводи***. Целый цикл летних праздников в Пермском Прикамье отмечены эпитетом «грозный». Считалось, что именно в эти дни обязательно бывают грозы. Вторая половина июля и август считались временем зарниц — калинников. Почти все явления природы нашли отражение в паремиологии, приметах, поверьях, связанных с календарными представлениями. Один из устойчивых комплексов представлений связан с противопоставленностью погоды в зимний и летний периоды: «Холодная зима — теплое лето»; «Какое зимнее Цветье, такая погода и в летнее Цветье». Именно эти представления сохраняют устойчивость до настоящего времени.

Нарушение определенных запретов могло повлечь изменение погоды. Одним из самых распространенных во время сенокоса был запрет оставлять грабли зубьями вверх — пойдет дождь. Почитание весеннего праздника *Конанов день* (18 марта) и запрет стучать и шуметь в этот день в Соликамском районе связывались с предупреждением града. Нарушение запрета могло навлечь град в летний период. С другой стороны, определенные магические действия могли вернуть погоде ее прежнее состояние. К заговорным текстам прибегали, например, во время сенокоса для предотвращения тучи и дождя: «А когда гребем, вот

идет туча, дак я говорю: «Давай иди туча, куда тебе зовут, а здесь делать тебе нечего. Иди стороной. В сторону южную, цепью жемчужную. Все остальные за тобой» (Юрлинский район, д. Таволжанка). Разнообразные способы бытовали для остановки града: «Вот лопату хлебную и помело выкидывали от града во двор» (Юрлинский район, д. Мухоморка); «Когда град сильный, то пасхальное яйцо-то это кидают на улицу» (Юрлинский район, д. Дубровка). Длительное отсутствие дождя считали чрезвычайным явлением. На восстановление природного равновесия были направлены многочисленные обрядовые действия от имитации дождя (обливания) до проведения молебнов по случаю засухи (см. раздел об обрядах по случаю засухи).

Наблюдения над погодой, связанные с теми или иными праздниками и календарными датами, закрепились в многочисленных календарных погодных приметах: «С Евдокии (14 марта) погоже — все лето пригоже» (Кишертский район, с. Молебка); «Если в этот день бывает оттепель, то ожидают скорой тали снега» (Суксунский район, с. Торговищи); «Какова Евдокия, такова и весна» (Октябрьский район, с. Богородское). Сезонные и погодные изменения закрепились в эпитетах многих календарных дат. Так, летний Иванов день в Прикамье имеет такие названия, как ***Травник, Ягодобор, Святник (Цветник), Грозной, Летний***.

Способы измерения времени

В народной культуре русских Прикамья существовали различные способы измерения времени. Одни из них применялись для его измерения в течение суток. Большинство известных приемов измерения времени были основаны на наблюдениях за перемещением солнца. Подобное определение времени можно считать универсальным, оно было широко распространено в быту многих народов [97]. В обычной речи информаторов достаточно часто можно слышать связь дневного времени с положением солнца: «Солнце уже высоко, а вы все не встали»; «Раньше много гулять не разрешали, солнце на место [село], и девки на место, домой уже шли»; «По солнышку время определяли, солнышко встало — на работу идти, солнышко садится — с работы. Солнышко на место, и мы на место» (Куединский район, с. Ошья).

В жилище или хозяйственных помещениях дневное время также измеряли, наблюдая за перемещением солнечных лучей:

«Время определяли по солнышку. На рамы придет — обед, с рамы на подушку перейдет — вечер» (Куединский район, д. Суюрка). Путем длительного наблюдения над перемещением солнечных лучей в помещении складывались определенные пространственные ориентиры, которые соответствовали тому или иному периоду дня. Народная фразеология сохранила множество паремий, связанных с ориентирами во времени в течение суток: «Солнце поперек пола» (о полдне), «Солнце на веточках», «Солнце на ели, а мы еще не ели».

Целый комплекс способов измерения времени был основан на измерении длины тени, отбрасываемой человеком или предметом. Одним из самых распространенных приемов измерения тени являлся счет шагами: «Время определяли по солнышку в лаптях, по своей тени лаптями переступали, сколько следов будет, шагаем, шесть — восемь шагов — вечер, домой надо, шаг-полтора — полдень» (Чайковский район, д. К. Ключ); «Вот че, мы маленькие-то были. Теперь ведь у каждого часы, а у нас ни часов, ничего не было. Вот боронишь ли, пашешь ли там в полях. Лапти ведь на ногах-то. Ага, обед, наверное,— смерим. Сколько лаптей? Два шага. Пора обедать» (Куединский район, д. Китрюм). Количество шагов, как правило, после полудня соответствовало такому же часу: «По тени сколько лаптей насчиташ — столько часов» (Куединский район, д. Суюрка). В других вариантах измеряли тень от соломинки: «Соломинку отломят, вот по этому пальцу (по большому) миряли её. Я счас пашу, да ещё миряю когды. Так на солнышко поставишь, тень, по этой тени и смотришь сколько время» (Соликамский район, с. Вильва).

Часто измеряли длину тени, отбрасываемой палочкой, размещенной между пальцами на тыльной стороне ладони: «По часам никто не робил, травинку сорвут, по тени время определяли» (Большесосновский район, д. Чистопереволока). Палочку, травинку или соломинку ставили между пальцами, строго перпендикулярно стороне ладони, длину соломинки в разных вариантах связывали с длиной пальцев руки (чаще всего мизинца, среднего или указательного пальца). В одних случаях при данном способе измерения времени смотрели лишь на длину тени: короткая тень соответствовала полудню, длинная — времени ближе к вечеру. В других случаях наблюдали, сколько пальцев пересекает тень, отбрасываемая соломинкой: длина тени, падающая на один или два пальца, соответствовала двум часам пополудни, три — трем, четыре — четырем: «Время считали — травинку сорвешь, между пальцев (мизинцем и безымянным)

поставишь, если тень от нее на 3 пальца — 3 часа, на 2 пальца — 2 часа» (Красновишерский район, д. Акчим). К измерению времени шагами, соломинкой или травинкой чаще всего прибегали в летнее время, при отсутствии часов, находясь вдали от населенного пункта.

В некоторых деревнях Прикамья в прошлом имели распространение и солнечные часы. Как отмечают этнографы, в д. Веснино Лысьвенского района их устраивали таким образом: вставляли деревянную палочку посередине небольшой доски, отмечали длину тени от палочки зарубками или красками. В д. Гунино Усольского района один житель имел доски с отметками тени от палочки на каждый сезон года[98]. Однако главным недостатком солнечных часов, как и способов измерения времени по тени, было то, что ими можно было пользоваться лишь в течение светового дня и в солнечную погоду.

Ночное и утреннее время до солнца определяли «по петухам». Начало дня обычно связывали с пением петухов: «Утром вставали — петухи будили. Петух запоёт, и пора вставать» (Соликамский район, с. Касиб); «Петух пропоёт, надо просыпаться, вставать. Петухи пели, видать, по часам. Несколько раз, понятно, и вечером поют, некоторый дурак и вечером поет. В избе куриц держали, курятник был, в избе стоял» (Соликамский район, д. Тюлькино); «Знали уже люди время, это уже привычка — первый петух пропоет — шесть часов» (Соликамский район, с. Касиб); «Вставали, петухи были, запоют дак, в пять-шесть часов поёт. Раньше ведь рано вставали, не спали долго-то. Он утром поёт. Счас уж это всё забыто» (Соликамский район, с. Вильва).

Для определения времени служили и другие ориентиры, прежде всего связанные с деревенским бытом. И в современных деревнях вечернее время разделяется на два промежутка — «до коров» и «после коров», сориентированные на возвращение стада в деревню, приуроченное, как правило, к одному и тому же времени. К социальным ориентирам времени можно отнести наблюдения звона церковного колокола, прежде всего, в воскресные и праздничные дни. В середине XX в. так называемые социальные ориентиры играли более значительную роль в системе определения времени: «Гудок был: в пожарной сторож сидел, дежурил. Вот в час в колокол звонит. Мы хоть на лугах сено убирали, когда и бабы косят, гребешь. С этого же слышно гудок-от. «Девки, обед, айдате!» А там уж кисель гороховой сварят, нас накормят» (Соликамский район, с. Вильва).

Активное распространение часов в городской и заводской среде наблюдается уже во второй половине XIX в., в крестьянском быту часы для определения времени начинают широко использоваться с 1920-х гг. Постепенно народные способы определения и ориентиры отходят на второй план: «Я уж сколько себя помню, у нас все часы-ходики были, все по ним время смотрели» (Куединскйи район, с. Ошья).

Короткие отрезки времени в качестве своеобразных ориентиров также использовались в народной хронологии. В первую очередь это были отрезки, необходимые для выполнения какой-либо работы: «Маленько погодите, корову подою, тогда выйду»; «Я с утра, пока печь не истоплю, никуда не иду». «Мгновения» часто обыгрывались в виде поговорок, например: «Доле ворона на суку сидит», «Лавку не успел нагреть» — о кратковременности визита.

Приведенные способы измерения времени, бытовавшие у русских Прикамья, можно назвать универсальными, они широко использовались в хронометрической практике не только русских и восточных славян, но были характерны почти для всех народов Урала и Поволжья [99]. Большинство традиционных способов измерения времени имело характер индивидуальных наблюдений. Почти все приемы были ориентированы лишь на относительную точность времени, что и зависело в первую очередь от индивидуальной оценки. При этом традиционный уклад жизни и суточный распорядок труда и отдыха и не требовали точного определения времени.

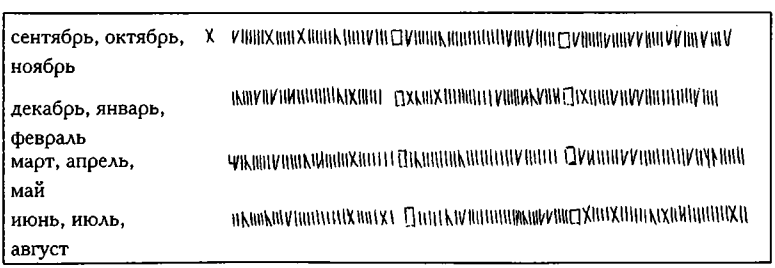
В годовом цикле счет времени велся относительно больших православных праздников, природных сезонов и периодов хозяйственных работ, событий в семейной жизни, важных государственных событий. За основу расчета времени в годичном цикле использовались церковные святцы. Народный календарь бытовал преимущественно в устной форме. Именно устные рассказы и знания информаторов о народной календарной традиции были получены нами в ходе полевых исследований. Известны и разнообразные формы рукописных списков праздников. В старообрядческой среде широко были распространены книжные варианты церковных святцев. Однако в народной традиции кроме устного и книжного календарей бытовали и другие изобразительные его формы.

Информация о распространении в Прикамье изобразительных календарей крайне фрагментарна. Во время наших полевых исследований в 1990-е гг. мы встречали лишь упоминание

о бытовании деревянных брусков-календарей. Исследователи в более ранний период отмечали разнообразные виды календарей в Кунгурском и Соликамском районах. В Соликамском районе, например, этнографами в д. Сим у старообрядцев был зафиксирован деревянный резной календарь в форме шестигранного бруска [100]. По его граням будние дни отмечались простыми линиями, а праздники — крестами. Изобразительные календари отмечены в Соликамском и Усольском районах. Так, в рисованном календаре в д. Лызиб и д. Карандашево месячные циклы были нанесены красками разных цветов по всей длине матицы [101]. К сожалению, данные календари не описаны в литературе и не сохранились до настоящего времени.

Деревянные резные и рисованные календари имеются в собраниях Пермского областного краеведческого и Чердынского краеведческого музеев. Данные музейные предметы представляют особый интерес для нашего исследования. В то же время значительную сложность при обращении к этим памятникам вызывает отсутствие в большинстве случаев атрибутации этнической принадлежности и района бытования. Так как в этнографической литературе пермские календари не были проанализированы, приведем их описание и характеристику.

Один из наиболее ранних деревянных календарей поступил в собрание Пермского областного краеведческого музея в начале XX в. из Верх-Язьвинской волости Соликамского уезда Пермской губернии. Данная волость была населена русскими и пермяками, поэтому вопрос об этнической среде бытования остается открытым, как неизвестна и его «конфессиональная» принадлежность, так как в волости проживали и православные, и старообрядцы. Даже если предположить, что календарь бытовал среди коми-пермяцкого населения, известно, что подобные календари в Прикамье были отмечены и у русских.



Графическое изображение четырех сторон деревянного календаря из Верх-Язьвинской волости Соликамского уезда

Активное влияние русского народного календаря и церковных святцев на календарные традиции коми-пермяков позволяет считать, что, скорее всего, подобные календари в первую очередь отражали не этническую специфику, а особенности локальных территориальных традиций, что позволяет их использовать для реконструкции и способов счета времени русских Прикамья. Календарь из Верх-Язьвинской волости представляет четырехгранную трость длиной около семидесяти сантиметров. На каждой грани отмечены дни трех месяцев. Для обозначения будничных и праздничных дней используется несколько видов знаков: прямая черта — для обозначения будничных дней, косой крест — для обозначения двунадесятых праздников, прямая черта с примыкающей к ней косой чертой, обращенной верх или вниз,— для обозначения более мелких праздников и почитаемых дней. Начало года обозначено косым крестом в фигурном выступе трости, не входящем в структуру дней года. Приведем расшифровку выделенных на календаре праздников и особо почитаемых дней, отмеченных особыми знаками.

Праздники и почитаемые дни, отмеченные на деревянном календаре

Месяц	День месяца (ст. стиль)	День месяца (нов. стиль)	Знак праздника	Название праздника
Сентябрь	1.09	14.09	I/	Семенов день
	8.09	21.09	X	**Рождество Пресвятой Богородицы**
	14.09	27.09	X	**Воздвиженье**
	21.09	4.10	I\	Отдание Воздвиженья
	27.09	10.10	I/	Савватия Соловецкого чудотворца
Октябрь	1.10	14.10	I/	Покров Пресвятой Богородицы
	8.10	21.10	I\	
	22.10	4.11	I/	Казанская
	26.10	8.11	I/	Дмитриев день
Ноябрь	1.11	14.11	I/	Кузьмы и Демьяна
	8.11	21.11	I/	Михайлов день
	13.11	26.11	I/	Иоанна Златоуста
	14.11	27.11	I/	Филиппов день. Заговенье на рождественский пост
	20.11	3.12	I/	Предпразднество Введения
	21.11	4.12	X	**Введение во храм Пресвятой Богородицы**
	26.11	9.12	I/	Алимпия Столпника
	30.11	13.12	I/	Апостола Андрея Первозванного

Продолжение

Месяц	День месяца (ст. стиль)	День месяца (нов. стиль)	Знак праздника	Название праздника
Декабрь	2.12	15.12	I\	
	6.12	19.12	I/	Николин день
	9.12	22.12	I/	Зачатия Анны
	12.12	25.12	I/	Спиридонов день
	23.12	5.01	I\	
	25.12	7.01	X	**Рождество Христово**
Январь	1.01	14.01	X	**Обрезание Господне**
	2.01	15.01	I\	
	6.01	19.01	X	**Крещение**
	18.01	31.01	I/	Афанасьев день
	24.01	6.02	I/	Преподобной матери нашей Ксении
	26.01	8.02	I\	
	27.01	9.02	I/	Возвращение честных мощей Иоанна Златоуста
	30.01	12.02	I/	Трех святителей
Февраль	2.02	15.02	X	**Сретенье**
	8.02	21.02	I/	Феодора Стратилата
	11.02	24.02	I/	Власьев день
	12.02	25.02	I/	Мелетия, архиепископа Антиохийского, Алексея, митрополита Киевского
	24.02	8.03	I/	Обретение главы Иоанна Крестителя
Март	1.03	14.03	I/	Евдокиев день
	3.03	16.03	I\	
	9.03	22.03	I/	Сороки
	15.03	28.03	I\	
	17.03	30.03	I/	Алексеев день
	25.03	7.04	X	**Благовещенье**
Апрель	3.04	16.04	I\	
	12.04	25.04	I\	
	23.04	6.05	I/	Егорьев день

Продолжение

Месяц	День месяца (ст. стиль)	День месяца (нов. стиль)	Знак праздника	Название праздника
Май	1.05	14.05	I/	Иермии
	2.05	15.05	I/	Афанасия Великого
	9.05	22.05	I/	Николин день
	10.05	23.05	I/	Симона Зилота
	21.05	3.06	I/	Константина и Елены
	24.05	6.06	\I	Симеона Столпника, Никиты Столпника
	25.05	7.06	I/	Третье обретение честные главы Иоанна Златоуста
Июнь	3.06	16.06	I\	
	8.06	21.06	I\	
	12.06	25.06	I/	Петра Афонского
	24.06	7.07	X	**Рождество Иоанна Крестителя, Иванов день**
	29.06	12.07	X	**Петра и Павла**
Июль	6.07	19.07	I\	
	8.07	21.07	I/	Летняя Казанская
	20.07	2.08	I/	Ильин день
	22.07	4.08	I\	
	26.07	8.08	I/	
	27.07	9.08	I/	Пантелеймона
Август	1.08	14.08	X	**Первый Спас**
	6.08	19.08	X	**Второй Спас, Преображение Господне**
	13.08	26.08	I\	Отдание Преображения
	15.08	28.08	X	**Успение**
	18.08	31.08	I/	Флора и Лавра
	29.08	11.09	X	**Усекновение главы Иоанна Предтечи**

Анализ отмеченных дат и знаков позволяет считать, что календарь копирует собой церковные святцы. Сохранена и система иерархии праздников: большие отмечены крестом, более мелкие — прямой и косой чертами, обращенными вверх. Прямая и косая черты, обращеннае вниз, с нашей точки зрения, обозначает завершение праздничных циклов (отдание праздников). Изучение русских деревянных календарей других территорий также показывает бытование таких типов [102]. Исследователь С. Жигалова также выделяет среди календарей особую группу «церковных», в которых знаками отмечаются лишь праздники [103].

Второй тип деревянных брусковых календарей имеет несколько иной вид обозначений в виде значков и рисунков, называемых в некоторых работах «пиктографическим письмом» [104]. Среди русских Прикамья о бытовании подобных календарей получены лишь косвенные свидетельства. Два образца в виде деревянных шестигранных брусков хранятся в коллекции Пермского областного краеведческого музея [105]. Точное место приобретения календарей не установлено, однако известно, что они бытовали в коми-пермяцкой среде. Графическая схема рисунков на одном из них к настоящему времени опубликована [106]. В этом типе календарей каждый значимый в местной традиции праздник обозначался особым знаком, в котором раскрывалась не его церковная иерархия, а часто народное содержание праздника. Именно поэтому на пермских календарях ни один из значков не повторяется дважды. К сожалению, отсутствие русского материала вынуждает привести для иллюстрации примеры из регионально близких традиций коми-пермяков, которые лучше сохранили символику знаков, использовавшихся для обозначения на деревянных календарях. Как отмечают этнографы, южные коми-пермяки Новый год обозначали бабкой, Масленицу — санями, Пасху — качелями, Семик — чашкой с поднимающимся паром, Троицу — березкой с листьями, Ивана Купалу — веником, Духов день — гребешком [107]. На сохранившихся календарях также можно отметить использование подобной символики. Так, на коми-пермяцком календаре Сороки — день встречи птиц — помечены птичкой, Егорьев день — животным [108]. Однако расшифровка знаков на деревянных календарях русских и других народов еще не выполнена в полном объеме, хотя к настоящему времени опубликовано и описано значительное число подобных календарей с разных территорий России [109].

На деревянных резных календарях, сориентированных на цикличность годовых циклов и рассчитанных на длительное использование, отражались лишь постоянные даты календаря, основанные на юлианском счете, и не учитывались подвижные праздники. Поэтому при счете времени приходилось дополнительно использовать и пасхальный календарь. Неудобство двойной системы счета отразилось в том, что большинство сельскохозяйственных примет, сроков начала и завершения работ приурочивалось к постоянным датам календаря.

Кроме цикличных календарей, известна и традиция ведения и составления линейных календарей, в которых фиксировались некоторые исторические события, заносились сведения о хозяйственных работах, о погоде. В некоторых случаях подобные календари известны в форме дневниковых записей, хотя некоторые из них имели также знаковые рисунки. Один из таких календарей хранится в собрании Чердынского краеведческого музея [110]. Календарь представляет собой широкую длинную доску с грифельными прорисовками дней и рисунками. К сожалению, неизвестны точное место бытования этого календаря и его автор, известно лишь, что он висел во дворе под крышей. Кроме того, известно также, что он бытовал в русских традициях Северного Прикамья. В одну линию на доске стоят недельные циклы, составленные из шести вертикальных палочек и одного креста, которым обозначено воскресенье. Графическую прорисовку дней недели дополняют цифры, поставленные над некоторыми знаками, круги, кресты, рисунки людей и животных, деревьев. Календарь включает два неполных годичных цикла.

Так как календарь, скорее всего, носит индивидуальный характер, расшифровка многих знаков на нем крайне затруднена. Особо отмечены на календаре даты Пасхи и Троицы, для их обозначения используется один и тот же символ. Пасха в первом годовом цикле обозначена двумя проросшими деревьями, расположенными над и под графической линией дней года, Троица отмечена также знаком проросшего дерева, но расположенным над графической линией дней. В следующем году дата Пасхи обозначена одним знаком прорисованного дерева, расположенного над линией дней. Промежуток между Пасхой и Троицей отмечен особо, каждая из семи недель имеет цифровой порядковый индикатор. Счет недель продолжается и в последующие недели, в частности, отмечена восьмая, девятая и десятая недели по Пасхе. Бытование цифрового счета и названия недель после Пасхи мы уже отмечали и на других примерах. Период от

Пасхи до Троицы в первом годовом цикле имеет наибольшее количество графических изображений.

Некоторые знаки не имеют привязки к конкретной дате, поэтому сложно связывать их с каким-либо днем народного календаря.

Символ в календарной обрядности

Особенности народного восприятия времени проявлены и в символике календарных обрядов. Символ — «это мельчайшая единица ритуала, сохраняющая специфические особенности ритуального поведения... элементарная единица специфической структуры в ритуальном контексте» [111]. Функции символов в традиционной культуре чрезвычайно разнообразны, они хранят в себе культурную информацию, закрепляют универсальный культурный опыт, выступают как средство классификации, упорядочения мира в мифопоэтическом сознании [112]. Являясь органичной частью мировоззрения, символическое значение предмета, действия раскрывается только в контексте системы представлений традиционной культуры. Символам, задействованным в календарных обрядах, как и символам других сфер народной культуры, присущи некоторые общие закономерности формирования, смысловой наполненности и функционирования.

Символ в контексте обряда вариативен. Одна и та же идея в разных локальных традициях может выражаться разными символами. Береза, являющаяся главным атрибутом троицких праздников, в некоторых вариантах заменяется калиной, бузиной, рябиной. Веточка вербы используется в ритуалах первого выгона скота, иногда заменяется веткой можжевельника, черемухи — растений, также наделенных апотропейной и продуцирующей семантикой. Вариативно и исполнение обрядового символа. Троицкая береза может быть представлена не только деревцем, но и веткой и даже куклой, выполненной из березовых веток,— соотносится с девушкой, украшенной березовыми венками и ветками. Разнообразна и персонификация Масленицы — это не только соломенное чучело, соломенный сноп, но и прядущая женщина, едущая на санях.

В народном календаре мы наблюдаем и различные формы введения символа в контекст обряда: от прямого ритуального его изготовления и манипуляций с ним до сугубо словесного указания на символический объект. Эту же особенность мы на-

блюдаем, например, в символических акциях. В ряде традиций на Вербное воскресенье принято было «стегать», «хлестать» вербой детей, скот, домашнюю птицу. Другие примеры показывают, что в этом случае символического действия не проводили, оно закреплялось в словесной формуле: «Верба хлест, бей до слез». В третьем варианте акция и вербальный текст соединялись. Множественность, соединение акционального, вербального и предметного планов дублировало и усиливало обрядовое действие. В календарной обрядности мы наблюдаем и разнообразные обрядовые манипуляции с символом: проводы березки, например, могли реализовываться в таких действиях, как «хоронить», «провожать», «топить», «сжигать» березку и т. д.

Исследователи неоднократно указывали на полисемантичность символа. Природе символа свойственны соединение противоположных начал и семантическая неопределенность. При этом в каждом конкретном случае осуществляется выбор тех или иных рефренов, значимых в контексте ритуала [113]. Так, например, символика красного цвета в народной культуре связана не только с идеей жизни, плодородия, этот цвет является апотропейным, но одновременно выступает цветом потустороннего мира, хтонических и демонических персонажей [114]. Одним из универсальных календарных символов выступает конь. С одной стороны, он связан с солярным культом, представляет силы плодородия, а с другой — выступает как демоническое животное (ср.: лошадиные ноги у святочных духов). Медиативная символика, которую конь получает из соотнесенности с дорогой, наглядно проявляется в привязанности животного к переходному времени.

В контексте обряда, как правило, используется не один, а несколько символов, связанных с общей идеей того или иного сезона года, праздника. Переход от зимы к весне представляет целая система символов разных смысловых планов. Синонимика, представление в одном и том же смысловом ряде отдаленных реалий характерны для всех явлений народной культуры. Так, например, серп, солома, крапива, щепки, зерно, мужские брюки и т. д. в определенных обрядовых ситуациях способны выступать символами плодородия [115]. При этом задействуются символы разных кодов: числовые и цветовые, зооморфные, орнитоморфные, растительные, символы из мира природы и космоса, бытовой и производственной сфер.

Одной из наиболее распространенных групп в календарной обрядности следует считать зооморфные символы. Так, начало

весеннего пробуждения природы связывалось с пробуждением животных из зимней спячки, прилетом птиц, появлением насекомых. Считалось, что медведь просыпается и выходит из берлоги на Благовещенье. С календарными периодами и датами соотносятся и основные периоды «жизнедеятельности» медведей. Медведь — один из наиболее распространенных календарных символов. Образ медведя актуализируется не только применительно к Благовещенью — с ним связывают и запрет на купание после Ильина дня. С Воздвиженья считали, что «медведь в берлогу залегает». В день *Спиридона-солнцеворота* (25.12) «медведь в берлоге поворачивается» (Красноуфимский уезд). Сжигание масленичного снопа обозначалось сочетанием «жечь медведя» (Кунгурский район, с. Калинино). Материалы по русским традициям других регионов и общеславянские материалы дают множество примеров связи с медведем некоторых календарных дат [116]. К таким датам на славянском материале относятся Ильин день, Воздвиженье, Спиридонов день, Благовещенье («С Благовещенья медведи выходят из своих берлог» [117]) и другие календарные праздники. По представлениям сербов, болгар, поляков, медведь выходит на Сретение, чтобы взглянуть на «рождающееся солнце» [118]. В некоторых весенних приметах славянских народов есть прямые переклички с запретом Ильина дня. Так, у болгар «медведь купается в реке на Благовещенье, после чего вода становится хорошей и годной для купания человека» [119]; в другом случае купаться разрешалось после дня св. Георгия, когда медведь искупается в реке [120]. Все приведенные примеры, с нашей точки зрения, свидетельствуют о целой системе календарных представлений, соотносимых с образом медведя. При этом актуализация образа медведя происходит в те даты, которые соотносятся с солнечными циклами (ср.: «Спиридон-солнцеворот, солнце на лето, зима на мороз» (Октябрьский район, с. Богородское); «На Благовещенье солнце играет»), с праздниками, которые отмечают рубежные периоды народного календаря (Ильин день, Ксения-полузимница, Сретенье и т. д.). Данные примеры, с нашей точки зрения, раскрывают солярную символику образа медведя в славянской традиции. Для реконструкции мифологических представлений, соотносимых с медведем, возможно использование материалов и по другим народам, так как данный культ считается одним из древнейших и распространенных на значительной территории [121]. Соотнесение «медведь-солнце» известно в мифологии финно-угорских народов: коми-зырян [122], удмуртов [123]; тюркских народов [124].

К наиболее распространенным зооморфным символам, задействованным в календарной обрядности, следует отнести волка. Волк в славянской культуре наделен хтонической символикой, связью с миром умерших, связью с нечистой силой [125]. Не случайно период активности волков соотносится со временем разгула нечистой силы. Время ноября — декабря в Прикамье характеризуется хрононимами ***волчья пора, волчье время, волчьи ночи:*** «Декабрь — волчья пора — ночи беда долгие» (Карагайский район). Образ волка как хтонического персонажа используется для маркировки всего зимнего периода, не случайно одним из масленичных персонажей также становится волк: «Сряжались волком на Масленицу, надевали волчью шкуру и бегали» (Чернушинский район) [126].

При всей вариативности символики, связанной с каждым зооморфным персонажем, можно отметить и общее в символическом восприятии диких зверей. Лес, поле — места их обитания — противопоставлены освоенному человеком пространству, воспринимаются как чужие и опасные, что отражается и в хтонической, негативной символике диких зверей. Во время первого грома, например, смотрели, откуда идет туча, первый гром с северной стороны предвещал «звериный», «медвежий» год, воспринимаемый как неблагоприятный.

Символом перехода от весны к лету и от осени к зиме выступают птицы. Обряды встречи птиц, значительное число погодных примет, связываемых с прилетом птиц, характеризуют именно весенний период народного календаря. Формы обрядового символа также разнообразны: это и обрядовое печенье «жаворонки» (Благовещенье, Сороки), плетеные соломенные птички — «пичужки» в качестве пасхальных украшений, соломенные орнитоморфные фигурки обрядов «Встреча плишки» и т. д. В осеннем периоде отлет птиц также связывается с наступлением нового зимнего сезона. Исследователи неоднократно подчеркивали, что поведение птиц является одним из факторов, организующих структуру народного календаря [127]. Значимым оказывается и то, что птицы, соотносимые с небесной, божественной сферой, часто наделяются медиативной ролью, в народных представлениях выступают как души умерших предков.

В календарной обрядности, особенно в весенних праздниках, используются и разнообразные растительные символы, прежде всего верба, пихта и береза. Такое богатство использования растительной символики характерно только для этого сезона годового цикла. Пихта в некоторых традициях связыва-

ется с пасхальными праздниками. Использование ее в праздниках, маркирующих начало весеннего периода, важного календарного рубежа перехода от зимнего к летнему времени, также основывается на символической связи с идеями жизни и смерти, опасности и переходности праздников. В данном контексте пихта выступает как символ зимнего периода и противостоит лиственным деревьям, характеризующим летний период.

Важные календарные рубежи часто соотнесены с необычными природными и космическими явлениями. Восход солнца в Пасху, иногда на Благовещенье в Прикамье выделен особо, считалось, что в это время «солнце играет», «солнце мечется». Исследователи отмечают, что игру солнца следует понимать и как знак обновления мира и его творения [128]. Проницаемость, открытость границ между мирами в праздничные циклы, связанные с символикой переходности, показывают и рассказы о природном явлении «небо открывается», соотносимом обычно с Рождеством и Пасхой.

Некоторые природные явления становятся символичными в связи с тем, что они характерны только для определенного календарного периода. Так, время созревания хлебов во второй половине лета связывается с особым летним явлением — зарницами, молниями без грома, про которые говорили «зарницы играют», «калинники играют», «калинники хлеба зорят». Сезонные изменения в природе также выступают одной из символических составляющих календарной обрядности. Установление санного пути, замерзание реки — частые символы начала зимы, а ледоход — её завершения.

Блюда традиционной кухни, пищевые предписания и запреты также в календарных обрядах проявляют свой символический смысл и позволяют детализировать их семантику. Иногда название продуктов включено и в название праздника: ***Мясокусное, Сырное, Пиканное, Чесноковое Заговенье, Масленица*** и т. д. Так, называние *Масленицы* связывается с маслом. Этот продукт, представляющий «концентрацию» природной энергии, отличает высокий символический смысл. Масло в ранневесенних праздниках стало символизировать максимум пиршественного разгула в момент изменения ритмов природы. Прощание с ним в общем контексте календаря выступает как магическое жертвование пищей [129]. В летнем периоде целую группу составляют пищевые запреты на употребление ягод до Иванова, Петрова или Ильина дня. Ягоды в этом контексте не

только маркируют календарный период — ***Ягодный месяц,*** но также осмысливаются как сосредоточение живительной силы. В то же время ягоды принадлежат миру неосвоенного, природного, воспринимаются как чужое, опасное, чем и обусловлены многочисленные календарные запреты.

Пожалуй, одну из наиболее многочисленных групп обрядовой символики составляют орудия труда и предметы быта. Многие из них, связанные с хозяйственными работами, имеющими сезонный характер, часто выступают маркерами смены сезонов, например смена саней на телегу к Благовещенью или смена телеги на сани в осенних праздниках. Смена сезонов символически связывается и с переодеванием, а иногда и с «встречей» сезонной одежды: «На Сретенье шуба с зипуном встретились», что свидетельствует о наступлении весны; на Сдвиженье этот же мотив используется для символизации перехода от осени к зиме: «На Сдвиженье шуба с зипуном встретились». Предметы быта активно вовлечены в ритуалы гаданий, широко используются в обрядности Великого четверга и именно в обряде проявляют свой символический смысл.

Половозрастной и социальный статус человека также важны для характеристики периодов календарной обрядности. Известны хрононимы ***мужское*** и ***женское Рождество, бабье лето*** и т. д. В отдельных обрядах главными участниками также становятся лишь определенные половозрастные группы. Детские обходы известны на Рождество и Пасху. В Троицкой обрядности главными участниками чаще становились девушки.

Кроме предметных символов, в календарную обрядность вовлечено значительное число разнообразных символических акций — действий, наделенных особым смыслом. Для весеннего и летнего времени характерно, например, обливание, часто воспринимаемое как игровое и шуточное поведение. Обливание, приуроченное к весенним праздникам, с одной стороны, связано с очистительными ритуалами, с этой точки зрения следует рассматривать обливания в ритуалах завершения ткачества, в обрядности Великого четверга. С другой стороны, обливание символически связано и с имитацией дождя, поэтому оно часто соотносится с ритуалами вызывания дождя. Одна из символических акций, связанная с весенними праздниками,— переворачивание, кувыркание. Предписание переворачиваться связывается в пермских традициях с первым громом, с началом ледохода, с первым кукованием кукушки, с молодежными весенними играми на соломе. С одной стороны, кувыркание связывается

со стремлением стимулировать урожай, с передачей растениям жизненной энергии лиц, исполнявших обряд [130]. В текстах, связанных с первым громом, можно прочитать и несколько иную символику весеннего кувыркания: «Надо быстрей перемекиваться, первый гром. А вот говорят, что земля стрясётся, должен человек стрястись, перевернуться» (Соликамский район, д. Зуево). В данном контексте «обновление», пробуждение земли после первого грома соотносится и с весенними изменениями в жизни социума, отдельного человека, с началом хозяйственной деятельности. «Кувыркание», «прыганье», другие игры, по мнению исследователей, восходят к древнейшим земледельческим обычаям и обрядам [131].

Представлена в календарной обрядности и символика пространства: север и запад чаще всего воспринимаются в неблагоприятном контексте в связи с представлениями о потустороннем мире. В поверьях о первом громе, например, замечают, откуда «пришел» первый гром — если с северной стороны, год будет «нехорошим». Также в Великий четверг утром наблюдали за тем, в какую сторону лежит головой скот, если на север, это сулило плохой, неудачный год. В противоположность этому, юг связан с позитивной солнечной символикой и указывал на удачный урожайный год. Особо выделен в народном календаре восток, связанный как с солнечным восходом, так и с христианскими представлениями о необходимости совершения молитвы «на восток».

Слабо представлена в календарной обрядности Прикамья числовая символика. Она задействована в обозначении некоторых праздников и почитаемых дней (Первая Троица, Вторая Троица, Первый, Второй, Третий Спас), активно используется при расчете сроков праздника. Наиболее часто использованы при расчетах числа 3, 7, 40, известные своей символической семантикой завершенности, окончательности. Повышенную символическую значимость имеют категории первого и последнего, что представлено в особом восприятии первого и последнего снопа, первого грома и т. д.

Мало разработанной в прикамском календаре оказывается и цветовая символика. С ней связаны лишь несколько весенних хрононимов и особый цвет некоторых обрядовых предметов. Для ранней весны отмечены, например, хрононимы ***Пестрая, Пестряная неделя*** (неделя до Масленицы). Пестрота в народной культуре соотносится с идеей хтонического, неопределенностью, переходностью, что и характерно для данного периода

календаря. С этой же символикой связан и другой весенний обычай — готовить пестрые, пегие, пестряные яйца на Пасху. Задействован в календарной символике и красный цвет. Слово «красный» — достаточно распространенный эпитет пасхальных праздников: ***Красная суббота, Пасха Красная, Красная горка***. Этот цвет чаще всего используется для окраски пасхальных яиц и в данном контексте осмысляется как цвет жизни, солнца, плодородия, здоровья. Красный цвет противопоставлен черному, использовавшемуся для некоторых хрононимов предпасхального периода — ***Черная пятница*** для названия пятницы на Страстной неделе. Здесь красный цвет, соотнесенный с символикой жизни, противопоставлен черному, связываемому с днем распятия и смерти Христа. Зеленый цвет, характерный прежде всего для троицких праздников, связан с символикой растительности и проявляется, например, в обычае красить яйца на Троицу в зеленый цвет.

Обрядовые символы, используемые в календарной обрядности, чрезвычайно разнообразны. Часть из них характеризует лишь отдельный праздник или праздничный цикл, другие связаны с тем или иным сезоном года, третьи являются сквозными для всех периодов года. Символы календарной обрядности обычно универсальны, часто они используются и в семейных, хозяйственных, промысловых, медицинских обрядах. Сугубо календарными можно назвать лишь специально изготовляемые для праздника атрибуты: чучело Масленицы, обрядовое печенье «жаворонки» на Сороки, козульки на Рождество, украшенная березка на Троицу и т. д.

Рассмотренные нами представления о структуре суточного и годового времени, системе его счета, знания флоры и фауны, метеорологические наблюдения, сельскохозяйственный опыт, связанный с традиционным календарем, показывают сложность и многообразие народного календаря русских. Складываясь на протяжении длительного исторического периода, он впитал в себя не только разновременные напластования, но и в конце XIX — первой половине XX в. основывался на разнообразных системах счета времени. Народный календарь, учитывавший солнечный и лунный, хозяйственный и фенологический, церковный и гражданский, в свою очередь, основанные на юлианском и григорианском календарях, представлял многослойный комплекс часто разрозненных, противоречивых и взаимоисключающих элементов. Исходя из этого сложно говорить о строй-

ной схеме представлений о времени, она очень вариативна не только в локальных традициях, но и в рамках одной традиции при использовании разных точек отсчета, разных мифологических статусов одного и того же периода времени.

С другой стороны, множественность критериев для оценки времени, активное взаимодействие церковного и народного календарей, книжной и устной традиции, значительная вариативность явились одними из факторов многообразия календарных представлений, гибкости календарной системы, которая в каждой конкретной ситуации прибегала к использованию наиболее подходящего компонента. Таким образом, использование различных систем счета вносило еще большее разнообразие в праздничный календарь и структуру суточного и годового времени, за счет варьирования, как в разных традициях, так и в случаях отдельных праздников, отсчета праздничного и непраздничного времени. Гибкость народного календаря, основанная на множественности критериев, возможность его приспособления к различным природно-климатическим, хозяйственным, социальным и другим особенностям явились не только одной из причин устойчивости представлений о времени у русских на всей территории проживания этноса, но и причиной того значительного влияния, которое оказала русская календарная традиция на соседние народы.

Одной из особенностей народной системы счета времени и представлений о нем являлось активное использование православной системы счета времени; устную народную календарную традицию невозможно рассматривать в отрыве от традиции церковного времяисчисления, без учета активного взаимодействия устной и книжной культуры, значительного влияния семантики церковного календаря на всю систему представлений русских о времени.

Сложность и многообразие представлений и форм народного календаря характеризуют каждую региональную и локальную традицию. В то же время система народного календаря как базовый элемент культуры, имеющая длительную историческую традицию, характеризуется общностью основных представлений всего народа и родственных народов. Региональные и локальные особенности в первую очередь проявляются лишь в некоторых вариантах и деталях. Именно в этом контексте следует рассматривать систему представлений о времени русских Пермского Прикамья.

Глава 2
ВЕСЕННИЙ ПЕРИОД НАРОДНОГО КАЛЕНДАРЯ

К весеннему периоду народного календаря исследователи относят достаточно продолжительный отрезок года — от февраля до июня, при этом выделяя в нем ранневесенний и поздневесенний периоды [1]. Определение начальной границы сезона затруднено, так как элементы весенней обрядности начинают проявляться уже сразу после Святок. Начало весны, как и приметы, связанные с ее приходом, соотносится с несколькими календарными датами. В Прикамье начало поворота от зимы к весне связывается с праздником *Сретенья* (15.02): «Устритенье быват, зима с летом встретится» (Соликамский район, д. Лызиб); «На Встретенье зима с весной встречается» (Ординский район, с. Медянка). Начало весны во многих традициях соотносилось с днем *Евдокии Плющихи* (14.03) — «Евдокия весну наряжает» [2]. Календарная дата праздника (1 марта по старому стилю) — начало весны в гражданском календаре — и определила значимость этой даты. Наступление «коренной», настоящей весны связывается с праздниками *Благовещенья* и *Пасхи:* «Вот Пасха была весенняя, весну встречали» (Октябрьский район, с. Бияваш). Завершение весеннего времени имеет более четкие календарные сроки и почти повсеместно в Прикамье, как и в других регионах проживания русских, связывается с *Троицей* и *Петровским Заговеньем*: «После Троицы уж летние праздники пойдут» (Добрянский район, д. Голубята), «Заговенье — последний праздник, конец весны» (Куединский район, д. Ключики). Схожие сроки отмечены и в других регионах [3], что свидетельствует о единой основе русского календаря. Определение «весенним» или «зимним» того или иного праздничного цикла не всегда связывалось с конкретными природно-климатическим условиями, а основывалось на мифологическом восприятии данного периода времени или праздничного цикла. Особенно большое значение в народном

календаре имеет зимне-весеннее порубежье, с которым связываются приметы и поверья, прогнозирующие приход весны и определяющие характер предстоящей погоды.

ПРАЗДНИКИ И ОБРЯДЫ ПАСХАЛЬНОГО ЦИКЛА

Праздники и обряды пасхального цикла были одними из наиболее значимых в народном календаре русских Прикамья. Они связывались с весенним новолетием, началом нового земледельческого года, весны, чем обусловлена и символика основных обрядовых элементов и атрибутов праздника. Пасхальный цикл растягивался на продолжительное время и включал такие важные даты, как *Вербное воскресенье*, *Великий четверг* и *Пасха*. Некоторые обычаи связывались и с другими днями предшествующей Пасхе *Страстной* и последующей *Пасхальной* недели. К обрядности предпасхального периода примыкают также *Благовещенье* и *Средокрестье*.

Средокрестье

Средокрестье, отмечавшееся в среду четвертой недели как серединный день Великого поста, известно во многих традициях Прикамья. В то же время комплекс обрядовых действий, приуроченный к этому празднику, встречается лишь в нескольких деревнях Куединского района, жители которых были переселены туда в начале XX в. из Поволжья. В Средокрестье готовили обрядовые хлебцы — «кресты», связывая их приготовление с переломом поста: «Крест — половина поста треск. Кресты пекли с конопляным семенем» (Куединский район, д. Суюрка). В хлебцы запекались зерно, лучина, уголь, монеты и другие предметы, а затем по выпавшему жребию определяли судьбу человека: «Кресты стряпали середь поста на середине четвертой недели. Середина поста хряснет — кресты пекут. Туды запекали всяко: уголек — к пчелам будешь счастливой, шерстка — к овечкам, куделя — ко льну, копеечку — к деньгам, печинку от печи — печальной будешь, лучинку — умрешь в этот год, зерно — к хлебу счастливой будешь. Крест переломишь и съешь, так и пост переламывается. Одну подольше сделаешь перекладинку, другую покороче, под перекладину кладешь вещь. Один день их только стряпали, семьей ели» (Куединский район, д. Искильда). Обычай Средокрестья, характерный для локальной переселенческой традиции Прикамья, находит параллели с поволжскими традициями [4]. Приготовление «крестов» объясняли исключительно

переломом Великого поста: «Это перелом поста, как крест переломится, так и пост переломится» (Куединский район, д. Искильда). Однако древний смысл обрядовых хлебцев был связан с подготовкой к севу, их приготовление, как отмечают исследователи, должно было способствовать новому урожаю [5]. Приготовление особых хлебцев, связанных с продуцирующей символикой, как показывают исследования, характерно для многих весенних календарных дат [6].

Благовещенье

Благовещенье (07.04) считалось одним из самых значимых годовых праздников: «Благовещенье — праздник больше всех праздников» (Соликамский район, с. Касиб); «Благовещенье у нас мама великим праздником считала» (Соликамский район, с. Вильва). Особое отношение к Благовещенью среди других дат народного календаря отмечено почти у всех славянских народов [7]. Особо оговаривались «строгость», «сердитость», «прикосливость» праздника: «Благовещенье — прикосливой праздник. Сердитый праздник, как Ильин день» (Куединский район, д. Степановка). «Сердитость» объяснялась строгими запретами, связанными с этим днем: «В Благовещенье вообще ничего не делают» (Очерский район, с. Кулики); «Никто уж палечь о палечь не коломнит в этот день» (Соликамский район, с. Касиб). Запреты на работы в этот день закреплялись в известной повсеместно поговорке: «В Благовещенье птичка гнезда не вьет, девушка косы не плетет» (Очерский район, с. Кулики). Нарушение запретов связывалось с возможностью наказания: «Кто в Благовещенье работает, с тем может случиться несчастье» (Красноуфимский уезд) [8]. Неоднократно в Прикамье фиксировались и тексты о кукушке, нарушившей запрет и свившей гнездо в Благовещенье: «А в Благовещение вообще ничего не делают, потому что на Благовещение кукушка гнездышко свила и без гнездышка осталась. Грех считалось, один уж день-то потерпят» (Очерский район, с. Кулики). «Строгость», «прикосливость» праздника обусловлена, по мнению исследователей, общей оценкой в славянской традиции всего ранневесеннего периода как наиболее «опасного» и неблагоприятного [9].

Особо оговаривались запреты на выполнение некоторых работ. Считали, что в этот день нельзя тревожить землю: «Спичку даже в землю нельзя втыкать в Благовещенье» (Очерский район, с. Кулики). Запрет прикасаться к земле в Благовещенье — один из самых устойчивых у восточных славян и связан с пред-

ставлениями о весеннем пробуждении земли [10]. Известным повсеместно в Прикамье выступает запрет чесать волосы: «В Благовещенье-то даже голову не чешут, вошку не бьют» (Юрлинский район, д. Келич). Иногда запреты мотивировались особо: «На Благовещенье не причесывались, чтобы куры посевы не портили» (Большесосновский район, с. Левино). Нарушение запрета также связывалось с возможностью наказания: «Золовка у меня была, волосы в праздник Благовещенья чесала. Принесли ей яички ись, она разбивать стала — полное яйцо вшей. Вот так, не чешите волосы в праздник-то» (Еловский район, с. Крюково). Оговаривался запрет прясть на праздник: «В Благовещенье не пряли, прялку нельзя видеть, летом в лесу медведь попадется. Прялки из избы выносили, чтобы не видеть» (Октябрьский район, с. Р. Сарс).

В Сылвенско-Иренском поречье достаточно распространенным был запрет смотреть в праздник на веретено и иголку и брать их в руки: «Во весь день стараются не видеть иглы, шила, веретена и вообще остроконечного орудия, если увидишь иглу, то непременно встретишь змею, а если уколешься, то опасайся укушения змеи» (Красноуфимский уезд, с. Богородское) [11].

Подобные запреты характерны в целом для славянской традиции и связаны, с одной стороны, с апотропейными и очистительными обрядами, направленными на отгон и защиту от животных, змей, насекомых, а с другой — являются отражением мифологических представлений о переходном времени [12]. Многочисленные запреты, связанные прежде всего с деятельностью по превращению природного в культурное, как и другие элементы обрядности праздника, позволяют считать его пограничным, выступающим одной из дат весеннего новолетия. Запреты подчеркивают, что в начале нового цикла останавливается не только социальное время («Ничего не делай в Благовещенье, лучше весь день пролежи» (Уинский район, с. Телес), но и природные процессы: «На Благовещенье сорок птичек летят, дак и они в этот день никуда не летят, останавливаются» (Ординский район, с. Медянка).

Обрядовые действия, связанные с этим праздником, достаточно разнообразны. Приведем лишь некоторые примеры, иллюстрирующие обрядовые комплексы, приуроченные к Благовещенью: «Я в это Благовещенье выгребаю из печки золу, и просею ее, и большая у меня чугунка есь, и выношу ее, закрываю. И только как посажу редьку, капусту, мошка начнет их ись, этой золой посыпашь, шибко это помогат» (Очерский район,

с. Кулики); «А вот на Благовещение обязательно дом обойду, вот как обгорили, с того году обязательно дом обойду, солнышко «на закат», все дочисто, сколь че есть и молитву «Живые помощи» надо читать. А закатывается уже солнышко. Три раза вот обойду все дочиста, и вот весь дом вот эдак все. Ак вот говорят от пожару, от всего, от всякой напасти» (Уинский район, с. Воскресенск).

К Благовещенью в некоторых районах Прикамья приурочивались гадания. Они исполнялись, как правило, девушками и связывались с тематикой замужества: «Которые гадают, загадывают. Пишут бумажки, кладут на тябло (божницу) либо к голове под подушку: холостой, вдовец, соломенной (соломенной — которой бабу бросит). Утром первым делом как встанешь, бумажку возьмешь»; «Кладут четыре лучиночки в головах крестом, колодцем. Сама гадала на Благовещенье с подружкой. Это канун Благовещенья, только один день. Колодец положишь, муженек приснится — мужа как звать будут. Баба приснится — свекровь как звать будут. Бабы придут по воду — свекровь будет» (Куединский район, д. Сургуч). Как видим, гадания в ночь на Благовещенье повторяют известные святочные гадания. Приуроченность их к Благовещенью вполне объяснима, те или иные виды гаданий мы встречаем почти в каждом праздничном или обрядовом цикле. Гадания на праздник перекликаются с подобными, приуроченными к Великому четвергу и Пасхе (как будет показано далее) и вписываются в комплекс брачной тематики, в целом характерной для пасхальной обрядности. Возможно, одной из причин формирования комплекса гаданий на Благовещенье, известных лишь в некоторых традициях Южного Прикамья, явилось иноэтническое окружение, традиции соседнего татарского населения, у которого к Благовещенью приурочивался развернутый комплекс гаданий [13].

Многие поверья, приметы и обрядовые действия Благовещенья перекликаются с пасхальными, что объясняется общей семантикой всего ранневесеннего периода. С Благовещеньем, как и с Пасхой, связывались представления об игре солнца на праздник. Игры на соломе, приуроченные к Благовещенью, были характерным развлечением молодежи также в Вербное воскресенье и Пасхальную неделю. В Юрлинском районе к Благовещенью приурочивался обычай «прыгать на досках»: «А молодежь-то прыгать ходят. В Благовещенье надо обязательно попрыгать. Положат чурку, ну вот, пол чурки, доску, один ко-

нец туда, другой туда, встанут и прыгают. Кто с кем хочет, станут и прыгают» (Юрлинский район, д. Черная)[14]. В других районах Прикамья этот обычай был связан с Пасхальной неделей.

Вербное воскресенье

В воскресенье за неделю до Пасхи Православная Церковь отмечает *Вход Господень в Иерусалим*. В народной традиции Прикамья этот день принято называть ***Вербно, Вербное воскресенье, Вербенское воскресенье***. Главным символом праздника стала верба. Веточки вербы принято было освящать в церкви, их также украшали бумажными цветами и ставили на божницу: «С вечера наломают вербу, разукрасят, цветы сделают из бумаги. В церковь пойдут. Священник в купальну вербу сложит, святит. Потом их разбирают, домой несут, над иконами. До другого года хранят, потом на вышку в уголок» (Куединский район, д. Губаны). В старообрядческих беспоповских традициях вербу «кадили», кропили, «поновляли» святой водой. Чаще всего ветки вербы размещали на божнице, в некоторых деревнях вербу «втыкали за матицу» (Усольский район, д. Поселье). Матица как один из сакральных локусов дома часто использовалась для помещения туда различных предметов (подковы, вереска и т. д.), призванных защитить пространство дома. В некоторых случаях предмет, помещенный за матицу, получал особый символический статус, как, например, кусок хлеба, заткнутый за матицу в Великий четверг, использовался затем в ритуалах первого выгона скота (Чайковский район, д. Ольховка)[15].

В основе обрядовых действий с вербой лежат представления о продуцирующем начале первого распускающегося весной дерева. Исследователи неоднократно отмечали, что «распускающее первым свои почки дерево должно было передать всему живому свое здоровье, силу и красоту»[16]. Веточки вербы с праздника сохраняли свои апотропейные и продуцирующие свойства в течение всего года. Считали, что веточки вербы, стоящие на божничке, способны защитить дом от беды: «От всякого бедствия охраняет вербочка» (Юрлинский район, д. Усть-Зула); «Вербу на полку ставили, чтоб в жилье ветер не сильно дул, урагана не было» (Юрлинский район, д. Осинка). Шишечки стоящей на божнице вербы использовали при лечении лихорадки-веснухи. Как мы отмечали, повсеместно веточки вербы использовались в ритуалах первого выгона скота.

Суббота накануне праздника получила названия ***Вербная суббота, Вербенская суббота, Лазарева суббота***. В некото-

рых традициях именно в этот день было принято приносить вербу. Термин «Лазарева суббота», связанный с библейским сюжетом о воскресении Лазаря, в Прикамье был известен лишь в нескольких деревнях Куединского района — Дубовая Гора, Суюрка, Искильда, основанных выходцами из Казанской губернии: «За вербой на реку ходили в субботу, Лазареву субботу. Святой Лазарь за вербой лазал. Эту вербу святили, перед иконами ставили» (д. Искильда). Сламывая веточки вербы, дети выкрикивали:

Лазарь, мой Лазарь
По вербочку лазил,
Вербочка хлест,
Бей ребят до слез,
До красных яичек.

(д. Д. Гора)

Хлестание вербой, обозначенное в детской закличке, представлено и в других обрядовых действиях с вербой. Ветками вербы в праздник хлестали маленьких ребятишек, произнося: «Верба хлест, верба хлест, бей до слез, бей до слез!». Хлестание ветками часто используется в обрядах, связанных с домашним скотом. Выполнение этого действия, несомненно, связано с продуцирующей и прогностической символикой. Информаторы так интерпретируют смысл этого обычая: «чтоб дети выросли», «чтоб курицы неслись», «чтоб скот домой ходил».

Великий четверг

Великий четверг, приходящийся на четверг последней, Страстной недели Великого поста перед Пасхой, имел в народном календаре особое значение. К этому дню приурочивался целый комплекс ритуальных действий, имевших продуцирующий, прогностический, очистительный и апотропейный характер. Великий четверг были известен в Прикамье под разными названиями: ***Великий, Великоденный, Чистый четверг,*** а также ***Семик***. Эпитетом *Великий*, который получил и этот день народного календаря, были наделены лишь несколько праздников в году: Пасха — *Великий день*, хотя этот термин и неизвестен в русских традициях Прикамья, однако с ним связывается одно из названий Великого четверга — Великоденный четверг, от «четверг накануне Великого дня». Великими считались и следующие за четвергом ***Великая пятница*** и ***Великая суббота***. Во всех случаях

можно говорить об «идеализирующем» смысле эпитета «великий» — не просто очень большой, но и особо значимый [17].

Одним из развитых комплексов обрядности Великого четверга были действия, направленные на обеспечение благополучия в течение всего года, известные в разных обрядовых формах. Многие предметы, полученные или специально приготовленные в этот день, наделялись особыми свойствами, которые сохранялись в течение года. В Великий четверг приносили в дом и в конюшню ветки можжевельника — ***вереса, вереска***, «чтобы беды не было» (Кишертский район, с. С. Барда), «чтобы нечистый дух не ходил, он его, вереса-то, боится, верес он не любит» (Бардымский район, с. Печмень); «Верес под матицу заворачивали, чтобы никакая болезнь не пришла» (Юрлинский район, д. Келич). Кроме апотропейных свойств, очевидна связь вереса и с продуцирующей символикой: «Чтобы скот велся и корова не урочилась» (Юрлинский район, д. Осинка). Эти ветки с Великого четверга, как мы отмечали, использовались и в ритуалах первого выгона скота.

В южных районах Пермского края в четверг пряли справа налево нитку, способную защитить человека и домашних животных: «В Великоденный четверг до свету шулепную нитку пряли, чтобы не изурочили, на пояс надевали» (Ординский район, с. Михино); «В Великий четверг пряли пояс носить, чтобы не сглазили, нитку пряли на левшу, корове на рога или себе как пояс под рубахой» (Чайковский район, д. Сосново). Особыми свойствами, полагали, обладает и четверговая зола, способная защитить огородные культуры, и особенно капусту, от насекомых: «Золу выгребают из печи на Великий четверг, помогает в огороде, ее хранят» (Соликамский район, с. Касиб); «Я вот слыхала от бабушек, что на Великий четверг надо трясти золу из печи, из камина, из бани. Там это отовсюду и потом... в огороде капусту посыпать» (Ординский район, с. Ашап).

Охранительными, продуцирующими и целебными свойствами наделялась соль Великого четверга: «На суд идешь, солью посыпаешь, чтобы детей в тюрьму не посадили, на Великий четверг соль ладили» (Октябрьский район, с. Р. Сарс); «Захворает, человеку дают маленько четверешную соль» (Бардымский район, с. Печмень); «Скотину кормили, чтобы не урочилась» (Чернушинский район, с. Калиновка); «Скотина заболеет — ею лечили» (Октябрьский район, с. Бияваш). Приготовление «четверговой», «четверешной» соли было разнообразным. В большинстве традиций Прикамья «четверговой» называли ту соль,

которую клали на божницу накануне: «Это свекровушка ложила накануне богушку, к иконе соль положит» (Соликамский район, д. Лызиб). В некоторых случаях соль оставляли на ночь на столе: «В Великий четверг на стол ставят соль, полотенцем закрывают» (Куединский район, д. Сандияк). Другой способ приготовления «четверговой» соли отмечен в некоторых деревнях Куединского района: «Соль надо замесить на воде и в тряпку. В узелок завяжут соль, в гущу квасную обмакнут и в лапоть, а потом в печь, и в золе она перепекается, как лапоть сгорит и соль катышком — вот ее и едят. Белая така сделатся» (Куединский район, д. Суюрка).

Как и соль, целебные и продуцирующие свойства приобретал хлеб, поставленный на божницу накануне: «На Великий четверг всегда ставили соль, хлеб клали тоже наканун этого. Он лежит целый год. А потом уже кто куда, кто скоту раскрошит, он уже высыхает. Скотина заболеет, или чтобы человека не изурочили, или скотину не изурочили... и хлебушко уже скотинушке скормишь. Целый год лежит» (Соликамский район, с. Вильва); «Хлеб и соль на столе живут, накануне Великого четверга их кладут на полочку. А утром четверожную соль и хлебушко скотине давать надо и самому есть надо» (Юрлинский район, д. Осинка).

Особые свойства приписывали свече, использованной в Великий четверг или Пасху, которую при необходимости зажигали летом во время сильных гроз: «Когда Христос воскреснет, во время службы, если свечка не догорит, то ее только во время грозы зажигают и молятся, говорят, что гроза прекращается» (Ординский район, с. Опачевка); «В Великий четверг на стоянии нужно купить свечу, с которой простоять стояние в четверг, утреню в пятницу, при выносе плащаницы в утреню Светлого воскресенья; огарок этой свечи берегут; кто захворает лихорадкою, огарок обливают водой и ею поят больного, поят женщину при трудных родах; когда умирает кто, и душа начинает выходить из тела, зажигают эту свечу. Скотину провожают в поле с этим огарком... С этим огарком можно достать в ночь на Ивана Купалу папоротный цвет и шапку-невидимку, чтобы быть богатым. Случится ли пожар, тоже зажигают этот огарок. Муж не любит жену, или наоборот, нужно с этого огарка напоить того или другого» [18]. Использование в ритуальных целях четверговой свечи также представлено в других восточнославянских традициях [19].

Великий четверг был и наиболее благоприятным временем

для изготовления домашней утвари, способной обеспечить достаток, считавшейся лучшей, нежели приготовленная в другое время. В этот день принято было готовить мутовки: «Пойдут, от сосеночки вершинку сломят, потом мутовку сделают сметану мешать». Считали, что именно этой мутовкой лучше и быстрее взбивается масло (Октябрьский район, с. Петропавловск).

Как видим, обряды Великого четверга отличает приготовление и получение разнообразных предметов, приобретавших в этот день защитные, целебные, продуцирующие свойства. Приуроченность этих действий к весеннему периоду, и прежде всего к Великому четвергу, связана с семантикой начала, весеннего новолетия. Получение особых предметов, обладавших магическими свойствами, приурочивалось не только к Великому четвергу, но и к Пасхе. Особый статус, как правило, получали либо предметы, участвующие в каком-либо ритуале (четверговая свеча), либо приготовленные особым образом (спряденные слева направо, поставленные на божницу), полученные в сакральное время («до солнышка»). Часто мы наблюдаем лишь усиление статуса предмета. Верес, соль, хлеб — и вне контекста обрядности Великого четверга известные апотропеи. В народном календаре магические свойства получали многие предметы, особо выделенные в том или ином обряде (сочни с Сочельника, троицкие ветки и т. д.), однако по числу и разнообразию этих предметов пасхальный цикл праздников и Великий четверг заметно выделяются среди других.

С идеей достижения материального благополучия в течение года связан обычай пересчитывать утром Великого четверга деньги, «чтоб велись», известный в разных вариантах: «Деньги считают, после друг у друга спрашивают: «Сколько у меня денег будет вестись?». «Миллион, два!» — надо говорить. Перебираешь, копейку берешь, а считаешь сто рублей» (Бардымский район, с. Печмень); «Деньги считали: «Полушка копейку родит, копейка — рубль родит, рубль — десятку, десятка — сотню» (Чайковский район, д. Бормист). Однако чаще всего ограничивались лишь пересчетом денег: «Считают до солнышка деньги. Сколько у тебя их есть, три раза сосчитай» (Чайковский район, д. Аманеево). Достаточно распространенным был обычай в Великий четверг перекладывать, пересчитывать, пересматривать, перемешивать продукты, перебирать одежду. Общий смысл всех этих действий, направленных на благосостояние и достаток, так объясняется информаторами: «Всё, что есть в доме, надо хоть пошевелить, чтоб велось» (Куединский район,

д. Куеда). Чтобы год был урожайным, утром перебирали зерно, смотрели амбары: «Зерно перебирают, чтобы урожай был» (Бардымский район, с. Печмень); «В амбары со свечкой идут, все пересматривают, все зерно, муку» (Чернушинский район, с. Калиновка); «На Великий четверг считали яйца, чтоб велись» (Куединский район, д. Горка). С этой же целью символически мешали сметану и взбивали масло: «Сметану утром рано мешают. Спрашивают у ребятишек: «Сколько масла-то у меня?». Надо ответить побольше» (Бардымский район, с. Печмень); «Сметану мешали палкой утром, чтобы масло было, при этом произносили: «Ком масла, ком масла!» (Куединский район, с. С. Шагирт). В среду Страстной недели, чтобы «все родилось», овощи выкладывали на божницу: «С вечера при солнышке выносят, на полку (под божницу) кладут, че есть у кого: зерно, мука, хлеб, картошку, луковку — все это кладут» (Юрлинский район, д. Осинка). Накануне Великого четверга готовили квашенку, чтобы утром испечь хлеб, блины, оладьи. В некоторых традициях их выполняли для того, «чтобы хлеб был» (Юрлинский район, д. Келич). Часто предписывалось в Великий четверг «перетряхнуть» всю одежду: «Всю одежду новую три раза пересчиташь, одежа чтоб велась» (Соликамский район, с. Касиб).

Другим способом обеспечить благополучие был ритуальный обход дома и усадьбы на Великий четверг. С этой целью объезжали усадьбу на кочерге: «Со всех углов загребаешь себе, чтоб было богатство»; «На кочерге вокруг дома ездили, в каждом углу останавливались — счастье в дом загребали» (Куединский район, с. Урталга). В других вариантах обходили хозяйство: «Круг огорода пройдешь, чтобы летом все цвело» (Юрлинский район, с. Усть-Зула). Окружение усадьбы можно рассматривать не только в контексте данных информаторами интерпретаций, связываемых с достижением благополучия. Обход, очерчивание, объезд — одна из распространенных обереговых форм в русской традиционной культуре.

Имитации хозяйственных работ также были призваны обеспечить достаток, урожай и благополучие в течение года. Начало календарного сезона воспринималось как время, когда представлялась возможность обрести успех в хозяйственных делах и других начинаниях, в первую очередь путем имитации хозяйственных занятий. В комплексе таких действий представлены почти все основные хозяйственные занятия крестьян Прикамья. «Чтобы урожай был», имитировали сев и трясли борону (Бардымский район, с. Печмень). Проводили символическую убор-

ку огородных культур: «Вот ещё в Велик четверг-то ходили все убирали из огорода и говорили, это чтобы всё хорошо в огороде велось, вот ходили всё щупали, перебирали, там картоф, морковь, чего есть» (Соликамский район, д. Лызиб). Чтобы был успех в делах, в Великий четверг изображали сбор грибов и рыболовство: «Еще ходят по огороду, возьмут корзину и ходят, будто де грибы собирают, чтоб с грибами быть» (Юрлинский район, с.Пож); «Берут тряпку вместо сетей и ходят, будто рыбу ловят» (Юрлинский район, д. Бадья). Чтобы обеспечить успех в охоте, «чтоб дичь попала», предписывалось стрелять «до солнышка» из ружей (Бардымский район, с. Печмень). Для обеспечения успеха в пчеловодстве в Великий четверг выставляли пчел, «чтоб лучше велись» (Красноуфимский уезд) [20].

В обрядности Великого четверга русских Прикамья действия, направленные на достижение общего благополучия, составляют одну из самых развернутых групп. В них в той или иной форме представлены все хозяйственные занятия, характерные для русских Прикамья (земледелие и животноводство, охота и рыболовство, огородничество и пчеловодство), и многие элементы бытовой культуры (приготовление пищи, счет денег и т. д.).

Многие бытовые и обрядовые действия Великого четверга, одним из названий которого был и Чистый четверг, связаны с символикой очищения. К Великому четвергу приурочивались уборка и мытье в домах: «Перед Пасхой все мыли, Иисусу Христу каждая щепочка радуется» (Куединский район, д. Р. Чикаши); «В Великий четверг, кто понимат, в избах моют, баню топят, везде все моют, стираются» (Соликамский район, д. Лызиб). Часто мыть избы собирались «помочами»: «В Великий четверг из соломы делали вехти, ими мыли пол и потолки в доме, чтоб чисто было. Кирпич толкли, им и мыли, скребли всё, золой ещё мыли. Три-четыре человека мыли, соседи у нас моют, потом в другой дом переходят. Кóзлы ещё сделают, потолки-то высоки, не достанешь враз, вот козлы и переносят из дома в дом» (Соликамский район, с. Касиб).

С очистительной символикой связаны и обряды, выполняемые в Великий четверг с целью изгнать из жилища насекомых. В некоторых традициях для избавления от клопов и тараканов предписывалось в этот день подметать и мыть пол: «На Великий четверг в избах мыли, чтобы клопов не имелося, тараканов не было, никого» (Соликамский район, д. Лызиб); «До солнца надо чисто вымести, чтоб клопов, тараканов не было, сор вы-

брасываешь». В то же время в других вариантах избавление от насекомых включало сложные ритуальные действия, они могли имитировать похоронную процессию: «Клопов завязывают в белую тряпочку и перевозят через реку, где быстрое течение. Один перевозит, а второй стоит на берегу и плачет, причитает: «Ой, как же я без вас жить-то буду»[21]. Могли обыгрываться и «проводы», характерные для рекрутской обрядности: «Тараканов в лапоть посадишь и везешь на перекресток, поешь: «Последний нонешний денечек гуляю с вами я, друзья» (Еловский район, д. Ятыш). Элементы похоронной и рекрутской обрядности в данном контексте позволяли ритуально оформить проводы насекомых: как проводы рекрута и проводы покойника, они были призваны отправить клопов и тараканов из реального, освоенного пространства в «иной» мир. С этой же идеей связаны и такие приемы избавления от насекомых, как отправление их по воде: «Тараканов в Великий четверг в коробочку и хоронить на речку уносят... и так по речке отправят, они и уйдут» (Соликамский район, д. Лызиб), а также обычай оставлять мусор на перекрестке: «В Чистый четверг в голбце выметет, в избе, на росстани мусор носили, чтоб тараканы не водились» (Куединский район, д. Губаны). Проводы в «иной» мир, за пределы освоенного пространства закреплялись и в вербальных текстах: «Клопов выводили, надо, чтоб красный лоскуток к сивой чужой лошади в гриву вплести, чтобы никто не видел: «Лошадь сива, понеси всю нашу нечистую силу, выбрось в поле» (Октябрьский район, с. Лидино). Для избавления от домашних насекомых использовались предметы-апотропеи, призванные защитить жилище, как, например, борона или зубья от бороны. С этой же целью прибегали к проведению магической границы вокруг жилища, способной защитить пространство дома и усадьбы. Для того, чтобы вывести клопов, объезжали на кочерге или на зубе от бороны вокруг усадьбы, после чего зуб втыкали в северную сторону дома со словами: «Зуб в дому, клопы из дому» (Куединский район, с. С. Шагирт). Обход дома, чтобы избавиться от насекомых, совершали и в других традициях:«Когда клопов выводят, бегают круг дома. Хозяин бегает, а хозяйка сидит в доме. Он бежит, а хозяйка спрашивает: «Что хозяин, клопы-та у вас есть?». «Есть,— говорит,— клоп-де клопа съел, сам себя доедает. Больше не будут!». Бегает вокруг дома три раза с коробочкой клопов. Накладывают ему в спичечную клопов. Хозяин выбрасывает их хоть куда на улицу»(Юрлинский район, д. Лойва).

Очистительный смысл имели и разнообразные действия, совершаемые в Великий четверг с водой. В некоторых деревнях четверговую воду считали святой: «На ключ в четверг бегают по воду. С трех ключей надо воду принести, это святая вода называлась. Попили ее, то скотину побрызгали, чтобы не поурочилася, брызгали изо рта» (Юрлинский район, д. Дубровка). В этот день было принято умываться водой: «Еще на ключ ходят, умываются рано утром, чтобы болезнь не ходила. Чтобы не хворать, чтобы никакая болезнь не вязалася» (Юрлинский район, д.Келич); «До солнышка с серебра умываются. Серебро бросишь в умывальник и моешься, чтоб лицо чисто было» (Октябрьский район, с. Лидино).

Одним из вариантов очистительных действий было также окуривание. В Пасху «для успеха в охоте» окуривали охотничьи и рыболовные снасти: «Охотники в этот день оружие свое подкуривали» (Юрлинский район, д. Дубровка). Этот прием очищения промыслового снаряжения мог, кроме календарных праздников, применяться и перед началом охоты, когда окуривали и ружье.

Обряды Великого четверга следует рассматривать в контексте очистительной символики, характерной для всего весеннего периода. Они перекликаются с обрядами Масленицы, Чистого понедельника, Пасхи и связаны со стремлением очистить пространство дома и себя перед началом нового хозяйственного и природного цикла, тем самым обеспечив чистоту на весь последующий год.

С Великим четвергом связывается и определенный комплекс гаданий о том, каким будет предстоящее лето и весь год. В Северном Прикамье бытовал обычай утром смотреть, в каком направлении лежат домашние животные: «Если придешь в конюшню и скотина лежит головой на север — это к плохому» (Юрлинский район, д. Кукольная); «В Великий четверг как скотина в хлеву лежит, так и жить будешь: если на солнышко головой, жить будешь, если против — скоро умрешь» (Соликамский район, д. Никино); «Смотришь, куда она лежит, если на север — зверёзный год будет, зверей много, на юг — рыбный» (Соликамский район, с. Касиб). Оппозиция север/юг, на основе чего и строятся гадания, связана с восприятием этих частей света в народной культуре. Север, связанный с «хтоническим», звериным началом, соотносимый с символикой смерти, противопоставлен югу, солнечной стороне.

Разнообразные магические действия в Великий четверг совершались в Прикамье повсеместно, однако для каждой локальной традиции был характерен свой комплекс четверговой обрядности[22]. Существенные отличия между ними заключались в степени развитости, многочисленности и вариативности магических приемов, а также в преобладании той или иной группы ритуалов. Например, в сравнении с северными районами Прикамья, в южных оказались неизвестны те действия, которые были связаны с охотой, рыболовством и собирательством, что, возможно, объясняется тем, что они не играли значимой роли в хозяйственном укладе населения края. Наоборот, в северных районах, где эти занятия сохраняли важное значение, значительное число ритуалов было направлено на взаимодействие с природной стихией: хождение в лес, подарки лешему, сбор грибов и ягод, имитация занятий охотой и рыболовством. Одной из причин этого явились особенности традиционного хозяйственного уклада, другой — развитость мифологических представлений о лесном пространстве. Приведем некоторые примеры, раскрывающие эти особенности: «По насту в огороде ходили, чтобы летом не лениться по грибы ходить, по ягоды» (Юрлинский район, д. Лобанова); «В Великий четверг подарки лесному несут, кладут вино, хлебушко. Это сделаться гостем, к нему приходить, когда идешь охотиться» (Юрлинский район, д. Дубровка).

Многочисленные очистительные, продуцирующие и апотропейные ритуалы Великого четверга неоднократно привлекали внимание исследователей. Рассматривая комплекс обрядов Великого четверга, Д. К. Зеленин отмечал, что «с этим днем совпал прежний день нового года» [23]. Такого же мнения придерживается Т. А. Агапкина, отмечавшая возможность рассматривать период ранней весны как новогодний [24]. Положение в начале нового природного и хозяйственного цикла и обусловило одну из особенностей пасхальных праздников, ярче всего проявившуюся в обрядности Великого четверга, именно это время сохраняло прогностическое значение для всего года. В то же время следует отметить, что известны и другие календарные даты, к которым приурочивалось исполнение обрядов, чаще всего связываемых с Великим четвергом. В некоторых традициях Прикамья они были приурочены к Благовещенью, Великой пятнице, Егорьеву дню, Пасхе. Вариативность сроков еще раз подтверждает, что многие весенние праздники объединены общей символикой, характерной для всего периода.

Страстная пятница, Страстная суббота

Пятница и суббота на Страстной неделе в Прикамье назывались ***Великая, Великоденная, Черная, Страстная пятница, Великая суббота, Страстная суббота, Красная суббота***. Эти дни повсеместно связывались с подготовкой к празднику. В пятницу и субботу красили яйца. Термин «Красная суббота», отмеченный в Юрлинском районе, напрямую связывался с этим обычаем: «Называется Красная суббота, так как яички красят» (д. Сергеева). В Великую пятницу в некоторых районах повторялись действия, характерные для Великого четверга: «Набирают золу со Страстной пятницы, хранят ее, добавляют в питье, когда лечат...» (Юрлинский район, с. Юм) [25].

Пасха

Праздник Пасхи, известный и под названиями ***Паска, Красная Пасха, Большая Пасха, Пречистая Пасха, Христов день, Христово воскресение***, в Прикамье, как и повсеместно у русских, считался самым главным и самым большим годовым праздником. Весь пасхальный период называли ***Христовскими праздниками.*** Семантику праздника раскрывают и многочисленные представления, связанные с Пасхой и всем пасхальным периодом. Пасха считалась сакральным временем, когда могли изменяться пространственные характеристики и границы, появлялась возможность контактов с иным миром. Например, считали, что в этот день «открываются небеса»: «Говорят, небо открывается перед Пасхой. Оттуда такой свет, что глаза боятся» (Частинский район, с. Ножовка). «Открытость» границ в пасхальную неделю отражено и в поверье, что «всю Пасхальную неделю райские ворота открыты» (Куединский район, д. Никольск). Особое значение Пасхи отразилось и в представлении, что умершие в этот день «сразу попадают в рай» (Куединский район, д. Никольск). Условностью границы между мирами можно объяснить и возможность в Пасху услышать, как встречают праздник вишерские богатыри, окаменевшие и превратившиеся в скалы по реке Вишере: «Говорили, у нас в Акчиме на Пасху слышали выстрелы в Писанском камне. Это богатыри встречают Пасху» (Красновишерский район, д. Акчим) [26].

Пасхальное время, как и любой другой переходный календарный отрезок, оценивалось и как опасное. В это время появлялась возможность немотивированного контакта с потусторонним миром. Считали, что в ночь на Пасху нельзя заходить в ко-

нюшню — «там можно застать домового» (Осинский район)[27]. Связь с демоническими персонажами в пасхальный период отмечена и в других русских регионах[28]. Опасность пасхального времени отразилась также в хрононимах *Страстной/Страшной*. Эти представления определяли и комплекс апотропейных действий. Одной из обереговых форм следует считать достаточно часто встречающийся обычай стрелять на Пасху. Некоторые действия Великого четверга также повторяют известные обереговые процедуры: «Вечером на Великий четверг крестики угольком ставят, на конюшню, баню, амбар» (Чернушинский район, с. Трун), «В Великий четверг все надо окропить святой водой» (Бардымский район, с. Печмень).

О высоком семиотическом статусе Пасхи свидетельствуют представления о необычных природных явлениях, происходящих в этот день, прежде всего игре солнца: «А вот, Христа встречают, и в четыре-пяток выходишь, и солнышко мечется. Мол, Богу радуется» (Чайковский район, с. Фоки). В Прикамье игра солнца обычно связывалась лишь с одним праздником в году — Пасхой, реже — с Пасхой и Благовещеньем. В то же время в других русских традициях это явление считалось характерным и для других значимых дат народного календаря — Иванова и Петрова дня, некоторых других. Исследователи отмечают, что игру солнца следует понимать и как знак обновления мира и его творения[29].

С Пасхой, как и с предшествующим ей Великим четвергом, связывался и комплекс очистительных обрядов. Утром было принято умываться водой, в которую были опущены серебряные крестики,— «лицо глаже будет», опускали в воду расческу и затем причесывались, «чтобы волос густой был». В Сивинском районе в Пасху умывались «с денежек»: «Как деньги все любят, так и меня полюбят»[30]. С Пасхой связывались представления о святости в этот день воды: «В Христов день-от крестится вода. На Пасху идут в субботу в 12 часов за водой» (Бардымский район, д. Зязелга). Пасхальная вода наделялась теми же свойствами, что и крещенская. Старообрядцы-беспоповцы Гайнского района главное освящение воды в течение года проводили в Пасху[31].

Важное значение в праздновании Пасхи отводилось посещению храма и церковным службам. Информаторы непременно отмечают, что наибольшую значимость имел крестный ход вокруг церкви и «встреча Христа», время первого произнесения пасхального приветствия «Христос воскресе!»: «Как забла-

устит, зазвонит, и все в церковь идут, молятся. Когда вокруг церкви обойдут, заходят. Все встанут кругом, поп запоет: «Христос воскрес!». Все поют: «Воистину воскрес!». Три раза христосовались!» (Куединский район, д. Суюрка).

В старообрядческих деревнях, особенно у старообрядцев поморского и часовенного согласий, на пасхальную службу собирались в молельном доме или в одном из домов общинников: «Молиться собираемся в дом, а крестным ходом вокруг дома не ходим. Сейчас наставника нет. Да кто читает, тот скажет: «Христос воскресе!», а раньше наставник сам говорил. Остальные ответят: «Воистину воскресе!» (Куединский район, д. Пильва, старообрядцы часовенные).

Своеобразные формы «встречи Христа» были характерны для северо-западных районов Прикамья (русские традиции Коми-Пермяцкого автономного округа). На Пасху «гаркали Христа!»[32]: «В Пасху Богу помолишься, Иисуса Христа сгаркашь: «Христос воскрес!». Перед Богом стоят двое. Один говорит: «Христос воскрёс!», а другой: «Воистине воскрёс!» (Юрлинский район, д. Лопва); «В Пасху рано утром ставили свечу перед иконой, кадили ладаном, гаркали Христа, как помолишься — скажешь: «Христос воскресе!», и сам ответишь — «Воистину воскресе!» (Юрлинский район, д. Тимина). «Встречали Христа» не только перед божницей. Часто «гаркали Христа» перед печью, для чего «вьюшку сначала открывали» (Кудымкарский район, с. Полва), при открытой двери. Обращение в печную трубу, открывание двери, как и сам глагол «гаркать», часто используется как ритуальная форма для установления контакта с иным миром.

Пасхальная ночь, единственная в течение года, на которую распространялся запрет «спать в эту ночь»: «В пасхальную ночь не спят — кто спит, комары летом кусать будут» (Ординский район, д. Губаны); «В пасхальную ночь не спят. Нельзя, че хошь делай: стряпай, цветами иконы украшай. Но только не спи» (Октябрьский район, д. Уваряж). Как видим, нарушение обычного распорядка времени имело особый символический характер. Пасхальная ночь, пасхальная служба являлись определенной границей в оценке времени до праздника и после. В старообрядческих традициях представления о разделении времени на допасхальное и послепасхальное закреплялось в обычае смены одежды во время пасхальной службы. Старообрядцы часовенные в Куединском, Чайковском, Лысьвенском, Добрянском районах после двенадцати часов переодевали молельный кос-

тюм либо меняли платок. У поморских старообрядцев Верхокамья после Пасхи до осеннего Богородицина дня носили на моления белый платок — платик, а с Богородицина дня до Пасхи — темный (Верещагинский район, д. Соколово).

Наибольшей сакральностью наделялось время первого произнесения пасхального приветствия. Именно оно выступало началом отсчета нового времени. Не случайно, что именно к этому моменту приурочивался целый комплекс ритуалов с прогностической символикой. Чтобы обеспечить материальный достаток в течение года, во время пасхальной службы следовало совершить, например, такие действия: «Идешь на всенощную, чтобы деньги велись, в кармане обязательно должны быть деньги» (Чайковский район, д. Ольховка); «В церкви священник скажет: «Христос воскресе!», надо сказать: «И деньги здесь!» (Бардымский район, д. Асюл). Схожие действия выполнялись и для того, чтобы жениться или выйти замуж в будущем году: «Как запоют: «Христос воскрес!», кому невесту надо, говорит: «У меня невеста есть!». А кому жениха надо, говорили: «У меня жених есть!» (Куединский район, д. Суюрка). Брачная тематика представлена и в других обычаях. Во время пасхальной службы «пятнали девок»: «Первый раз «Христос Воскрес!» священник говорит, а еще ребята девок сзади пятнают, черкнут карандашом или углем да мелом, чтоб замуж вышли, любую, лишь бы запятнана была» (Бардымский район, д. Асюл). Иногда парни «пятнали» только тех девушек, к которым собирались посвататься: «Кавалер присмотрит девушку и капнет на ленточку, она посмотрит, значит, скоро сватать приедут» (Бардымский район, с. Печмень).

С пасхальной службой связывалось и приобретение сакральных предметов. Особые свойства получала трава, полученная в это время: «Вот на Пасху-то всю ночь Богу молятся. Вот всю ночь поп водит вокруг церкви, где остановится, там трава, её вырываешь, эту траву-то, тащишь домой потом, да и в ботинки, сапоги кладёшь, чтобы ноги не болели» (Соликамский район, д. Лызиб). Во время всенощной стремились заполучить «неразменный рубль», обеспечивающий достаток в доме: «Вот однажды пошла я в церковь. Сама Пасха была. А дядька мой и говорит: «Зойка, возьми с собой один рубль. Поп будет говорить «Христос воскресе!», а ты говори про себя: «У меня рубль есть!». И будет у тебя всегда этот рубль. А обратно идти будешь — не оглядывайся и никому рубль не показывай и не отдавай. И точно, я иду обратно. За спиной слышу: «Отдай рубль, отдай

рубль!». Держала этот рубль у себя. А потом братик побежал один раз конфет купил, потом пряников и не осталось ни копеечки, а нужно было оставить хоть десять копеек, то бы рубль вернулся» (Усольский район, г. Усолье). Приведенные примеры обычаев, связанных с пасхальной службой, перекликаются с комплексом прогностических ритуалов, характерных и для других весенних праздников, прежде всего Великого четверга.

Праздничным обычно считалось все время Пасхальной недели — от воскресенья до воскресенья: «Пасха — вся неделя как один день» (Ординский район, д. Межевка); «После Пасхи неделю ничего не делали, не работали, отдыхали» (Куединский район, д. Губаны). Иногда праздничными считались только первые три дня: «В Пасху три дня никто ничего не делал» (Куединский район, с. Бикбарда). С Пасхой, а иногда и со всей пасхальной неделей, как и с другими годовыми праздниками, связывались запреты на любую работу в эти дни. В то же время выделяются и особые, более строгие запреты, которые не распространялись на другие праздничные дни: «На Пасху даже лучину щипать нельзя, уже раньше заготовили» (Чернушинский район, с. Ореховая Гора); «На Пасху коней не запрягают» (Куединский район, с. С. Шагирт).

Пасхальный стол отличался от обычного, главным блюдом на нем были яйца. Пасхальным яйцом принято было разговляться с Великого поста. Наиболее распространенным следует считать обычай разговляться каждому пасхальным яйцом. В то же время в некоторых районах одно яйцо делили на всю семью: «Одним яичком разговлялись. Разрежут хоть чатушечку, если много, и кто постарше, тот всем раздавал» (Октябрьский район, с. Бияваш); «Как из церкви придешь, тятя яйцо чистил, резал на столько частей, сколько человек. Все брали по кусочку и христосовались» (Куединский район, д. Покровка). Этот обычай обычно объясняли тем, «чтобы семья жила дружно». Однако с этой же целью прибегали и к другим приемам. Яйца старались поставить на стол в одной чашке, «кучно», чтобы «все дружно жили» (Куединский район, с. Урталга). С этой же целью готовили яичницу: «Утром придут от обедни — сковороду чиколки сделают, яйца набьют, чтобы все одно ели, чтобы общие, чтобы семья дружная была» (Октябрьский район, с. Р. Сарс). Только затем на стол ставились крашеные яйца. Скорее легендарный характер имеют рассказы об обычае разговляться прошлогодним или трехгодовалым пасхальным яйцом, пролежавшим на божнице. Такому яйцу приписывались чудесные

свойства сохранять или вновь приобретать свежесть на Пасху: «Год яйцо простоит, на вторую Пасху бывает как свежее, ими даже разговлялись» (Кишертский район, с. С. Барда). Иногда информаторы указывали, что для этого необходимо соблюдение определенных условий: «Яйцо на божничке, оно на другой год как свежее, им и разговляться можно, но если его целый год не трогать, руками не прикасаться к ему. А мы все время надо — не надо задевам, дак ими не разговляемся, они старые так лежат» (Ординский район, с. Медянка). Обычай христосоваться, поздравлять друг друга с праздником и обмениваться пасхальными яйцами также был распространен у русских Прикамья: «Когда в Пасху встретят кого, с праздником поздравляли, «Христос воскресе!» — скажут, и яйцами меняются» (Чайковский район, с. Фоки).

В некоторых районах к Пасхе готовили другие, особые блюда — творожную пасху и кулич. Пасхальный сыр (***сыр, сырок***) в специальной форме в виде усеченной пирамиды готовили в районах Сылвенско-Иренского поречья [33]. Пасхальный хлеб — ***кулич, баба*** — также известен не повсеместно, а лишь в некоторых территориях: «Куличи стряпали, формы были высокие из светлого железа, тесто сдобное сделашь, поднималось оно. Разобьешь яйца и белком намажешь, а сверху ягодки положишь» (Куединский район, д. Тапья). Приготовление *бабы* — высокого сдобного пасхального хлеба в специальной форме — отмечено в с. Покча и г. Чердынь Чердынского района. В северо-западных районах Прикамья на стол выставляли и высушенные после Масленицы остатки скоромной пищи, которую называли ***паска, паски*** (Гайнский район). Именно *пасками* и было принято разговляться с Великого поста. Часто главной пасхальной стряпней были шаньги. В весенний период, соотносимый с идеей начала, открытости, предписывалось готовить открытые пироги и запрещалось печь к празднику пироги закрытые: «Христа запекаешь» (Куединский район, д. Губаны). Возможно, данный запрет следует рассматривать в контексте предписания готовить закрытые пироги на Покров, чтобы «тепло запекать», связанный с идеей перехода в зимнее время.

Присутствие на столе других блюд оговаривалось особо лишь в некоторых случаях. В Еловском районе считали, что на пасхальном столе должны быть кисель и молоко. Символика пасхальных блюд связана с общей символикой праздника, через опосредованное соединение мира живых и мертвых [34]. Так, пасхальный сыр уже внутренней формой названия связан с иде-

ей сырого, изначального [35], с идеей переходности, как и форма его приготовления, сопоставимая с формой гроба, подчеркивает связь с иным миром [36].

Одной из особенностей подготовки к Пасхе было украшение божницы и дома на праздник. При этом дом украшали не как обычно, развешивая в простенках полотенца, но и изготавливали специальные атрибуты и украшения. Одним из наиболее распространенных и характерных пасхальных украшений был фонарь — ***фонарик, паникадило, соломенник, колокольчик, мизгирь, метляк***,— выполненный из соломинок, в особом порядке нанизанных на нитки. В местах их соединения обычно помещали небольшие разноцветные лоскутки ткани. Фонарик подвешивался к потолку в переднем углу перед божницей. В одну из ячеек в некоторых случаях помещали пасхальное яйцо. Сложная технология изготовления украшения так описывается информаторами: «К Пасхе соломенники делали. Такой фонарик сделают и над столом повесят. Нитку в соломинке пропустишь, потом другую и так между собой цепляешь, а меж ими, чтобы соломинки-то не соединялись, вязали цветные тряпочки. Так еще сделают сперва большой фонарик, к нему поменьше снизу прицепят, а к тому еще меньше цепляют» (Усольский район, с. Березовка). Изготовление фонарика часто было ритуализовано, совершалось лишь в определенное время, особо оговаривалось и время его вывешивания в переднем углу: «На Пасху ночью не спят, вяжут всю ночь паникадило, Богу молятся. Вот, утром вешают паникадило...» (Карагайский район, д. Грудная) [37].

Обращает на себя внимание разнообразная терминология, используемая для обозначения пасхальных украшений из соломы в локальных традициях. Термин «соломенник», бытовавший в Усольском районе, следует связывать с основным материалом, из которого изготавливались фонарики,— соломой. Широкое использование этого материала для изготовления украшений, видимо, следует соотносить с обрядовым использованием соломы почти во всех праздниках ранней весны, в том числе и в пасхальном. Паникадилом обозначают фонарик в Карагайском, Ординском и Чернушинском районах, по аналогии с церковным паникадилом, размещение которого в доме на Пасху перед божницей усиливает сакральность пространства дома, еще более сблизив его с храмом. Наиболее интересными следует считать названия «мизгирь» и «метляк». Термин «метляк» отмечен в нескольких деревнях Ординского района. В пермских говорах «метляками» чаще всего называют мотыльков или

бабочек. «Мизгирем» пасхальный фонарик обозначают в Прикамье почти повсеместно. Существует и другое пасхальное украшение, также называемое «мизгирем»: «Мы с братом мизгиря делали. Возьмем картошку большую, и в тряпочку серую, ну как мизгирь. Солому ржаную берешь, прямую, длинную, на нее мелкие тряпочки одеваешь, чтобы лохматый был, и солому в картошку, как ножки, потом к потолку за ниточку» (Чайковский район, д. Ольховка); «Мизгирей делали из соломки, солому нанижут на нитку, как мизгирь с ножками» (Куединский район, д. Искильда). Иногда выполняли и паутину — длинные нити с продетыми соломинками и цветными лоскутками, которые располагали от угла к центру дома или от центра к углам, к паутине также весили мизгиря, выполненного из картошки, с вставленными в нее соломинками — ножками (Суксунский район). Подобные украшения отмечены в других русских и славянских традициях не только на Пасху, но и на Рождество и свадьбу [38]. Несомненно, следует связывать термин с мифологическими представлениями о пауке в восточнославянской традиционной культуре. Народные представления о пауке показывают его как демиурга, указывают на связь с прядением и ткачеством. В Полесье, например, считали, что именно паук засновал свет на Благовещенье [39]. Связь паука в этом контексте с пасхальным периодом, наделенным символикой новолетия вполне объяснима, это подкрепляется и другими примерами. В Прикамье, например, считали, что на Пасху надо варить кисель и молоко с пенкой, мотивируя это легендой: «Бежали Богородица и Исус Христос от разбойников, хотели их за православную веру убить. Тут увидели Христос и Богородица дом мизгиря и спрятались за паутиной. Разбойники их и не увидели. Поэтому варят на Пасху кисель или молоко, потому что спрятались под пенкой Богородица и Христос» (Еловский район, с. Крюково).

Другим наиболее распространенным пасхальным украшением следует считать соломенных птичек, пичужек, голубей, уточек: «Из соломы поделки делали, уточек ладили, их к божнице вешали» (Ординский район, с. Медянка); «Пичужку плели, соломку разделяли, вплотную плели, без дырочек, хвостик сделают бумажный, из цветной бумаги, головку из бумаги сделают, на шейке завяжут» (Куединский район, д. Искильда). Ареал распространения орнитоморфных соломенных фигурок ограничивается лишь южными районами Прикамья и не встречается в северных. Символика пасхальной птички прочитывается в контексте представлений о «духе», душе, на связь с кото-

рыми указывают термины «голубь», «метляк», используемые для обозначения украшений. В славянских традициях душа, в том числе и души умерших предков, чаще всего предстает в образе птицы или бабочки [40].

В южных районах популярным было украшение на Пасху божницы и дома ветками пихты, реже — плауном [41]: «Ходили по пихту, божницу украшали. На пихтушке делали из бумаги украшения, красные лоскуты» (Октябрьский район, с. Лидино). Наиболее разнообразные варианты украшения домов ветками пихты выявлены нами в Куединском районе. Кроме украшения божницы, характерного для всех традиций, здесь пихтой «весь передний угол устилали» (д. Р. Чикаши), «веночки из пихты по окнам вешали» (с. Ошья), помещали «веночек из пихты по краю потолка по всем стенкам» (д. Искильда), пихтой украшали крыльцо дома (с. Лайга) [42]. Пасхальные украшения божницы связывали с тем, «что Иисус Христос, когда воскрес, тоже шел в рай по еловым веткам» (Чернушинский район). Ветки пихты, вечнозеленого дерева, становятся, таким образом, одним из символов пасхального периода, связанного с идеей жизни и смерти, нового рождения, новой жизни, а с другой стороны — опасного и переходного момента.

В первой половине XX в. для изготовления украшений на Пасху уже активно использовали цветную и газетную бумагу: «Из бумажки цветной лампадку сделают, на гвоздочек повесят, она растянется, яйцо вниз положат. Ее на тябло (божничку) цепляешь» (Куединский район, д. Искильда). Одними из пасхальных украшений были и вырезанные из цветной или окрашенной бумаги «цветочки», узорные «шторы», которые к празднику развешивались по окнам.

Как видно из многочисленных примеров, украшения являлись одним из характерных атрибутов Пасхи, чего мы не наблюдаем в другие праздники. Они, выполненные из соломы, пихтовых веток, имевшие разнообразную терминологию, раскрывают некоторые существенные особенности праздничной семантики.

Знаком — символом праздника Пасхи, несомненно, являлось окрашенное яйцо. Обычаи, связанные с пасхальными яйцами, чрезвычайно разнообразны. Даже в обычаях окраски в Прикамье известны разные варианты. Чаще всего яйца красили в красный цвет, с чем связывают и некоторые эпитеты праздника: «Пасха Красная!», «Пасха — красное яичко!». Иногда обычай запрещал использовать красители другого цвета: «В другие цвета

яйца на Пасху не красят, только в красный, грех!» (Ординский район, д. Андреевка). Красный цвет соотносился с кровью: «Яйца красные должны быть, под цвет крови» (Ординский район, с. Красный Ясыл). Обычно пасхальные яйца красили в отваре луковой шелухи. Однако были известны и другие способы окраски. В красный цвет окрашивали в отваре ольховой коры (Ординский район, д. Рубежево). В некоторых деревнях принято было красить яйца в разные цвета: «Красили в дубовой коре — получаются коричневые, от березового веника — зеленые, даже некоторые красили чесночной шелухой, они получаются сиреневые» (Ординский район, с. Медянка); «Моты красят, тут и яйца покрасят, вот красные яички, хочешь вороные сделать — в черну краску, в зеленую». В то же время, если обычай красить яйца в красный цвет был распространен повсеместно, окрашивание в разные цвета встречалось в Прикамье лишь эпизодически. Было известно и приготовление пестрых, «пеганых» яиц. В этом случае, прежде чем красить, на яйцо наносились масляные штрихи, крестики или пятна, писались буквы «ХВ»: «На трех яйцах маслом молочным ХВ рисуют» (Чайковский район, д. Ольховка); «Бывало, масличком молочным помажешь, на яичке пятнышки будут. Маслом сделаешь пятнышки и в воду горячую. Где было масличком, там пятнышко» (Куединский район, д. Р. Чикаши).

Пасхальное яйцо — главный символ Пасхи — приобретало особые свойства и широко использовалось в течение года в охранительной и лечебной магии. Повсеместно считали, что обычное или «трехгодовалое», пролежавшее на божнице три года, пасхальное яйцо способно защитить дом от пожара: «Если пожар будет, брось яичко — его не будет» (Кишертский район, с. Осинцево); «Яичко на божничку ложат, они против пожара хорошо, вокруг пожара обходят, яичко кидают, и пожар вверх только пойдет» (Чернушинский район, д. Темная). В Северном Прикамье встречаются представления о способности пасхального яйца останавливать град, отводить грозу: «Пасхальное яйцо летом кидают от града в окно, можно в двери» (Усольский район, пос. Орел)[43]; «Старые яйца перед большой грозой в речку бросают, Бог пасёт» (Юрлинский район, д. Сергеево). Яйцо использовали и при лечении лихорадки: «Пасхальное яичко на божнице лежит, им лечиться надо. Когда веснуха бывает — в голову кладут, чтобы больной не знал, под подушку, под матрас» [44]. Продуцирующими свойствами наделяли и скорлупу, которую скармливали курам, «чтоб неслись» (Октябрьский

район, с. Лидино), бросали в огород, «чтобы хорошо росло» (Усольский район, пос. Орел). В некоторых случаях сакральность пасхального яйца усиливалась предписаниями или ритуальными действиями, совершаемыми с ним. Отмечали, что на божницу клали крашеное яйцо, первым снесенное курицей в этом году: «Вот дождутся первого яичка от курочки, запятнают его, крестик сажей поставят, потом окрасят вместе со всеми, а это яйцо на божничку положат» (Усольский район, д. В. Кондас). Часто на божничку клали то яйцо, которым первым христосовались в праздник: «Первый раз нахристосуешься — яичко не отдавай, а на божничку его» (Чайковский район, с. Фоки). В старообрядческих традициях было принято «кадить» пасхальные яйца, только *каженое* яйцо наделялось сакральными свойствами (Лысьвенский, Добрянский, Чайковский районы). У православного населения пасхальные яйца освящали в церкви: «Носят на всеношную освящать» (Куединский район, с. Ошья).

Одним из непременных атрибутов праздничного времяпрепровождения у русских на пасхальной неделе были игры с яйцами [45]. Исследователи неоднократно подчеркивали их магический характер: «Яйцо, символизирующее зарождение новой жизни, соприкосновением с землей должно было пробудить ее от зимнего сна, оплодотворить» [46]. Игры с яйцами в Прикамье не имеют повсеместного распространения, они лишь в единичных случаях фиксируются в северных районах Прикамья, где наибольшее распространение получили на Троицу и Троицкое Заговенье. В южном Прикамье их бытование скорее характеризует лишь некоторые местные традиции.

Наиболее распространенным вариантом подобных игровых действий следует считать обычай катать яйца с горы: «На Пасху яйца красили, на гору носили, катали их по горке. Заведено так. Ребятишки это ходили» (Суксунский район, с. Советная); «Яички в Пасху катить ходили. С горки поставишь и катишь его. Если разобьется — съешь» (Куединский район, д. Искильда); «Пойдут на гору и яички с горы катали» (Чайковский район, д. Вассята). Лишь иногда игры с яйцами носили состязательный характер: «Ребятишки катали яйца с горы, у кого дальше катится, тот и выиграл, то есть съел» (Куединский район, д. Еламбуй). В некоторых случаях с катанием яиц связывались и определенные гадания: «Хорошо прокатится — хороший год будет. А если плохо, застрянет да разобьется — год неважно проживешь» (Куединский район, д. Горка). Катание яиц совершалось и во время молодежных игрищ на соломе: «Яйцами-то

играют на соломе. Яйца возьмут и по соломе катают» (Октябрьский район, д. Ельник). Как видим, примеров катания яиц достаточно много, в большинстве случаев оно носит лишь развлекательный характер и не интерпретируется информаторами. Почти всегда для игр избирались возвышенности, как мы отмечали, «на угорах» проводили и многие другие весенние обряды. В то же время бытование в Прикамье такого варианта катания яиц возможно связывать с наиболее простой и архаичной формой ритуальных действий, имеющих магический характер. Главным в этом случае становится само катание, связанное с продуцирующей магией. Катание по земле предметов, наделенных производительной силой, как яйца, хлеб, характерно и в другие весенние праздники [47].

Немногочисленны упоминания о состязательных пасхальных играх с яйцами, в основе своей они повторяют известные общерусские варианты, бытовавшие на Пасху, Троицу и Заговенье [48]. Наиболее распространенной игрой было сбивание мячом яиц, расставленных в ряд: «Наставят их в ряд и катят мячиком, которое сшибет, то мое» (Куединский район, с. С. Шагирт). В других вариантах вместо мяча использовали также яйцо: «Катали яйца, рядком их накладут, одно катали: сколько столкнешь, яйцом заденешь, с собой унесешь, они твои. Если рядом остановится — вовсе не выиграл ничего. Если кончились яйца, все разобрали, снова в ряд ставили. Дети играли» (Октябрьский район, с. Лидино). Разновидностью пасхальных игр было катание яиц в лунки: «В ряд лунки сделаны, катаешь, в какую попадешь, кто больше лунок забьет» (Чайковский район, д. Аманеево). Игра в лунки с пасхальными яйцами повторяет другие весенние игры, где вместо яиц использовались мячики. Интересен обычай катать яйца с топора, где в качестве наклонной поверхности использовалась железная его часть: «Топоры занесем в избу, давай с топора их упускать. И вот два топора поставили, и он пускат яичка, и я пускаю. Если его яичко о мое стукнулось, я у него яичко забираю. Я выиграл. Судья есть тоже. Играть хоть на улице, хоть в избе можно» (Красновишерский район, с. В. Язьва). Детской игрой было и катание яиц друг другу: «Да вот сядем друг против дружки. Одна другой катам, вот такая была игра» (Ординский район, д. Рубежево).

Характерным для Пасхи был и ритуальный обход домов на праздник. Пасхальные обходы известны в разных вариантах. Одним из наиболее распространенных был обход домов детьми, который назывался «яйца собирать», «ходили яйца собира-

ли»: «Ходили только христосывались. Придешь только у порога. Ну, которы ходили в каждый двор, а мы только к своим. Придешь и скажешь: «Христос воскресе!» три раза, а хозяева скажут: «Воистину воскресе!» и яичко дают. Так, бывало, принесешь целую котомку яиц» (Куединский район, д. Д. Гора). В случае, если дети исполняли пасхальный тропарь, могли быть использованы термины «славить», «Пасху петь». За исполнение тропаря детей одаривали крашеными яйцами, стряпней, деньгами: «Прибегут ребятишки, поют: «Христос воскресе из мертвых». К своим пуще бегали, к родне, те знали, что придем, ждали, гостинцы готовили» (Чайковский район, д. Романята); «По соседям бегали. Пасху пели. Ко своим дворам бегали, да Пасху пели. Нам за это яйца давали» (Куединский район, д. Кашка). Детские обходы домов более характерны были для южных районов Прикамья, как для православных, так и для старообрядческих деревень. Исследователи отмечают, что хождение детей возникло в подражание пасхальных обходов притча [49]. Однако, с нашей точки зрения, их бытование следует рассматривать не столько в контексте подражания, сколько в контексте обходов как одной из универсальных форм, характерных для многих празднично-обрядовых циклов. Исполнение тропаря, названия «славить» сближают пасхальные традиции с рождественскими, отмечается и близость символики пасхальных и рождественских обходов [50].

Пасхальные обходы в Прикамье проходили и с участием духовенства: «После Пасхи с иконами поп по домам пойдет из церкви, в каждом доме служили. Вокруг деревни с иконами ходили» (Куединский район, д. Искильда). Крестный ход совершался не только в селе, но на Пасхальной неделе старались пройти с иконами по другим деревням прихода. В домах, кроме совершения молебна, часто практиковалось освящение посевного зерна. В отличие от других обходов в течение года, участников пасхального хозяева одаривали крашеными яйцами, особенно если в нем участвовали дети: «С иконами после Пасхи по деревням ходили. Мы стоим, ждем иконы, заходим в избу, берем иконы, несем их, нам хозяева яйца крашены дают. Пока в доме служат, мы, детишки, дурили во дворе с яйцами. Обратно идут, каждый свою икону брал нести. По многу яиц я домой приносила» (Ординский район, с. Шарынино). Пасхальные обходы были известны русским почти повсеместно [51], главная цель их совершения заключается «в пространственно-территориальной коммуникации, связывании членов традиционного сообще-

ства посредством ритуализированных форм общения и дарообмена» [52].

Качание и игры у качелей были главным элементом молодежного досуга на Пасхальной неделе. Обычно качаться начинали с Пасхального воскресенья: «Обязательно было качаться в Пасху, с утра желательно. Шибко качались, песни пели» (Куединский район, д. Степановка). В то же время в ряде мест на качели выходили лишь на второй день Пасхи, так как считали, что «в первый день качаться грех»: «В первый день Пасхи нельзя качаться. Это строго запрещалось, нельзя, потому что в первый день Пасхи будешь качаться на досках, что вот этими досками концами ты Христа распинаешь. А уж там всю неделю качайся, можешь день и ночь качаться, с качели не слезать. Но первый день очень запрещали качаться» (Соликамский район, с. Вильва). Подобные запреты были отмечены также в Куединском и Чайковском районах. Лишь в некоторых старообрядческих деревнях иногда качаться начинали только в среду на Пасхальной неделе: «По закону в воскресенье, понедельник и вторник петь было нельзя и качаться. А со среды и петь, и качаться начнут» (Еловский район, д. Брюхово). На качелях качались обычно всю Пасхальную неделю и заканчивали в субботу или Фомино воскресенье, реже продолжали качаться до Радоницы: «Пасха кончится — в субботу — Отданье Пасхи — больше не качаются» (Кишертский район, с. Посад). Только в некоторых деревнях пасхальные качели сохранялись на более продолжительный срок — до Вознесения или Троицы: «В саму Пасху качели вешали, качели долго висят — до Вознесения, пока Вознесение не пройдет, до него вот все качались» (Ординский район, с. Ашап); «До Троицы все качались» (Октябрьский район, д. Урмия). Известен обычай уничтожать пасхальные качели: «Через неделю после Пасхи поджигали качели, веревки снимали, а колья поджигали» (Еловский район, с. Елово). Сжигание качелей как одного из главных атрибутов пасхальных праздников следует рассматривать в контексте ритуального уничтожения сакральных предметов, как и в других празднично-обрядовых циклах: сжигание масленичного чучела и масленичной горки, троицкой березки и т. д.

Устройство качелей было разнообразным. Наиболее распространенной формой следует считать качели на ко́злах: «Ставили на горе козлы, на них доски. Вся деревня качалась, все дочиста» (Чердынский район, д. Пантина); «Бабка делалась из жердей: жерди сложат, вершины завяжут крепко, поднимут и там

их разделают и на эти верхушки положат переклад. Веревки повешают. Качулю делали большую, большую доску, больше 10 человек вставали. Сильно не качались, если много встанет, лишь бы шевелиться маленько. Если немного, два-три человека, так они, конечно, раскачиваются сильно» (Юрлинский район, д. Кукольная); «Всей деревней молодежь качели делала: жердей навозят, нарубят. Ой, много, наверное, штук 20, одну пачку поставят, если делают козлами, да другую пачку поставят, рядом две качели повешают, как-то так бывало. Ну дак перекладот большой, так две качели сразу, песни поют» (Юрлинский район, д.Черная). Качели на козлах чаще устраивали в северных районах Прикамья. Исследователи, рассматривавшие пасхальные традиции в других регионах, отмечают, что такой вид качелей можно считать наиболее старой формой [53]. Часто устраивали качели на деревьях: «С березы на березу положат слеги (бревна) и вот на эти слеги вешают качели» (Юрлинский район, д. Кукольная); «У нас два дуба было в деревне, между ними качелю делали» (Октябрьский район, д. Кордон). Иногда для качелей специально вкапывали деревянные опоры — столбы с перекладом: «Это испокон веков эти качули были. Четыре столба, метров по 10, по 12 вышину. Вот так их поставят в яму и через метров 5—6 второй такой же поставят — четыре. И перекладину поставят толстую такую из леса» (Соликамский район, д. Зуево).

Пасхальные качели часто устанавливали и на молотильных сараях, гумнах, во дворах усадеб, а также на сеновалах: «Взвоз на повитях был — повитник, там качели делали» (Соликамский район, с. Касиб), «Где гумна были, за Касибом гумна, туда бегали, там качели делали» (Соликамский район, с. Касиб); «Качались, всю неделю качались, на гумне, где молотят рожь, пшеницу. У нас только в гумне 6 штук было качелей» (Куединский район, с. Ошья). В этом случае устройство качелей было предельно простым: «Доску с одной, с другой стороны веревкой обмотнут и через матку, и зыбашься» (Куединский район, с. Бикбарда). Небольшие качели в крытом дворе или даже в доме обычно устраивали и для детей.

Во многих районах Прикамья сооружали и «круговую качелю», «кружевную качулю», «кружало», «вертушку»: «Качуля круглая, столб стоит, колесо на нем, веревки» (Октябрьский район, с. Бияваш); «Вкопают столб, на столбе «сковородка» называлась, к ней привязывали четыре веревки» (Чернушинский район, д. Сергеевка). На «кружалах» могли качаться самостоя-

тельно, схватившись руками за спускающиеся веревки. Но чаще всего парни длинными палками с развилками подхватывали веревки и раскручивали кружащихся: «На вилках носят вокруг столба» (Ординский район, с. В. Ключики); «Качалками раскачивают, качалки длинные такие вилки, мужики веревки зацепят, да раскачают, бегают, раскачают, да потом отпустят» (Октябрьский район, с. Бияваш). В южных районах «кружевной качулью» называли простейший вид каруселей: на небольшом вкопанном в землю столбе, высотой около метра, в центре вбивали штырь, на который надевали, насаживали длинную доску с отверстием в средней части. На двух противоположных концах доски садились девушки, а парни раскручивали ее (Чернушинский район, с. Калиновка). К Пасхе сооружались и качели-доски из широкой длинной доски, положенной на короткое бревно: «Доску на чурбан поставят, на досках и прыгали» (Чайковский район, д. Романята).

В благодарность за установку качелей девушки в некоторых деревнях одаривали парней яйцами. В деревне Лубянка Усольского района мужикам, которые строили качели, также собирали со всей деревни яйца. При этом их не отдавали в руки, а «катали строителям»: «Чтоб еще не в руки подать, а катать, покатишь к ним яйца, они насобирают яйца и давай козлы ладить» [54]. Катание яиц в этом случае следует рассматривать в контексте распространенного обычая игр с яйцами на Пасху. В большинстве же случаев никакого вознаграждения за устройство качелей не предусматривалось. Качание на качелях иногда начиналось с исполнения пасхального тропаря: «Выйдут качаться, споют три раза «Христос воскресе...» (Куединский район, д. Д. Гора).

Обычно одновременно качалось несколько человек: «Двое на ногах с той стороны, с другой стороны, а посередине так садятся, песни поют да, человек восемь — десять» (Соликамский район, с. Вильва). Качаться могли и парой: «Парами качались, парень и девка» (Куединский район, с. Ошья); «Качели были двойные: девка с парнем на ноги встанут» (Карагайский район, д. С. Пашня). Специальные однопарные качели, ***одинорки, пугало***, готовили, чтобы качаться по одному. В этом случае необходимо было определять очередность качания. На одиночной качели качались «с пугой», что и определило ее название — «пугало». «Пуга» готовилась из крепко перевязанного пучка соломы, иногда ее делали из двух пучков, положенных крест-накрест. Игра «с пугой» проходила в таком порядке: «Один качается,

а другие ему на ноги бросают «пугу». Тот пнет высоко, она летит, кто поймает, тот и садится качаться» (Бардымский район, с. Печмень). В других вариантах, когда подобным образом определялась очередь на одинорке, кроме соломенного пучка, называемого мяч или кокорка, использовались также старые лапти — отопки (Карагайский район)[55].

Качание связывается с продуцирующей магией, назначением чего было — стимулировать рост растительности, посевов [56]. Продуцирующий смысл качания в брачном отношении раскрывают материалы из северных районов Прикамья. Часто на качелях парни спрашивали у девушек: «Кто твой жених?» (Красновишерский район, д. Бахари); «Парни встанут на качелю, девки спрашивают: «Кто у тебя невеста?» Если качаются девки, парни хлещут вицей или же палкой и спрашивают: «Кто жених у тебя?» А кто скажет: «Ты жених!» (Юрлинский район, д. Осинка). Обычай качаться на качелях иногда связывается информаторами с игрой, «качанием» солнца в пасхальное утро: «Когда солнце встает в Пасху — качается, поэтому сами ходили в Пасху качаться на качелях под тополями» (Куединский район, д. Степановка). Этот пример показывает связь качания на качелях с идеей обновления, характерной для праздников весеннего новолетия. Игра солнца, как отмечают исследователи, символизирует обновление и творение мира [57]. Символику качелей следует рассматривать и в контексте других представлений об «открытости», проницаемости границ в пасхальное время. В некоторых случаях качели являются одним из элементов обрядности Радоницы, обрядов встречи птиц [58]. У некоторых народов качание на качелях связывается с движением в иной мир. По представлениям марийцев Прикамья, души умерших попадали в загробный мир, раскачиваясь на качелях [59]. У других народов качание на качелях составляло один из эпизодов обряда проводов душ умерших [60]. В этом контексте закономерна его соотнесенность с весенним периодом, когда актуальным становится связь с умершими предками.

В южных районах Прикамья к праздникам пасхального цикла приурочивались игры на соломе, являвшиеся одними из основных развлечений молодежи на Благовещенье, Вербное воскресенье, в Пасху и в Пасхальную неделю. В большинстве записей о молодежных развлечениях на соломе указывается на обычай «меткаться-кувыркаться»: «В Вербное воскресенье переметкивались на соломе, ходили, кувыркались через голову» (Куединский район, с. Бикбарда); «В Вербное воскресенье за не-

делю до Пасхи ходили на солому играть, меткались-кувыркались» (Кишертский район, с. С.-Барда). Реже отмечали, что «кувыркаешься через голову, чтобы спина не болела» (Октябрьский район, с. Русский Сарс). Само предписание «кувыркаться» во многом схоже с обычаем «переметкиваться» во время первого грома, первого ледохода и связано с символикой обновления, характерной для весеннего периода (см. ниже разделы о первом громе и начале ледохода). В ряде традиций кувыркаться на соломе было принято в парах (парень — девушка), в этом случае в него вносились некоторые элементы эротизма: «Кувыркались девка с парнем на соломе, в игре-то не грех было кувыркаться, потом другие» (Кишертский район, д. Гари). Пары для катания по соломе определялись по жребию: «Взрослые возьмут, сколь пар девок и парней сосчитают. По парам для парней и девок сделают парные соломинки, их кто вытянет, те обнимаются, парень с девкой, и катятся с горы в солому» (Чайковский район, д. Лукинцы). Обычай «прыгать», «скакать» также часто встречается среди других игр на соломе: «На солому ходили играть в Благовещенье и Пасху. Бегут парни с носилками [61]. На носилку коленкой встанешь, а парни как кинут тебя и летишь далючуще» (Чернушинский район, д. Коробейники); «В Благовещенье на соломе днем играли, скакали через веревку» (Чернушинский район, д. Березовка). Элементы игры в этом контексте также символически связаны и с другими формами пасхальной обрядности, например «скаканием» на досках. Во время молодежных собраний на соломе играли также в «фантики», «золото хоронить», «опряталки», а также «пели песни, играли на гармошке». «Кувыркание», «прыганье», другие игры, по мнению исследователей, восходят к древнейшим земледельческим обычаям и обрядам [62]. Игры на соломе связывались и с другими формами пасхального досуга: катанием яиц, которые устраивали здесь же. Если на гумне вешали пасхальные качели, обе формы молодежного досуга совмещались. Иногда, наоборот, солому приносили к качелям: «В Пасху вот тут на горе козла поставят, кочулю повешают, солому притащат, дак тут в соломе играли. Которые качались на кочуле, старые девки лежат в соломе» (Усольский район, д. Загижга). Обычай «лежать в соломе», показанный в данном примере, также достаточно интересен. С одной стороны, солома, наделенная продуцирующей символикой, должна была способствовать повышению брачного статуса старых дев. С другой стороны, возможно, предписание «лежать на соломе» подчеркивало особый статус «старых», не вы-

шедших вовремя замуж. В народной терминологии названия «соломенник», «соломенная вдова» также обозначают человека неопределенного социального статуса, по какой-либо причине не живущего с супругом [63]. Как видим, игры на соломе, связанные с символикой обновления, в целом характерной для всего весеннего периода, соотносятся с продуцирующей аграрной и брачной символикой, также представленной именно в этом периоде народного календаря.

Легенды, связанные с пасхальным циклом

Со многими календарными праздниками связываются библейские тексты и связанные с ними поверья. В народной интерпретации они объясняют происхождение праздника, закрепляют существующие представления, обычаи и обряды, отражают события «священной истории». Собранные материалы показывают, что значительное число легенд связано с праздниками пасхального цикла. Во-первых, это многочисленные поверья, связываемые с главным событием евангельской истории — Воскресением Христовым. А во-вторых, это легенды, где объясняется связь пасхальных праздников с началом весеннего новолетия, нового года. В славянской народной традиции представления о начале сотворения мира также связаны с весенними праздниками — первой неделей Великого поста и Благовещеньем [64].

С *Вербным воскресеньем* связаны рассказы о входе Господнем в Иерусалим. В отличие от канонического евангельского сюжета, в народных легендах повсеместно встречается замена пальмовых ветвей веточками вербы: «Ему на дорогу постилали вербочки и лопотинки (от лопоть — одежда)» (Ординский район); «Господь поехал в Иерусалим, ему маленькие дети вербу бросали» (Куединский район, с. С. Шагирт). В приведенных примерах мы сталкиваемся с одной из особенностей народного восприятия христианских сюжетов — модификацией — заменой непонятных реалий, действий, предметами знакомыми и осмысленными. В этом контексте интересен рассказ, повествующий о въезде Иисуса Христа в Иерусалим «на олешке» (на олене) (Ординский район, д. Андреевка). Обычай провожать скот веточками вербы с Вербного воскресенья объясняли тем, что «Исуса Христа тоже хлестали, чтобы вернулся, и скотину этим хлещут» (Куединский район, д. Пильва).

С *Великим четвергом* связаны тексты, объясняющие многочисленные обрядовые действия этого дня, которые выполнялись с целью обеспечить достаток в будущем году. Необходимость их

выполнения и приуроченность к Великому четвергу объясняли тем, что в четверг начинаются «страсти Христовы», а «в этот день Иисус Христос много страдал, хотел, чтоб все у народа в достатке было» (Куединский район, д. Горка). Запрет на выпечку хлеба в Великий четверг также связывали с христианскими сюжетами: «Иисуса Христа поймали, мучили три дня, только в Великоденный четверг хлеб нельзя пекчи, на три дня запасались. «Неужели ишшо у людей печи затопятся, да еще кусок в рот пойдет»,— Пресвятая Богородица сказала» (Уинский район, д. Колоба). В другом варианте запрет печь хлеб объясняли тем, что в этот день «Иисуса Христа распяли, дак жидовки обрадовались и убежали, и в печи сожгли хлеб» (Чернушинский район, д. Темная). С евангельским сюжетом — пролитием крови Христа — связывали и приуроченные к Великому четвергу пятнание и кастрирование скота: «В Великий четверг Иисуса Христа распяли разбойники какие-то, повесили на кресте. Иисуса Христа-то распяли в этот день, кровь пустили. И овец метили, кровь овцам пускали, в этот день им не больно» (Куединский район, д. Д. Гора). При повсеместно распространенном в Прикамье предписании приносить в Великий четверг в дом верес, иногда «ходить по верес» запрещалось: «Не ходи по вереск, на Исусе Христе терновый венок был, на иконах-то гляди, он в венке, этому и подражают» (Усольский район, пос. Турлавы).

Пасхальные легенды были призваны закрепить сложившиеся варианты народной традиции. В некоторых традициях на Пасху не пекли закрытых пирогов с начинкой, считали, что нарушивший запрет «Христа запекает». В первый день пасхальной недели запрещали качаться на качелях: «Можно Христа зашибить» (Куединский район), «Кто в первый день Пасхи качается, доской тычут Христа» (Красновишерский район, д. Романиха). Легенды интерпретируют и обычай красить яйца на праздник: «Когда Иисуса сняли с распятия, у него из пробитых ладоней текла кровь. Чтобы унять ее, Христос берет в ладони комочек снега. Потом стали красным яйца красить, как снежок» [65]. В селе Шляпники Ординского района на Пасху не красили яйца луковой шелухой, говорили, что «когда Иисуса Христа распяли, ему раны прижигали луком». Часто яйца на Пасху красили накануне, в сам праздник и варить, и красить их запрещали: «В воскресенье яйца уже нельзя варить, Господа-Бога сваришь, Иисуса Христа, испечешь» (Юрлинский район, д. Ефремово); «Яйца в Пасху не красят, а то Иисуса Христа окрасят» (Юрлинский район, д. Осинки). Запрещалось разби-

вать пасхальные яйца о стол: «Самого Христа бьешь» (Куединский район). Достаточно распространенным был рассказ о Богородице (или Марии Магдалине): «Когда Иисус Христос воскрес, Богородица возрадовалася, яиц накрасила и подавала всем людям» (Ординский район). Многие поверья и запреты раскрывают представления «о присутствии Христа» среди людей в Пасхальную неделю или с Пасхи до Вознесения: «С Пасхи до Вознесения Иисус Христос по земле ходит» (Куединский район, д. Дойная). С этими представлениями связывали запреты с Пасхи до Вознесения «выливать за окна грязную воду» и обычай подавать нищим в это время.

Особую группу составляют легенды, повествующие о распятии Христа и его воскрешении. Например, бытовали следующие тексты, объясняющие народное отношение к пчелам и свиньям: «А вот как Иисус Христос из гроба-то вышел. Когда его жидовья-то закопали в землю. Свинья пришла, да и вырыла. Свинина-то мясо нельзя было вовсе ись-то. Свинья пришла и вырыла, вырыла ево. Он воскрес, вышел из гроба»; «А потом, когда они его поймали в Етимайском саду, на распятие поставили, руки нагвоздили, и сюда хотели гвоздь вбить (показывает на живот), нету гвоздя, надо гвоздей. Они убежали по гвозди-те. Вот на это место-то села пчелка. Пчелка-то села, они прибежали; о-о-о, заскакали, заплясали. Приколоченной. Им гвоздь кажется... Вот сейчас пчелку-то шибко великой грех бить. Если убить пчелку, как человека убьешь. В то время-то Господь пчелке-то душу внес» (Суксунский район, с. Торговищи).

Существуют также тексты, связанные с праздником Пасхи лишь формально, например рассказ о паве и павлине, посвященный собственно объяснению различия внешнего вида мужской и женской особи: «Птица была пава, она мужа своего на Пасху идти в церковь срядила, а себе только голову срядила, колокол ударил — к заутрене идти, поэтому павлин красив, а у нее только голова сряжена» (Ординский район, с. Красный Ясыл).

В данных текстах важна прежде всего мифологическая функция — объяснение некоторых народных представлений, напрямую не связанных с христианской традицией.

Приведенные легенды и поверья характеризуют некоторые особенности народного православия. Связанные с народным календарем, они призваны были закрепить сложившийся обычай и объяснить его происхождение. Тексты легенд и поверий вариативны, они в некоторых случаях объясняют и противопо-

ложные обычаи в той или иной традиции, как, например, предписание красить яйца луком и запрет на выполнение этого действия.

Таким образом, следует отметить, что комплекс пасхальной обрядности у русских Прикамья был достаточно развит и в основных чертах повторял общерусский. В обрядности пасхального цикла мы наблюдаем тесное переплетение церковных ритуалов и народных обычаев. Следует отметить богатую символику пасхальных обрядов. Народная традиция связывает пасхальные праздники с идеей начала нового хозяйственного и природного циклов, осмысляет как переходное время. Связь праздников пасхального цикла с началом весеннего новолетия во многом и определила прогностическое их содержание. Апотропейные, очистительные и продуцирующие обряды, исполненные в это время, сохраняли свое значение для всего года.

ТРОИЦКИЕ ПРАЗДНИКИ И ОБРЯДЫ

Троицкие праздники растягивались от праздника *Вознесения* до *Троицкого Заговенья*. Важными датами в цикле троицких праздников, кроме того, были *Семик, Троица* и *Духов день*. Именно к этим датам приурочивалось наибольшее число обрядовых действий. Праздники троицкого цикла, завершающие весенний период народного календаря, наполнены символикой, которая прослеживается почти во всех весенних праздниках. В то же время в обрядовой наполняемости троицких праздников прослеживаются и некоторые элементы, наделенные символикой перехода от весны к лету.

Среди русских юго-западного Прикамья (Чайковский, Еловский, Куединский районы) все троицкие праздники часто получали эпитет «Веселый»: ***Веселое Вознесение, Веселая Троица, Веселое Заговенье, Веселое, Веселое воскресенье*** [66]. Термин ***Веселое воскресенье*** для обозначения Троицкого Заговенья отмечен и в Карагайском районе [67]. «Веселыми» обычно называли все весенние праздники, к которым приурочивались массовые гуляния на лугах, хороводные игры. Отмечены и топонимы «Веселая поляна», которые обозначали место проведения луговых гуляний (Чайковский район). Скорее всего, «веселые» праздники следует связывать именно с их весенним характером, так как слово «весна» в славянских языках концептуально родственно слову «веселый» [68].

Вознесение

Особое положение в традиционном календаре русских Пермского Прикамья занимал праздник Вознесения — ***Вознесенье, Вознесеньев день, Веселое Вознесение,*** приходящийся на сороковой день после Пасхи и непосредственно предшествующий Троице. Вознесение в Прикамье являлось датой «завершения» пасхальной обрядности и начала Троицкой, как и у русских других регионов[69]. Вознесение было последним днем, когда произносилось пасхальное приветствие: «Христос воскресе!» и исполнялся тропарь «Христос воскресе из мертвых...»: «До Вознесения «Христос Воскресе!» поют» (Куединский район, д. Д. Гора). Почитание праздника связывали с Вознесением Иисуса Христа: «Вознесение — Иисус Христос на небеса улетел» (Чайковский район, с. Завод Михайловский); «Иисус Христос сорок дней по земле ходит. Христос ходил по земле, теперь вознесся на небеса» (Куединский район, д. Суюрка); «Исус Христос поднимется на небеса» (Юрлинский район, д. Черная). Переосмысление евангельских сюжетов нашло своеобразное отражение в обрядности праздника.

В Прикамье встречается и такая специфическая форма обрядовых действий, «помогающих» Иисусу Христу подняться на небо, как приготовление печенья «лесенки», представлявшего небольшие хлебцы цилиндрической или прямоугольной формы с насечками: «Тесто замесишь, как на пельмени, рассучишь каток, потом нарезать и прорезы сделать» (Куединский район, д. Искильда). «Лесенок» обычно готовили несколько, а одну помещали на божничке, «чтобы Иисус Христос поднялся на небеса» (Куединский район, д. Сургуч), «чтобы Бог вознесся на небо» (Куединский район, д. Суюрка); «Лесенки в Вознесение, их много настряпаешь, одну утром на тябло поставишь, по ней Иисус Христос уходит, остальные лесенки ешь, чай с ними пьешь. На божнице стоять будет до другого Вознесения» (Куединский район, д. Д. Гора). Этот обычай, характерный преимущественно для русских Центральной России и Поволжья [70], в Пермском крае известен только в южном Прикамье, в нескольких деревнях Куединского района, формирование традиций которых связано с Поволжьем.

В северных районах Прикамья идея помощи Иисусу «подняться на небеса» реализовывалась в других обрядовых формах. На Вознесение принято было готовить шаньги и укладывать их горкой: «По этим шаньгам в Вознесеньев день Иисус Христос

подымается обратно наверх. Горкой кладут шаньги-то, вот по ним-то Иисус Христос в небеса поднимется. Шаньги-то на стол кладут» (Юрлинский район, д. Келич); «После Пасхи уже Вознесеньев день, тут Христос на небеса пойдет, тут опять кулики стряпали, мост на небеса-то. Вот кулик-то делают, сочень разделают, чего надо кладут, картошку ли чё и так вот по краям защипывают, девять защипов должно быть и девять куликов-то сделашь сперва так, чтобы один другого меньше, один на другой кладут, они так горочкой и лежат, потом остальные уже делают, а сверху яйца со сметанкой делают, нижние-то всё белышом убирали, желток только со сметанкой наливали наверх» (Соликамский район, д. Лызиб).

Приготовление обрядовых шанег и некоторые обычаи праздника позволяют связывать его содержание и с поминальной обрядностью. В Соликамском районе, например, не только «кулики» выкладывали, чтобы Христос поднялся на небо, но и часть шанег: «...опять родителям клали, а потом через три дня убирали и кормили ими скота, родителям-то кладёшь, которы умерли, только говоришь: «Вот вам шанежки, родители мои, поминайте меня хорошо, я вас поминаю, вы поминайте меня. Три еминь, три еминь» (Соликамский район, д. Лызиб).

Рассмотренные нами примеры позволяют связывать приготовление «лесенок» и «куликов» и с продуцирующей магией: вознесенскими «куликами», например, кормили скот (Соликамский район). Материалы обрядового использования «лесенок» в других русских регионах раскрывают эту символику обрядового печенья более полно [71].

Отмечены и другие элементы обрядности праздника. Вознесение считалось дождливым днем: «О сорока дней Исус Христос ходит по земле, и только потом на небе, вот и обмывает землю дождем» (Чайковский район, д. Вассята). Целительные свойства приписывались вознесенской росе: «Сегодняшняя роса помогает от всяких болезней; собирают ее на поемных лугах со цветов». Это объясняли тем, что в «Вознесенье праздник. Утром ныне мать — сыра земля слезы льет: возносится Господь на небо: жалко ей; потому — слезы это матушки земли. Вот, ведь отчего зелено все так и нарядно до этого праздника? А оттого, что Господь по земле ходит с самой Пасхи, вот она и наряжается. А в Троицу она именинница будет» [72]. Представления о целебных свойствах вознесенской росы известны и у русских других регионов [73].

В южных районах Прикамья Вознесение считался одним из

хороводных весенних праздников. В некоторых деревнях в этот день при ранней Пасхе впервые выходили на луга «играть» хороводами. К Вознесению в юго-западном Прикамье иногда приурочивались собственно троицкие обряды. В деревне Лукинцы Чайковского района Троица считалась престольным праздником, украшать березку и гулять с ней по деревне было принято в Вознесение: «Березу в Вознесение, до Троицы срубят, девки, парни с березкой ходили. Украсят лентами, платками. Украсят березку, ходят с ней по домам. Утром парни идут по березку, девки украсят. Потом идут по гостям, по молодым. Подходили к дому, попляшут, попоют. Березку за собой таскают, не оставляют. В ограде оставят». Заходивших в дома парней принято было угощать яичницей. В других деревнях на праздник совершалась лишь часть обрядов, обычно совершаемых в Троицу: «На Вознесение бывает. Яйца возьмут, молоко, пойдут на поле и там едят».

Обрядность Вознесения, прежде всего приготовление «лесенок» и «куликов», представления о дождливости этого дня, лишь на первый взгляд выглядят обособленными от других весенних праздников. В то же время с другими весенними обрядами Вознесение сближает общий продуцирующий характер его ритуалов, их связь с комплексом поминальной обрядности.

Семик и Троица

Один из самых развернутых комплексов весенней обрядности приурочивался к праздникам троицкого цикла, прежде всего к Семику и Троице. Исследователи отмечают, что в основе троицкой обрядности — культ растительности [74]. Главным символом троицких праздников в Прикамье, как и повсеместно у русских, выступала березка. Выбор березы в качестве обрядового символа, видимо, имеет определенную мифологическую основу. Исследователи отмечали: «Та исключительность, которая принадлежит березке, объясняется, по-видимому, тем, что березка — первое, наиболее раннее дерево, одевающееся в яркую нарядную зелень, тогда как другие деревья еще едва начинают распускать почки. Отсюда возникает представление, будто именно березки обладают особенной силой роста» [75]. Следует указать и на другие особенности символики этого дерева. Береза связывается с верхним, божественным миром, часто становится посредником между человеком и высшими силами. В старообрядческих традициях в случае, если нет наставника, исповедоваться разрешалось березе или березовой ветке (Вере-

щагинский, Очерский, Лысьвенский районы). На других примерах отмечено обращение к березе с просьбами: «У нас у деревни береза стояла, к ней все время ходили. Еще так, у кого какое горе, ну мало ли, в войну особенно чё, мало мужики домой вернулися, всех убили, дак котора вдова шибко плачет: «Дак сходи к березе-то, попроси у березы своего здоровья, да чтоб слезы у тебя забрала». Под эту березу все ходили. У меня мама хаживала. Она работала конюхом, и у нее пропала лошадь. И у нас сказали: «Уведем у вас последнюю корову за эту лошадь». Так тоже тут один сосед пришел: «Катька, иди к березе-то, пореви у березы-то да попроси, может береза тебя пожалеет и у тебя все горе-то отойдет». Мама тоже под березу ходила» (Очерский район, д. Петраки). Береза в народной культуре соотнесена с символикой девичества, «жизни в ее потенциале», плодородия и плодовитости [76]. С этим можно связать повсеместно распространенный обычай украшать лентами березку. Лента — известный в русской народной культуре символ девичества. Известны и другие варианты обрядового использования дерева, например в ритуалах вызывания дождя. Материалы по финно-угорским народам указывают на схожую символику. У удмуртов, как отмечают исследователи, «в ведении» священной березы была смена времени года, она «определяла» поворот солнца на весну [77]. Береза становилась и определенным символом всего летнего периода, в святилище куала два раза в год проводили замену ветвей деревьев: на зимний период приносились ветви ели, на летний — березы [78]. Схожая символика отмечена и в традициях коми [79].

Однако береза — не единственный символ растительности в троицких праздниках. Кроме березы, известно обрядовое использование калины и черемухи. В некоторых районах отмечен термин «калину носить», даже в том случае, когда действия совершались с березкой (Кунгурский район) [80]. Материалы по другим регионам показывают и другие троицкие растительные символы: ветви и деревца бузины, рябины, дуба и других деревьев [81]. Использовалась и трава, становившаяся символом праздника: «Троицкую траву приносили в дом и весь пол ей застилали...» (Еловский район, д. Плишкино) [82]; «Девушки собирали цветы, траву и несли в церковь. Травой устилали пол в церкви, цветами украшали стены» (Красновишерский район, с. В. -Язьва). Характерно и использование цветов в троицкой обрядности: «цветами луговыми, купальницей, лентами» украшали березку (Юрлинский район, д. Дубровка). В деревне

Акчим Красновишерского района «в доме пол устилали свежей травой и цветами».

Береза была основным символом праздника. При этом в локальных традициях мы наблюдаем разнообразные его варианты. Часто вместо деревца используются лишь украшенные березовые ветви: «В Бырме собирались в ольховнике, приносили березовые ветки, в них вплетали ленточки, украшали. С березовыми ветвями гуляли по селу» (Кунгурский район, д. Бырма). Обычно для праздника рубили березки и приносили их в деревню, однако в качестве обрядового деревца не всегда использовалась срубленная березка, иногда украшали и гуляли вокруг растущего дерева: «В Троицу ходили на луга, березу наряжали, не срубали, там снаряжали» (Куединский район, д. Маркидоновка). Символом праздника становилась «березка», сделанная из палок и одетая в сарафаны и запоны. Антропоморфные символы с растительным названием «березка» отмечены в некоторых южных районах Прикамья. В селах Русский Сарс и Петропавловск Октябрьского района «березкой» называли девушку, украшенную березовыми ветками и венками. Одним из троицких символов была кукла, которую готовили из березовых веток и также называли «березкой» (Октябрьский район, с. Р. Сарс). В других случаях соломенная кукла выступала символом праздника вместе с березкой. Изоморфность обрядовых символов — достаточно распространенное явление в традиционной культуре. Растительные и антропоморфные символы Троицы связаны с комплексом архаичных представлений, так, по мнению Д. Фрезера, дух дерева может представляться одновременно и в растительном, и в антропоморфном облике [83].

Некоторые обрядовые действия и представления раскрывают связь троицкого символа, «березки», со свадебной тематикой. Иногда отмечали, что нести «березку» должен непременно жених: «Жених несет (березку), который невесту высватал» (Юрлинский район, д.Черная). Если свадьба приходилась на троицкий период, одним из ее атрибутов выступала украшенная березка, чего не делали в другое время. Троицкие персонажи в ряде случаев готовились «парой»: две куклы-«березки» делали парой: «мальчика и девочку» (Октябрьский район). В троицком ряженье также присутствовали парные персонажи: «кавалер и барышня» (Куединский район, д. Искильда) [84]. С одной стороны, как мы отмечали, брачная тематика характеризует почти все обрядовые комплексы народного календаря, с другой — примеры указывают на их связь с продуцирующим началом.

Троицкая березка становилась не только главным атрибутом праздника, но и центром праздничного гулянья. С Троицы начинались уличные игры молодежи, в том числе хороводные: «А играли у нас во всей деревне, все собирутся. Собирутся все вечерами, всю ночь ходят играют, всякими играми. «Кругом», «через человека ходят» всю деревню пройдут, а кругом на одном месте ходят, песни поют и все» (Юрлинский район, д.Черная); «А Троица тоже, это уж как закон. И бражка, вино берут, обед сделают, округа играют, ну, в деревне где подходящее место подберут. У нас в Родино дак, ой, весело было, в каждый вечер собиралися в одно место тут, тут скамейки и все. Люди собираются, играют, пляшут. Гармошки, балалайки» (Очерский район, с. Кулики). Часто гулянья на лугах, начинавшиеся на Троицу, продолжались всю неделю до Заговенья: «В Троицу неделю не робили, гуляли, на луга петь ходили, молодежь писни пили, по музыке плясали на мосту» (Карагайский район, с. Нердва)[85]. Исполнение круговых, луговых, весенних, хороводных песен отмечено в Прикамье повсеместно [86].

Троица считалась днем, когда отмечались именины леса, «лес — именинник в этот день». Поверья о лесе-имениннике в одних случаях связывались с обрядовым украшением березки в праздник Троицы: «Береза, говорят, именинница в Троицу, в первый день, поэтому ее почитать и украшать надо» (Октябрьский район, д. Урмия); «Березку в деревню приносили, украшали ленточками. Береза радуется дню рождения» (Юрлинский район, д. Лопва). В других вариантах представления о лесе-имениннике обусловили запреты на использование березы. Запрет ломать ветки и рубить деревья в Троицу отразился в некоторых традициях в том, что троицкую березку готовили заранее, накануне праздника, в субботу: «В Троицу березку ломать нельзя: лес — именинник» (Ординский район, с. Медянка); «В Троицкое воскресенье березу не ломали, ломали в субботу. В воскресенье нельзя: лес — именинник» (Куединский район, д. Трегубовка). Этот запрет в некоторых традициях приводил к переносу сроков обрядовых действий с березкой с Троицы на второй и третий дни праздника: «В первый день говорили грех березку ломать. На второй день березку ломали кудрявую, ленточки к ней привяжут и пляшут. В деревню парень березку несет» (Соликамский район, с. Касиб). При распространенности в Прикамье представлений о Троице как дне именин леса, в некоторых деревнях именины были связаны с последующими днями Троицкой недели: «В Духов день именинники лес, вода и земля,

в общем, праздник природы. Нельзя ломать деревья и копать землю» (Куединский район, д. Земплягаш); «После Троицы есть три Духовых дня — воды, земли и леса, землю не копают, лес не рубят» (Куединский район, с. Дубленевка).

Вариативны и обрядовые формы «проводов» березки. В некоторых случаях ее просто выбрасывали: «Березку бросят на поленницу, она там посохнет, потом ее с дровами сожгут» (Чернушинский район, д. Темная), «Высохнет она (береза), да и выкинут и все, ну чё куда ее» (Красновишерский район, д. Акчим). В других случаях проводили «похороны» и «проводы» березки: «Вечером, колды расходятся, идут ее хоронить, понесут, поют... В воду бросим, тихонько плывет. Это и девки, и робята» (Чердынский район, д. Усть-Уролка); «Березку с моста в речку бросали» (Куединский район, с. В. Сава). Исследователи троицкой обрядности русских отмечали возможную связь обрядового потопления с культом воды или обрядами вызывания дождя [87]. В то же время подобная форма «проводов» обрядового символа, других сакральных предметов часто встречается в народной культуре: по воде предписывается отпускать старые иконы и религиозные книги, старые пасхальные яйца, ветки вербы, в некоторых вариантах масленичной обрядности в проруби топили и масленичное чучело (Чердынский район, с. Покча). Другим вариантом «проводов» березки были ее «похороны»: «У нас еще хоронили березку, в огород закопают, чтобы лучше росло» (Кунгурский район, с. Калинино) [88]. Таким образом, проводы березки, с одной стороны, связаны с «проводами» праздника и обрядового символа, с другой — имеют продуцирующую направленность.

Одним из составляющих троицкой обрядности было ряженье, известное в некоторых традициях Прикамья: «Вечером в Семик молодежь собиралась чуть ли не целым участком завода или всей деревней и наряжались, кто как придумает, от барского одеяния до звериного, тут одеты барином, барыней, юношами, девушками, хулиганами и разными зверями и птицами (более в моде был медведь). Девушки одевались в мужское, юноши — в женское, одним словом, разными чучелами, но фабричных масок не имели...» [89]; «В Троицу наряжались. Девки мужиком наряжались. Он с девками идет, брюки наденут, рубашку, фуражку, по-мужичьи нарядятся» (Куединский район, д. Сургуч); «На Троицу в Дубовой Горе наряжены ходили, нарядятся, как по святкам, в хорошу одежду, но чтоб не узнали, кавалер да барышня» (Куединский район, д. Д. Гора). Главная особенность

троицкого ряженья — включение в комплекс обрядовых действий, совершаемых с березкой. Ряженье как одна из универсальных форм обрядового поведения характеризует все значительные календарные комплексы, поэтому включение ряженых в троицкую обрядность вполне закономерно. Ряженье в весенне-летние праздники известно также русским других регионов, преимущественно центральнорусских и южнорусских областей [90].

С другими весенними праздниками и обрядами троицкий цикл сближает и использование главного весеннего символа — яйца. В некоторых районах к Троице, как и на Пасху, принято было красить яйца: «На Троицу яиц-то больше красили, чем на Пасху» (Усольский район, д. Лубянка). Часто, в отличие от пасхальных, троицкие яйца красили в зеленый цвет отваром березового листа, реже — крапивы. С троицкими яйцами не был связан столь развернутый комплекс представлений об их особых продуцирующих и апотропейных свойствах в сравнении с пасхальными. В северных районах Прикамья в Троицу, Духов день, Заговенье проводили и игры с яйцами: «В день Святой Троицы и в Духов день происходит катание яиц. В этом спорте принимает участие не только безусая молодежь, но и почтенных лет старики, отцы многочисленных семейств. Катание яиц происходит следующим образом. Каждый, желающий принять участие в игре, ставит на землю печеное яйцо, оставляя промежуток в семь или шесть вершков. Таким образом, поперек какого-нибудь ровного, зеленого лужка вырастает длинная шеренга яиц. От этой шеренги отмеряется расстояние сажень в пять или больше. Затем проводится по земле черта, от которой и начинается катание. Один из участников берет в руки большой мяч и катит им в шеренгу, стараясь выбить из нее и выиграть яйцо. Если яйцо выбито, тогда счастливый игрок имеет право катить мячом вторично... до тех пор, пока мяч не проскочит мимо, не выбив яйца. Тогда начинает катание второй участник, затем третий и так далее, пока не перекатают все играющие. Если и после этого в шеренге останутся не выбитые яйца, тогда катание начинается снова в прежнем последовательном порядке. Обыкновенно яйца в шеренге не убывают в продолжении целого долгого дня, потому что на место каждого выбитого яйца находится охотник поставить свежее, в надежде выиграть на него целый десяток... Выбитые яйца, если они не разбиты, тут же на месте раскупаются обанкротившимися игроками и снова ставятся в шеренгу, а разбитые съедаются...» [91]. Кроме «выкатывания» яиц, одной из рас-

пространенных троицких игр было катание в лунки: «Катают яички, в ямочки катают. Оне крашеные, яички-то» (Гайнский район, д. Тиуново); «Попадет в лунку, дак как вроде выиграл» (Усольский район, д. Сороковая). Часто крашеными яйцами играли прямо под березами (Чердынский раойн. д. Б. Аниковская). Как видим, троицкие игры во многом повторяют катание яиц на пасхальные праздники. Приуроченность игр с яйцами ко всему комплексу весенних праздников от Пасхи до Троицкого Заговенья отмечена исследователями по материалам других регионов [92]. В то же время троицкие игры с катанием яиц обычно проводили в тех районах, где они не совершались на Пасху.

В обрядности Троицы представлен и культ воды. Троицкие праздники — Вознесение, Семик, Духов день, Троица — считались «дождливыми»: «На Троицу всегда дождь бывает» (Куединский район, с. Федоровск). Одним из составляющих элементов обрядности Троицы было обливание водой (Кунгурский район) [93]. Один из дней праздника почитался как «именины воды», с ним связывались запреты на использование воды: прежде всего запрещалось «топить баню, стирать и мыть пол»: «Ну, это как грех. Вот сегодня вода-именинница — мыться нельзя» (Ординский район, с. Медянка). К Троице приурочивались и другие ритуальные действия с водой: «С иконами в Троицу на речку ходили» (Куединский район, с. Ошья); «На второй день Троицы березки носили святить в церковь, в Духов день. Воду, которой березку святили, собирали; если скот заболеет, побрызгают их этой водой» (Октябрьский район, с. Бияваш). Иногда «троицкая вода» наделялась особыми свойствами: «Троицкая вода святая, мылись в воде. Лошадей в воду заводили». Использование воды в обрядовом контексте характеризует почти все календарные циклы и является одним из универсальных обрядовых элементов традиционного календаря у многих народов [94]. С другой стороны, именно в этот период актуальной становится связь воды и будущего урожая. Поэтому некоторые обрядовые действия с водой на троицкие праздники перекликаются с ритуалами вызывания дождя.

Собранный материал позволяет достаточно полно представить и ареалы распространения троицкой обрядности в Прикамье, прежде всего обрядовых действий с березкой, которые существенно варьируются в той или иной территории. Значительно отличается празднование Троицы в северном и южном Прикамье. В северном Прикамье можно выделить несколько ареалов бытования того или иного варианта троицкой обрядно-

сти: северо-восточный [95], северо-западный [96] и Обвинское поречье с Верхокамьем [97].

В северо-восточных районах Пермского края одним из распространенных был обычай ставить березки на Троицу под окнами каждого дома: «Как я помню, в Троицу я ходила в лес, срубала березку, потом под окошком ее поставлю» (Чердынский район, д. Очго-Жикина); «Березки у домов ставили раньше. Ничем не украшали, так поставят и все. Из лесу приносили, метра четыре таки, чтоб она кудрява была, ее поставят и все» (Соликамский район, д. Тетерина); «Ходили в Троицу за березками, срубали, под окно ставили» (Добрянский район, д. Софроново). Иногда расставленные у дома березки украшать было не принято: «В Троицу веток, березки носят к дому. Принесут, поставят ее и все к окну. Не, не украшали, так просто поставят и все» (Красновишерский район, д. Акчим). Однако в большинстве известных вариантов поставленные возле дома березки украшали лентами и платками: «Троица, я сама за берёзкой-то ходила, три приволоку, возле каждого окошка поставлю, ленточками ранешными всё закрасят, синими, красными, розовыми, пока Троица идет, березка всё стоит, целую неделю» (Усольский район, д. Лысьва); «Березки нарубим, несем, вобьем под окошко. У каждого под окошком, ленты навяжем всякие» (Красновишерский район, с. С. Сыпучи). Лишь в некоторых деревнях украшали и общедеревенскую березу, возле которой проводили игрища: «Около нее каждый вечер собирались, игры играли» (Усольский район, д. Лысьва) [98]. Иногда в деревне под окнами ставили березки, а украшали березку за деревней на лугах: «В Троицу обязательно идут в лес березку рубить. И ставили их около домов. Это накануне делают. А в сам день девушки, парни уходят к лесу на луга, тогда берёзку украшают цветами, лентами, всем, всем, всем. Прямо на живой березке украшали. И начинают хороводом ходить, петь, танцевать... А потом вечером всё убирают с нее» (Соликамский район, с. Касиб).

В северо-западных районах Прикамья на Троицу было принято украшать березку, и в то же время был неизвестен обычай ставить березки перед домами: «Играли березкой по дороге. А чё попало украшали: пояски да опояски, холсты есть, дак холсты повешаешь» (Юрлинский район, д.Осинка); «Березку опять принесут на Троицу. Девки же были. По березку уйдут, на березку навешают всякие ленточки, красивыё, красные, алые и зеленые и всякие, с писнями идут в деревню, с березкой, несут ее красиво шибко. Этот день всё пропразднуют. На другой день утащат

с ленточками, где она была, опять тут ее унесут на то место. Ленточки да что развяжут. Так и поставят на ноги ее. А в деревне никуда не девают, просто под окошко у кого-ко так заделают, и круг березки писни пили» (Гайнский район, д. Тиуново).

В Верхокамье поминальный цикл троицкой обрядности явно доминировал над другими обрядовыми формами [99]. В западной части Обвинского поречья, а также в верховьях р. Камы, в регионе, обозначаемом этнографами как Верхокамье, русскими не исполнялись никакие действия с березкой на Троицу: «Троицу праздновали, но березку не приносили и не украшали» (Верещагинский район, д. Шатрово); «В Троицу не робили, праздновали, на базар ездили, молодежь гуляла, а с березкой ниче не делали» (Верещагинский район, д. Соколово). Отсутствие обычая украшать березку отмечено в Верхокамье как в православных, так и старообрядческих деревнях. В восточной части Обвинского поречья уже известно украшение березки: «Березку ставили, ленточками украшали, по всей деревне ленты собирали, играли, песни пели» (Ильинский район, с. Сретенское); «Средят березу, срубят березу и ее украсят ленточками, и хоровод играют» (Ильинский район, д. Меречата).

Таким образом, троицкая обрядность северного Прикамья имеет ряд характерных черт. Семик в этих районах связывался только с поминальной обрядностью, и к нему не приурочивалось никаких обрядовых действий с березкой. Неизвестен в этом регионе и обычай завивания венков и гаданий с ними. Гадания с венками или с вениками входили в северном Прикамье в комплекс обрядов Иванова дня. Существенной особенностью региона можно считать и обычай ставить березки у каждого дома или украшать дома ветками березы, бытовавший в северо-восточных районах. Этот обычай сближает традицию региона с северными русскими областями, где, как отмечают исследователи, комплекс троицкой обрядности был весьма специфичен, в этих районах «березки не завивали, не украшали, на венках не гадали, только украшали березками дома внутри и снаружи» [100].

В южном Прикамье нами также выделено несколько ареалов бытования того или иного варианта троицкой обрядности: юго-западный [101], сылвенско-иренский [102] и центральный [103]. Специфические черты троицкой обрядности характеризовали русские традиции нескольких деревень Куединского района.

Характерной особенностью комплекса троицкой обрядности южных районов Прикамья, в отличие от северных, был обы-

чай завивать венки и гадать с ними. В юго-западных и центральных районах южного Прикамья завивать венки собирались в Семик, а развивать и гадать с ними ходили на Троицу. В Сылвенско-Иренском поречье завивали венки в Троицу, а развивали на Троицкой неделе или в Заговенье: «Венки завивали в Троицу в первый день, а развивали в Заговенье» (Октябрьский район, с. Р. Сарс); «На березке в первый день Троицы завивали венки. На третий день Троицы ходили смотреть» (Октябрьский район, с. Бияваш). Хотя обычай завивания венков был распространен в южных районах повсеместно, однако имел множество локальных особенностей. Троицкие венки выполнялись по-разному, даже в рамках одной традиции они имели разные варианты. Так, в селе Урталга Куединского района старожилы отмечали три варианта троицких венков: в первом — березовую ветку просто скручивали и завязывали узлом; в другом — из трех березовых веток заплетали косичку, иногда приплетая ленточку; в третьем — березовую ветку связывали в венок ленточкой или цветной тряпочкой. Такие же варианты троицких венков были характерны для других территорий южного Прикамья. С венками проводили разнообразные гадания, в основном, с целью определить выйдет или нет девушка замуж в текущем году, будет жить или умрет. Вариантов гаданий было несколько. Придя развивать венки, смотрели, засох венок или нет. Чаще всего в этом случае считалось, что, если венок завял, девушка умрет в этом году (Чайковский район, д. Бормист). Иногда смотрели, «как проведешь этот год — хорошо или плохо, плохо, дак засохнет» (Уинский район, д. Митрохи). В Сылвенско-Иренском поречье интерпретация гадания при этом могла значительно варьироваться: «Ветки березы завивали кольчиками, если замуж выйдет, то засохнет кольчик, если нет — то зеленеет» (Кишертский район, д. Меча); «Венок завивали в лесу, заветишь завет, какой надо. Выйдешь — нет замуж. Идешь смотреть: развился — не развился. Развился, все — замуж не выйдешь» (Ординский район, д. Черемиска). В большинстве районов венок обычно бросали в воду и по тому, как он поплывет или утонет, определяли будущую судьбу. Объяснения гаданий с венком были различны: «Потонет — к смерти, поплывет — к счастливой жизни» (Чайковский район, с. Уральское); «Утонет — к смерти, на месте стоит — к девичьей жизни, поплывет — к замужеству» (Чайковский район, д.Ольховка); «Смотрели, если покружится, повеселится — свадьба будет, поплывет — жить будешь, пото-

нет — умрешь» (Куединский район, с. Большие Кусты). Своеобразным видом гадания можно считать обычай заплетать троицкие венки и гадать с ними на всех членов семьи: «Перед Троицей в четверг ходили венки завивали, завьешь каждому сколь в семье у тебя народу, венок тряпочкой завяжут. В Троицу утром сламывать. В семье 11 человек, на всех девки ходили завивали. Бросали утром в Каму: поплывет — жить будешь, утонет — умрешь. Колесом завяжешь, лоскутом. Просто на веточку тряпочку — это тоже венок» (Чайковский район, д. Ольховка); «А в Семик-то ходили венки завивать, а потом в Троицу их ходили на речку, на пруд топить. Вот бросим, загадывали, если утонет, то, значит, умрешь, не утонет, так жить будешь, любые... Я вот на семью: на этого ребенка, на этого ребенка, на маму, на отца, на себя венков наплела, все бросать и смотреть» (Чернушинский район, д. Емаш-Павлово).

Следующий комплекс обрядовых действий в районах южного Прикамья связывался с березкой и чаще всего приурочивался к Троице. В юго-западном ареале березку срубали, украшали и приносили в деревню: «На Троицу березку завивали. За полтора километра ходили. Девки, парни. Березку срубят, принесут, разукрасят ленточками, носовиками. Березка большая, два метра. Украшали уже на поле. Срубят, украсят, несут украшенную. Ленточки и платки завязывали узлом. Нонче украшали полотенцами — нет, ведь, ленточек» (Чайковский район, д. К. Ключ). Основные отличия в разных деревнях состояли, как правило, в том, устанавливали ли березку на площади или на поляне, или с ней ходили по деревне. И тот, и другой вариант встречаются достаточно часто: «Ребята сходят, березку вырубят. Принесешь в деревню, срубят. Поставили на площади на перекрестке и округа играют» (Чайковский район, д. Ольховка); «Березку нарядят и идут с березкой, с песнями. Когда вот надоест, идут в какой-нибудь дом, селянку едят из яиц» (Чайковский район, д. Моховая). Одним из элементов празднования Троицы было приготовление яичницы (*яишница, смятки, селянка*), которую пекли в домах или в лесу, на поле, в основном, девушки. В некоторых случаях яичницу на Троицу готовили в каждом доме: «Молодежь с украшенной березкой ходили по деревне с песнями, в каждый дом заходили, смятки ходили ели в каждый дом» (Чайковский район, д. Маракуши). Иногда березку носили по деревне и в месте завершения гулянья с березкой в деревне «варили яишницу большую сковородку и ели» (Еловский район, с. Дуброво). В некоторых деревнях приготовление

яичницы и трапеза не связывались с украшением и шествием с березкой и бытовали отдельно, приурочивались к другим календарным срокам. В Духов день селянку могли готовить не только в деревне, но и на лугах.

Основным обрядовым действием на Троицу было украшение березки и в центральном ареале. Березку, как правило, срубали и приносили в деревню, устанавливали на площади и украшали. Редко встречаются упоминания о других вариантах действий. С березкой могли ходить по деревне: «Сломят березку, небольшую, чтобы в руки можно было взять, средят ее и по всей деревне с конца на конец с песней» (Бардымский район, д. Зязелга). Иногда березку не приносили в деревню, а украшали и гуляли возле нее на лугах: «В Троицу ходили на луга, березу снаряжали, не срубали» (Куединский район, д. Маркидоновка). В отличие от юго-западной части Прикамья, приготовление яичницы на Троицу здесь не было известно.

В Семик и Троицу совершались действия с березкой в деревнях переселенцев из Поволжья в Куединском районе [104]. Подготовка к празднику начиналась в среду, накануне Семика. В среду перед Семиком устраивали ***ссыпщину:*** «Ссыпщина, ссыпались: яички собирают — делать селянку. Только девчонки яйца собирают, в каждый дом заходят: «Будешь ссыпаться?» — «Буду!» — «Давай яйцо!». Днем идут за яйцами, вечером за молоком идут. Селянку утром в Семик делают, а ссыпаются накануне» (д. Д. Гора). В среду девушки также готовили тальниковые ветки для веников, с которыми вечером шли в баню: «В этот день тальником париться надо» (д. Сургуч). Приготовление именно тальниковых веников, а не обычных березовых, что особо оговаривалось, возможно, вызвано стремлением подчеркнуть «девичий» характер праздника, в то время как береза символизирует уже переходный статус, статус девушки-невесты.

Утром в Семик девушки шли в лес к березе завивать венки: «В Семик раньше завивать березку ходили в четверг. Венки с тряпкой завьют и оставляют, заганешь разные тряпки. Под березой, где венки завьют, сидишь и ешь яишницу, дома ее сделаешь. Дома селянку сварят, съедят под березой, песни поют, потом все домой. В Троицу их снимают — до Троицы ведь нельзя березу ломать. В речку венки бросать идут в Троицу днем, в Троицу из церкви придут и идут в воду бросать венки, загадывают, замуж выйдешь — поплывет, утонет — умрет, далеко уплывет — замуж далеко уйдет» (д. Суюрка). В Семик также украшали березку и приносили в деревню: «Березку сломят, нарядят ее, по

деревне с ней пойдут. Подойдешь к дому, у каждого дома попляшешь. Пляшут, в заслонку играют. По всей деревне пройдешь» (д. Сургуч). После завершения шествия с березкой в одном из домов собирались на яичницу: «Идешь яичницу есть. В дом собираешь яйца, молока, женщина сделает яичницу в большой посуде. Съедят — домой расходятся» (д. Сургуч). Украшение березки в Семик и хождение с ней по деревне исполнялось в основном девушками или детьми, в то время как в Троицу украшением березки занимались чаще взрослые: «В Семик только девчонки маленькие ходили, в Семик маленькие круг березки ходят, в Троицу — взрослые» (д. Д. Гора).

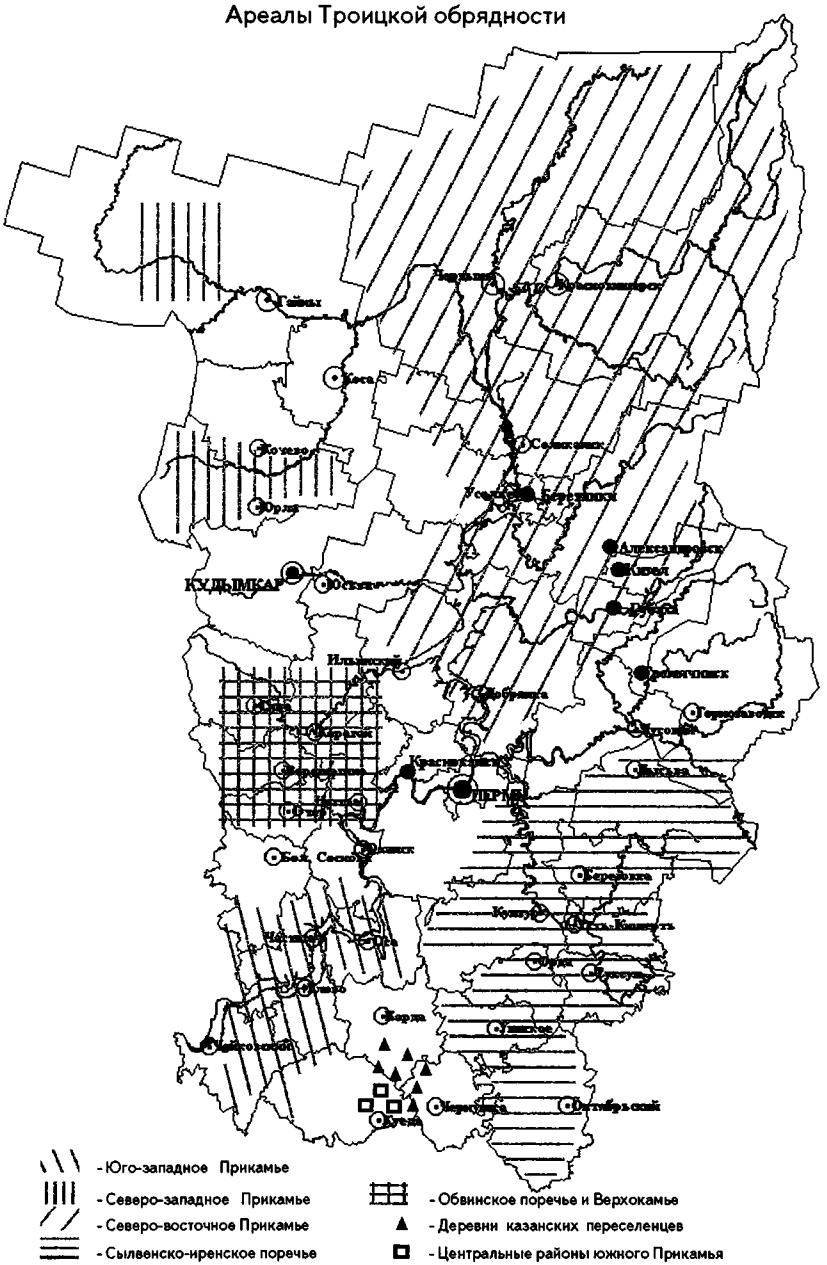
Празднование Троицы несколько отличалось от Семика. В деревне Сургуч отмечали, что на Троицу «больше березок не сряжали», только выходили играть на луга. В других деревнях в этот день вновь наряжали березку. Однако в этот день с украшенным деревцем ходили взрослые либо «старшие девки»: «В Троицу за новой березкой ходили. В Троицу на луга ходили за березкой и в деревне в трех местах березку ставили. В Троицу уже не ссыпались и венки не завивали» (д. Д. Гора). Наряженную троицкую и семицкую березки называли ***лилем***. Особенность комплекса троицкой обрядности этой группы связана с сохранением традиций, принесенных при переселении с территорий Поволжья.

В Сылвенско-Иренском поречье украшали березку в деревне или на лугах: «В Троицу березку наряжали лентами. Просто так навешаешь на березку и завяжешь. Березку срубали, на деревне была поляна, там поставят» (Кишертский район, д. Н. Савята); «В Троицу ходили, молоденьки соберемся в лес. Средим березку, ленты из кос выплетем, идем с березкой, напеваем» (Ординский район, с. Шарынино). Обычаи с березкой рано исчезли в деревнях, расположенных в близости от заводских центров. Так, в д. Киселево Суксунского района березку на Троицу не украшали, а гулянья проводили на Сибирском тракте, усаженном березами. В начале XX в. были забыты и хороводные песни, заменившиеся поздней лирикой и частушками. Хотя исследователи отмечают в районе бытование и хороводных песен еще в конце XIX в.[105]. Характерной чертой троицкой обрядности Сылвенско-Иренского поречья было разнообразие троицких символов, не отмеченное в других районах Прикамья. «Березкой» называли украшенную цветами и березовыми ветвями девочку или девушку, которая и становилась главным символом праздника: «Девочку березкой средят. Маленьку девоч-

ку возьмут, березки наломают. Ей на грудь, на поясок березки, ленточки, цветочки. Маленькая девочка, дак на руках носят (Октябрьский район, с. Р. Сарс); «Сряжались на Троицу старшие девки. Вьюнков наплетут, на голову наденут, одну девку навяжут. Эта вьюнки на поясе и на руках по веночку. Ее одну снарядят. Остальные так идут. Это девочка — «березка» (Октябрьский район, с. Петропавловск). «Березкой» называли и куклу, сделанную из березовых ветвей: «На лугу песни все круговые пели и ребята тоже коло нас. Березку сряжали, виник наломашь из березки, нарвут — девочку сделают, парня. Обоих делали, парня и девку. В лесу из березовых прутьев ребенка как маленького, платье, штаны на них наденут. Играют. Потом оставят» (Октябрьский район, с. Р. Сарс). Известен и несколько иной антропоморфный облик березки, которую готовили из двух, связанных крестообразно березовых палок, наряженных платками, фартуками, бусами и цветами [106]. В некоторых селах одним из атрибутов Троицы была наряженная кукла, использовавшаяся вместе с украшенной березкой: «Ходили по деревне с березкой, наряженной в ленточки, и куклой. Куклу средят большую, как ребенка трех годов, набьют соломой, наденут платье, лицо сделают, подшалок наденут. Девки с ребятами с песнями несли по улице березку и куклу. Куклу девахой делали, а потом растреплют и все» (Ординский район, с. В. Ключики). Кукла как один из символов Троицы известна в русских традициях и других регионов [107]. Характерной особенностью именно этого ареала южного Прикамья можно считать смещение сроков троицкой обрядности, растягивавшееся до Заговенья. Украшение березки и игры с ней в ряде деревень совершались не в Троицу, а в Заговенье [108].

Таким образом, характерными чертами троицкой обрядности южных районов Пермского края можно считать обычай завивания венков в Семик или Троицу, гадания с ними, украшение березки в Троицу. Различия выявленных нами ареалов обрядности заключаются, главным образом, в сроках совершения того или иного действия, включением других обрядовых элементов, как, например, приготовление яичницы в юго-западной части, а также ссыпщина у казанских переселенцев. Сылвенско-Иренское поречье отличает также наибольшая вариативность троицкого символа. Именно в этом ареале в Пермском Прикамье выявлены разнообразные антропоморфные березки и троицкие куклы.

Ареалы Троицкой обрядности



Рассмотренные нами ареалы свидетельствуют о разном обрядовом наполнении праздника: от полного отсутствия действий с березкой на Троицу в Верхокамье до наиболее сложных и разнообразных обрядовых действий в южном Прикамье. Можно считать, что для Прикамья характерно бытование двух основных комплексов троицкой обрядности — северного и южного. Исследователи календарной обрядности русских выявляют три комплекса троицкой обрядности: основной центрально-поволжско-сибирский, южнорусский и северный [109]. Пермское Прикамье в этой классификации занимает пограничное положение между основными общерусскими комплексами: если троицкая обрядность северного Прикамья тяготеет к северному, тогда как в южном Прикамье наблюдаются основные черты центрально-поволжско-сибирского.

Духов день

Следующий за Троицей *Духов день* также был одним из почитаемых праздников троицкого цикла. Именно он считался временем именин земли: «Вот земля имениница, на второй день Троицы, в понедельник, в Духов день» (Чайковский район, д. Вассята). В Духов день запрещалась любая работа на земле: «В этот день землю не ворошат, даже не задевают, хоть какая работа» (Юрлинский район, д. Черная); «В огород садить нельзя, землю в руки не берут» (Юрлинский район, д. Лепухино). Кроме запретов на работу с землей, известны и другие предписания: «Не ездили на лошадях в этот день» (Куединский район, д. Узяр), «В этот день босиком нельзя было ходить, там валенки оденут» (Юрлинский район, д. Таволожанка), запрещалось «топтать» землю — плясать (Соликамский район). Именины земли, леса, воды, травы, связанные с представлениями о «рождении» природных стихий, свидетельствуют о переходности этого периода. После именин происходит изменение статуса земли, воды и растительности. С этого периода снимаются многие запреты на использование человеком воды и леса. С Троицы начинали купаться, разрешалось заготавливать веники и травы. Именины земли, воды, леса и травы маркируют важную границу перехода от весны к лету.

В Духов день в некоторых деревнях продолжали совершаться троицкие ритуалы. В селе Касиб Соликамского района, например, украшение березки совершали на второй день Троицы: «Троицу два дня гуляли летом. В первый день говорили грех березку ломать. На второй день березку ломали кудрявую, лен-

точки к ней привяжут и пляшут. В деревню парень березку несет» (Соликамский район, с. Касиб). Часть троицких обрядов переносилась на Духов день и в ряде деревень юго-западного Прикамья: «В Духов день так же, как и на Троицу, было принято ходить с украшенной березой, готовить яичницу, что в других деревнях делали на Троицу» (Чайковский район, д. Вассята).

Веселое воскресенье

Одним из названий весенних праздников в юго-западной части Прикамья было ***Веселое воскресенье, Веселое***. Так могли называть Петровское Заговенье, а также любой местночтимый весенний праздник до или после Троицы: «Веселое — в Маракушах праздник, а через неделю — в Карше» (Чайковский район, д. Сосново); «Веселое воскресенье в начале лета, после Троицы, когда все посеют. Гости приезжали, брагу пили, по улицам ходили» (Чайковский район, д. Моховая). Веселым воскресеньем обозначали и некоторые престольные праздники, приходившиеся на этот период: «Здесь Веселое — престольный, гости едут. Веселое воскресенье» (Чайковский район, д. Чумна).

Троицкое Заговенье

В воскресенье через неделю после Троицы отмечался праздник Заговенья. Многочисленные и разнообразные варианты названий этого праздника отмечены в Прикамье: ***Троицкое, Троицыно Заговенье, Маленькая, Вторая Троица, Петровское, Вешное, Великое, Веселое, Гульное, Цветковое, Крапивное, Пиканное, Дикое, Дурное Заговенье, Баско Заговенье, Гульна Заговень, Яговенье, Загонье, Ржавчинка, Токмач, Чупрай, «Олень золотые рога», Соловая Кобылка, Купально, Веселое, Гульное, Пиканное, Чесноковое воскресенье, Проводы весны.*** Столь обширный список названий указывает на значительное число разнообразных обрядовых действий, приуроченных к этому дню. Анализ терминологии позволяет раскрыть особенности представлений и формы обрядности, характерные для праздника. Названия ***Троицкое Заговенье, Троицыно Заговенье*** связаны со сроками его проведения — после Троицы — и в то же время свидетельствуют об обрядовой близости Троицы и Заговенья. В названиях ***Маленькая Троица, Вторая Троица,*** отмеченных в Соликамском районе, также отразилась схожесть в местной традиции обрядовых элементов праздников. *Петровским* Заговенье называют из-за летнего Петровского поста, начало которого приходилось на следующий день после

праздника. На связь с другими весенними *вешными, веснушными, весношными* праздниками указывает название ***Вешное Заговенье*** (Чердынский район, д. Тиминская, д. Черепаново). Большое стечение народа на луговые гулянья, видимо, было важным для формирования термина ***Великое Заговенье,*** кроме него эпитет *Великий* имели праздники пасхального цикла. С луговыми гуляньями связывается и название ***Гульное Заговенье,*** характерное для ряда западных районов Прикамья (Очерский, Нытвенский районы). Термины ***Дурное Заговенье, Дикое Заговенье*** также объясняются в связи с молодежными гуляньями: «После Троицы воскресенье — Дурное Заговенье. Утром стряпают шаньги, вечером собираются, поют песни, водят хоровод» (Красновишерский район, с. Губдор). ***Цветковым*** обозначают Заговенье в Обвинском поречье, видимо, название связано не только со сбором цветов, плетением венков, но и с самим периодом цветения злаков и растений, который считался сакральным. Как ***Пиканное Заговенье, Пиканное воскресенье*** известен праздник в Добрянском и Ильинском районах, в которых он связывается с обычаем собирать в этот день пиканы — молодые стебли борщевика или дягиля, а также с тем, что в этот день готовили блюда с пиканами [110]. Сбор дикого чеснока на заливных лугах и гулянья проводились на Заговенье в деревне Половинка Нытвенского района, отчего этот день и называли ***Чесноковое воскресенье:*** «Чесноковое воскресенье, ездили за Каму за чесноком, готовили окрошку, варили уху, гуляли, пели песни, играли» [111]. Сбор дикого чеснока в других русских регионах также получил свой календарный термин — Чесноковки [112]. В Прикамье неизвестны обряды, которые раскрывали бы смысл названия ***Крапивное Заговенье*** (Еловский район, с. Крюково) [113]. В то же время у русских Верхнего Поволжья, где также известно Крапивное Заговенье, одним из элементов праздника был обычай хлестать друг друга крапивой [114]. Обливания водой, приуроченные к празднику, в некоторых традициях послужили основой для названия ***Купально воскресенье*** (Чернушинский, Бардымский районы): «Обливались водой с утра. В избе все обольют. До обеда только купались» (Бардымский район, с. Печмень), «После Троицы — Заговенье. Купание. Купально воскресенье. Дуреть пойдут по деревне с ведром, с чайником, побрызжутся. Надо, чтобы в этот день дожжик дожжал» (Бардымский район, с. Печмень). Название и ритуальное обливание сближают Заговенье с другими «купальными» праздниками — Аграфеной Купальницей и Иваном Купалой.

Особый интерес представляют названия ***Ржавчинка, Токмач, Чупрай, Соловая Кобылка***. Этимологию слова *Ржавчинка*, скорее всего, следует связывать с рожью, на начало цветения которой и приходился праздник. *Соловую Кобылку* исследователи напрямую связывают с русальными обрядами русских центральных и южных районов России, где к этому дню приурочивался обряд «вождения русалок», а «русалка» при этом была представлена ряжеными, изображавшими лошадь [115]. Однако трактовка названия, неоднократно высказывавшаяся пермскими исследователями, требует уточнений, так как южнорусских представлений о выходе русалок в неделю после Троицы в Прикамье не отмечено. Этимология названия *Токмач* до настоящего времени остается неясной. Возможно, она связана с тюркским *токмач, тукмач*, обозначавшим лапшу, часто использовавшуюся в качестве обрядового блюда, в том числе в весенне-летних ритуалах, связанных с вызыванием дождя. Возможно, в качестве термина используется финно-угорское или тюркское слово, либо название праздника произошло от названия местности, на которой его проводили. Этимология термина *Чупрай* для названия праздника (Ильинский район, с. Ильинское) достаточно аргументированно раскрыл пермский этнограф О. Л. Кутьев, связав его с названием одного из коми-пермяцких родов Чупри, на месте древнего родового святилища которого и проходил праздник [116]. Сакральная преемственность природно-культурных «святилищ» была характерной чертой этнокультурной истории всего Русского Севера [117]. Скорее всего, праздник при большом стечении народа у с. Ильинского способствовал закреплению названия *Чупрай* для обозначения Заговенья во всей округе. В окрестных деревнях, независимо от праздника в с. Ильинском, Чупраем также называли свои деревенские праздники в воскресенье после Троицы: «Воскресенье или Чупрай называли только, Заговенье, на луга ходили» (Ильинский район, д. Усть-Егва); «Чупрай — Заговенье, на луга ходили. На Чупрай ходили на Полуденные луга, там уже Добрянский район, и с окрестных деревень, филатовские шибко много приезжали, из других деревень, гуляли» (Ильинский район, д. Посятино).

Как видим из приведенных примеров, уже терминология показывает, что обрядность праздника включала достаточно разнообразный комплекс элементов. Описания праздника в разных традициях еще более усложняют эту картину. В то же время можно увидеть и некоторые основные элементы, характеризующие весь комплекс обрядности Заговенья в Прикамье. За-

говенье считалось последним весенним праздником, последним «луговым» или «круговым» праздником. После него обычно запрещалось играть в хороводы [118]: «Заговенье — последний весенний праздник. Весна кончается. Его как Троицу отпраздную, кругом играют» (Куединский район, д. Степановка); «После Троицы Заговенье — последний весенний праздник» (Куединский район, д. Д. Гора); «Троицыно Заговенье, гуляли на лугу, круговой последний праздник» (Октябрьский район, с. Р. Сарс). В некоторых деревнях южного Прикамья воскресенье после Троицы получило название «весну провожать», «проводы весны»: «Неделя пройдет после Троицы, весну провожают. Собираются компанией, сряжаются как шуликаны, по улице ходят. По деревне. Весне конец. Проводят по всей деревне» (Октябрьский район, д. Анастасьино). С завершением весеннего цикла связывался праздник и в других русских регионах [119].

В отличие от Троицы, которую обычно проводили в деревне, Заговенье отмечали на лугах, за деревней: «В Заговенье ходят на луга, а в Троицу не ходят» (Куединский район); «Отмечали, как и Троицу, только в лес, к речке ходили, к озеру» (Ординский район, д. Климиха); «В Пиканно воскресенье ходили на луга» (Добрянский район, с. У.-Гаревая). От других гуляний праздник отличался и большим числом участников, собиравшихся со всей округи. На Ржавчинку в округе села Покрово-Ясыл (Ординский район) собирались жители более двадцати окрестных деревень. На Чупрай около с. Ильинское (Ильинский район) «собирались жители не только Ильинской и соседней Сретенской волостей, но и приходили также любители повеселиться из более отдаленных местностей» Пермского и Соликамского уездов [120]. Гулянья на лугах было основным элементом праздника в большинстве традиций Прикамья: «В Цветково Заговенье ходили на луга, тут уж игрище большое было» (Нытвенский район, д. Самки) [121]. Описания гуляний на Заговенье, сделанные очевидцами в конце XIX в., достаточно полно раскрывают картину гуляний: «...Молодежь веселится по-своему вволю. Сначала девицы «ходят кругом», т. е. водят хороводы, поют при этом хором различные протяжные песни... Конечно, более воодушевления появляется, когда парни мало помалу примут участие в хороводах. Тогда поют игровые песни, например «Ходит царь вкруг нова-города», «Селезень ловил утку» и т. п., при этом выполняется участвующими в хороводе все требуемое песней, для чего парень выбирает обыкновенно девицу, которая ему более нравится. Подростки играют в горелки или

«в разлуки», «о парочки», в мяч и т. п. Люди пожилые, степенные размещаются кучками, покалякать по приятству с знакомыми за самоварчиком....» [122]. Так проходило Заговенье в большинстве традиций Прикамья. В советский период Заговенье во многих местах совпадал с завершением весенних полевых работ, стал «колхозным» праздником. В такой форме в некоторых традициях он сохранялся достаточно долго.

В Заговенье исполнялись и другие обряды. Во многих традициях, особенно в Сылвенско-Иренском поречье, на Заговенье развивали венки, украшали березку, то есть выполняли те действия, которые чаще всего приурочивались к Троице. В с. Богородское Красноуфимского уезда на праздник девушки снаряжали березку [123], в селе Русский Сарс «на лугах» наряжали две соломенные куклы — «мальчика и девочку» (Октябрьский район, с. Р. Сарс). Катание яиц, приуроченное к Заговенью, также сближает этот праздник с Троицей и другими весенними праздниками. Игры с яйцами на Заговенье чаще встречались в южных районах Прикамья: «В Заговенье яйца катали, вареные, не крашеные, лунки наделают, прямо их катают в лунки, яйца» (Октябрьский район, с. Бияваш); «Яйца катали в Троицко Заговенье, их мячиком катали. Попадет в яичко — выиграл. Дети и взрослые играли» (Октябрьский район, д. Урмия). В других русских регионах игры с яйцами отразились и в терминологии праздника, который называли *Яичное* или *Шаровое Заговенье* [124].

В округе с. Красный Ясыл Ординского района Заговенье имело название *Ржавчинка*. При этом *Ржавчинкой* называлось как место для гуляний, так и сам праздник: «Ржавчинка — место между Ясылом и Андреевкой по старому тракту и гулянье после посевной» (Ординский район, д. Яковлевка); «Ржавчинка была. Отсеются, отполются, сенокос еще не подошел — свободное время, вот и собираются все вместе, боролися, игралися» (Ординский район, с. К. Ясыл). Кроме луговых гуляний на Ржавчинку проводили состязание в борьбе: «Старинный праздник был. Боролись мужики. Схватит один другого. Нельзя подметать (подсекать) ногой, через себя бросать нельзя было. В округе все стояли, судили. Кто победил, зовет: «Выходи на меня!» (Ординский район, д. Андреевка); «Мужики боролись. Образовывали круг, выходил кто-нибудь сильный, вызывал на борьбу. Тот, кто победил всех, про него говорили: «Унес ржавчинку!» (Ординский район, д. Андреевка). Возможно, борьба возникла под влиянием состязаний Сабан-

туя в соседних татарских деревнях, как считают некоторые информаторы. В то же время состязания в борьбе характерны для многих весенних, летних и осенних праздников и в русском календаре.

С прогностическими ритуалами следует связывать содержание праздника в некоторых деревнях Октябрьского района. В этот день старались несколько раз сменить одежду, сесть за стол, что должно было способствовать благополучию в доме: «12 раз в этот день суп хлебают» (с. Р. Сарс); «Переодеться надо, сколь раз переоденешься, столь нарядов и будет» (д. Уваряж); «Восемь раз переодеваются, чтобы наряды показать» (с. Р. Сарс); «Перемена (одежды) есть, раза три-четыре переодевались, чтобы богатства много было» (с. Р. Сарс). У казанских переселенцев в южном Прикамье (Куединский район) в Заговенье также проводили гулянья на лугах. О Заговенье здесь обычно говорили — «выходили блох трясти», «пошли мы блох вытряхать»: «После Троицы — Заговенье, блох вытряхают, сидят на лавочке. Последний день весны седни»; «Заговенье быват — последний день весны, после Троицы через неделю. Выходят блох трясти. Надевают самую хорошую одежду, кругом играют» (Куединский район, д. Д. Гора). Очистительная символика этих представлений сближает обрядность Заговенья с другими весенними очистительными обрядами (как, например, обряды избавления от насекомых на Великий четверг).

Праздник под названием *«Олень золотые рога»* проводился на Заговенье на полях у деревни Камень возле с. Новое Усолье. По наблюдению Ф. А. Теплоухова, описавшего его в 1892 г., на луга приходили молодые и взрослые и устраивали «хождение кругом», а «под названием «Олень золотые рога» подразумевался бочонок с водкой, который во время откупов привозился для публики из Усолья вместе со стеклянной посудой» [125].

Скорее всего, мы имеем дело с временно́й и смысловой трансформацией обрядового содержания праздника. Видимо, древний обряд жертвоприношения оленя, известный в разных местах европейского Севера (по легендам, записанным у русского и финно-угорского населения Архангельской, Вологодской, Пермской губерний, из лесу выбегали олени, одного из которых приносили в жертву) и приуроченный к Петрову или Ильину дню [126], изменил свое содержание и был соотнесен с другим календарным сроком — Заговеньем — как наиболее значимым в местной традиции праздником. От древнего обря-

да сохранилось лишь название «Олень золотые рога» и условная жертва — бочонок с водкой [127].

В праздник в некоторых традициях совершались крестные ходы и молебны. В д. Ольховка Чайковского района Заговенье считался обетным праздником. В этот день совершался крестный ход с иконами по полям. «Заговинье — Богу молятся. Раньше кобылки (болезнь зерновых культур) много было. На поле ходили с иконами. Побыла один раз, и стали ходить каждый год. Первый день — по полям. Третий день иконы сидят в часовне, в дома позовут, в оградах служат. Потом обратно в церкву в Сайгатке». В с. Медянка Ординского района «в Заговенье ко кресту ходили, на тракту крест стоял с иконами. В этот день обязательно дождь шел. Говорили: «Господь дождичка спустит» (Ординский район, с. Медянка). В Чернушинском районе во второй день Заговенья ходили на ключ, чистили его, молились, «чтобы потом град урожай не бил» [128].

Анализ материалов свидетельсвует о сложном и многокомпонентном характере обрядности Заговенья, о разных по происхождению источниках его формирования. Некоторые элементы праздника объясняются весенним характером Заговенья, связанным с весенней символикой. К таковым можно отнести обычай катать яйца, играть в хороводах, характерные для всех праздников от Пасхи до Заговенья. Переходное положение праздника — на границе весны и лета, отсутствие собственного устойчивого комплекса обрядности были причиной приуроченности к этому дню обрядов троицких, купальских и петровских. С комплексом троицкой обрядности роднит Заговенье «развивание венков», «снаряжение березки» — обычно характерные элементы Троицы. В праздниках «Олень золотые рога», Купальное воскресенье мы наблюдаем элементы ритуалов, обычно характерных для летних Иванова и Петрова дней. Праздник включил в себя множество разных обрядовых элементов, при этом каждый локальный комплекс имел свои особенности, что явилось причиной столь существенной вариативности обрядности Заговенья. Особенностью праздника в Прикамье является и его массовый характер, участие в гуляньях жителей не одной деревни, а всей округи. Такой характер праздника мог сложиться в результате иноэтничного влияния. У финно-угорских и тюркских народов Прикамья [129] к этому времени также приурочивались большие общественные праздники и моления, на которые собирались жители нескольких деревень.

СЕЗОННЫЕ ИЗМЕНЕНИЯ В ПРИРОДЕ И КАЛЕНДАРЬ

Представления о завершении зимы и пробуждении природы в весенний период раскрывают в Прикамье, как и в других русских и славянских регионах [130], множество примет, поговорок, поверий, бытовых предписаний. Одно из центральных мест в представлениях о сезонных изменениях в природе занимают приметы и поверья, связанные с наступлением тепла и теплой погоды, соотносимые со множеством календарных дат весеннего периода. К ранневесенним праздникам и почитаемым дням обычно приурочены приметы и поверья, прогнозирующие **наступление теплой погоды.** Важной датой был день 14 марта — ***Евдокия, Евдокия-плющиха, Авдотья, Авдотья-плющиха***: «Если в этот день оттепель, то ожидают скорой тали снега. Если тепло — то ранняя весна» (Суксунский район, с. Торговище); «В Евдокию если тает, Евдокия плюснула. А если нет: не плюснула — не капнула» (Юрлинский район, д. Кукольная); «Если на Евдокию-плющиху капельница будет — весна ранняя» (Красновишерский район, д. Акчим). Значительное число примет связано и с предшествующим днем — ***Василием Капильником, Василием Капилием, Васьками Капками, Василием Капили*** (13.03), название которого также связывалось с начавшимся таянием снега: «Василий Капили капает — год будет теплый» (Суксунский район, с. Ключи); «Сосульки с крыш капают, закапает — год хороший будет» (Юрлинский район, д. Кукольная). С таянием снега и наступлением тепла связываются день *Сорока мучеников* (22.03), *Алексеев день* (30.03), *Дарьи-пролубки* (2.04), *Благовещенье* (7.04), *Егорьев день* (6.05). К Сорокам и Благовещенью приурочивались приметы и поверья, а в некоторых случаях проводились гадания о времени наступления теплой погоды: «Если на Сорок мучеников заморозит, будет еще сорок утренников» (Суксунский район, с. Торговище); «Если на Благовещенье замерзнет в ложке вода, будет еще сорок утренников, если не замерзнет — скоро коренная весна» (Кишертский район, с. Молебка); «До Благовещенья медленно тает, а после него оттепель» (Кунгурский район, с. Калинино). В Прикамье считали, что в Алексеев день «лед от воды, снег от земли отходит» (Пермский район, с. Курашим). В календарных приметах отмечали, что тропы и дороги, проруби начинали оттаивать ко дню ***Дарьи-пролубки, Дарьи-говнопролубки*** (14.04), название которого связано с тем, что при этом «вытаивало мно-

го грязи» (Юрлинский район, д. Кукольная). В приметах и поверьях появление тепла связывалось и с *Егорьевым днем* (6.05): «Егорий с теплом» (Куединский район, д. Д. Гора).

Наступление теплой погоды, таяние снега вело к разрушению зимнего санного пути. Смена саней на телегу, как и смена зимней одежды на летнюю, выступает в народном календаре символом смены сезонов. В весенних праздниках эти представления связывались с наступлением весны, а в осенних — зимнего времени. Разрушение санного пути и замена саней на телегу соотносились с Благовещеньем: «На Благовещенье две недели на санях недоездят или две недели переездят» (Юрлинский район, д. Щеколова) [131].

Даты ранней весны связаны лишь с прогнозированием теплой погоды. Окончательное наступление тепла связывается с поздней весной, постоянное тепло — явление не весеннего, а летнего периода, поэтому в весенних датах мы наблюдаем лишь «движение» к теплому времени года. На переходность и непостоянность весеннего тепла показывают и представления о чередовании оттепелей и заморозков. Среди календарных дат поздней весны выделяются *Исидоры/Сидоры* (20.05; 27.05): «Прошли Сидоры, прошли и сиверы [132] — наступит тепло» [133]; *Сидора-сивера* (27.05). Прошли Сидоры, прошли и сиверы» (Суксунский район, с. Торговище), *Николин день:* «Никола теплый» (Чердынский район, д. Б. Гадья); «Николин день пришел, да и тепло принес» (Юрлинский район, д. Черная). В северных районах Прикамья окончательное наступление тепла связывалось только с праздником Вознесения: «Вознесение Христово Господне. Говорят, после Вознесения тепло будет. Вознесеньев день придет на землю-матушку, тепло принесет» (Юрлинский район, д. Осинка); «Исус Христос поднимется на небеса и тепло спустит на землю» (Юрлинский район, д.Черная). Связь с божественным вмешательством или со святыми, которые весной открывают землю, прослеживается в весенней обрядности русских и других славянских народов [134], именно в этом контексте следует рассматривать поверья о наступлении тепла с Вознесения, когда «Христос... тепло спустит». В южных районах теплую погоду чаще связывали с Семиком: «До Семика холод» (Куединский район, с. С. Шагирт); «В Семик покойники загребутся, и будет тепло» (Куединский район, д. Никольск); «Покойники загребутся, скалозубы соберутся, и тепло будет» (Куединский район, с. Урталга) [135]. Наступление теплой погоды, как видно из приведенных примеров, связывается и с предками. Это,

с одной стороны, основывается на мифологической связи всего весенниего периода с культом предков. С другой стороны, как мы неоднократно отмечали, у славянских народов широко бытовал комплекс представлений о способности предков влиять на природные процессы, вызывать засуху, для предотвращения которой также обращались именно к умершим [136].

Наступление теплой погоды и **появление первой растительности** в весеннем цикле тесно связаны. Считалось, что трава начинает расти после первого грома: «До первого грома трава не растет». Появление травяного покрова обычно было связано с *Николиным днем* (22.05), что закреплялось в поговорке: «Никола с травой», или в варианте: «Егорий с водой, Никола с травой».

С завершением зимы и началом весны связаны и так называемые *проводы реки,* приуроченные к **началу ледохода.** Когда вскрывалась река, все жители собирались на берегу: «Как ледоход идет, как бегом, все бежат на берег: «Река идет, река идет» (Красновишерский район, с. С. Сыпучи); «Когда лед по реке идет, тогда у нас людей собирается на берегу, и кому надо, и не надо. Смотрят» (Соликамский район, д. Тюлькино). С тем, как идет лед, в какой день вскрывается река, связывались приметы о благополучии будущего года: «Если река идет по большой воде, это хороший год, а если идет вода сухая, везде лед наседает, это к плохому году, да много заторов на берегу, это неважный год» (Красновишерский район, д. Акчим).

Часто именно во время ледохода одаривали реку, в качестве дара использовали монеты, хлеб, редко — другие предметы: «Монеты в воду бросали на ледоход. При этом приговаривают: «Дарю тебя, вода, храни меня, вода» (Добрянский район, с. Висим); «Весной лед пойдет, дарили Каму: деньги кидали, хлеб, кто сколько мог. Провожали Каму» (г. Добрянка). В Гайнском районе во время ледохода нужно было идти на берег, взять копейку и бросить ее на льдину, загадав про себя, «чтобы летом не утонуть» (Гайнский район, пос. Сейва). С этой же целью совершали дарение реки в других районах: «Река идет, я слыхала, когда лед первый тронется, надо в воду бросать мелочь, копейки, чтобы не утонуть» (Красновишерский район, д. Романиха); «Мама дарить реку ходила. Лед пройдет, вся вода очистится. Тогда она выйдет: «Несите, девки, хлеб кусочки. Надо реку подарить» (Чердынский район, пос. Ныроб). Ритуал дарения реки во время ледохода — своеобразная жертва реке, водяным духам, чтобы «в реке не тонуть», «чтобы вода доброй была». «Дарили» реку

не только во время ледохода, но и в половодье, большую воду, тогда, когда первый раз выезжали на лодке, переправлялись через реку, садились на пароход. Как и во время ледохода, в реку кидали монетки или хлеб. «У нас весной люди за воду платят. Собираются вместе и идут к реке, бросают в нее корку хлеба или монетки медные» (Гайнский район, пос. Сёйва); «А первый раз в реке плывешь, надо деньгу бросить, чтоб не утонуть,— подарить Каму» (Соликамский район, с. Вильва). В некоторых традициях ритуал дарения имел определенную календарную дату, например Егорьев день: «В мае Егорьев день бывает. Тогда монеты в Каму, в колодец бросают. Дарят воду, чтобы добрее была» (Еловский район, с. Крюково). Подобный обряд зафиксирован в Прикамье еще в начале XIX в., В. Берх отмечал, что чердынцы, отправляясь с караваном на Каму или Печору, «имели обыкновение кидать в реку калач, приговаривая: «Матушка Кама, вот тебе гостинец, дай мне благополучно достигнуть до дома» [137].

Проводы реки, льда, большой воды связаны с завершением зимы, которую и олицетворяет лед. С половодьем уходят болезни, все, что накопилось за зимний период, наделенный символикой неживого, нечистого. Схожие представления бытовали у русского населения Европейского Севера, Вятского края, Поволжья [138], а также у финно-угорских и тюркских народов Приуралья и Прикамья [139]. У пермских татар, например, одним из названий обряда проводов льда был *чир-чор киту* (болезни уходят), *зин киту* (черти уходят). Ранее отмечалось, что русские Прикамья считали, что если лед оставался на берегу, год будет плохим, а умывание речной водой связывали с очищением от болезней (Красновишерский район, д. Акчим). С символикой проводов связан, видимо, обычай пускать по воде горящую солому: «Когда лед шел, шли на реку, пускали по воде солому. Положат в лукошко, снизу сырую, сверху сухую, зажгут, пустят, чтоб плыло» (Нытвенский район, д. Опалиха) [140].

На больших судоходных реках ледоход, начало навигации превращались в большой общественный праздник, как, например, на реке Каме в Добрянском заводе. Существовало местное название праздника — провожание Камы [141]. В первый же праздничный или воскресный день во время большой воды все жители ходили на берег реки «смотреть ледоход». На берегу, как вспоминают участники, проходило настоящее гулянье: водили хороводы, пели песни, плясали под гармошку. Здесь же, на берегу, ставили самовары и устраивали чаепитие. Если начало ледохо-

да совпадало с Пасхой, на берегу гуляли несколько дней [142]. Второй раз собирались на берегу, когда на пристани встречали первый пароход.

Проводы реки, включенные в комплекс весенней обрядности, имели много общего с другими весенними обрядами, также были связаны с символикой очищения. Во время ледохода умывались речной водой, смысл этих действий связывался с очищением от грехов, освобождением от болезней: «Смотреть на ледоход ходили, умывалися, боли все смывали, чтоб лед уносил» (Красновишерский район, с. С. Сыпучи); «чтоб легче жить» (Красновишерский район, с. С. Сыпучи); «чтобы грехи и болячки смыть» (Красновишерский район, д. Арефа); «чтобы чирьев, корост не было, чтобы ноги не болели» (Красновишерский район, д. Писанное). Когда выходили, обязательно кувыркались, «чтобы спина не болела» (Красновишерский район, с. С. Сыпучи). Переворачивание, кувыркание — необходимый элемент многих весенних ритуалов, так же поступали при первом громе, первом куковании кукушки [143]. «Полая» вода (во время ледохода) обладала и некоторыми чудесными свойствами, она наделялась способностью «открывать» глаза, то есть давать способность видеть большее: «Река идет, ходили смотреть, и мы вот идем, спускаемся и умываемся, а чтобы нам в лес идти и птички гнездышко найти. Раньше так говорили, я в лес иду, чтоб мне гнездышко найти, птички, у тетери яички найти. Обязательно надо, как ледоход встревожится,— умыться, лицо умыть надо» (Красновишерский район, д. Потаскуево).

Проводы реки, как правило, были распространены преимущественно в северных районах Прикамья, где река оставалась основной, а иногда и единственной транспортной артерией, где важную роль в хозяйственной деятельности занимало рыболовство, как это было на реках Вишере, Колве, Каме (Чердынский, Красновишерский, Соликамский, Гайнский, Добрянский, Еловский районы).

Увеличение продолжительности светового дня также связывалось с некоторыми календарными датами весны. Восприятием праздника *Сретенья* (15.02) как одного из границ зимнего и ранневесеннего времени в прикамской традиции, видимо, и следует объяснить поверья о начале увеличения дня именно с этого праздника [144]: «В Устритенье день и ночь состритятся — день на прибыль пойдет, а ночь на убыль» (Юрлинский район, д. Осинка). Кроме Сретенья значительное число поверий, связанных с увеличением светового дня, связывалось с *Благове-*

щеньем (7.04). С этого дня в домах «свет уж не зажигают» (Куединский район, д. Горка); «В Благовещенье сорока огонь на хвосте унесла» (Ординский район, д. Андреевка). Запрет зажигать свет в домах распространяется на все весеннее и летнее время до Ильина дня. Весенний период вносил определенные изменения и в суточный распорядок: с Благовещенья переставали сумерничать. С *Тараса-кумошника* (10.03) запрещался дневной сон, «иначе нападет лихорадка» (Нытвенский район, с. Григорьевское). Противопоставление зимнего сна и летнего бодрствования закрепилось и в некоторых пасхальных поверьях. Запрещалось спать в Пасхальную ночь, чтобы летом «не хотелось спать», «чтобы рано вставать». Изменение режима дня, чередования сна и бодрствования (запреты на дневной сон и сумерничанье в вечернее время) в связи с увеличением светового дня известны в русских традициях почти повсеместно [145].

Одной из устойчивых примет наступления весны, пробуждения земли, вегетации растений, начала некоторых хозяйственных работ считается **первый гром**. Поверья и приметы, связанные с первым весенним громом, распространены в Прикамье почти повсеместно: «До первого грома земля не оттаивает и трава не растет» [146]; «До первого грома земля не распукается» [147]; «Землю копать под гряды нужно тогда, когда услышишь первый гром» (Гайнский район, пос. Чуртан). Обычно считали, что первый гром бывает после Егорьева дня [148]. Ранняя гроза, как и другие явления, случившиеся раньше обычного, связывались с нарушением природного порядка, ранний гром предвещал холодную и длинную весну: «Гром рано гремит — холод долго будет» (Юрлинский район, д. Дубровка). Исследователи отмечают, что, возможно, в основе комплекса этих представлений лежит мифологема «небесного оплодотворения земли (брака неба и земли)» [149].

Целый комплекс действий и примет о первом громе, несомненно, связан с символикой «первого», «начального». Выполненные в момент первого грома, они сохраняли свое прогностическое значение на весь последующий период: «При первом громе кусали свои пальцы — болеть не будут» [150]; «Когда первый гром, надо палец воткнуть в землю, сколько палец воткнется, так и сливки будут на молоке» (Юсьвинский район); «Спина чтоб не болела, в первый весенний гром шоркай спиной о дверной косяк» (Карагайский район). С символикой «первого» связываются и многочисленные приметы и поверья о первом громе, по которым также определялся характер будущего периода:

«Плохо погремит первый раз, дак и плохой год» (Юрлинский район, д. Черная); «Если первый гром услышишь в правое ухо — год проживешь легко, в левое — тяжело» [151]; «Если первый раз гром грянет с юга — это к хорошему году, к урожайному, значит, ягоды будут, а если с севера, значит, заморозки будут, холода будут. А если с запада, то, видимо, медвежий год» (Красновишерский район, с. С. Сыпучи); «Говорили, если первый гром с севера гремит, оттуда и медведи будут» (Красновишерский район, д. Романиха); «Слушали, сколько раз прогремит гром во время первой грозы: четыре раза — звериный год, звери будут...» (Соликамский район, с. Вильва). В приметах о первом громе раскрываются представления о мифологическом восприятии частей света: север связан с зимним временем, ночью, потусторонним миром. Поэтому приход грозы с севера связывается с неблагоприятным летом, «зяблым», «тяжелым» годом. В этом же контексте следует рассматривать примеры об активизации медведей, зверей в случае, если гром первый раз прогремел с севера и запада. Запад, направление света, связанное с закатом солнца, во многом сближается с восприятием севера. Появление, активизация зверей также выступает приметой, когда «зимнее», хтоническое начало переходит в летнее время и также способствует его неблагоприятности. ***Звериная неделя, звериные, волчьи дни*** — в Прикамье устойчивые зимние хрононимы.

Повсеместно с первым громом связывался обычай кувыркаться, «переметкиваться»: «Когда первый гром загремит, надо перемекнуться, чтобы спина не болела» (Красновишерский район, д. Акчим); «Коля громушко первый гремит, тогда перевертываются, чтоб спина не болела» (Чайковский район, д. Ольховка) [152]. Однако за сохранившимся «прагматичным» толкованием следует, видимо, искать и более архаичные представления. Предписание переворачиваться связывается в пермских традициях не только с первым громом, но и с началом ледохода [153]. Переворачивание, кувыркание — один из постоянных элементов молодежных весенних игр на соломе в Благовещенье, Вербное воскресенье, Пасху, реже — в другие весенние праздники: «В Благовещенье... на соломе переметывались через голову, чтобы спина не болела» (Куединский район, д. Альняш) [154]. Кроме весенних праздников, кувыркание в некоторых русских традициях входит также в комплекс жатвенной и святочной обрядности [155]. С одной стороны, кувыркание, как и катание по посевам, связывается со стремлением стимулировать урожай, передать растениям жизненную энергию лиц,

исполнявших обряд [156]. С идеей плодородия, несомненно, связаны и молодежные кувыркания на соломе. В текстах, где упоминается первый гром, можно проследить и несколько иную символику весеннего кувыркания: «Надо быстрей перемекиваться, первый гром. А вот говорят, что земля стрясётся, должен человек стрястись, перевернуться» (Соликамский район, д. Зуево). В данном контексте обновление, пробуждение земли после первого грома связывалось и с весенним изменениями в жизни социума, отдельного человека, обусловленными началом хозяйственной деятельности, активным взаимодействием с природой.

Весеннее пробуждение природы характеризуется и **появлением насекомых и прилетом птиц**. Появление мух и комаров обыгрывалось в поговорках об Егорьеве и Николине днях: «Егорий с мухами, Никола с комарами» (Суксунский район, с. Торговище). Временем появления первых комаров считался и день *Гликерии-комарницы* (26.05): «С этого дня появляются в поле комары» (Суксунский район, с. Тис)[157].

Приметы и поверья о птицах как приурочивались к датам народного календаря — Сорокам, Благовещенью, так и связывались с природным явлениями. С Сороками связывалось начало прилета птиц: «На Сорок мучеников прилетят сорок разных птиц» (Октябрьский район, с. Богородское); «В Сороки сорок птичек на Русь летят» (Ординский район, д. Черемиска). Однако лишь прилет трясогузки, чаек, скворцов, грачей и журавлей был представлен в пермских приметах и был закреплен за календарными сроками. Первыми весенними птицами считались грачи и скворцы, прилетавшие в конце марта — начале апреля. Их прилет и символизировал начало весны: «Если скворец прилетит, значит, будет скоро тепло» (Чердынский район, с. Лимеж). Прилет чаек в народном календаре закреплялся за временем начала ледохода: «Чайка заревет, скоро лед пойдет» (Чердынский район, д. Абог); «Чайки же ревут, так говорили, что двенадцатой день лед идёт. Вот не чутко, пока холодно, а потом они, чайки-то, и заревут где-то за рекой на лугах. Ну, значит, чайка ревет — скоро лед пройдет. В одиннадцатой или двенадцатой день лед-от проходит» (Чердынский район, с. Пянтег). С началом ледохода соотносился и прилет трясогузки (плишки): «Плишка прилетела — тоненькие ножки — ледок ломать» (Чердынский район, с. Бондюг). Время прилета и поведение птиц закреплялись в приметах о сроках наступления весны и благополучии года: «Если журавли прилетели на

снег, то год будет неурожайный»; «Коли грачи прямо на гнезда летят, дружная весна будет» [158].

Значительное число примет и поверий о птицах связывалось с прилетом кукушки и ее первым кукованием. Кукушка, по мнению исследователей,— одна из самых мифологизированных птиц в славянской традиции, чем и объясняется бытование разнообразного комплекса представлений и примет, связанных с этой птицей, в том числе и в весенний период [159]. Прилет кукушки приурочен к маю и лишь в некоторых традициях связывался с конкретной датой. Считали, что «кукушка прилетает за 13 дней до Николы» (Юрлинский раойн, д. Лобаново). Первое кукование предвещало теплую погоду: «Кукушка закуковала — тепло будет» (Красновишерский район, д. Акчим). После него начинали купаться: «Кукушка закукует — можно купаться» (Соликамский район, с. Касиб). Ранний прилет кукушки, раннее первое кукование «на голый лес» предсказывали неблагоприятный, голодный год: «На голый лес кукует, так голодный год будет» (Соликамский район, с. Вильва); «Если кукушка кукует, еще листа нет — к голоду, плохой год будет» (Суксунский район, с. Ключи). По тому, с какой стороны человек впервые слышал кукование кукушки, определялось благополучие будущего года: «Вот услышал кукушку в глаза первый раз — весь год плакать буду, в затылок — умру, в правую щеку — хорошо буду жить, в левую — плохо» (Юрлинский район, д. Черная); «Кукушка кукует, это первый раз замечаешь, что какой ты был, голодный или сытый, такой и год будет» (Гайнский район, д. Тиуново). Во время первого кукования совершались и некоторые действия, целью которых были достаток и благополучие в последующий период: «Первая кукушка закукует — нужно деньги пересчитать и в карман положить, чтобы велись» (Бардымский район, д. Асюл). Как и в случае с первым громом, многие приметы связывались с универсальным для традиционной культуры противопоставлением правый/левый. Правый в этом контексте был наделен символикой положительного, связывался с миром человека, в противоположность левому.

В народном календаре русских Пермского края так или иначе отразились все весенние фенологические изменения. Подобный комплекс представлений как стройная и развернутая система в наиболее полном виде бытовал до 1930-х гг., а в некоторых формах сохраняется и до настоящего времени. Необходимость активного наблюдения за природными процессами

именно в весенний период обусловливалась началом нового природного цикла и возобновлением хозяйственной деятельности. Природные явления, связываемые с определенным календарным сроком, становились маркерами наступления весны, фиксировали изменения в мире природы, выступали своеобразными символами движения времени.

ОБРЯДЫ ВСТРЕЧИ ПТИЦ

В весеннем периоде народного календаря восточнославянских народов известен целый комплекс обрядов встречи птиц, отмеченный в разных региональных традициях. На территории Прикамья также бытовало несколько вариантов обрядов встречи птиц, каждый из которых имеет четко очерченные территории бытования, со своей спецификой, что и позволяет разместить материал в настоящем разделе по основным выявленным ареалам.

Обрядовое печенье — «жаворонки»

Одной из форм обрядовой встречи птиц в Прикамье было приготовление орнитоморфных хлебцев — «жаворонков». Выпекание «жаворонков» имело в регионе два ареала распространения — «северный» и «южный». В географическом отношении отмеченный нами «северный» ареал ограничивается частью территории Чердынского района и был неизвестен в соседних районах северного Прикамья с русским населением (Гайнский, Красновишерский, Соликамский). Главное содержание обряда встречи птиц на этой территории заключалось в приготовлении «жаворонков» в день Сорока мучеников (Сороки). Однако были известны и другие календарные сроки: праздник Благовещенья, время первого прилета птиц. Приведем несколько текстов, раскрывающих содержание и особенности обряда: «Когда прилетят первые птицы, тогда встречали их, «жаворонков» стряпали» (Чердынский район, с. Покча); «Птичек стряпали, жаворонков, на Сорока святых. Просто состряпают и кушают их» (Чердынский район, д. Лызово); «Сороко святых, жаворонков стряпали, ели их» (Чердынский район, д. Пантина); «Мама у нас стряпала жаворонки де, на Благовещенье, тоже их опять едят» (Чердынский район, д. Очго-Кошелева). Отличительной особенностью бытования «жаворонков» в этом ареале является отсутствие каких-либо ритуальных действий и фольклорных текстов, связанных с ними. Типологически чердынские «жаво-

ронки» близки обычаям приготовления обрядового печенья на севере России и в Верхнем Поволжье [160]. Приготовление «жаворонков» в этом ареале следует связывать с традициями Европейского Севера России. С этих территорий и происходило заселение северных районов Пермского края. Во второй половине XX в. традиция приготовления «жаворонков» постепенно исчезает, о ней вспоминает в настоящее время лишь старшее поколение информаторов. Возможно, в прошлом ареал бытования «жаворонков» был несколько шире.

«Южный» ареал распространения «жаворонков» ограничен несколькими деревнями в Куединском районе (дд. Дубовая Гора, Сургуч, Искильда, Суюрка). Эти деревни были основаны в первой половине XIX в. переселенцами из Поволжья, с территории Казанской и Нижегородской губерний. Нет сомнения и в поволжском происхождении «жаворонков» в этом ареале. Приготовление обрядового печенья приурочивалось в этих деревнях к *Алексееву дню* (21.03), но чаще всего к *Сорокам* (22.03): «Жаворонков стряпают к празднику Сорока мучеников»; «Из гречушной муки жаворонков на Лексеев день стряпают, 21 марта» (Куединский район, д. Д. Гора). «Жаворонков» стряпали из круглого сочня: «Из теста пекли, сочень раскатают, головку вытянут, крылышки вырежут из него. На спинку загнут, хвостик рассекут» (Куединский район, д. Искильда), «Сочень раскатывали, голову делали, конопляные семечки (глаза), крылья» (Куединский район, д. Д. Гора). С печеньем-птичками дети, как правило, выходили играть на улицу. Основным обрядовым действием, совершаемым с «жаворонками», было подбрасывание их вверх: «Маленькие ходили на двор жаворонков кидать» (Куединский район, д. Д. Гора); «В пост Сорок святых живут, жаворонков пекли, ребятишки на проталинки ходили, кидали их и кричали» (Куединский район, д. Искильда). В некоторых случаях играть с «жаворонками» отправлялись на солому: «На солому залезли и кидали его. Бросали его вверх и ловили, высоко не кидали, на соломе ее и съешь» (Куединский район, д. Д. Гора). Как можно заметить, выполнение каких-либо действий с «жаворонками» было исключительно детской забавой. При подбрасывании «жаворонков» обычно произносились небольшие заклички:

Жаврна, жаврна,
Зиму неси,
Лето принеси.
(Куединский район, д. Суюрка).

Жаворонка, жаворонка,
На проталинку.
Жаворонка, жаворонка,
На тебе зиму,
Отдай нам лето.
(Куединский район, д. Искильда).

Жаворонка, жаворонка,
Подай мое лето.
Лета не бывало,
Зима надоела.
(Куединский район, д. Д. Гора).

Исследователи в восточнославянском комплексе обрядов встречи весны выделяют две его составляющие — встречу птиц и закликание весны. В то же время характерной особенностью поволжских традиций было совмещение некогда бытовавших самостоятельно обрядов встречи птиц и закликания весны, что характерно и для пермского «южного» ареала обрядов встречи птиц. К комплексу закликания весны восходят заклички, произносимые при обрядовых действиях с «жаворонками» [161]. Интерпретации информаторов также напрямую связывают необходимость приготовления печенья со встречей весны: «Жаворонки тут стряпали до Пасхи. Ко крылечку весна приходит. Покинешь эту стряпеньку. «Лети, весну принеси»,— говорили» (Куединский район, д. Искильда).

Приготовление орнитоморфного печенья отмечено нами еще в нескольких деревнях, не связанных с вышеназванными ареалами. Приготовление «жаворонков» зафиксировано также в д. Меркушево Нытвенского района. Представления, связанные с «жаворонками» в этой традиции, показывают связь обрядового печенья с продуцирующей магией: «Так вот весной мамка жаворонков стряпала. Говорит, если ребятам жаворонков не дать, жаворонки на уши сядут, голод на уши сядет, хлеба не будет. Ходили от дома к дому, кто чё даст». Схожие тексты, в которых также отмечается, что «жаворонки прилетели, на уши сели», отмечены у русских Сибири [162]. Связь обрядового печенья с идеей плодородия отмечена и на других примерах, в частности, в нижегородском Поволжье [163]. В этом контексте интересно прочтение представления о том, что «жаворонки на уши сядут». Интерпретация этого оборота возможна в контексте других фразеологизмов, отмеченных в Прикамье — об уставшем человеке иногда говорили: «Жаворонки на крильца [164] сели»,

о ленивом: «Жаворонки на голову сели». И в том и в другом случае поговорки показывают особое состояние человека, отличное от обычного. «Жаворонки на уши сядут» также указывают на приобретение особого, «голодного» состояния человека. Сибирский же пример, возможно, подчеркивает переходность в состоянии человека в весенний период, связанный со сменой сезонов и включением в новый весенний хозяйственный ритм деятельности.

Приготовление обрядового печенья в форме птичек приурочивалось к дню *Герасима-Грачевника* (17.03) в с. Завод Михайловский и д. Ванчики Чайковского района: «На Грачевник в марте стряпали. Как грачи прилетят, они по-разному прилетают. Печенья всякого напечешь, всякими формами. И сами ели, и грачам кидали, чтобы урожай был хороший, в поле бегали. На грачевник — печенье из сдобного теста, чтоб птички получались» (Чайковский район, с. З. Михайловский). Приуроченность обрядов встречи птиц к Герасиму-Грачевнику отмечено в других русских областях, прежде всего в Центральной России, где также готовили орнитоморфное печенье — «грачи» [165]. Исторические документы свидетельствуют, что в формировании обрядов населения указанных деревень также принимали участие переселенцы из Центральной России, чем, возможно, и обусловлено бытование обряда в Прикамье [166].

Встреча плишки

Характерными для Прикамья были обряды встречи плишки (трясогузки) [167]. Они имели разные названия в локальных традициях: ***Встретенье плишки*** в Богородицкой волости Пермского уезда, а позднее его стали именовать ***Три елочки*** — по месту, на котором он совершался [168]. ***Кашке-плишке*** обозначался он в Добрянском заводе [169]. В Красновишерском и Чердынском районах отмечали такие названия, как ***плишка, на плишку ходить***, в отдельных вариантах записаны обрядовые термины: ***похороны плишки, плишку хоронить*** (Красновишерский район, д. Романиха), ***плишку прятать*** (Красновишерский район, д. Д. Плесо), ***плишку встречать*** (Чердынский район, с. Редикор). Собранные материалы свидетельствуют и о вариативности сроков проведения праздника. При этом время совершения обряда укладывается в сроки от Пасхи до Троицы. В Богородицкой волости и Добрянском заводе Пермского уезда, деревнях Чердынского района встречу плишки совершали на Радоницу [170]. В Красновишерском районе отмечена различная

приуроченность обряда — к Вознесению: «Это в Вознесений день ходили на эту плишку» (д. Акчим); к Троице: «Это опять в Троицу плишки-то делали» (с. Сыпучи), «В Троицу ходили на плишку» (д. Арефа); на Пасху: «На плишку-то ходили на Пасху» (д. Велгур). Чаще всего встреча плишки связывалась с Николиным днем: «Плишка — в Микольин день, 22 мая» (д. Потаскуево); «На второй день Николина дня, 23 мая» (д. Романиха).

Местом проведения обряда повсеместно избирались высокие места — горы и холмы, камни-скалы. Часто обряд совершали на крышах домов или хозяйственных построек. Выбор высоких мест, гор, камней, крыш для проведения встречи плишки вполне закономерен, на возвышенностях проходят многие весенние праздники [171], в других регионах обряды, связанные со встречей птиц также проводили на высоких местах [172]. В Добрянском заводе местом проведения *кашке-плишке* была гора Мендач, в Богородской волости — «на одном из... мысов, ...вблизи высшей точки холма...» [173]. В русских деревнях Красновишерского района обряд также совершался на холмах или камнях-скалах у реки. В д. Заговоруха Красновишерского района камень-скала над рекой Говорухой — место проведения плишки — имел название «Плишка». В тех деревнях, где плишку проводили каждый год в новом месте, использование при этом возвышенности подчеркивалось особо: «В любом месте, только обязательно на взгорье, не на берегу, а именно на взгорье» (Красновишерский район, д. Щугор). Если встречать плишку собирались в деревне, на поляне у деревенских гумен, на улице, в этом случае одна из девушек поднималась на крышу гумна (Красновишерский район, д. Немзя)[174]. На крыше хозяйственных построек совершали обряд и в с. Редикор Чердынского района: «На крышу полезем, встречам плишку».

Обрядовая наполняемость встречи плишки имела некоторые локальные особенности. Приведем наиболее полные описания обряда, раскрывающие его содержание. В Добрянском заводе на Радоницу на гору Мендач «каждая из женщин приносила с собой что могла: жареную дичь, шаньги, яйца, молоко, пиво, вино, травник и кто-нибуть непременно рыбный пирог. Праздник начинался под деревом, которое перед тем тщательно осматривалось, чтобы определить, здорово ли оно, и если были сухие ветки, то они обламывались. Избранное дерево увешивалось лентами, полотенцами, кружевами, цветными платками, горстями лучшего чесанного льна, семенами огородных овощей, завязанными в тряпки. Украсив таким образом дерево, разло-

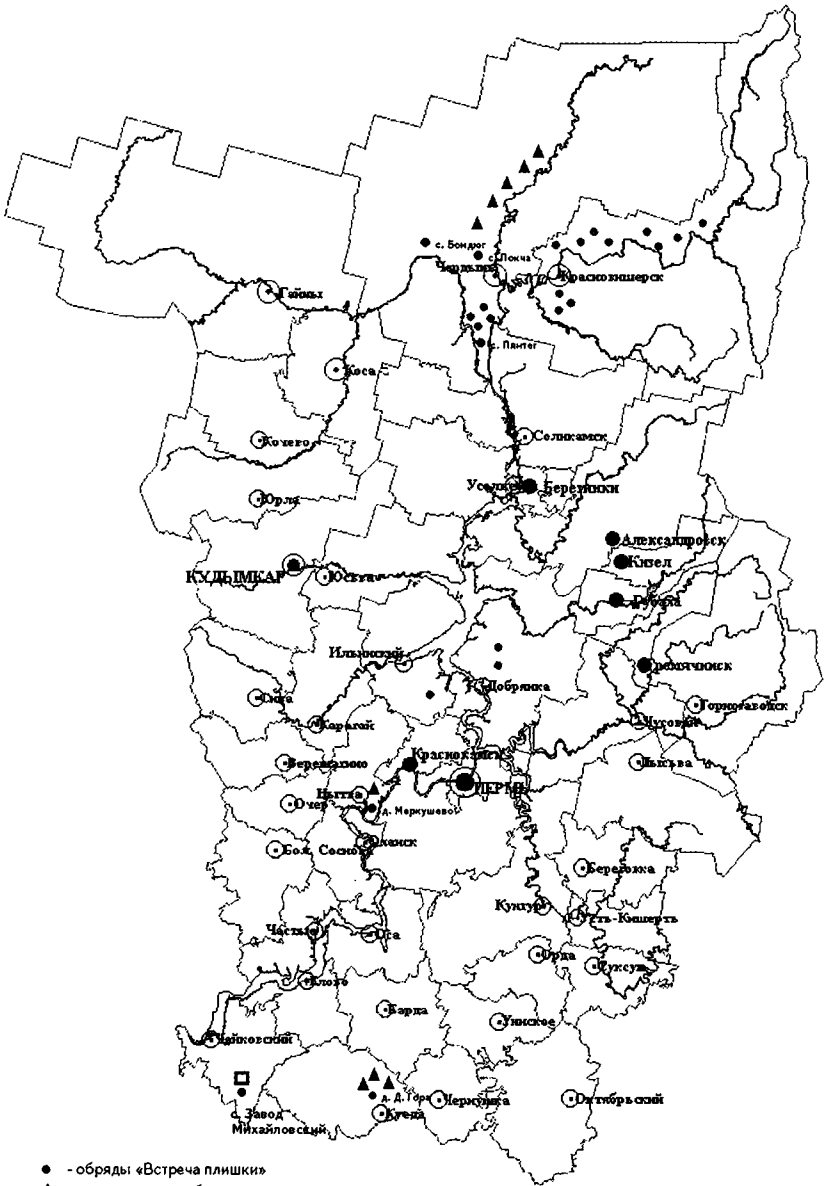
жив под ним кушанья и разоставив пития, гости открывали праздник молитвой, обращенной на восток. Помолившись, говорили: «Отцы, родители, пожалуйте с нами откушать хлеба-соли!» Затем каждый брал маленький кусочек пирога и, выпив того, пития... при этом требовалось угощать и дерево, для чего, набрав в рот питья, брызгали дерево» [175]. Заканчивалось *кашке-плишке* хороводами, играми и гуляньем молодежи. В д. Немзя Красновишерского района в 1920-е гг. «участники его, главным образом девушки, на площадке-полянке... вбивают кол... поверх кола одевают соломенное чучело, похожее на птицу,— это плишка. После этого они же, девушки, разносят круто сваренные яйца, разрезанные пополам, и, взбегая на крыши сараев, гумен, изб, эти яйца оставляют там... После... собираются на полянку, берут друг друга за руки и вокруг кола с плишкой организуют хоровод. Поют протяжные старинные песни. На эту игру приходят парни, гармонист, и начинаются на этой поляне пляска, игры, молодежное веселье... во время этого празднества девушки угощают друг друга пивом, брагой, не оставляя и парней» [176]. В Богородской волости Пермского уезда в 1840-х гг. основным элементом обряда была трапеза из принесенных продуктов: «Люди приносили с собою особенно приготовленные на сей случай разные кушанья: холодное, жаркое, селянки, каши, яйца, пиво и брагу — и друг друга тем угощали». Кроме того, на растущих здесь трех елях подвешивалась «качуля», развешивались «коровьи колокола» и «разные погремушки». В ряде случаев основным содержанием обряда было кормление плишки: «Мама пироги, пельмяни настряпат, мы идём на крышу, маленькие были, на крышу полезем, встречам плишку. Там сидим, едим, яички съедим. Которые не съедим, тут накрошим на крышу и уходим. Плишка прилетит, съедает, или ворона там, не знаю. А плишку встречать говорили. А нынче уж ничё не встречают» (Чердынский район, с. Редикор).

В некоторых традициях обряд приобретал своеобразные формы. Например, в д. Заболото Добрянского района из теста и скорлупы яйца на Радольницу готовили орнитоморфную фигурку ***пильчуга*** (название, скорее всего, происходит от пермского «пичуга» — птичка): «А это пильчуга, я ведь знаю. Яичко берут, прилепят нос, крылышки у яичка сделают, покрасят, испекут тесто, приладят все это. Скорлупа пустая, к нему из теста носик приделывают, а крылышко — перо от курицы. Вот яичко, оно ведь продолговатое, дак сделают клюв, прилипнут тесто, вот». С «пильчугами» шли на гору, где и пускали

фигурки: «И несут их на поля, пойдут на гору, отпустят его, а он чё, он легонький, ветерок несет его. Вот по ветру и пустят. Гора-то высокая, поднимутся, бросят, а она летит. А угланы в то время хитрые были. Обычные люди, бабы-то идут с пильчугами по обычной дороге, а угланы напрямую возьмут круто. Они возьмут, траву перевяжут, высокая трава, бабы-то падут. Да все измажутся, а эти идут, праздник-то, нарядные идут, юбки длинные идут».

В то же время при всех локальных различиях можно выявить и некоторые сквозные элементы, составляющие основу обряда и несущие смысловую нагрузку. Ряд действий, совершаемых при встрече плишки, связаны с другими ритуалами встречи птиц весны. Само название *встретенье плишки, встреча плишки* указывает именно на такой характер обряда. Со встречей весны связывали и необходимость кормления плишки: «А вот прилетит плишка, увидит еду, поест, сколь ей надо, и останется у нас летовать. Принесет с собой хорошую погоду и урожайный год» (Красновишерский район, д. Немзя)[177]. На связь встречи плишки и встречи весны указывали некоторые информаторы: «Какой-то им праздник птичкам Николин день. На Николин день на 22 мая птички поют, птички запевают, и люди запевают» (Красновишерский район, д. Потаскуево). С весенними праздниками и обрядами связывает встречу плишки и обязательное присутствие яиц в «кормлении плишки», в трапезе во время праздника, что подчеркивается всеми информаторами: «Мама обязательно яички сварит, чё-то покушам там» (Красновишерский район, д. Арефа). С обрядами встречи весны сближает встречу плишки и разжигание костра во время праздника и обычай прыгать через него: «Через костер прыгали, какая-то была примета» (Красновишерский район, с. Сыпучи). Подобный элемент часто присутствует в обрядах встречи весны у русских других регионов [178]. Кроме того, в обрядности встречи плишки прослеживаются и элементы некоторых других весенних обрядовых циклов, к которым была приурочена встреча плишки. Так, например, в празднике «Три елочки» собственно элементы встречи весны сохранялись только в названии, зато использовались пасхальные атрибуты — колокола и качели. В ряде деревень встреча плишки была составным элементом празднования Троицы. Пермские обряды встречи плишки имеют много общего с обрядами встречи птиц и весны в других регионах, хотя прямых аналогов обряда нами не выявлено [179].

Обряды встречи птиц в весенний период



- обряды «Встреча плишки»
- приготовление обрядового печенья «жаворонки»
- обрядовое печенье на Герасима Грачевника

О связи ритуалов встречи птиц с поминальной обрядностью свидетельствует приуроченность «встретенья плишки» к Радонице, а также некоторые элементы обрядности. Связь с поминальной обрядностью читается и в кормлении птиц, присутствующем как в поминальных традициях Радоницы и Семика, так и в обрядности весенней встречи птиц. С культом предков можно связывать закапывание в землю остатков пищи после гулянья [180]. С другой стороны, данное действие можно объяснить и весенним жертвоприношением земле [181]. Подобным образом поступали при встрече весны другие восточнославянские народы: украинцы, например, закапывали в землю горшок каши [182]. В русских традициях Прикамья, как и повсеместно у русских, душа умершего человека представлялась в образе птицы. Связь прилета птиц и сроков поминовения умерших раскрывается и на других примерах: «Если на Радольницу птички поют, то веселятся птички Радольнице. Это души веселятся. Так рано выходишь — птички поют, так тот день Радольница, а если птички не поют, так не тот день Радольница» (Юрлинский район, д. Ефремово). Исследователи восточнославянских обрядов встречи птиц также отмечают их связь с поминальной обрядностью и с представлениями о возвращении в образе птиц душ умерших предков [183].

Много вопросов вызывает интерпретация названия обряда *похороны плишки, плишку прятать,* сжигания орнитоморфной фигуры. Сюжет «похорон» достаточно часто встречаются в весенней обрядности русских в различных вариантах. Это и похороны Ярилы, Костромы, Шута, русалки, кукушки. Подобные обряды, как отмечает В. Я. Пропп, «имели целью воздействовать на плодородие земли»... и приурочены исключительно к периоду весенних праздников и обрядов [184]. Этот же смысл, следует, видимо, прочитывать и в представлениях и действиях, совершаемых с плишкой. Закапывание в землю остатков пищи и обрядового печенья-«жаворонков» характерно и для некоторых других русских традиций [185].

Комплекс представлений, связанных со встречей плишки, раскрывает и продуцирующую символику обряда, вызванную потребностью обеспечить хороший урожай в будущем году. Необходимость празднования плишки объясняли тем, чтобы получить хороший урожай льна и овощей. При проведении кашке-плишке навешивали лен и семена на дерево и произносили: «Как эта елочка растет, так расти мой лен, расти моя морковь», либо: «Как эти стога высоки, так и лен мой будь высок» (Доб-

рянский завод) [186]. Сохранялось поверье, что «если на праздник собиралось много народу, в приближающееся лето надобно ожидать в хлебе хорошего урожая» (Богородская волость Пермского уезда [187]). Кормление птиц, как мы отмечали, также связывалось с тем, что они «принесут хорошую погоду и урожайный год». Подобные действия, направленные на получение хорошего урожая, приметы, присутствуют во многих весенних праздниках и обрядах.

Полевые материалы и другие источники свидетельствуют о разрушении обряда во многих традициях уже в начале XX в. В ряде мест к этому времени встреча плишки была забыта, как это произошло в Добрянском заводе и Богородской волости. О бытовании обряда мы знаем только на основе архивных источников конца XIX в. Часто он сохранялся в рудиментарной форме: плишкой называли коллективную трапезу и молодежное гулянье и не связывали со встречей птиц: «В Вознесеньев день на плишку ходят. Плишка, такой праздник сделали, что на плишку надо ходить. Там погулять ходили, песни пели. Бражку унесут маленько, выпьют, потом песни, играют» (Красновишерский район, д. Акчим). Изменялся и состав участников встречи плишки. Если в XIX в. на праздник «стекались обоего пола престарелых и молодых людей от 300 до 500» [188], то в первой половине XX в. в большинстве случаев основными участниками становились дети или старики: «Одни старухи собралися пять человек» (Красновишерский район, д. Потаскуево), «Там погулять старухи ходили, старухи и пацаны маленькие» (Красновишерский район, д. Акчим). В других праздничных циклах мы также сталкиваемся с явлением, что при разрушении обряда последними его участниками становятся старики либо дети.

Бытование встречи плишки имеет в Прикамье четко очерченный ареал. Среди русского населения встреча плишки была зафиксирована в Чердынском, Красновишерском, Добрянском и Ильинском районах. В других районах встреча плишки этнографами не фиксировалась. Таким образом, ареал бытования встречи плишки ограничивается северо-восточной территорией Пермского края и в Чердынском районе частично совпадает с ареалом бытования обрядового печенья «жаворонки». Кроме русского населения, обряды встречи плишки отмечены также у язьвинских пермяков в Красновишерском районе [189], что ставит вопрос о генетической связи обрядности: русские восприняли древний обряд коренного населения или коми-пермяки заимствовали календарные традиции, принесенные

переселенцами. Анализ полученного материала склоняет нас к мнению о его русском происхождении, хотя отдельные элементы встречи птиц следует связывать с совместным русским и коми-пермяцким формированием обрядового комплекса [190].

Таким образом, в Прикамье бытовали разнообразные как по действиям, так и по символике обряды встречи птиц. В то же время они были распространены далеко не на всей территории Прикамья, а имели четко очерченные ареалы, каждый из которых связан с потоками миграции русского населения в регион. Характерными для Прикамья были две обрядовые формы: приготовление «жаворонков» и встреча плишки. При этом бытование обряда встречи плишки, распространенного на территории северо-восточных районов Прикамья, следует считать одной из специфических пермских форм, так как прямых аналогов его бытования в других регионах нами не выявлено. Пермские обряды встречи птиц в символическом плане, как и встреча птиц в других русских регионах, связаны с их весенним прилетом, встречей весны, и направлены на обеспечение благополучия и урожайности в будущем году, а также связаны с поминальной обрядностью весеннего периода.

ВЕСЕННИЕ ЗЕМЛЕДЕЛЬЧЕСКИЕ РАБОТЫ И КАЛЕНДАРЬ

Весенние полевые работы — пахота, сев яровых и огородных культур — занимали почти все время второй половины апреля — начала июня. Исследователи конца XIX в. так описывают хозяйственные работы крестьян весной: «...Крестьяне занимались (апрель)... заготовлением новых и поправкою старых земледельческих орудий, а в последних числах приступали к вспашке земли под яровые посевы»; «С 1 по 20 число сего месяца (май) крестьяне занимались единственно вспашкою полей, посевом яровых хлебов...»; «В конце месяца (апрель), смотря по просушке земли, с 26 числа или позже, крестьяне приступали к вспашке земли под яровые хлеба»; в мае «занимались вспашкою земли, посевом яровых хлебов, которую работу оканчивали недели в три...» [191].

В этнографической литературе, раскрывающей календарные традиции русских Прикамья, обычаи, связанные с началом пахоты, сева и посадки огородных культур, почти не получили

освещения. Наши полевые записи также не всегда полноценно раскрывают этот обрядовый комплекс, так как собирались в тот период, когда ритуалы начала пахоты и сева уже не были актуальны в крестьянской среде, чем и объясняется некоторая фрагментарность материалов. Однако исследователи восточнославянских аграрных ритуалов также отмечали, что обычаев, непосредственно связанных с весенним посевом, было немного [192].

В русских традициях Прикамья достаточно разработаными были представления о сроках весенней пахоты под яровые. Известно множество календарных дат, с которыми связывалось ее начало и завершение. Пахать выезжали в конце апреля — начале мая, начало пахоты связывалось с днем ***Семена-ранопашца*** (27.04), ***Степана-ранопашца*** (9.05), ***Еремея-запрягальника*** (14.05) [193]. При этом, если в северном Соликамском уезде, Еремей-запрягальник связывался с началом выезда на пашню, то в южном Красноуфимском уезде он был последним сроком начала весенних работ в поле: «На Еремея ленивая соха выезжает пахать. День этот считается, когда нужно начинать пахать под яр, хотя бы и погода не благоприятствовала» [194]. В Верещагинском районе ориентиром начала пахоты считался *Егорьев день* (06.05): «На Егорьев день ленивая соха выходит пахать, давно пахать надо, с обеда надо уж пахать» (Верещагинский район, д. Соколово). В некоторых случаях наблюдали за другими погодными приметами: «Зацвела черемуха — начинай пахать» [195]. Календарные даты выступали лишь контрольными ориентирами начала тех или иных хозяйственных работ, в большинстве случаев руководствовались другими приметами, «смотрели, как земля просохла»: «Вот пошли на поле, когда пахать. Взяли комок земли, бросили его, если земля разбрасывается, значит, пора пахать и сеять. Все-таки надо к природе-то присматриваться» (Чердынский район, с. Пянтег); «Если земля пускает, конь не вязнет — паши, через два-три дня земля на солнышке просохнет и можно сеять» (Соликамский район, с. Касиб). Окончание пахоты связывалось с днем ***Еремея-распрягальника*** (г. Дедюхин) [196], ***Еремея-выпрягальника*** (13.06) (Куединский район, д. Кама). Отмечен запрет на пахоту при северном ветре: «При северном ветре нельзя запахивать или разгребать навоз — хлеб не вырастет» (Чердынский район) [197]. Запрет на полевые работы при северном ветре связан, как мы отмечали, с символическим восприятием севера как потустороннего, зимнего, неблагоприятного.

Особые поверья и действия, маркирующие **начало пахоты**, в Прикамье отмечены лишь в некоторых традициях. В д. Вассята Чайковского района после первой пахоты было принято селянкой угощать пахаря. Селянка как обрядовое блюдо достаточно часто используется в аграрных ритуалах восточнославянских народов [198].

После вспашки почти сразу приступали к севу. Значительное число весенних дат связывалось с началом и завершением сева. Бытовали своеобразные приемы для определения, какой сев — ранний, средний или поздний — будет наиболее благоприятным. В с. Торговище Суксунского района с этой целью весной взвешивали три первых снесенных курицей яйца, которое из них было тяжелее (первое, второе или третье), тот сев (ранний, средний или поздний) и считался лучше. Схожий вариант бытовал в Юрлинском районе: «Курочка перво яичко снесет, его запятнают, другое — его запятнают, третье тоже пятнают. Опять было это, заповедь: как оно усохнет. Если первое не шибко усохнет, то первый сев хороший, то второй, то последний. Это опять сев признавали» (д. Мухоморка). Скорее всего, приведенные приемы определения наиболее благоприятного времени для сева основываются на восприятии яйца как символа плодородия. Схожее использование яиц в определении наиболее благополучных условий для начала сева известны в других восточнославянских традициях [199].

Начало посевного периода определяли и, наблюдая за природой. Приуроченность начала сева к фенологическим приметам — характерная черта именно весеннего периода, в отличие от сева озимых, сроки которого исключительно связывались лишь с календарными датами: «Сеять можно тогда, когда у березы листья не с пятачок, а с двушку» [200]; «Елка зацвела — пора сеять»; «Журка на болотину садится — пора сеять»; «Лягушки начали квакать — пора овес сеять»; «Комары появились — пора сеять рожь»; «Нога на поле не тонет — пора сеять» [201]. Уточнение сроков хозяйственных работ по фенологическим приметам в весенний период в целом характерно для всех русских земледельческих традиций [202].

Важной датой в календарных сроках сева повсеместно выступал *Николин день* (22.05), что закреплялось в паремиях: «Никола ситево надеват»; «Никола из сева не выходит». В южном Красноуфимском уезде до Николина дня старались посеять яровые рожь и пшеницу, а после него сеяли овес и ячмень [203]. В ряде случаев считали, что основные посевные работы следует завер-

шить до праздника: «До Миколы посей — хлеб будет», «К Миколину дню отсевались» (Соликамский район, с. Вильва). Николин день был главным ориентиром в посевных работах, однако с ними связывались и другие весенние даты: первый сев продолжался до дня *Иоанна Богослова* (21.05) (Суксунский район, с. Тис), начало основного сева приурочивалось почти повсеместно к дню *Бориса и Глеба:* «Борис и Глеб сеют хлеб» (15.05)[204]. В южных районах день мученика *Исидора* (27.05) был сроком последнего сева овса и раннего проса [205]. Целый ряд календарных дат весны связывался с завершением сева: сев яровых хлебов в южных районах старались завершить в дню *Пахомия* (28.05) (Суксунский район, с. Тис), к дню *мученика Вита* (29.05): «Кто сеет после Вита, плохо будет жито» (Красноуфимский уезд), к *Алексееву дню* (2.06)[206], к *Елениному дню* (3.05): «К Елене отсевались» (Куединский район, Степановка), к дню *Еремея-распрягальника* (13.06): «На Еремея сев кончают» (Куединский район, д. Кама).

В обрядах первого сева одним из главных ритуальных атрибутов выступает яйцо: «Хозяин поедет на поля сеять, яйцо с собой берет. Его надо было закопать в землю» (Гайнский район, пос. Чуртан). Закапывание яйца в данном контексте следует связывать с жертвоприношением духам земли, что обеспечивало урожайность. Подобные примеры использования яйца при первом севе известны как у восточнославянских [207], так и у финно-угорских народов. В частности, у народов Поволжья и Приуралья одним из основных элементов ритуалов первого сева также являлось закапывание яйца, предназначавшегося духу земли для обеспечения урожайности [208]. Известны и другие ритуалы, сопровождающие сев. При посеве овса, «чтобы зайцы не ели на поле овес... первые три горсти кидают на север или три раза плюют через левое плечо» (Чердынский район)[209]. С первым севом связаны и некоторые запреты: «Не надо сеять, когда печка топится и дым валится, от этого в хлебе будет головня» (Чердынский район, д. Б. Долды). Ряд запретов связывался с семенным зерном. Семенную рожь не разрешалось задевать граблями — «не будет рослой» [210]. В данном контексте осуждалось немотивированное использование орудий труда из другого технологического комплекса, связанного в первую очередь с уборкой сена, главное качество которого — «сухость». Среди предписаний, связанных с семенным зерном, следует отметить обычай использовать для сева лишь намолоченное до дня *Спиридона-солнцеворота* (25.12), после этого дня зерно

от обмолота считалось уже нерослым (Октябрьский район, с. Богородское).

Завершение весеннего сева также сопровождалось обрядовыми действиями. После проведения сева устраивали молебен с обходом полей: «Отсеются и поле освящают. Отсеялись, надо моление сделать. Часовня стояла, у часовни помолятся, полем пройдут, у колодца помолятся» (Куединский район, д. Суюрка); «Ходили по полям с иконами, молились, хлебушки святили. Крестики везде стояли. Около этих крестиков священник освящал землю, считалось, что целые поля освящаются. Одной каплей и моря целые освящались. На полях и молебны служили» (Кунгурский район, д. Филипповка). Другой обрядовой формой следует считать коллективный праздник завершения весенних полевых работ — ***отсевки, обсевки, праздник борозды***: «К Елене отсевались, самогонку варили, песни старинные пели» (Куединский район, д. Степановка); «После сева — праздник борозды» (Чернушинский район, с. Рябки)[211]. В советский период именно эта обрядовая форма завершения весенних полевых работ стала заметно доминировать в аграрной обрядности.

Неразвитость обрядов, сопровождающих начало и завершение сева, возможно, связана с доминированием, в данном случае, христианской обрядности. Так, наиболее распространенными в Прикамье ритуалами начала сева, пахоты, а иногда и их завершения, являлись молебны, а также освящение семян в пасхальную неделю, молебны и обход полей по завершении сева, молитва и благословение перед началом пахоты и сева.

Посадка огородных культур среди весенних хозяйственных работ наиболее представлена в обрядности русских Прикамья. Развернутость и вариативность обрядовых действий, связанных с посадкой огородных культур, возможно, определяется и «женским» характером этих видов работ, в противопоставление «мужскому» севу зерновых. Одной из особенностей ритуалов при посадке в огородах следует также считать и тесное переплетение рациональных и мифологических представлений.

Календарные сроки и магические действия предпринимались при посадке почти всех овощей. Однако наиболее ритуализирована была посадка капусты. Сроки посадки капустной рассады приходились на период конца апреля — начала мая, чаще всего сев приурочивался к дню *Ирины-рассадницы* (29.04), а в большинстве вариантов — к *Егорьеву дню* (6.05). Известны и другие календарные сроки: «Рассаду сеют до 6 мая, до Егорьева дня. В Егорьев день посеешь рассаду, мошкара поест ее» (Юрлин-

ский район, д. Осинка). В некоторых деревнях капусту сеяли во время ледохода: «Раньше вот такой был обычай, лед пошел, рассаду садим на капусту, тогда надо вскапывать рассадник для капусты» (Чердынский район, д. Абог).

Высаживать рассаду капусты в конце мая — начале июня старались в нечетную неделю, предпочитали девятую неделю от Пасхи. Четные недели, восьмая и десятая, по народным представлениям, были неблагоприятными, одним из названий этих недель было ***вшивая, мошкариная неделя***: «Вшивая неделя после Троицы, высаживать капусту нельзя» (Куединский район, д. Д. Гора). В некоторых случаях предписывалось высаживать капусту, как и другие овощи, в постные дни, хотя известны и другие поверья: «Капусту высаживали в четверг» (Усольский район, с. Таман). Подобные представления, связанные с числовыми ориентирами в огородничестве, известны русским и других регионов [212]. Хотя часто день и время посадки вообще не оговаривались. Множество ритуальных действий сопровождало посадку. При посадке капусты посвящали растения каждому члену семьи: «Вот сколько у меня семьи есть — по лунке, хозяину — лунка, себе. А потом запримечаю: который вилок погибает — тот человек умрет» (Октябрьский район, с. Бияваш); «Когда садили, завечали на родню: один кочешок на одного, другой — на другого. Примечали потом: вот на свекра посадили, не стала расти, этот кусток, он тогда скоро умер» (Юрлинский район, с. Юм). В основе гадания достаточно архаичное отождествление капусты и головы, что прослеживается и в других представлениях об этом овоще (см. раздел об Ивановом дне в осеннем периоде). При посадке капусты чаще, чем других овощей, прибегали к молитвам и заговорным текстам: «Садишь капусту, три поклона на восток положь да помолись: «Боже милостивый...». И сади. Капуста вырастет» (Куединский район, с. Б. Уса); «При посадке капусты еще так говорят: «Не троньте мою капусту. Расти, капуста, большая, кочанистая, добрым людям на похвалу, а лихим на завиденье!» (Юрлинский район, д. Шестино); «Когда садишь капусту до мошкары, говорить: «Для добрых людей, для малых детей, для братьев, для нищих, для прохожающих, для заезжающих, прости с молитвой» (Юрлинский район, д. Ефремово); «Не родись киластая, а родись пузастая!» (Усольский район, с. Таман). При посадке капусты старались защитить рассаду «от мошки»: «Капусту подсыпать сверху надо золой четверговой и говорить: «Бросаю, глаза бусом залеплю!» (Юрлинский район, д. Осинка). Вместе с капу-

стой садили вершинку от крапивы и говорили: «Капусту не ешь, ешь крапивку» (Усольский район, д. Ощепково); «Крапиву ставишь, чтобы мошка капусту не ела, говоришь: «Не ешь, мошка, капусту, ешь крапиву!» (Соликамский район, с. Касиб). Использование крапивы основано на семантике ритуальной замены, что и подтверждается вербальными текстами защиты от насекомых-вредителей.

Действия эротического характера, включенные в обряды посадки, также имели целью воздействовать на плодородие, при этом они были включены как в вербальный, так и в акциональный ряд ритуала: «Когда садишь, скажи: «Вырастите листы шире маминой п...ы!» (Юрлинский район, д. Осинка); «Капусту садишь, надо нагишом на грядку сесть» (Октябрьский район, д. Урмия). Сходные обычаи известны в аграрной магии и других восточнославянских регионов [213]. При посадке капусты в ритуал включались и разнообразные бытовые предметы. В Карагайском районе, например, «когда садили рассаду, разгребали грядку поварешкой, чтоб чего-то родило» [214] . Это действие, как и предписание выбрасывать в грядки осколки разбившейся посуды (Карагайский район, с. Воскресенское), основано на продуцирующей магии. Кухонная утварь и посуда, имевшие некогда «наполненность», могли также обеспечить обилие урожая. Втыкание ножа в грядку при посадке капусты (Суксунский район, д. Журавли) следует рассматривать в контексте апотропейных действий. Нож — один из самых распространенных оберегов в славянской традиции [215]. Столь развитые обряды, сопровождающие высадку капусты, возможно, связаны с тем, что капуста, как мы отмечали,— один из самых мифологизированных овощей в традиционной культуре русских.

Посадку других огородных культур также часто связывали с той или иной календарной датой или природными приметами. Горох сеяли после Егорьева дня [216]: «Самым первым в огороде горох садят, потому что он долго спеет» (Юрлинский район, д. Ефремово). В других случаях посадку гороха соотносили с прилетом ласточек: «Первая ласточка прилетит — сеют горох» (Юрлинский район, д. Ефремово). Лук старались посадить до *Николина дня* (22.05): «До Николы луковки садят, чтобы луковки раньше росли, поспевали» (Юрлинский район, с. Юм); «На Николу Вешного старались, чтобы вся мелочь в огороде была уже высажена» (Чернушинский район, д. Богатовка). Одним из сроков посадки редьки была Троицкая суббота (Лысьвенский район, с. Кын). Дни святых в конце мая — начале июня

связывались с посадкой огурцов, посев которых в разных традициях приурочивали к дню ***Сидора-огуречника*** (27.05; Красноуфимский уезд), ***Фалилея*** (2.06; Ильинский район, д. Посятино), ***Цареву дню*** (3.06)[217].

С севом репы связаны почти все даты конца июня — начала июля: ***Тихон-репосев*** (29.06), ***Иванов вечер*** (6.07), ***Иванов день*** (7.07): «Репу вот в него сеют, в Иванов вечер, еще репа вырастет, а если наутро, уже не вырастет» (Красновишерский район, д. Велгур); «Репу сеют под ивановску росу» (Чайковский район, д. Соловьи), что связано с приписываемыми росе Иванова дня продуцирующими свойствами. В Карагайском районе считали, что репу, посаженную в Иванов день, «меньше ест мошка». Название *Петрова дня* (12.07) ***Петр репной*** также происходит от сроков посадки репы, которую приурочивали к празднику: «Накануне все сеют репу. Петров репный. Репа Петровская» (Чайковский район, с. Фоки); «В Петров день до обеда сеют репу» (Юрлинский район, д. Черная). При посадке репы в некоторых случаях также прибегали к продуцирующим действиям: «Репу сеяли, у нас полями репу сеяли. Переметывалися, говорили: «Какая голова, така де репа». На голову встанешь и переметнешься: «Кака де у меня голова, такая репа» (Чердынский район, д. Усть-Уролка).

В особую группу начала посадки следует определить действия, направленные на то, «чтобы куры в огороде не гребли». Во множестве вариантов эта ситуация обыгрывается в обрядности Великого четверга. В этот день курицам «завязывали» глаза, чтобы они не гребли в огороде: «На кол вешали лапоть, его обмотают соломой и говоришь: «Кого ты завязываешь?» — «Я у куриц глаза завязываю, чтобы в огородец не ходили, харч не ели».— «Вяжи гораздо, чтобы курицы не ходили» — три раза побаешь» (Юрлинский район, д. Келич). С этой же целью «куриц выгоняют до солнышка из огорода, просто бегают, как будто куриц выгоняют» (Куединский район, д. Степановка). Известен запрет кормить куриц на Великий четверг, реже — в Рождественский сочельник, «чтобы не пакостили в огороде»: «В Великий четверг куриц не кормили, чтоб не ходили никуда» (Ординский район, с. Межевка); «Куриц не кормят, чтоб в огороде не пакостили» (Чернушинский район, д. Богатовка). В Усольском районе предписывалось в Великий четверг, «чтобы курицы по огороду не ходили», бросать им в глаза соли (Усольский район, д. Игнашино)[218]. В других случаях схожие ритуалы совершались при посадке огородных культур: «Когда

садят в огороде, чтобы куры не лазили и гряды не топтали, приговаривали: «Куры, куры, носы тупые, глаза слепые!» (Юрлинский район, д. Дубровка). В этом тексте, как и в действиях Великого четверга («завязывать глаза»), моделируется желаемая слепота носителя опасности. Оградить посевы от кур можно было, совершив ритуал их выгона, или, наоборот, нейтрализовать, пригласив участвовать в посадке: «Когда высаживали на грядку капусту, нарочно гаркали куриц, чтобы они ее не ели: «Кутю-кутю, идите капусту садить, а есть не ходите» (Юрлинский район, с. Юм). Для защиты капусты при посадке использовали также камень: «У нас Устинья, вот начнет капусту садить, положит камень, чтобы курицы капусту не ели» (Октябрьский район, д. Ельник). Использование этого предмета в качестве оберега от домашней птицы, скорее всего, основано на распространенном в апотропейной магии приеме — демонстрировать орудие угрозы и наказания.

Все календарные даты весеннего периода так или иначе связаны с началом земледельческих работ. Начало цикла аграрных работ обусловило значительное число примет и поверий, календарных праздников, связанных с пахотой и севом. При этом календарные даты начала и завершения тех или иных работ являлись лишь контрольными ориентирами при выборе наиболее благоприятных сроков для пахоты и сева. Гибкость системы хозяйственного календаря достигалась оптимальным сочетанием и использованием календарных сроков и погодных примет, что позволяло варьировать сроки в зависимости от погодных условий в том или ином году. В приметах, поверьях, запретах, обрядовых действиях мы наблюдаем органическую связь трудовых традиций земледелия с комплексом мифологических представлений. Смысл совершаемых ритуальных действий в первую очередь направлен на благополучие будущего урожая.

ОБРЯДЫ, СВЯЗАННЫЕ С ДОМАШНИМ СКОТОМ

В традиционных хозяйственных занятиях русских, как и других восточнославянских народов, животноводство на большей части их расселения занимало второе по значимости место после земледелия. Этим и обусловлен значительный комплекс представлений и животноводческих обрядов в народном календаре русских. Очистительные, апотропейные и продуцирующие обряды приурочивались почти ко всем календарным циклам.

Наибольшее их число соотносится с весенним периодом, что связано в первую очередь с началом летней пастьбы скота. Весенние обряды, связанные с домашним скотом, большей частью группируются вокруг первого выгона скота, однако уже в ранневесеннем периоде целый комплекс ритуальных действий выполнялся для того, чтобы обеспечить благополучие скота в пастбищный сезон. Комплекс животноводческой обрядности связывался со многими весенними праздниками. Значительное число ритуалов с домашним скотом приурочивалось к Вербному воскресенью, Великому четвергу, Благовещенью, Егорьеву и Николину дням.

Обряды, предшествующие первому выгону

Значительное число обрядовых действий, совершаемых со скотом, приурочивалось к Великому четвергу. В некоторых районах действия животноводческой магии составляли одну из основных групп обрядов Великого четверга. Приготовление в весенние праздники ритуальных предметов, необходимых для первого выгона, представлено достаточно разнообразными вариантами. В северных районах Прикамья в Великий четверг готовили ***просфоры, просвирки, алябашки, каравашки*** для скота: «Скоту у нас хлеб пекли на полку в Великий четверг. А вот, алябашек такой кругленький. И крестик поставят из этого же из теста, испекется — и на божничку. Шерсть запекали, коровы дак коровью, телят, овечью туда ложат, чтобы дружно они все жили, все в одно, потом всех кормят. А потом корову провожать пойдут на волю весной, этим хлебушком провожают, перекрестят, скормят. Засохнет, дак размочат» (Красновишерский район, д. Арефа); «Пекут каравашки, на полку ставят, соль ставят на полку. Тоже весной выпускают скотину, дак дают ись это скотине. Хлеб простой, крестик на нем поставят» (Красновишерский район, д. Заговоруха). Приготовление просвирок отмечено также в Усольском и Добрянском районах. В других районах их готовили на Благовещенье, Егорьев день. Не всегда хлебцы готовили лишь для первого выгона, иногда их скармливали скоту в день приготовления, в Великий четверг, на Благовещенье либо кормили ими дважды — в день приготовления и при выгоне: «Скотине опять хлеб пекли в Благовещеньё, 7 апреля. С овечки, с коровы, все вот шерсть помаленьку берут и запекали. В этот же день скоту давали» (Красновишерский район, д. Романиха); «Пекли просвирки в этот день из своего теста, большие такие, в церкви-то маленькие делают. Эту просвирку

кормили коровам. Это в Егорьев день, а потом, когда на волю еще начнут тоскать, тоже дают, дескать не будет урочиться» (Усольский район, с. Романово)[219].

Часто в животноводческих обрядах использовались не специально приготовленные хлебцы, а действия совершались с обычным хлебом: «В Великий четверг-от, до солнышку кусок хлеба отрежешь, заткнешь за матку, потом скотину выпускать — его им кормить. Весь кусок разделят всем» (Чайковский район, д. Ольховка). В обрядах первого выгона применялся и четверговый хлеб: «А хлеб и соль в Великий четверг до захода солнца надо положить. А потом солью и этим куском хлеба вот скотину первый раз провожаешь. Солью скотину посыпать, а хлеб размочить и ей скормить» (Соликамский район, с. Вильва); «А скотину выгоняешь в первый раз, хлебушка дают с солью, его перед Пасхой, в четверг с утра, отложишь, потом, когда скотину выгоняют» (Куединский район, д. Трегубовка). Объяснение необходимости обрядового кормления, как правило, не приводится информаторами, однако использование хлеба в этом случае связано с такими его традиционными функциями, как обеспечение богатства, достатка, удачи в хозяйстве и разведении скота[220]. Другие примеры также раскрывают продуцирующую функцию хлеба в животноводческой магии: «На Благовещенье и Великий четверг ко скотине с хлебом ходят, чтоб скотина велась» (Бардымский район, с. Печмень). С этой же целью кормили зерном куриц: «Положить надо при солнышке зернышки, хлебушко. Утром встать, кормить скотину-то, рано, хлебушком, а зернышки — курочкам» (Юрлинский район, д. Мухоморка). Приготовление в весенние праздники специальных хлебцев для скота, использование их в ритуалах первого выгона отмечено и в других русских традициях, преимущественно на территории Европейского Севера России[221].

В Великий четверг приготавливали и другие ритуальные предметы, способствовавшие сохранению скота. В Ординском районе почти повсеместно в Великий четверг «пряли наотмашь нитку», которую при первом выгоне повязывали скоту «от сглаза»: «В Великоденный четверг кому надо — дак пряли до солнца, потом нитку корове вплетали, чтобы не урочилась, не хворала. На шулепу пряли, скручивали в обратную сторону» (Ординский район, с. Медянка).

Продуцирующие обряды со скотом входили в комплекс обрядности и Вербного воскресенья. В ритуальных действиях со скотом в этот праздник главным атрибутом становится верба.

Обеспечение плодовитости выступает основной задачей в ритуалах со скотом в Вербное воскресенье. Почти повсеместно известен обычай кормить ветками или почками от вербы скот: «Чтобы была Божья благодать, вербу святили, потом ее давали корове пожевать» (Куединский район, д. Тапья); «Вербу в субботу наломать надо, а в воскресенье овечек кормят, чтоб они велись» (Куединский район, д. Кашка); «Вербу тоже скоту, чтобы коровы, овцы бралися» (Кишертский район, с. Спас-Барда). В некоторых традициях вербой в праздник было принято хлестать домашний скот и птицу: «Верба кстись, курица кладись!». Так старики говаривали. Ее вичкой почухать. Это чтобы курицы неслись» (Юрлинский район, с. Юм). Это дерево использовалось в животноводческих обрядах не только в Вербное воскресенье, но и в Великий четверг: «Овечек хлёшешь имя. В этот четверьг утром рано встаёшь, вербу берёшь и овечек... хлёшешь. Чтобы овцы жили и никуда не отбегали. Я хлёстывала» (Соликамский район, с. Касиб). Известно использование вербы и в других окказиональных ритуалах: «Если курочка ичка не несет, ее надо стегать вербой, котору в Вербно воскресенье собирали» (Юрлинский район, д.Таволожанка).

Магические действия Великого четверга, обеспечивающие «вод» (плодовитость и благополучие) скота, немногочисленны. С «водом» скота связывали необходимость приносить на Великий четверг верес: «Чтобы скот имелся, до солнышка еще бегали за вереском в лес» (Соликамский район, д. Лызиб). Для обеспечения «вода» скота кричали его в трубу: «Скота гаркают, чтобы скот водился: корову — «тпруте-тпруте»; овечку — «баль-баль»; поросенка — «рюшка-рюшка»; курочку — «кутю-кутю»; гусей — «тиги-тиги» (Юрлинский район, д. Осинка). «Чтоб скотина велась», предписывалось на Великий четверг пересчитывать скот: «Выйди в ограду и считай. Насчитай хоть десять, чтобы велись» (Ильинский район, д. Усть-Егва). В ряде традиций для «вода» предписывалось «бросить в конюшню горсть с муравейника» (Бардымский район, д. Асюл). Использование муравьев для прироста скота — один из наиболее распространенных приемов у восточнославянских народов [222]. С продуцирующей символикой связывался и обычай приносить навоз из чужого хлева: «Еще собирали три навоза в горсть у одиноких женщин и ложили их в гнездышко, чтобы скотинушка велась» (Соликамский район, с. Касиб).

Действия, направленные на то, чтобы скот возвращался домой с пастбища, составляют одну из основных групп четверго-

вой обрядности. Чтобы обеспечить возвращение скота с пастбища, устраивали ритуальный диалог: «Под окошком бегали, кричат: «Коровы те дома, нет?!».— «Дома!».— «Ну пусть будут дома». Ну, вот с наулицы кричит в избу. А из избы ему отвечают» (Добрянский район, с. Голубята); «На Великий четверг перед окном ходят: «Дома ли овечки? Коровы?». Отвечают: «Дома, дома!» (Юрлинский район, д. Кукольная). В ряде случаев ритуальный диалог подкреплялся другими действиями: «На кочерге вокруг дома скакали» (Чайковский район, с. Сосново). В Ординском районе, чтобы скот возвращался домой, усадьбу следовало объехать на телеге: «Мужик на телеге вокруг дома объезжал. Жену в окно спрашивал: «Где наши коровы?!» (с. В. Ключики). С этой же целью обходили и вокруг кола: «Два раза с колоколом заставят бегать вокруг кола, корову домой кричать, что да, вот чтобы летом корова домой шла» (Юрлинский район, д. Черная). Определенные параллели эти действия находят и в пастушеской обрядности, пастуху также предписывалось совершить обход скота или кола перед началом пастьбы [223]. Произнесение ритуального диалога подкреплялось охранительными действиями, с которыми следует связывать обход усадьбы.

В целой группе обрядовых действий Великого четверга задействована печь. Почти повсеместно в Великий четверг было принято звать скот в печную трубу: «Кричали скотину, чтобы корова домой ходила, кричали как корову зовут в трубу» (Ильинский район, д. Меречата); «Печку рано до солнышка топят, скотину по дыму кричат: «баленьки, баль, баль, баль» — овец, «туко, туко» — корову» (Октябрьский район, с. Петропавловск). «Гарканье» скота в печную трубу часто сопровождалось заговорными текстами: «Пар Божия скотинушка, коровушка, пеструшка, в чистом поле — обед, дома — ночлег, не ночуй по бору — ходи ко двору»; «Печка-дымоводка, дома живет, чело пирожником бьет, черну овечку домой ждет: «Мась, мась, мась! Иди домой!» (Куединский район, д. Ключики); «Егорий Храбрый, загоняй в мой двор!» (Юрлинский район, д. Лопва). Некоторые действия, в том числе зазывание скота, выполнялись на крыше: «В Велик четверг надо де на крыше на трубу сесть и кричать скотину, чтобы домой заходила. Утром ее кричи: «К нам, к нам, к нам!» — никогда скотина мимо двора не пройдет» (Куединский район, с. С. Шагирт). Ритуальное использование печи основывается как на ее связи с пространством дома, так и с ее медиаторной ролью, способной связывать тот

и этот миры [224]. Связанная с печью заслонка также довольно часто используется в обрядности Великого четверга: «Еще на заслонку клали хлебушко и соль и кормили скот, чтобы ходили домой сами. Говорили: «Ешь да домой иди» (Юрлинский район, д. Кукольная).

Другие магические приемы также были направлены на возвращение скота домой: «Чтобы скот ходил домой, шерсть у скота вырывают и кладут под матицу в Великий четверг» (Юрлинский район, д. Бадья). В Великий четверг подрезали скоту хвосты и их кончики складывали над воротами усадьбы, «чтобы все лето скотина ходила домой» (Юрлинский район, д. Шестино). К этой же группе действий примыкают и приемы, направленные на то, «чтобы скотина вместе ходила». В большинстве случаев это достигалось собиранием в одно место шерсти животных: всю шерсть, собранную с каждого животного, запекали вместе в один хлебец, «чтобы вместе ходили домой» (Красновишерский район, с. С. Сыпучи). В Великий четверг скатывали шерсть в один комок: «Шерстку собирают у скотины. Всю шерстку скатают: «Вместе домой ходить!» — скажут» (Верещагинский район, д. Соколово). Особые действия совершались с шерстью от хвостов: «В Велик четверг во двор ходят, скотине хвосты обрезают у коров-то и в кучу складывают, чтобы скотина вся вместе в одной куче была» (Усольский район, д. В. Кондас) [225].

Ритуалы, связанные с домашней птицей, в обрядности Великого четверга — одни из многочисленных. Большинство совершаемых магических действий было направлено на защиту домашней птицы от хищных птиц — ястреба, коршуна, ворона, филина. Почти все они основаны на известном апотропейном приеме — завязывать глаза носителю опасности: «Коршуну глаза завязывать надо. Лапоть повешают на кол и его связать соломой» (Юрлинский район, с. Юм); «Две тынины еще крест-накрест обвязывали соломой, чтобы ястреб цыплят не таскал» (Соликамский район, д. Коса). В другом варианте, «чтобы коршун куриц не ел», глаза завязывали петуху: «Вот утром завяжешь петуху глаза, отпустят его, он походит, походит по этому, ему некуда деваться, падет и лежит, как медведь» (Соликамский район, д. Лызиб). Совершение обрядового действия часто сопровождалось также диалогом: «На кол вешали лапоть, его обмотают соломой и говоришь: «Кого вяжешь?» — «У ворон глаза, чтобы куриц не таскали!» — «Вяжи гораздо» (Юрлинский район, д. Келич). С защитой домашней птицы связано и пред-

писание в Великий четверг вывешивать на колья старые лапти: «На колья отопки вешали, чтобы коршун не таскал курят» (Юрлинский район, д.Осинки). Использование старых лаптей перекликается с севернорусским обычаем вывешивать сношенную обувь около двора и под крышей хлевов для воздействия на ведение скота и его защиту [226]. В южных районах Прикамья использование старой обуви, лаптей, было неизвестно, с этой целью предписывалось в Великий четверг вывешивать на кол старые горшки: «На колья черепки надевали, чтобы кур не таскали» (Ординский район, с. К. Ясыл).

Одна из групп действий Великого четверга была направлена на увеличение «носкости» кур: «Чтобы курицы неслись, дак веником сметают, голяком с седалки» (Чайковский район, д. Аманеево). Эти же действия совершались и с противоположной целью, чтобы курицы «парились», высиживали цыплят, а не неслись: «Кочергой с седала надо стащить, чтоб парунья была» (Куединский район, с. Бикбарда). Чтобы курицы садились высиживать цыплят, прибегали и к такому приему: «Клоктали, как курица, старуха волосы распустит, на печи сидит... чтобы паруньи клоктали» (Ординский район, с. К. Ясыл)

К охранительным и профилактическим обрядам можно отнести широко распространенный в Сылвенско-Иренском поречье обычай ***«гонять волков»*** [227]. Его проводили в Егорьев день либо в день первого выгона скота: «В Егорьев день волков гоняли. Взаправду гоняли. Такое было поверье. Вся деревня шла с ботагами, с колокольчиками, орали, кричали. Эти были... трешотки... Молодежь — балуется, взрослые по-настоящему верят. Да кто чё вздумат, то и кричит. Лишь бы крик, лишь бы уходили» (Суксунский район, д. Журавли); «В Егорьев день волков гоняли. По лесам ходили — кто с ведром, кто с колотушкой. Днем идут, кричат, волков выганивали» (Суксунский район, с. Ключи); «Бегали в лес, зажигали пихтовые сучки. С гармонью, бубном. Мы во всю матушку поем» (Октябрьский район, с. Р. Сарс). Необходимость совершения ритуала повсеместно связывалась с защитой скота от волков: «Считалось, что, если не гонять, будет в деревне логово...» (Суксунский район, д. Журавли); «Чтобы волки летом овец не резали» (Кишертский район, д. Макарята) [228]. Иногда этот обряд был связан с защитой домашних животных от медведя: «Перед тем как скотину выгонять, угланов созывали со всей деревни, им надевали на шею коровьи ботала и велели по лесу бегать, медведей пугать» (Лысьвенский район, с. Кын) [229]. Приуроченность обычая к Егорьеву дню, видимо,

связана с представлениями о святом Егории Храбром как покровителе скота, с одной стороны, и «распорядителе» волков, с другой. Считали, что именно Егорий распоряжается тем, сколько скота в течение пастбищного сезона отдается на съедение волкам [230].

Схожий обычай известен в северном Прикамье, где он совершался в Петров день: «Существует здесь обычай пугать зверя в празднование Петрова дня. Собираются крестьяне гурьбой в этот день, забирают с собой ружья и патроны. Идут за деревню... Выйдя за деревню, мужики развертываются кольцом и сразу начинают палить в пространство холостыми зарядами... Заслышав стрельбу, сбегаются ребятишки и бабы поглядеть на охотников, как они зверя пугают. Закончилась стрельба, мужики начинают меж собой рассуждать: «Звирь-то больно охоч до скотины-то, тово и гляди может ополовинить скота-то. А вот попугали ево, смотришь, он и остепенится, зверь-то» (Чердынский район) [231].

Защита скота от зверей была известна в других обрядовых формах или приурочивалась к другим календарным срокам. В Великий четверг также принято было «гонять волков»: «Мы ранехонько по насту с палками, колотушками по насту бежим в лес, угоняем волков, якобы, чтобы волки не ходили, овец не задирали» (Юрлинский район, д. Дубровка). С этой же целью на Великий четверг прибегали к следующим действиям: «Такое тесто делали сдобное, на этом сдобном тесте стряпали медведя, чтобы он не ходил, коров наших не давил, просили его. Стряпали это на Великий четверг и носили всё в лес, медведя большого настряпашь и тащишь его, там поставишь его на елочку или на березку и говори: «Не трогай нашу скотину, медведь, ты медведь медведя жри. Три еминь!». Это утром тоже до солнышка относили» (Соликамский район, д. Лызиб). Среди ритуалов Великого четверга, направленных на защиту скота от зверей, следует отметить обрядовый прием, основанный на магии невозможного: «Бегали за речку, берег царапали: «Как берег с берегом не сходятся, так и скотина с медведем не сходись» (Добрянский район, д. Голубята). В Усольском районе при первом выгоне скота проводили молебен, «приезжало духовенство, окропляли стадо, чтобы волки да медведи не напали» (Усольский район, д. Поселье).

Многочисленные апотропейные и продуцирующие обрядовые действия, совершаемые в период до первого выгона скота, имели целью обеспечить благополучие и сохранность животных

в период летнего выпаса. Их исполнение в Великий четверг, а в некоторых случаях в Благовещенье и Егорьев день связано с тем, что к этим праздникам приурочивается комплекс разнообразных прогностических ритуалов, одну из групп которых и составляют действия животноводческой магии.

Первый выгон скота на пастбище

Первый выгон скота был одним из самых развернутых животноводческих обрядовых комплексов в русских традициях Прикамья. Обычно обряды ограничивались домашними ритуалами выгона скота из хлева и усадьбы. Такая особенность обусловлена сложившейся системой выпаса скота. На большей части территории Прикамья скот чаще выпасался без пастуха на огороженном выгоне, паровом поле, озимом поле после жатвы, на неогороженных лесных поскотинах [232]. На значительной части территории Прикамья сроки начала пастьбы связывались исключительно с погодными условиями: «Как сгонит с полей снег, так и выгоняешь скорее скотину» (Красновишерский район, д. Щугор). При выборе дня в этом случае предпочтение отдавали «легким» дням, чаще всего вторнику или четвергу, реже — субботе или воскресенью. Только в северных районах Прикамья первый выгон старались приурочить к Егорьеву дню. В народных представлениях Егорий Храбрый выступал покровителем и защитником скота: «У скота Егорий Храбрый — бог» (Юрлинский район, д. Лопва). Одной из составляющих «егорьевского» выгона было обращение к святому Егорию: «Егорей, батюшко, Храбрый, спаси мою коровушку-буренушку от всякого зверя» (Гайнский район, д. Тиуново); «Егор Храбрый, храни наших скотинок, никуда не девай» (Юрлинский район, д. Черная); «Егорий Храбрый, не оставляй скотину нашу на воле, веди домой!» (Юрлинский район, д. Лопва); «Иди, матушка-коровушка, на волюшку. Храбрый, батюшка, Егорушка, проводи коровушку у меня» (Юрлинский район, д. Черная); «Спаси и сохрани, Егор, мою скотинку!» (Юрлинский район, д. Осинка). Необходимость первого выгона именно в Егорьев день, как и обращения к святому с просьбой сохранить скот, связывались с передачей скота «на поруки» святому Егорию: «В Егорьев день скота на руки Егору передают» (Юрлинский район, д. Осинка); «Шестого мая живет Егорьев день. И вот тогда первый раз должна скотину пустить и сказать, что сдаем тебя на поруки Егору Храброму» (Юрлинский район, д. Черная).

Часто первый выгон в Егорьев день носил лишь символический характер: «В Егорьев день, чтобы скотина велась, ее выпускают, если холодно, все равно хоть ненадолго выпускают» (Красновишерский район, д. Колчим); «На Егоры скотину выгоняли в первый раз, а если снег лежит, то хоть снежной водой поливали» (Красновишерский район, д. Акчим). В северном Прикамье часто в день первого выгона совершались и общественные молебны о скоте: «В Егорьев день первый раз скотину выгоняли, там улица была, колидор такой, еще столб, а на столбе икона, вот туда-то скотину и водили. Батюшка приезжал, ходил, кропил. Еще иконы выносили из часовни, Победоносца, Николая-угодника... Это чтобы скотину сберечь» (Усольский район, д. Поселье)[233]. Такие же молебны совершались и в других деревнях: «Раньше церковь была, так скота все выгоняли. Гоняли против церкви, поп брызгал, всё наказ говорил. В Егорьев день, когда скот выгоняют» (Чердынский район, с. Лекмартово).

Выгон скота из хлева и усадьбы включал множество действий, от выполнения которых зависело его благополучие в пастбищный сезон. Скот с первых дней старались приручить к дому, не случайно, что большинство ритуальных действий направлено «на возвращение скота домой»: «Которой вичкой выгоняешь в поле, ее надо хранить до осени, чтобы скотина дом не забывала. Ею всегда и загонять, и выгонять» (Куединский район, д. Степановка); «Раньше пояс носили, вот так вот ложат, чтобы корова прошла: «Как пояс на месте лежит, так чтоб скотинка на месте была» (Чайковский район, с. Фоки). С целью обеспечить возвращение скота с пастбища связано и предписание во время первого выгона, «как в загон выйдет, с правого переднего копыта взять след и в конюшню бросить» (Красновишерский район, д. Романиха), а также хранить в конюшне шерсть, оставшуюся от подрезания хвостов: «Когда корову выпускают, хвост обрезают, а обрезок затыкают в паз, чтобы скотина домой возвращалась» (Красновишерский район, д. Акчим).

Следующая группа обрядовых действий имеет ярко выраженную апотропейную символику. При первом выгоне часто использовали, чтобы защитить скот, четверговую соль и хлеб, кормили скот хлебом, а солью посыпали скотину. В других случаях, чтобы защитить скот, привязывали к рогам, на шею, к хвосту разноцветные тряпочки: «Это когда первый раз отпускали, вот вязки, бывает, вяжем, красим. Привязать надо скотине на хвост или на рога тряпочку, чтобы не так порча брала, не так

урочилась скотина» (Юрлинский район, д. Елога). С защитой скота следует связывать использование можжевельника: «Скота выгоняют на волю вереском с Великого четверга» (Юрлинский район, д. Лопва), а также золы: «Первый раз выпускаешь скотину, набери в руку золы и соли и бросаешь на скотину: «Сам не изурочишься, золу не съешь» (Куединский район, с. С. Шагирт).

Одним из обязательных атрибутов первого выгона было яйцо: «Брали яйцо. На поле выкидывают, на поле скота выгоняют, там и выбросят» (Юрлинский район, д. Черная). Использование яйца в обрядах первого выгона скота известно во многих славянских территориях, что, как отмечают исследователи, связано с целым рядом приписываемых ему магических свойств, прежде всего продуцирующих и апотропейных [234]. Устойчиво использование и предметов, связанных с печью: сажи, заслонки: «Первый раз скота выпускаешь, с заслонки кормили, чтобы домой ходил: «Как заслонка от печи не отходит, так пусть скотина от дома не отходит» (Октябрьский район, с. Р. Сарс); «Первый раз погонишь скота, хлеб сажей с заслонки вымажут и корове дадут, чтоб дом знала» (Чернушинский район, д. Есаул). Почти во всех случаях эти действия совершались для того, чтобы скот возвращался домой. Заслонка, сажа, печь, как мы отмечали, выступают устойчивыми символами дома. Однако использование этих предметов, следует, видимо, рассматривать в более широком контексте: печь, как и ее атрибуты, в славянской культуре выступают и как одни из распространенных апотропеев. Почти повсеместно был распространен обычай расстилать в воротах пояс или фартук, которые хозяйка снимала с себя, и прогонять через них домашний скот: «Ты провожаешь в поле, на себе, на тебе, чтобы был пояс или запон, когда провожаешь ее. Постели в ворота, и вот когда скотина станет проходить в ворота, ты уж приговоришь такое: «Как этот пояс-запон от меня не отходит, от хозяйки, так чтобы матушка-скотинка не отходила от дому» (Чернушинский район, д. О. Гора); «Пускаешь первый раз корову, пояс с себя сними, пропусти, чтобы она через пояс прошла, и обратно одень» (Верещагинский район, д. Соколово). Пояс и фартук в этом контексте выступают символами дома, хозяина, а также оберегами.

В обрядах первого выгона скота часто задействованы многие предметы, связанные с пасхальными праздниками. Использование вербы, четверговой соли, пасхальной или четверговой свечи в ритуалах выгона скота отмечено не только на славян-

ских материалах, оно было известно многим народам [235]. В Прикамье также повсеместно встречался обычай провожать скот ветками вербы, оставленной с Вербного воскресенья: «Выгоняли ее вербой, чтоб домой ходила» (Куединский район, д. Кибай); «Вербой провожали, чтобы скот не болел» (Чернушинский район, д. О. Гора); «Скот ветками вербы хлещут, Исуса Христа тоже хлестали, чтоб вернулся, и скотину этим хлещут» (Куединский район, д. Пильва). Использование веток вербы при первом выгоне, как мы видим из приведенных примеров, многофункционально и связывалось как с необходимостью защиты скота, так и со стремлением обеспечить его плодовитость, приручить скот к дому. В ритуале первого выгона были задействованы и другие атрибуты: соль и хлеб с Великого четверга, специально приготовленные просвирки, алябушки, хлеб с Благовещенья или Великого четверга. При выгоне скота зажигали пасхальную свечу, «чтобы скот домой шел» (Куединский район, д. Тапья). Включение атрибутов других праздников в обрядность первого выгона связано с особой сакральностью предметов, уже использовавшихся в ритуале [236].

Небольшие приговоры и заговорные тексты, произносившиеся при первом выгоне, были известны почти в каждом районе Прикамья. Они также были направлены на защиту и сохранение скота и в этом сближаются с другими обрядовыми действиями, выполнявшимися с этой же целью. Часто в таких текстах мы наблюдаем обращения к святым, считавшимся покровителями скота — святым Егорию, Гурьяну, Власию и Модесту, Анастасии: «Когда корову первый раз в поле выгоняют, приговаривают: «Батюшка Гурьян, веди мою коровушку по этим же следам, по этим же тропам, веди назад домой» (Еловский район, с. Крюково); «Господня скотинка, шагай с Христом с Богом, на Божью благодать, к Егорию Храброму. Спаси мою скотинку от зверя лютого, от дерева подучего, от ушиба, от удара, от потравы, от ушиба. Дай ей, Господи, силу-моготу, чтобы сама себя сохранила и силы набрала» (Юрлинский район, с. Юм); «Благослови, Господи, Власий, святый, Анастасия, святые, спаси Господь Бог, сохрани скотинушку и в поле все стадо» (Куединский район, д. Искильда). Иногда вместо развернутых текстов использовались более короткие приговоры: «Откуда идешь, туда и приходи» (Усольский район, пос. Орёл); «Идите с Богушком!» (Куединский район, д. Китрюм). Приведенные тексты, как и другие обрядовые действия, прежде всего направлены на сохранение скота, а также на возвращение скота домой.

Комплекс представлений, связываемых с пастухом и пастушеским промыслом, как и пастушеская обрядность первого выгона скота, в Прикамье оказались не развиты. Зафиксированы лишь некоторые элементы обрядов пастушеского комплекса в некоторых северных районах Прикамья. В деревнях Юрлинского района отмечали, что «скота передают пастуху-де в Игорев день» (д. Келич). В других случаях известно обрядовое угощение пастуха: «На Егорьев день делали кашу пастуху. Собирались у кого-нибудь, приносили еду, пиво, брагу и кормили пастуха» (Гайнский район, пос. Чуртан); «На первый выгон носили масло и сметану пастуху» (Чердынский район, с. Пянтег). О бытовании в северных районах Прикамья пастушеского промысла косвенно свидетельствуют и некоторые фольклорные материалы [237]. Однако развернутого комплекса пастушеской обрядности, характерного для некоторых традиций Русского Севера [238], в Прикамье не сложилось.

Весенний комплекс животноводческих обрядов был самым развернутым в годовом цикле. Приуроченность к первому выгону и предшествующему ему периоду многочисленных апотропейных и продуцирующих обрядовых действий, вполне обоснована стремлением произвести его перед началом нового пастбищного сезона и обеспечить благополучие и сохранность скота в течение всего пастбищного сезона. В Прикамье нами выделяются два комплекса обрядности первого выгона скота: северный и южный. В частности, северный комплекс (Юрлинский, Гайнский, Красновишерский, Чердынский, Соликамский и Усольский районы) характеризуют развернутые представления о Егории Храбром как покровителе скота, приуроченность первого выгона к Егорьеву дню и некоторые элементы пастушеской обрядности. На большей части территории Прикамья эти представления были неизвестны.

ПОМИНАЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ В ВЕСЕННИЙ ПЕРИОД

Значительное место в весеннем цикле праздников и обрядов русских Прикамья принадлежит обычаям, связанным с поминовением умерших, приуроченным ко вторнику на Фоминой неделе после Пасхи и к Троицкому периоду [239]. Как показывают исследователи традиционной культуры, поминальная обрядность составляла один из элементов весеннего сельскохозяйственного культа [240].

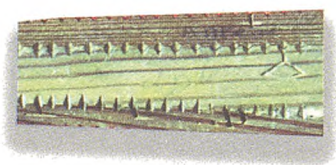
Поминовение умерших на Радоницу

Одним из дней поминовения умерших в Прикамье стал вторник на Фоминой неделе после Пасхи, известный под разными названиями: ***Радольница, Радовальница, Радольнича, Радульница, Радовальница, Радуница, Радоница, Родительский день, Пасха мертвых, Родительская Пасха***. С этим днем в разных традициях связывался комплекс представлений о выходе душ умерших предков, устраивались поминовения умерших в домах и на кладбище.

Народная традиция связывает название праздника с толкованием «радоваться»: «Радольница — Пасха для умерших, радуются умершие, все умершие встречаются» (Куединский район, д. Пильва). Этот же смысл в название вкладывается православной церковью: «...собирались на могилы усопших, чтобы приветствовать их радостию...» [241]. В то же время некоторые исследователи отмечают, что такое этимологическое прочтение, поддержанное также лингвистами, не вполне объясняет содержание праздника [242]. Название праздника эксплицировалось в формах обрядового поведения: «На Радольницу пели, плясали, чтобы родители радовались» (Чердынский район) [243].

Одними из архаичных представлений следует считать поверья о приходе на Радольницу душ умерших предков. Считали, что в этот день умершие родственники приходят в дома: «Радольница тоже есть, праздник у мёртвых. У нас вот, я помню, у сестры свекровь скажет всё: «Со спичек [244] убирайте всю одежду, чтобы не было, а то покойники придут в гости, некуда у них саваны повесить». Раньше ведь в саванах хоронили. Навешано всё на них, на спичках. Ну, вот убирайте, чтобы гвоздики были свободные. Покойники придут в гости, раз Радольница, это их праздник, чтоб они с себя снимали саваны и повесили. А не на пол никуда» (Чердынский район, с. Покча). С поверьями о выходе умерших связывается обычай топить накануне праздника баню для предков: «Вечером истопили баню и отнесли туда все надлежащие вещи, как-то: папырю, мыло, веники и белье. Сами крестьяне в баню не ходят в этот день, грешно, дескать. Главное, боятся как бы не поблазнило, им с покойником не встретиться» [245]. Баню для покойников топили и в Ильинском районе (д. Комариха) [246]. В других традициях накануне праздника в бане оставляли веник «для родителей»: «Когда вымоются, обязательно оставляют веник для умерших родителей» (Чернушинский район). Представления о том, что умершие предки накануне дня

Церковь Иоанна Богослова. с. Верх-Буй, Куединский р-н. 2000 г.



Деревянные календари. Пермская губерния.
Конец XIX—начало XX в. *Из фондов ПОКМ*

Деревянный рисованый календарь (фрагмент). Чердынский р-н.
Из фондов ЧКМ

Крестьянский праздничный костюм. с. Верх-Сава, Куединский р-н. 1950-е гг.

1.

2.

Молельные костюмы. Старообрядцы часовенные:
п. Куеда, Куединский р-н (1). 1996 г.,
с. Сосново, Чайковский р-н (2). 2000 г.

Праздничное крестильное полотенце. Старообрядцы часовенные.
с. Вассята, Чайковский р-н. 1930-е гг.

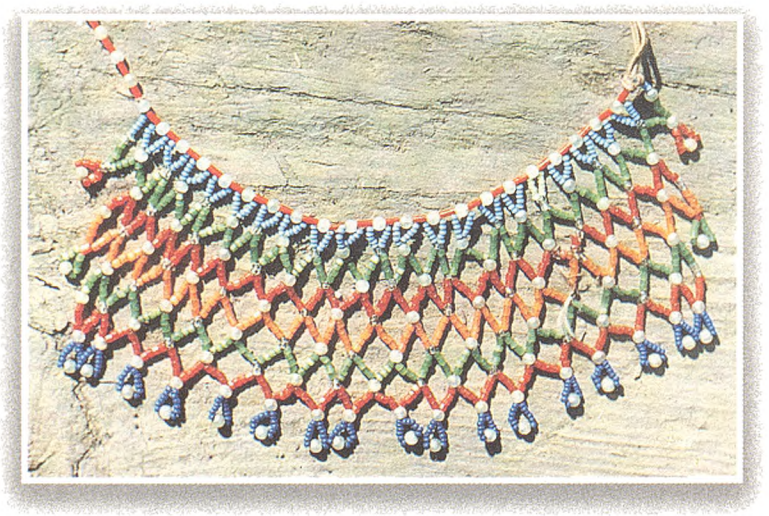
1.

2.

Старообрядцы поморские. с. Соколово, Верещагинский р-н. 2004 г.:
молельный костюм от Пасхи до Богородицына дня (1),
молельный костюм от Богородицына дня до Пасхи (2)

Праздничное полотенце «на зеркало». с. Красный Ясыл,
Ординский р-н. Начало XX в.

Праздничное полотенце. с. Красный Ясыл, Ординский р-н.
Начало XX в.



Украшение праздничного костюма «борок». с. Верх-Сава,
Куединский р-н. 1940-е гг.

Праздничная парочка. с. Брёхово, Суксунский р-н.
I-я половина XX в.

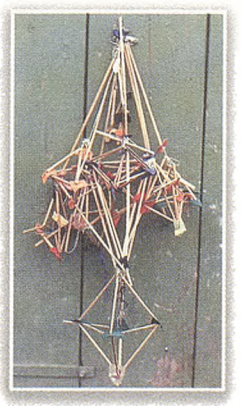
Гора «Плишка» — место проведения весеннего обряда.
д. Заговоруха, Красновишерский р-н. 2002 г.

Обрядовое печенье «кресты». д. Искильда, Куединский р-н. 1996 г.

Игра «в лапту».
с. Воскресенское,
Уинский р-н. 2001 г.

Обрядовое печенье «жаворонки».
д. Искильда, Куединский р-н. 1996 г.

«Пуга» — атрибут пасхальных игр на качелях.
с. Печмень, Бардымский р-н. 1997 г.

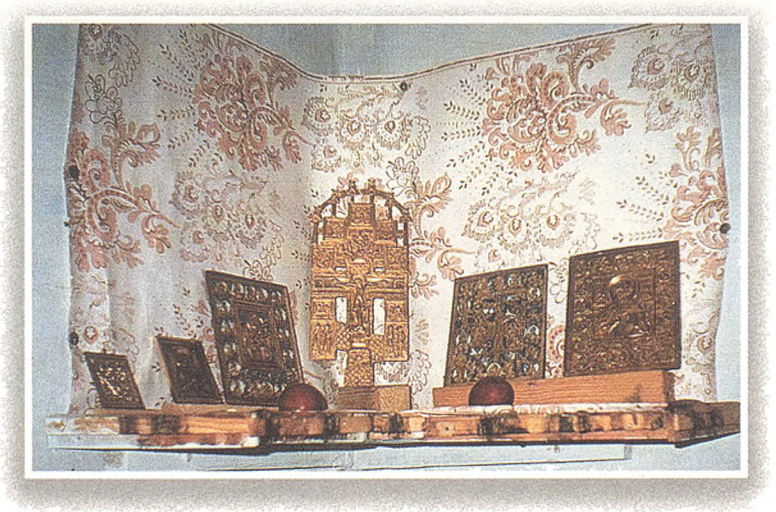


«Голубок» — пасхальное украшение из соломы.
с. Печмень, Бардымский р-н. 1997 г.

«Фонарик» — пасхальное украшение.
с. Ореховая Гора, Чернушинский р-н. 1996 г.

1.

2.



3.

4.

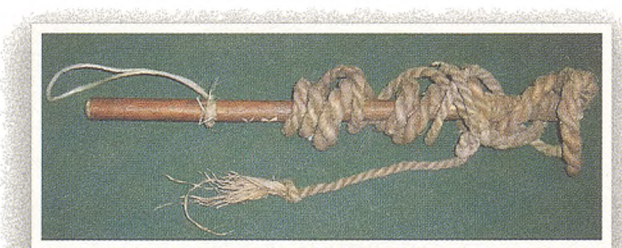
5.

6.

Божницы с пасхальными атрибутами:
ст. Кын Лысьвенский р-н (1),
д. Усть-Иргина, Суксунский р-н (2),
ст. Кын, Лысьвенский р-н (3),
с. Вторые Ключики, Ординский р-н (4),
с. Ключи, Суксунский р-н (5),
д. Соколово, Верещагинский р-н (6)

Орнаментированные формы для пасхального сыра.
Лысьвенский р-н

ΑΠ
ΑΧΘ



1.

2.

Атрибуты выпаса скота. Пермская губерния:
пастуший кнут (1), пастушья труба (2).
Из фондов ПОКМ

Родительский день, поминовение усопших на кладбище в пятницу перед Троицей. Старообрядцы часовенные. д. Выломово, Лысьвенский р-н. 2003 г.

Родительский день, поминовение усопших на кладбище в пятницу перед Троицей. Старообрядцы часовенные. д. Выломово, Лысьвенский р-н. 2003 г.

1.

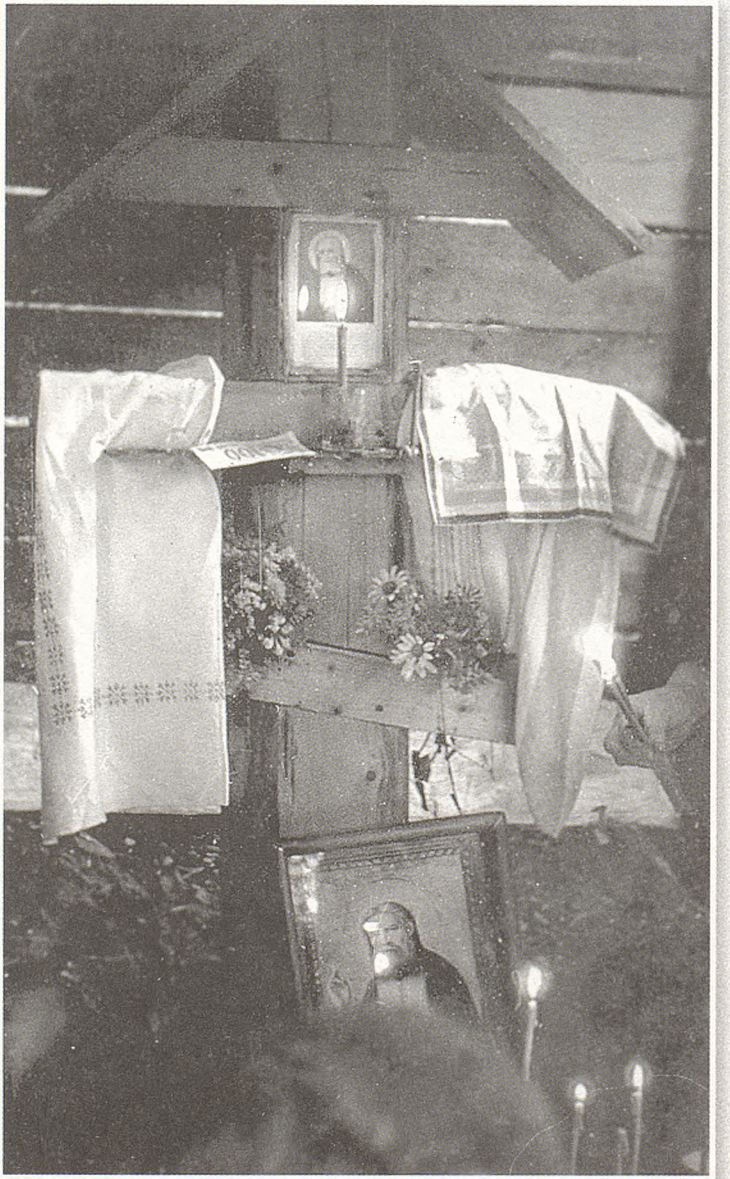
Праздник Троицы: троицкий хоровод (1), троицкая березка (2).
АЭМ «Хохловка». 2005 г.

2.

Хоровод на Троицу. с. Урталга, Куединский р-н. 1994 г.

Праздник Троицы: троицкие хороводы. АЭМ «Хохловка». 2005 г.

Праздник Троицы: троицкие хороводы.
АЭМ «Хохловка». 2005 г.



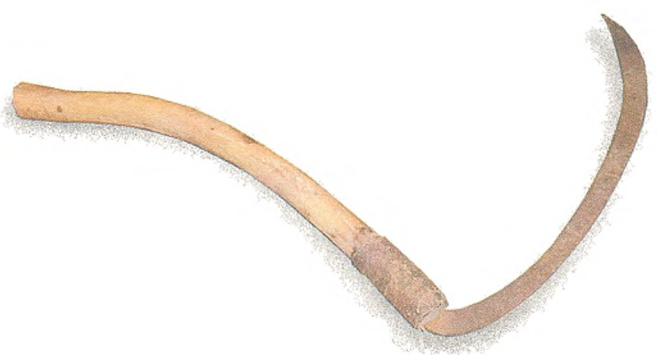
Внутреннее убранство часовни Серафима Саровского
на праздник почитания святого. Большесосновский р-н

Старообрядцы часовенные после моления в Петров день.
д. Пильва,Куединский р-н

Старообрядцы часовенные после моления на Иванов день.
ст. Кын, Лысьвенский р-н. 2004 г.

Сенокос. Фрагмент росписи дома.
с. Ключи, Суксунский р-н. Середина XIX в.

Сенокос. д. Искильда, Куединский р-н

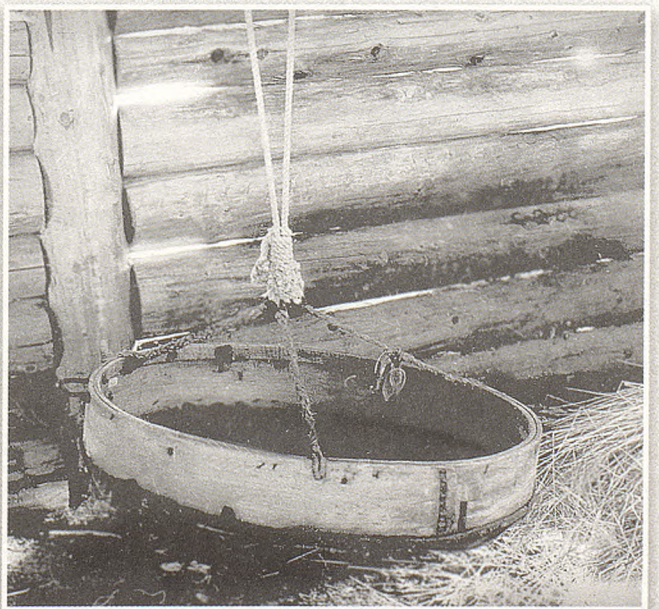


Сенокос.
с. Дубленевка, Куединский р-н

Коса-горбуша.
д. Большая Гадья, Чердынский р-н

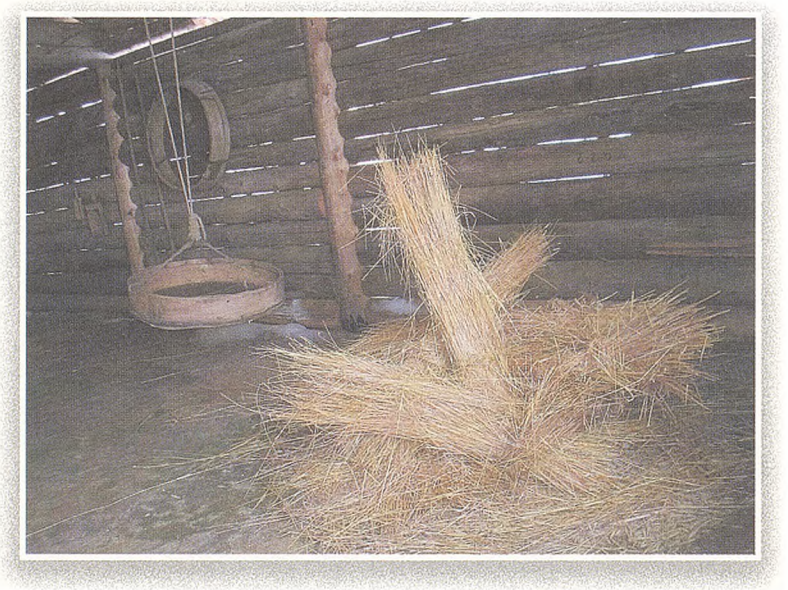
Обработка льна.
Пермская губерния. 1910 г.

Жатва. Фрагмент росписи дома.
с. Ключи, Суксунский р-н. Середина XIX в.



Суслоны. Балезинский р-н, Республика Удмуртия. 2000 г.

Кружало для зерна. д. Плишкари, Еловский р-н



Снопы и кружало.
Фрагмент экспозиции памятника «Гумно с овином».
АЭМ «Хохловка». 2005 г.

Серп. д. Большая Гадья, Чердынский р-н. 2002 г.

Суслоны. Балезинский р-н, Республика Удмуртия. 2001 г.

поминовения посещают баню, отмечены у русских в Вятском крае [247], известны в других восточнославянских традициях [248]. Обычай приглашать умерших в баню следует связывать, с нашей точки зрения, с традициями приема гостей, каковыми в контексте праздника предстают души предков. Посещение бани — один из элементов обычаев гостевания русских края.

Для предков, пришедших в этот день, устраивали и поминальную трапезу: «В родительский день, то есть вторник на Фоминой неделе, все встают до свету еще. Один отправляется в церковь, другие приготовляют многолюдный обед, кушаний до двадцати. В церкви в этот день действительно народу бывает очень даже много. Один служит по усопшим панихиду, другие на проскомидию подают поминальники, трижды немногие заказывают обедню, за что платят сорок копеек... После окончания обедни бывает общая литургия по усопшим. На могилу ходить уже не принято, ни одной литии не певали даже в церковной ограде, несмотря на то, что священник объявил, что будет взимать всего 20 копеек за литию вне церкви, как-то кладбище, близлежащих домах и церковной ограде. Но его воззвания так и остались гласом вопиющего в пустыне. По окончании литии все расходятся восвояси. В домах по этому времени устраивается приготовленный обед и все явства, сколько бы их ни было, выставляются на стол, а также пиво, брагу, травник и вино. Под стол также ставят несколько кушаний. Эти последние предназначаются для скоропостижных умерших, утонувших, сгоревших, которые недостойны сидеть за общим столом, а уже под столом. В окошко вывешивается полотенце, по которому должны подниматься в избу и обратно родители. А двери запираются как можно крепче, дабы кто-нибудь нечаянным образом не зашел в ту избу и не побеспокоил обедающих покойников. Само же семейство уходит в другую комнату и, затепливши свечу перед иконами, начинает обрядом молиться Богу о помиловании усопших душ. Немало проливши здесь слез, особенно от старых людей. После окончания молитвы и окончания обеда покойными все семейные заходят в ту комнату и немало дивятся, что родители почти ничего не поели. Засим садятся все за эти яства и принимаются уничтожать не только то, что на столе, но и все, что находится под столом. Когда дело дойдет до киселя, то опять все встают на колени и молятся Богу за усопших. В это раз вопль уже усиливается, так как напиваются вина дозела...» [249]. Приведенные примеры наглядно раскрывают поверья о присутствии на Радоницу умерших предков. В некоторых районах отмечены

представления о пребывании умерших на земле не только на Радоницу, но и на Пасху. Например, считали, что покойники приходят на пасхальную службу: «Когда «Христос воскресе!» скажут, тогда всех покойников отпускают, они тут же...» (Октябрьский район, с. Бияваш). В то же время одной из характерных особенностей именно пермских традиций было отсутствие каких-либо поминальных обрядов, приуроченных к самой Пасхе, на что указывают как наши материалы, так и наблюдения других этнографов [250].

Для поминовения умерших на Радоницу вновь красили яйца либо специально оставляли для поминок с Пасхи: «В Радольницу красят яйца, обычно яйца оставляют на Радольницу после Пасхи, если останутся, нет, так делали новые. На кладбище яйца разламывали, кушали, поминали. Разламывали без кожуры и поминали. Яйца приносят на могилу, так как в первую очередь за яичком нужно поминать» (Юрлинский район, д. Лопва). Обычай красить яйца на Радоницу объясняли тем, что «Радольница — «Пасха мертвых»: «Родительский день, все ходили на могилки, говорили, у умерших тоже Пасха, яйца красили, носили» (Куединский район, пос. Куеда); «Мы в Пасху яйца едим, а покойники — во вторник» (Чайковский район, д. Кемуль). В представлениях, связанных с миром предков, прослеживается смещение сроков праздников в ином мире, умершие отмечают Пасху и разговляются с Великого поста позднее, нежели это происходит в мире живых. Об устойчивости этих представлений свидетельствуют тексты о разговлении умерших с Рождественского поста не в Рождество, а в Крещение, отмеченные в некоторых русских традициях Коми-Пермяцкого автономного округа (Юсьвинский район).

Хотя Радоница как день поминовения известна в Прикамье повсеместно, посещение кладбища в этот день совершали далеко не во всех районах, это зависело как от географического положения территории, конфессионального состава его населения, так и от сроков праздника в том или ином году. В некоторых деревнях северных районов Прикамья (Чердынского, Красновишерского, Соликамского) в Радольницу ограничивались домашним поминовением умерших, в это время, даже при поздней Пасхе, обычно еще лежал снег: «После Пасхи во вторник Радольница. Ничё не делаем. Яички красили снова или шаньги пекли. На кладбище на Радольницу не ходили. А снегá, где-но. У нас кладбище вон где на горе, у нас часто снега» (Соликамский район, д. Зуево); «Радольница же бывает рано, дак в Ра-

дольницу на кладбище не ходили, потому что всегда еще снег» (Красновишерский район, д. Щугор)[251]. При ранней Пасхе кладбище не посещали даже в южных районах, в этом случае также ограничивались лишь домашним поминовением умерших родственников[252]. Не принято было посещать кладбище на Радоницу и в некоторых старообрядческих традициях.

При посещении кладбища молились за покойного, «кадили» могилки: «После Пасхи во вторник — в родительский день на кладбище идут. Свечку ставят — молятся за покойника» (Чайковский район, д. Кемуль), «Радоница будет, на Радоницу ходят на кладбище кадить своих родителей. Кадили: кадилинку возьмем, ладанку разожжем, угли из дома принесем, покадим могилку» (Юрлинский район, д. Черная, православные). Обычно на кладбище устраивали трапезу и оставляли на могилах крашеные яйца, зерно и стряпню: «Поминают родителей. На могилку яйца кладут. Яйца посередке на могилке разламывают. Зерно для птичек оставляют, потому что птичка — святая» (Юрлинский район, д. Лобаново); «Кушают сами, на могилку кладут, пичужки съедят, склюют» (Чайковский район, д. Кемуль). Необходимость «кормления» умерших предков, как видим, могла реализовываться в разных обрядовых формах — проведении поминальной трапезы в доме, раздаче милостыни, оставлении еды на могилах.

Поминовение умерших в троицкий период

Поминовение умерших в троицкие праздники, в отличие от поминовения на Радоницу, совершаемого в один день, было приурочено к разным календарным датам, от Вознесения до Духова дня. Наиболее распространенной датой проведения поминок был четверг на неделе перед Троицей — Семик и Троицкая суббота. Значение и использование термина *Семик* в Пермском Прикамье имело несколько вариантов. Семиком называли четверг на седьмой неделе после Пасхи, к которому и приурочивалось поминовение. Семиком могли называть и любой поминальный день троицкого периода, вне зависимости от его календарной приуроченности: «Бывает Семик в пятницу, бывает в субботу» (Карагайский район, д. Нежилята); «Первый Семик — Вознесенье» (Ильинский район, д. Меречата); «Семик отмечают дважды — в четверг и в субботу перед Троицей» (Чернушинский район, с. Калиновка).

Одним из устойчивых комплексов представлений, связываемых с Семиком почти повсеместно, было поминовение «не-

чистых» покойников. Д. К. Зеленин, посвятивший изучению культа «заложных» покойников специальное исследование, отмечал, что «семицкие поминальные обряды в честь заложных покойников по времени своего совершения совпадают, как видим, со сроком былого погребения заложных в убогих домах.., что эти обряды — простое наследство прежнего общего погребения заложных в Семик» [253]. Бытование единовременного погребения умерших неестественной смертью в Семик отмечено и в некоторых пермских традициях [254]. В тех деревнях, где Семик не был общим поминальным днем, на кладбище в него ходили только «к утопленникам и удавленникам»: «Утопленников, удавленников в этот день поминали, больше их нельзя поминать» (Куединский район, д. Искильда). По народным представлениям, поминки «заложных» именно в этот день объясняются «слепотой» последних в другие дни: «Задавленников, утопленников в Семик поминают, они ничё ж не видят подаяния, они только в этот день видят» (Октябрьский район, с. Бияваш). В редких случаях датой поминовения «заложных» становилась Троицкая суббота: «В субботу перед Троицей поминали тех, кто задавился, утопился» (Соликамский район, с. Вильва), а на Семик иногда распространялся запрет на поминовение «нечистых» умерших: «В Семик утопленников не поминают» (Чернушинский район, с. Бедряж) [255]. Исследователи похоронно-поминальной обрядности русских Прикамья указывают и на конфессиональные отличия в поминовении умерших неестественной смертью: у старообрядцев — в Троицкую субботу, у православных — в Семик [256]. Известна и другая календарная приуроченность поминовения «заложных» покойников [257].

Особенным следует считать обычай обязательно поминать в Семик умерших в течение последнего года, известный в северных районах Прикамья: «Если первый год лежит, обязательно в Семик надо идти» (Соликамский район, с. Касиб); «В Семик нужно поминать умерших в течение последнего года, а в субботу — всех остальных» (Чердынь) [258]. Погребение и поминовение «заложных» покойников, поминовение умерших в течение последнего года заметно выделяют Семик среди других поминальных дней, он как бы завершал собой годовой похоронно-поминальный цикл.

В четверг на неделе перед Троицей часто проводили поминки по всем умершим родственникам и посещали кладбище. В других случаях посещение кладбища и поминки приурочивали к Троицкой субботе. Сроки поминальных обрядов больше

зависели от местных обычаев в каждой деревне. В Чернушинском районе, в д. Коробейники, поминальным днем считался Семик, а в соседнем с. Калиновка — Троицкая суббота, в Куединском районе, в с. Урталга и окрестных деревнях, поминовение умерших также приурочивали к Семику, а в соседнем с. Бикбарда — к Троицкой субботе. Если поминки совершали в субботу перед Троицей, то Семик осознавался как дата поминовения только «заложных» покойников: «В Семик удавленников поминают, а в субботу — родителей» (Куединский район, с. Бикбарда); «А седне суббота Троицкая — поминовальная, кто ушел своей смертью. В Семик всех поминают: утопленников, задавленников, отравленников» (Усольский район, д. Поселье).

Своеобразная традиция поминальных дней в троицкий период отмечена в Обвинском поречье (в части Ильинского, Верещагинского и Карагайского районов). ***Семиками, Семиковой неделей*** называли на этой территории продолжительный период от Вознесения до Троицы либо неделю, предшествующую Троице. Распределение сроков поминовения на продолжительный период объяснялось необходимостью посещения кладбища не в одной, а в нескольких деревнях округи. В каждой деревне при этом существовал свой Семик — поминальный день, приходящийся на один из дней недели: «Бывает Семик в пятницу, бывает в субботу, в с. Рождественск — в четверг, а в д. Паздники — в субботу. После Семиков — Заговенье» (Карагайский район, д. Нежилята); «Первый Семик в Васильевске, ходят на кладбище в Вознесение, а в Ильинске — в четверг, в Богородске — суббота, а Троица — общая (с. Ильинское, Богородское и Васильевское Ильинского района, Ильинский район, д. Меречата); «У нас в Комарихе ходили в субботу, у Филатовых в пятницу. Вот это пойдем на Семик называлось. Да. В каждом сельсовете все свое было. А у Сенькино в среду ходили. Где ходили во вторник. Всю неделю Семик. Да, в Васильевском первый Семик — в Вознесенье. Если у нас-то у Филатовых первых хороняли, вот в пятницу идут к Филатовым, а в субботу идут в эту, в Комариху. А в воскресенье, если похоронены в Русаках — в Русаки» (Ильинский район, д. Посятино).

В ряде деревень посещения кладбища были связаны с Духовым днем. В этот день в некоторых деревнях поминали умерших и посещали кладбище: «На кладбище у нас в Духов день ходят» (Куединский район, д. Д. Гора); «В Духов день нельзя в огороде работать, потому что земля — именинница. Ходили в этот день на кладбище «со стряпней» (Красновишерский

район)[259]. Приуроченность поминок к Духову дню, видимо, обусловлена и представлениями об именинах земли: «В Духов день земля именинница, она открывается, и покойники слышат, что их поминают» (Куединский район, д. Д. Гора).

Поминовение умерших на кладбище и в домах в троицкий период почти не отличалось от того, как проходило оно в другие календарные сроки. В Суксунском районе, например, был распространен обычай украшать ветками березы могилы. Одним из обязательных элементов поминальной трапезы также были яйца: «Обязательно нужны яйца, но на Семик яйца не красили, вареные яйца обязательно. Все поминки начинали с яиц. Яйцо очистят и на четыре части нарежут» (Соликамский район, с. Касиб). Как и в Радоницу на поминки, в Троицу в некоторых селениях красили яйца: «Яйца красят тоже. На кладбище принесут, сами яйца расколупывают, разламывают» (Юрлинский район, д. Ефремово), «Яички в Семик и Пасху красили луковым пером» (Соликамский район, д. Тюлькино). Как и в другие поминальные дни, на могилах было принято оставлять еду, посыпать могилы зерном, кадить могилы, причитать по умершим: «Вот в Семик ходили на кладбище, сыпали на могилу зерно, крупу, птички прилетали, клевали» (Усольский район, пос. Орёл); «Приходишь как на могилку: «Царствие небесное, там кто (имя называешь)», потом раскладешься, помянешь... спички берешь с собой, бересточка, возьмешь там еловые шишечки насобираешь, веточки сухие. Приговаривают, кадятся: «Донеси, ангел Господний, ладанок церковный до всех, до своих, до родителей, до знающих, незнающих, донеси Господь-Бог» (Юрлинский район, д. Осинка).

Таким образом, поминовение умерших в весенний период приурочивалось к двум календарным циклам — пасхальному и троицкому. Такие же сроки календарных поминок отмечены у русских почти повсеместно [260]. При общности того, как совершалось поминовение в Радоницу и в троицкий период, каждая из поминальных дат имеет некоторые характерные особенности. Так, Радоница связана с представлениями о выходе умерших предков, чем объясняется обычай топить для них баню, проводить поминальный обед, чаще всего совершать поминовение дома. Позволяет считать, что поминальная обрядность Радоницы разворачивается как «встреча» умерших. В то время как обрядность троицкого периода разворачивается как проводы душ умерших предков. В отличие от пасхального времени, с троицким временем не связывали представления о выходе пред-

ков, наоборот, считали, что «в Семик покойники загребаются», «после Семика они подаяния не видят» (Куединский район). Поминовение умерших в Семик и на Троицу, в отличие от пасхального, чаще всего проходило не дома, а на кладбище.

* * *

Весенний цикл праздников и обрядов в народном календаре — один из самых развернутых и наполненных. Начало земледельческих работ и выпаса скота обусловило развитость хозяйственной обрядности весеннего периода. В весенней обрядности представлено также осмысление сезонных природных явлений. На весенний период приходятся основные календарные поминальные обряды. Многочисленность весенних праздников, их богатая символика, насыщенный комплекс представлений — все это обусловлено, с одной стороны, важностью этого периода в народном земледельческом календаре, а также его осмыслением как времени обновления природы, начала нового природного и хозяйственного циклов. Наиболее значимые комплексы обрядности весны группируются вокруг христианских праздников Пасхи и Троицы. Именно они маркировали порубежное время — переход от зимы к весне. Обращает на себя внимание единство весенней символики, в котором яйцо — главный символ весеннего периода — присутствует и в пасхальной, и в троицкой обрядности, и в обрядах, связанных с началом сева и первого выгона скота. Основные элементы весенней обрядности связаны с символикой новой жизни, символикой плодородия.

Глава 3
ЛЕТНИЙ ПЕРИОД НАРОДНОГО КАЛЕНДАРЯ

Лето — самый непродолжительный сезон года. Русские Прикамья летним временем считали период от Троицкого Заговенья до Ильина дня. Важной датой этого периода был Петров день. Этот праздник разделял летний период на два временны́х отрезка: первый — от Троицкого Заговенья до Петрова дня, время Петровского поста (***Петровок***), и второй — от Петрова до Ильина дня. Такое разделение лета на два периода было обусловлено как религиозно-мифологическими представлениями, связанными с каждым из них, так и с особенностями хозяйственных занятий. К летнему периоду относятся обрядовые комплексы, связанные с началом и завершением сенокоса.

ПРАЗДНИКИ И ПОЧИТАЕМЫЕ ДНИ

Праздников и почитаемых дней этого времени немного. Почти все они считались «грозными», что связано с представлениями о грозности всего летнего периода. Самые значительные из них — Иванов, Петров и Ильин дни. Иванов и Петров дни — праздники Петровского поста, который начинался с Троицкого Заговенья и длился от двух до пяти недель (в зависимости от времени Пасхи).

Иванов день

Иванов день (07.07) в русских традициях Прикамья не считался большим церковным праздником, но обрядов, поверий и представлений, связанных с этим днем, достаточно много. В комплекс обрядности Иванова дня входил день *Аграфены Купальницы*, отмечаемый накануне (06.07). Действия этого дня во многом перекликаются с обрядами и ритуалами, приходящимися собственно на Иванов день. К Аграфене Купальнице приуро-

чивали заготовку веников, парились с ними в бане, гадали, купались и обливались водой. В северном Прикамье Купальница была днем, с которого начинали купаться в реках, прудах и озерах.

Существовавшие разнообразные названия Иванова дня указывают и на разнообразный и вариативный комплекс его обрядности. Кроме повсеместно распространенного в Прикамье названия Иванов день, были распространены народные варианты — ***Иван Креститель, Иван Предтеча, Иван Святник***, указывающие на связь с церковным названием праздника — ***Рождество Иоанна Крестителя.*** В терминах ***Иван Росной, Иван Росник*** нашли отражение представления о целебных и магических свойствах ивановской росы. Начало купаний, обрядовые купания, обливания водой накануне или непосредственно в Иванов день закрепились в названиях ***Иван Купальник, Иван Купал, Иван Купала***.

Кроме этого дня народного календаря, как мы уже отмечали, в Прикамье *Купальницей* называли и день *Аграфены* (06.07), а также *Купальное воскресенье*, приходящееся на праздник Троицкого Заговенья [1]. В названии ***Иван Утопленник***, наоборот, закреплены представления о запрете на купание в этот день. Известны и такие наименования, как ***Иван-день, Иван летний, Иван Ягодобор, Иван Капустник, Иван Травник, Иван Цветник***.

В Прикамье были широко распространены христианские легенды, объясняющие происхождение праздника: «В этот день Иван родился — креститель Иисуса. Иван Креститель до Иисуса родился, но почитал его гораздо выше себя. Когда пришел он Иисуса крестить, то говорит: «Ты должен меня крестить, а не я тебя, единственный мой сын возлюбленный» (Соликамский район, с. Касиб). Правда, народные варианты не всегда совпадают с каноническими текстами. Достаточно часто Иванов день соотносится с днем Крещения Иисуса Христа, которое совершил Иоанн Креститель. «Иванов день — день, когда Иоанн Креститель крестил Иисуса» (Куединский район, д. Еламбуй). В других районах Среднего Урала одним из названий Иванова дня было ***Крешшенье*** [2].

Название ***Иван Святник***, объясняемое информаторами «святостью» этого дня, перекликается с названием одного из календарных циклов — Святок. В русских традициях северо-западного Прикамья святочный период называют ***Цветьём***, так же как и летнее время цветения хлебов. С представлениями о цветении трав и хлебов соотносится название праздника ***Иван***

Цветник. Праздник Крещения, завершающий Святки, и название Крещение для Иванова дня, «святость» и сакральность крещенской и ивановской воды, многочисленные ритуалы, связанные с ее использованием, позволяют говорить о некоторых параллелях святочной и купальской обрядности. Возможно, в данном случае в комплексе обрядности Иванова дня мы сталкиваемся с сохранением в некоторых формах представлений, связанных в других восточнославянских традициях с троицким периодом «зеленых святок» [3].

Представления об очистительных и целебных свойствах ивановской воды и росы раскрывают широко распространенные обычаи купаться и обливаться водой, умываться росой на Иванов день. С поверьями о целительных и магических свойствах *ивановской росы* был связан наиболее многочисленный комплекс обрядовых действий Иванова дня в Прикамье. Росой умывались, ее собирали и хранили для лечения. «Иван Росной, роса пала, умывались ею, глаза моют» (Ординский район, с. Шарынино); «В Иванов день росу берут утром рано. Бабка наша в часов в 4—5 идет росу собирать. С травы собирала в блюдечко, потом эту росу хранила. Она говорила, от глаз помогает» (Ординский район, д. Рубежево). Под ивановскую росу выносили подойницы: «В ночь на Ивана на дерево вешали подойницу, чтобы утром роса пала, утром подойницу забирают и уносят домой — тогда у коровы молока много будет» (Чердынский район, д. М. Долды). В эти же подойники утром доили коров: «Выносили молоко по росе, потом коров доили по утренней росе в эти подойники на росу» (Чердынский район). Использование росы известно у русских в разных регионах [4].

В комплекс обрядности Иванова дня входил и обычай купаться или обливаться в этот день или накануне [5]. В некоторых традициях он носил общественный характер, в других сводился к обливанию водой или купанию после бани. В основе этих действий лежат представления об очистительных свойствах воды, о ее целебности в Иванов день. Также возможна связь с обрядами предотвращения засухи и вызывания дождя. Именно к обрядам вызывания дождя, видимо, следует отнести обычай обливаться на Аграфенин день в Добрянском заводе [6]. В других традициях в Иванов день принято было просто купаться или обливаться водой: «В Иванов день надо водой обливаться шибко рано. Воду берешь прямо с родника. Обливаешься прямо одетый, это надо для здоровья» (Красновишерский район, с. Н. Язьва); «В этот день ходили купаться поутру» (Большесосновский

район, с. Петропавловск). На Иванов день водой лечили ноги: «7 июля — Иван Предтеча, босиком по реке надо ходить, чтобы ноги не болели» (Чернушинский район, д. С. Трун). В Иванов день обливались у колодца водой, а днем раньше старались вымыть полы и всю избу (Чердынский район, с. Б. Долды). На реке в Иванов день мыли подойники, чтобы корова хорошо доилась (Красновишерский район, д. Заговоруха).

В некоторых деревнях все действия с водой на Иванов день, и в первую очередь купание, наоборот, строго запрещались: «Но деды говорили, что в этот день нельзя воду беспокоить и купаться нельзя. Иван Утопленник может утащить. Рассказывали, что если девки из лесу кричат: «Дочку, дочку», то девочка должна утонуть, а если: «Сына, сына» — то мальчик. Если должна была девочка утонуть, то кошечку топили, а если мальчик, то котенка, и тогда никто не тонул» (Верещагинский район); «В этот день купаться нельзя. Говорят, раньше в этот день человек утонул. Так потом нельзя было купаться» (Верещагинский район, с. Сепыч). Запреты на купание и действия с водой в этот день, скорее всего, связаны с представлениями о русалках, образ которых смутно представлен в приведенном устном рассказе. В других традициях Прикамья Иванов день и Аграфена Купальница также были связаны с водяными духами. В одних селениях считали, что до Аграфены Купальницы «нельзя купаться — поймают русалки» (Октябрьский район, с. Мостовое) [7], в других этот запрет не соблюдали, но о календарной дате говорили, что «на Иванов день именины водяного» (Большесосновский район, с. Петропавловск). Возможно, в данном случае мы сталкиваемся с перенесением представлений о русальной неделе, о проводах весны, на период которых также распространялся запрет на купание [8]. В то же время амбивалентность представлений о святости и одновременно демоничности водной стихии в целом характерна и лежит в основе водных ритуалов не только Иванова, но и Ильина дня и других праздников.

С представлениями об очистительных и целебных свойствах воды можно связывать и обычай париться в бане на Иванов день или накануне. Для этого готовили новые веники. Часто их делали отдельно для каждого члена семьи. Наряду с березовыми ветками вкладывали в веник цветущие стебли купальницы, листья папоротника: «На Иванов день моются свежим веником, кладут купальницу, папоротник» (Чердынский район, с. Корепино). Иногда Иванов день выступал сроком начала заготовки веников, хотя в большинстве традиций их разрешалось готовить после

Троицы. Первые веники, приготовленные на Иванов день, часто наделялись особыми целительными и очистительными свойствами: «Первый веник еще, как попарятся, так через голову на баню кидали со словами: «Веник, веник, ты неси с меня все болезни». Его бросали, так он тогда весь год лежит» (Юрлинский район, д. Келич). Первый веник наделялся и некоторыми магическими свойствами. Веник, приготовленный в Аграфену Купальницу, использовался как средство от пожара: «Аграфена Купальница шестого июля. В это день ходили за вениками. Листья сильные. Вот когда пожар, этот веник кидали через огонь, чтобы отбить пожар-то, огонь-то унять» (Усольский район, д. Поселье). В некоторых случаях приготовление первого веника приурочивалось не к Иванову, а к Петрову дню: «Петров день живет, там по веники ходят. Первым веником-то парились. Он как целебный считался, а выпарились, так на подволоку закинут» (Юрлинский район, д. Таволжанка). В д. Южанинова Красновишерского района считали, что до Петрова дня «веники не делают: лист слабый». Скорее всего, в данном случае наблюдается перенос ивановской обрядности на Петров день, что характерно и для других элементов праздничной и обрядовой наполняемости Иванова и Петрова дней. Иванов день как срок приготовления первого веника и магические действия с ним был характерен и для соседнего, коми и коми-пермяцкого населения [9].

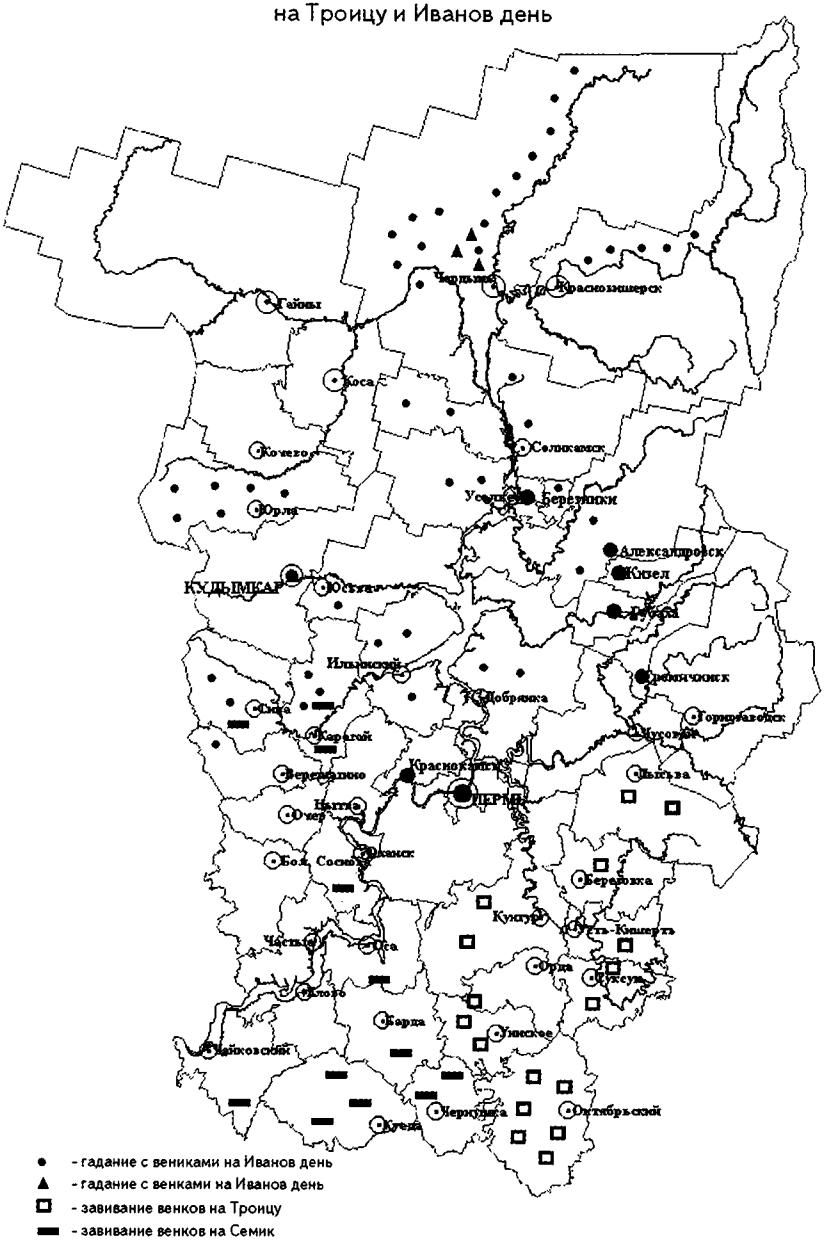
Веники, которыми парились на Иванов день, в северном Прикамье использовались в гаданиях. В одних случаях их пускали по реке: «На Иванов день новые веники из березы делают и желтую травку купальницу кладут в новый веник. Потом в бане вымоются и носят на реку бросают этот веник. Если человек в этот год умрет, так этот веник никуда не унесет, тонет он, 6 июля купальницу рвем, 7-го венички по воде пускаем» (Чердынский район, д. Вильгорт). В других вариантах веники бросали на крышу бани: «Веники вязали. Сколько человек семья, так на каждого веник сделают. Речки рядом у нас нет, мы не бросали веник в речку, бросали на крышу бани. После мытья голые выбегали и бросали веник на крышу. Если веник упадет к церкви тем местом, где он связан, то умрешь. А нет, то жить будешь» (Красновишерский район, с. Губдор); «На Аграфену Купальницу надо веники плести. Свежие веники принести и показаться с ими в бане. Первый веник, которым парились, его кидают на крышу. Бросить веник наотмашь через голову назад себя на крышу. Куда комлем упадет, если к кладбищу, то умрешь. У каж-

дого свой веник. Попаришься, второй раз этот веник уж держать нельзя» (Красновишерский район, д. Палево). Веник клали на крышу бани, а на следующий день примечали: если листья засыхали, гадающего ждала неприятность или смерть [10]. В гаданиях, как мы видим, активизирована символика реки как судьбоносного пространства, а также — крыши, которая основывается на символической аналогии крыши и неба [11]. Практически все толкования гаданий с веником сводятся к определению жизни — смерти, в редких вариантах известны другие объяснения: «На праздник Ивана Купалы топили баню, потом шли к реке и веник, которым парились, пускали вдоль по течению, замечали, как он поплывет. Если плыл — год будет хороший, тонул — плохой» (Красновишерский район, д. Н. Язьва).

Гадания с вениками были распространены лишь в тех районах, где на Троицу не бытовало завивание венков и гаданий с ними. Так, в южных районах Прикамья с развитой троицкой обрядностью гадания по веникам не были известны. Такое же распространение обрядов и гаданий с вениками лишь в тех районах, где не знали троицких гаданий с венками, отмечается в других северных областях России [12]. Подобные действия с вениками были широко распространены на Русском Севере, в Архангельской, Вологодской, Вятской губерниях [13]. В Прикамье они фиксировались в тех районах, основу населения которых составили выходцы из названных территорий. Веники, по мнению В. К. Соколовой, наблюдавшей подобное бытование гаданий в Архангельской области, заменили в гаданиях венки [14]. Однако вряд ли использование веников в обрядности Иванова дня можно связывать лишь с заменой венков. Веник в традиционной культуре русских также несет значительную семантическую нагрузку.

В северном Прикамье наряду с гаданиями с вениками на Иванов день известны и гадания с венками: «Они, девчонки, венки плели на Иванов день. Это Иванов день живет 7 июля. Вот тогда венки и отправляли вдоль водички» (Чердынский район, с. Камгорт). Довольно часто гадания с венками и вениками бытовали вместе: «Венки плетут девки на Купальницу, идут купаются, венки бросают, если который утонет, ну, значит, нехорошо ето. Ну и веники тоже бросали. И на Иванов день венки вили, пускали по реке, или веник из бани по реке пускали. Утонет — умрешь» (Красновишерский район, д. Акчим). Венки из купальских трав использовались в лечебной магии: в Чернушинском районе через него продевали больного ребенка [15].

Распространение гаданий с венками и вениками на Троицу и Иванов день



- гадание с вениками на Иванов день
- гадание с венками на Иванов день
- завивание венков на Троицу
- завивание венков на Семик

Кроме гаданий с вениками и венками, к Иванову дню приурочивались и гадания на вещий сон: «Клали под подушку паука, чтобы приснился суженый» (Карагайский район, д. Ст. Пашня). Часто в гаданиях использовались травы: в с. Ашап Ординского района для гадания необходимо было собрать 12 цветов и положить под голову, «кто присниться во сне тебе, тот, значит, твой супруг» (Ординский район, с. Ашап). Подобные гадания на Иванов день известны во многих регионах России [16].

К Иванову дню приурочивался сбор лекарственных трав. «Под Иванову росу траву рвем, стелем. Сильнее все травы под ивановску росу. Этой травой лечимся» (Соликамский район, д. Половодово). Со сбором трав связано и одно из названий праздника — ***Иван Травник*** (Октябрьский район). Считалось, что травы, собранные в этот день, обладали не только целительными, но и очистительными свойствами, в с. Ножовка Частинского района сорок трав, собранных в Иванов день, затыкали за матицу, чтобы в доме не было клопов и тараканов [17]. Наоборот, после Иванова дня, по представлениям русских Прикамья, собранные для лечения травы уже не обладали необходимой целительной силой: «Травы нельзя собирать после Иванова дня, у них силы не будет» (Гайнский район, д. Монастырь). Травы, собранные раньше положенного срока накануне праздника выносили «под ивановску росу»: «Стелют траву в межу, в огород, ивановска роса падет на нее и заваривают от хвори» (Ординский район, д. Павлово). Также на ивановскую росу выносили и банные веники: «На иванову росу веник бросали» (Красновишерский район, д. Колчим).

Единичны сведения о кострах, зажигаемых в этот день. В с. Петропавловск Большесосновского района отмечали, что «ночью разводили костры и плясали около них, а потом прыгали через них». В д. Гордево Сивинского района «вокруг костра до утра песни пели летни».

Важное место занимал праздник и в хозяйственном цикле летних работ. В некоторых традициях южного Прикамья с этого дня выходили на сенокос. К Иванову дню приурочивали посадку репы. В Карагайском районе считали, что репу, посаженную в этот день, «меньше ест мошка». Повсеместно «на Иванов день загребали капусту, выгребали лук». Святой Иоанн Креститель, ***Иван Капустник***, отвечал за произрастание «круглых» овощей, имеющих «голову», в первую очередь капусты, а также лука и репы. Все праздники почитания святого — Рождество Иоанна Крестителя, *Усекновение главы Иоанна Крестите-*

ля (11.09) — связывались с действиями с этими овощами или запретами на их употребление и работу с ними. *Иван осенний* (11.09), как и *Иван летний* (07.07), в некоторых традициях имели одно и то же название — Иван Капустник. К летнему Иванову дню приурочивалось, как мы отмечали, окучивание капусты, хотя у русских Среднего Урала известны и запреты на действия с капустой в этот день: «В Иванов день нельзя было в огород ходить капусту поливать. Говорили — голову отсечет»; «Ране нас в огород не отпускали»; «В шшилочку посмотрим и то боялись смотреть: там Иван-капусник под кустом сидит» [18].

Время, совпадающее с Ивановым днем, считалось особым, сакральным. По народным воззрениям, именно в этот день «открываются небо и земля», в то время как на Рождество и Пасху лишь «небо открывается» [19]. Считалось, что в этот день выходит нечистая сила: «Еще говорили, что в эту ночь оживала всякая нечистая сила» (Большесосновский район, с. Петропавловск). На Иванов день открывается земля и выходят клады: «На Иванов день золото из земли выходит, надо идти его собирать. Так говорят, да никто не находил» (Гайнский район, д. Сёйва). В Иванов день можно было колдовать или учиться колдовству: «Вот здесь мурашовник. Надо поймать две лягушки, положить в этот мурашовник, а потом они, мураши, съедят их до косточки. Только когда ты это делать будешь, назад не посматривай. Назад посмотришь — тебя поймают два эти беса, эти лягушки. Поймают, убьют и съедят. Это надо делать в Иванов день, 7 июля, в самую ночь» (Красновишерский район, с. В. Язьва). Считали, что можно было стать невидимкой, если выварить ночью косточку черной кошки: «Нужно взять черного кота и сварить его в бане. Затем перебрать его все косточки, беря по одной в рот. Должна при этом найтись такая косточка, с которой человек будет невидим» (Добянский район, д. Сенькино).

Сакральность Иванова дня обусловлена представлениями, что «все растительное царство достигает в этот день высшей точки своего развития, силы, расцвета и блеска» [20]. Многие растения, природные явления приобретали чудесные свойства. С этим праздником в Прикамье, как и повсеместно у русских, связывались представления о цветении папоротника, мужского цветка конопли (поскони), травы купальницы.

Если рассказы о цветении папоротника известны повсеместно, то представления о магических свойствах других растений и росы представлены лишь единичными записями. Достаточно

интересны былички о чудесных свойствах ивановской росы, делающей человека невидимым. «Иванов день, раньше ночью под иванову росу по траве ходили. Роса на обувь упадет — человек становится невидимым. Утром рано надо идти. Рассказывали люди, мама говорила, два брата ходили, пошли специально искать. Одному брату попала роса в обувь, сразу невидимым стал. Другой брат закричал, не видит. «Я здесь!» Тот пошел навстречу, а не видит. Эту обувь они хранили. Куда надо идти, одевали эту обувь. Это в давние времена было» (Добрянский район, д. Дрозды). Невидимым делал человека и цветок «речной травы», сорванный на Иванов день: «На речке есть трава кудрявая длинная, расцветает в 12 часов ночи. Цвет сумеешь достать, то будешь невидимка. Да никто не может собрать. Никто не может скараулить. Да цветет он разом, моментально, секунда одна» (Бардымский район, с. Печмень). В южных районах Прикамья были распространены поверья о цветении на Иванов день мужской особи конопли, также делавшей человека невидимым: «Мой муж со сродным братом пошли коноплё караулить. Посконь в коноплё цветет. Цветок тоже как воруют. Цветок — невидимка, человек возьмет его — люди с этим цветком не видят. Как он этот цвет сорвет, он хоть где любой магазин возьмет, люди его не видят» (Ординский район, с. Шарынино). Представления о цветении конопли, речного цветка имеют аналоги в других регионах России. Рассказы о цветке конопли известны у русских Сибири [21], а о траве купальник — у русских Зауралья [22]. Они, так или иначе, соотносятся с более распространенными поверьями о цветении папоротника.

Папоротник имел в Прикамье разные диалектные названия: ***папорот, капарод, капародник, папородник, тапородник, папоротник***. Особые термины ***святая папора, святая папороть*** подчеркивают исключительные свойства растения, которые оно приобретало в этот день. Приуроченность к Иванову дню, Ивану Купале закрепилась в названии ***купалов копоротник***. Полученному в ночь на праздник цветку папоротника приписывались многие свойства. Считали, что он может сделать человека счастливым: «Если сорвешь — счастье будет» (Чайковский район, с. Фоки); «Если поймаешь, счастлива на всю жизнь будешь, у тебя деньги будут, и всё будет» (Красновишерский район, с. В. Язьва). Обладатель папоротникова цвета мог стать колдуном: «Цветок-от сорвать надо, из лесу вынести, и колдовать научишься» (Карагайский район, д. Грудная). Цветок способствовал скорой женитьбе: «Папоротник один раз в году цве-

тет. Сорвет цветок — значит женится» (Чайковский район, д. К. Ключ). Считали, что сорвавший цвет понимает язык растений и животных: «Если найдет человек цветок, то понимает все: разговор птиц, разговор зверей — все понимает» (Ординский район, с. К. Ясыл). Бытуют в Прикамье и представления о том, что цвет папоротника способен открывать клады. Наибольшее число рассказов и поверий связано со способностью папоротника делать человека невидимым. «Когда, говорит, доберешься, сорвешь папоротник, тогда, говорит, тебя никто не видит. Просто становишься невидимкой» (Чердынский район, с. Камгорт). В одних случаях такая способность приписывалась самому цветку, в других — сорвавшему цвет черти выбрасывали шапку-невидимку: «Сорвешь цвет, а потом чертята придут и шапку-невидимку бросят. Сначала надо очертиться с молитвой. Будут черти бегать. Папорот сорвешь, чертята кинут шапку-невидимку. Надо бежать, если обернешься, то чертята разорвут» (Суксунский район, д. Северная).

Достаточно интересны, но разноречивы представления о том, как выглядит цвет папоротника. В большинстве рассказов это алый или красный цветок: «цветет, пышет, как огоньки — так через весь лес видишь»; «как огонек горит». Подобные представления характерны для большинства русских традиций. Распространены представления и о белом цветке папоротника: «белым он цветет, папоротник»; «папоротник цветет белым, душной». В д. Горка Куединского района считали, что папоротник цветет голубыми мелкими цветами, похожими на колокольчики. В Карагайском районе считали, что от того, каким цветом расцветет папоротник, зависит благополучие в этом году: «В этот день люди ходили и искали цветки папоротника. Считалось, если найдёшь цветочек аленький, то будет урожайный год, если жёлтый — неурожайный. Также в этот день мужики ходили папоротников цвет искать — невесту выбирать. Если найдёшь цветочек аленький, то невеста попадёт богатая, если синенький, то бедная». Окраска цветка в данном случае символична и также может быть прочитана в контексте трактовки того или иного цвета в народной культуре. Красный и алый цвета соотносятся с огненной символикой, красотой, богатством, пышностью. Голубой цвет — с небесным, недосягаемым, духовным, скромным и т. д.

Для поиска цветка папоротника необходимы определенные условия, как правило, особое сакральное пространство. Сакральность его достигается как использованием особых природных

локусов, так и дополнительными действиями, совершаемыми человеком. Как правило, караулить папоротников цвет отправлялись за пределы деревни, в лес: «Идти надо далеко, чтоб ни собак, ни петухов не слышно было». Подходить к цветку надо было «вперед пятками», сорвав, идти обратно, не оглядываясь. Все это время нельзя было разговаривать, смеяться. В ряде случаев считали, что необходимым условием было проведение вокруг участников и цветка дополнительной границы: когда караулили папоротник, «зачеркиваться надо было, чтобы черти не брали», «зачертились в круг, обведут черту: «Черти по-за кругу, а мы в круг», но не выдержали, чертей много, испугались, расчертились, убежали. А не расчертились бы, и черти за тобой побежали» (Куединский район). Сакральность пространства достигалась и тем, что караулившие закрывались пологом (Ординский район), расстилали овечью шкуру, садились на нее и зачерчивались (Чердынский район). В Чердынском районе считали, что прежде чем сорвать цветок, необходимо пройти через пасть появившейся собаки. Верили, что сорвать цвет можно, только «разложив на ладони платок и ловить туды цветок-от» или подстелив под папоротник подвенечную скатерть: «Говорили, что подвенечную скатерку надо под него положить, он нападат на нее, под него послать» (Куединский район, с. Урталга). Подобная организация пространства находит параллели в ритуалах святочных гаданий, представлениях о посвящении колдунов. Она является универсальной для контакта с потусторонним миром.

Таким образом, комплекс представлений, примет, обрядовых действий, связанных с Ивановым днем, у русских Прикамья был многочислен и разнообразен. Иванов день, как никакой другой летний праздник, вобрал все действия и поверья, связанные с летним периодом вообще. Сохранению комплекса архаичных представлений способствовал тот факт, что к празднику не были приурочены значительные церковные ритуалы. Отсутствие общественных обрядов объясняется тем, что праздник приходился на время Петровского поста, поэтому они были вытеснены в другие праздничные циклы и приурочивались к Троице, Петровскому Заговенью, Петрову дню. В обрядность этих праздников входило коллективное обливание водой, разжигание костров, с Петровым днем также связывались поверья о цветении папоротника. Характерной особенностью обрядности Иванова дня в Северном Прикамье следует считать приуроченность к этому дню гаданий с вениками и венками. В то же

время, как мы отмечали, комплекс обрядности Иванова дня не имеет целостности, он реконструируется лишь на основе огромного разнообразия локальных вариантов.

Петров день

Самым большим и почитаемым летним праздником был *Петров день* (12.07), которым заканчивался Петровский пост. Важность и значимость праздника закрепилась в сравнении Петрова дня и Пасхи: «Христов день да Петров день — большие праздники» (Юрлинский район, д. Лобаново). В многочисленных вариантах названия — ***Петров день, Петры, Петры и Павлы, Петровка, Петровская, Петровы дни*** — поразному обыгрывалось посвящение праздника апостолам Петру и Павлу. Петров день осознавался как важный рубеж, как переломный момент летнего периода (заканчивался летний Петровский пост — Петровки), этот день считался апогеем лета — самым жарким временем в году, что закрепилось в многочисленных паремиях: «Не нужны в Петров день варежки»; «В Петров день самые жары» (Ординский район, с. Шарынино). Пограничность праздника прослеживается и в таких приметах, согласно которым с Петрова дня происходит изменение погоды: «До Петровок — вёдро, с Петровок — дождь». Подобные представления о Петровом дне как апогее летнего периода, как границе между двумя периодами лета отмечены и на общерусском материале [23].

В праздниках, связанных с почитанием святых, достаточно часто народные представления соотносятся с христианскими каноническими представлениями о святом. Обыгрывание таких сюжетов из христианских преданий о жизни святых прослеживаются и в обрядности Петрова дня. В праздник почитаются два христианских святых: апостолы Петр и Павел. При этом, если сюжеты из жизни апостола Петра в народных представлениях и элементах праздника обыгрываются достаточно активно, то связь Петрова дня с апостолом Павлом [24] почти не прослеживается. В то же время представления об апостоле Петре достаточно часто переносятся и на апостола Павла. В некоторых христианских текстах приводятся сведения о занятиях Петра рыболовством [25]. Именно этот сюжет получил развитие в народных представлениях о празднике. Считали, что «Петров день — это праздник рыбака, так как Петр рыбак был, и Петр Первый разрешил в этот день ловить рыбу, и поэтому образовался

праздник» (Суксунский район, с. Тис), отмечали, что «Петры и Павлы рыбу ловили — это рыбий бог» (Октябрьский район, с. Р. Сарс). Почитание Петра как покровителя рыболовства известно и в других регионах [26]. С представлениями об апостоле Петре как покровителе рыболовства, а о Петрове дне как празднике рыбаков связан такой элемент праздника, как приготовление ухи, приуроченный к празднику: «На Петров-то день уху варят обязательно»; «Уху раньше в Петров день варили. Собирались мужики рыбачить на Очерском пруду, а вечером там и уху варили, собирались» (Очерский район, д. Пахомово); «На Петров рыбачат, уху варят» (Чердынский район, д. Черепаново).

Действия с водой и камнем, приуроченые к Петрову дню, также можно считать обрядом, «вспоминающим» этимологическую ассоциацию «Петр»: petrus — камень [27]. Камень и вода — универсальные символы противоположности. Связь их с Петровым днем, возможно, объясняется трактовкой и прочтением одной из легенд об апостоле Петре, согласно которой он в темнице чудесно источил воду из камня [28]. В с. Романово Усольского района в Петров день шли к роднику и приносили домой воду и «галечку» (камешек со дна) этот камешек затем клали в воду на дно емкости и верили, что от этого вода будет целебной.

В ряде мест Петров день сопровождался приготовлением особой обрядовой пищи. Сыр, «сырчики» готовили на праздник в Юрлинском раойне: «К Петрову дню делали сырчики. Накатают из творога комочки, вот такие же, как клубочки. Накатают, накатают тоже на них яички с творогом со сметаной. Посолят, потом на солнце их, чтобы еще жидкость выходила, а потом в печку посадят на сковороде. Сырчики называли, на Петров день делали. Они вон какие вкусные. Раньше старики-те да старухи-те говаривали: «Дороги-те яички ко Христову дню, дорог и сырчик к Петрову дню» (Юрлинский район, д. Осинка). Приготовление обрядовых блюд из молока, прежде всего творога, сыра, на Петров день известно русским Европейского Севера. Во многих районах исследователи отмечают различные варианты его обрядового использования [29]. С одной стороны, использование молока и молочных блюд на Петров день связано с завершением Петровского поста, именно в пост с запретами на потребление молочных продуктов накапливались молоко и продукты его переработки. В Петров день во многих традициях Прикамья было принято разговляться молоком и молочными продуктами. С другой стороны, примеры обрядового

использования петровского творога или сыра позволяют говорить о продуцирующем символизме этого продукта и ритуальных действий с ним [30].

Одним из элементов празднования во многих районах Прикамья были молодежные гулянья. Информация о них была получена во многих, как северных, так и южных, районах Пермской области. Гулянья на Петров день, игровой характер праздника отмечен исследователями и в других русских регионах: в Зауралье [31], на Северном Урале [32], в Сибири [33], на Вятке [34], в Среднем Поволжье [35], на Русском Севере [36]. В южных районах Прикамья гулянья обычно проводились лишь в тех деревнях, в которых праздник был престольным. Жители нескольких деревень собирались на лугу в той деревне, где отмечали престол: «В тот день молились, с обеда гуляли. На горе собирались, играют, гуляют. Там у креста служили. Где служили, там и играли. Девки вместе с парнями. Молодые на лугу собирались, парами ходили, песни пели» (Ординский район, д. Черемиска). Гуляньями на лугах отмечали престольный Петров день во многих местах: «Ходили на гари, рыбу ловили и уху варили. И круги большушши, под руки возьмут, и песни старинные поют, а в середине гармошкой играет, танцует кто-нибудь. Петров день, там гуляют» (Очерский район, с. Киприно); «Молодежь собирается на гулянье, песни пели, плясали. Соберутся на лугах. Девки за руки схватятся и ходят, ребята за ними» (Кишертский район, с. Осинцево). Только в некоторых деревнях Прикамья гулянья на Петров день не были связаны с престольными праздниками: «В Петров день вот тама Шишка (название горы) над Сямселяком (деревня) большая, туда девки, ребята ходили. Играли девки всяко, кругом. А парни в кругу ходили которы» (Бардымский район, с. Печмень).

В большинстве традиций южных районов Прикамья праздник не был отмечен массовыми гуляньями, часто они не проводились и в тех деревнях, в которых праздник был престольным [37]. В северных районах Прикамья, наоборот, к празднику приурочивались массовые гулянья, которые в основе своей повторяют и дублируют троицкие: «В Петров день хороводы водили. Народу многуще соберется, мы в круг станем да по кругу ходим» (Чердынский район); «В Петров день люди собирались, играли улочкой, а мужчины собираются, пьют квасы» (Гайнский район, д. Монастырь) [38]. Набор хороводных, игровых и плясовых песен Петрова дня также полностью повторял троицкий [39]. Различие в праздничном поведении, в традициях северных и юж-

ных районов Прикамья, с нашей точки зрения, обусловлено разницей в праздновании троицкого цикла. В традициях южного Прикамья основной хороводный и игровой комплекс был приурочен к Семику, Троице и Петровскому Заговенью, а начало хороводов приходилось на Пасху или Вознесение. После Заговенья хороводами уже не играли [40]. В северных же районах в силу климатических особенностей сроки исполнения некоторых элементов весенней обрядности были несколько смещены.

В обрядности Петрова дня наблюдаются некоторые элементы, характерные для Иванова дня. К таковым можно отнести известные в некоторых традициях Прикамья действия, совершаемые с первым веником. Целительные свойства ивановской росы также иногда приписывались и петровской: «В Петров день надо выходить рано утром, ноги лечат» (Куединский район, д. Горка). С очистительными обрядами Иванова дня можно связывать обычай умываться на колодце, купаться в Петров день [41]. Во многих районах Прикамья к Петрову дню приурочивалось выгребание лука, что в других вариантах также связывали с Ивановым днем: «До Петрова дня лук выгрести, лук выгребали» (Ординский район, с. К. Ясыл). Перетекание обрядности Иванова дня на Петров день отмечали на русском материале многие исследователи [42], что связано не только с временнóй близостью праздников, но и с тем фактором, что Петров день в конце XIX — начале XX в. в Прикамье осознавался как более значимая дата, нежели Иванов день. В то же время некоторые общие элементы обрядности объясняются широко распространенным в народной культуре явлением, когда исполнение того или иного ритуала имеет разные календарные сроки.

С Петровым днем было связано достаточно много разнообразных представлений. При всей их многочисленности, единого комплекса обрядности праздника не сложилось, разрозненные элементы, как правило, представляют локальные варианты. В то же время некоторые общие элементы в праздновании Петрова дня известны в Прикамье повсеместно. К таковым можно отнести представление о Петровом дне как середине лета, связь его с началом сенокоса, запреты на употребление до него ягод земляники и клубники. Переходность Петрова дня, серединность его положения в летнем цикле праздников и обрядов обусловливается и тем, что отдельные элементы обрядности находят прямые аналоги с обрядностью и представлениями предшествующего периода — от Троицы и Иванова дня, а с другой — уже соотносят-

ся со следующим периодом — Ильиным днем, началом осени. Подобные представления о празднике характерны и для других периферийных вариантов русской календарной обрядности [43]. Высокий статус именно Петрова дня в Прикамье может быть обусловлен тем фактором, что обрядность Иванова дня в регионе не получила развития [44]. В то же время, по нашим наблюдениям, Петров день в Прикамье имеет самостоятельный статус и обрядовую наполняемость, не сводимую только к купальской, лишь некоторые элементы Петрова дня связываются с купальской обрядностью. Обрядность Петрова, как и Иванова, дня также во многом включает те представления и элементы, которые характерны почти для всех летних праздников.

Ильин день

Среди праздников и почитаемых дней летнего периода особое место принадлежало *Ильину дню* (02.08), дню памяти пророка Илии. При повсеместном распространении названия праздника Ильин день, известны и другие варианты: ***Илья, Илья Грозный, Илья Сердитый, Ильин, Ильинская***. Многочисленные паремии, обряды, поверья, соотносимые с Ильиным днем, раскрывают сложный комплекс представлений, связанных с его почитанием. Ильин день осознавался важной границей между летом и осенью. Праздник почитался и как один из самых «грозных» праздников: «Илья Грозной уж обязательно вскричит в этот день, как же, мы ведь грешные» (Бардымский район, д. Щипа). Если Ильин день обходился без грозы, это считалось плохим предзнаменованием: «В Ильин день если гром не пройдет, так нехорошая погода делается, будет нехорошая жизнь тогда, нехороший год. Надо вот, чтобы в Ильин день-то обязательно, чтобы гром прошел» (Юрлинский район, д. Келич). Ильин день был важной границей хозяйственных работ, датой, к которой завершался сенокос и с которой начиналась жатва. Как важная дата народного календаря Ильин день представлен разнообразными комплексами обрядности, связывающими его как с летним, так и с осенним периодом народного календаря.

Пограничность Ильина дня между сезонами закрепилась в некоторых поговорках, напрямую указывающих на календарную границу: «В Ильин день до обеда лето, после обеда осень» (Суксунский район, д. Киселево); «Ильин день — последний день лета» (Юрлинский район, д. Ефремово). Ильин день считался последним сроком, когда начинали выводить цыплят: «Ежели до Ильина дня не посадишь курицу париться — цыплята будут

поздние, до зимы не дойдут» (Чернушинский район, с. Есаул). Представления об Ильине дне как календарной границе сезонов характерны как для русских [45], так и для украинцев и белорусов [46], а также для других народов Европейского Севера [47], Поволжья и Приуралья [48]. В традициях южных и западных славян подобные представления были связаны с другими, чаще более поздними календарными датами августа и сентября [49]. Подобные комплексы представлений соотносились с другими календарными датами и у других народов Европы [50].

С Ильиным днем как важной датой хозяйственного календаря связан комплекс представлений о начале употребления в пищу огородных культур, малины, гороха (см. следующий раздел). Хождение в поле «на горох» в праздник иногда превращалось в общественное или молодежное гулянье: «Молодежь вечером идет горох исть с гармошкой, сидят, песни поют, на моей полосе посидят, дальше пойдут, на твою полосу, потом к третьему» (Куединский район, д. Вашутино).

Один из устойчивых комплексов представлений, связанных с Ильиным днем и распространенных повсеместно не только в Прикамье, но и в других русских и восточнославянских регионах [51], связан с запретом купаться после праздника. Объяснения запрета, известные в Прикамье, многочисленны и вариативны: «Медведь лапу обмочил» (Красноуфимский уезд); «Олень воду прохолодил» (Куединский район, д. Куеда); «Олень в воду нассал» (Чайковский район, д. Кемуль); «Олень в воду зашел» (Чайковский район, с. Завод Михайловский); «А купались по Ильин день, после него ночь длинна, вода холодна. Олень в воду уходит, вода холодная» (Ординский район, с. К. Ясыл); «Лось в воду рога обмочил» [52]; «Лось в воду нассал» (Куединский район, д. Д. Гора); «Илья проехал на коне и волосья в воду выпали» (Бардымский район, с. Печмень); «Про Илью говорят, ехал он как-то через реку, с хвоста конского волосы в воду пали, вот и стало нельзя в воде после этого дня купаться. Волос конский заводится в реке с Ильина дня, может впиться в человека» (Бардымский район, д. Зязелга); «Илья льдинку бросил» (Куединский район). Подобные представления были характерны как для русских, так и для украинцев и белорусов [53]. При анализе бытовавших объяснений такого типа выстраивается четкая система персонажей, «прохолодивших» воду: медведь — олень/лось — конь — Илья-пророк. Данная система образов не случайна, а объединена общим комплексом мифологических представлений.

В календарной обрядности с медведем связано достаточно много разнообразных примет, поверий и магических действий. Медведь — один из наиболее распространенных календарных солярных символов [54]. Русские Прикамья, например, соотносили с календарными периодами и датами основные периоды жизнедеятельности медведей. Образ медведя актуализируется не только применительно к Ильину дню — «медведь лапу обмочил», но и к Воздвиженью — «с Воздвиженья медведь в берлогу залегает». В день *Спиридона-солнцеворота* (25.12) «медведь в берлоге поворачивается» (Красноуфимский уезд). Сжигание масленичного снопа обозначалось как «жечь медведя» (Кунгурский район, с. Калинино). Материалы по русским традициям других регионов и общеславянские материалы дают множество примеров связи с медведем некоторых календарных дат [55]. К таким датам на славянском материале относятся Ильин день, Воздвиженье, Спиридонов день, Благовещение («с Благовещенья медведи выходят из своих берлог» [56]) и другие календарные праздники. По представлениям сербов, болгар, поляков, медведь выходит на Сретение, чтобы взглянуть на «рождающееся солнце» [57]. В некоторых весенних приметах славянских народов есть прямые переклички с запретом Ильина дня. Так, у болгар «медведь купается в реке на Благовещение, после чего вода становится хорошей и годной для купания человека» [58]; в другом случае купаться разрешалось после дня св. Георгия, когда медведь искупается в реке [59]. Все приведенные примеры, с нашей точки зрения, свидетельствуют о целой системе календарных представлений, соотносимых с образом медведя. При этом актуализация образа медведя происходит в те даты, которые соотносятся с солнечными циклами (ср.: «Спиридон-солнцеворот, солнце на лето, зима на мороз» (Октябрьский район, с. Богородское); «На Благовещенье солнце играет»), отмечают рубежные периоды народного календаря (Ильин день, Ксения-полузимница, Сретенье и т. д.). Данные примеры, с нашей точки зрения, раскрывают солярную символику образа медведя в славянской традиции. Для реконструкции мифологических представлений, соотносимых с медведем, возможно использование материалов и по другим народам, так как данный культ считается одним из древнейших и распространенных на значительной территории [60]. Соотнесение медведь — солнце известно в мифологии финно-угорских народов: коми-зырян [61], удмуртов [62]; а также тюркских народов [63].

Культ оленя/лося, который исследователи считают одним из древнейших среди распространенных на территории северной Евразии [64], тоже связан с солнцем как один из наиболее древних элементов в космогонических представлениях народов Сибири [65]. Солярная символика прослеживается и в образе коня у многих народов, в том числе и у индоевропейских [66]. При этом исследователи отмечают, что культ коня постепенно заменяет более древний культ оленя/лося [67]. Таким образом, все приведенные образы медведя/лося/оленя/коня, связанные с запретами на купание после Ильина дня, так или иначе соотносятся с солярной символикой. Видимо, в образных формулах запретов на купание отразились представления об уменьшении светового дня и начале вхождения солнца «в зиму» (сравни, например, «олень в воду вошел»).

Другая группа объяснений запрета на купание связывается с появлением в воде нечистой силы, активизацией водяных духов: «Нельзя купаться, просыпаются русалки, которые могут утащить на дно» (Частинский район, д. Шлыки); «Полудницы утопят» (Осинский район); «Купаться нельзя в этот день — утянет» (Гайнский район, д. Плёсо). Подобные толкования запрета показывают, что вода перестает быть не только теплой, но и «чистой» [68]. Активизацию «нижнего мира» исследователи соотносят с утратой Ильей-пророком силы после Ильина дня [69]. Представления о появлении водных духов дополняются и другими характеристиками повышенной «демоничности» Ильина дня. В Суксунском районе отмечали, что предшествующий Ильину день 1 августа «беда худой день, в этот день Бог сатану с неба сверг». Опасность праздника осмыслялась в примете: «Замуж в Ильин день нельзя выходить, несчастливая жизнь будет» (Чернушинский район). Активизация хтонических сил после Ильина дня отождествляется и с широко распространенными поверьями о конском волосе: «Три года в реке живет, после чего оживает, будешь после Ильина дня купаться, вопьется, ничем не выведешь» (Красновишерский район); «После Ильина дня нельзя купаться, в воде плывут конские волосы, которые впиваются в тело и бродят там» (Березовский район, с. Асово). С опасностью ильинского времени, активизацией хтонического, водного начала связан, видимо, и комплекс представлений об ильинской поводи (см. в разделе о «грозных» праздниках лета). Одним из повсеместно известных объяснений запрета было представление о «цветении воды»: «На Ильин день вода цветет — она зеленая, заразная. Купаться нельзя, а то зеленью

заболеешь, или чирьи на тебе будут» (Юрлинский район, д. Кукольная).

В многочисленных примерах и объяснениях запретов на купание после Ильина дня, как мы показали, прослеживается связь ильинской воды с хтоническим началом. Однако известны и представления о «святости» и целебных свойствах ильинской воды. «Святость» воды связывали с тем, что в этот день в водоемах «купаются богоугодники после двух часов ночи, Илья-пророк — богоугодник, нужно брать воду, пока они не ушли» (Юрлинский район, д. Лопва). На реке с освящением воды в Ильин день служили молебен в с. Зверево Чернушинского района. Подобный комплекс представлений об очистительных и целительных свойствах воды характеризует большинство значительных календарных периодов и дат (см. Пасха, Иванов день, Троица и т. д.), когда она наделяется особыми качествами.

Одной из характерных особенностей почитания Ильина дня [70] в традициях русских (особенно в северных, Новгородской, Олонецкой, Вологодской, Вятской, Архангельской и др. губерниях) были коллективные трапезы с закланием барана или быка, известные под названиями «мольбы», «жертвы», «складчины», «братчины» [71]. Подобные ритуалы были известны и другим славянским [72] и финно-угорским народам [73]. Некоторые формы таких общественных праздников были известны и в Прикамье. В д. Щеколово Юрлинского района на Ильин день «каждое хозяйство кололи овцу или барана и одну баранью лопатку мяса несли в часовню» [74]. Так же проходило жертвование барана в других деревнях: «В Ильин день закалывали барана. По ребрам вырезали брюшину и несли в церковь святить, там это мясо и оставалось» (Александровский район, с. Усть-Игум); «В Ильин день режут барана, идут в церковь, несут мясо» (Октябрьский район, с. Леун). Жертвование в церковь брюшины можно откомментировать на примерах из описаний обряда в других регионах, где также филейная часть жертвенного животного отдавалась в церковь или попу [75]. Подобные формы жертвоприношения отмечены и в других регионах, например, в Вятской губернии также в Ильин день «крестьяне привозят в этот день под свято баранины» [76].

В других деревнях сохранялся менее ритуализированный и, возможно, хронологически более поздний вариант жертвоприношения. В этом случае в Ильин день традиция просто приписывала «лобанить» барашка (Карагай), «барана колоть к Ильину дню надо» (Юрлинский район, д. Лопва), в Чердынском райо-

не отмечали, что в Ильин день «красного бычка в Ильин день забивают». Отголоском коллективных братчин, видимо, являлись и бесплатные столы, которые ставили на Ильин день хозяева для работников, нанимаемых на жатву (Куединский район, д. Покровка).

В прошлом для Прикамья, видимо, были характерны и более развернутые варианты обряда, повторяющие обрядовые формы, известные на Русском Севере, где «к Ильину дню в ряде волостей деревенские жители варили барана, а кое-где выращенного обществом быка. Освятив мясо или общественное пиво, баранину (либо говядину) резали на кусочки и, расположившись на поляне или на кладбище, ели, пили и угощали всех, приходивших на праздник» [77]. Некоторые источники напрямую указывают на бытование такой форме проведения. Так, по одному из свидетельств, «в Пермской губернии... поселяне на мирскую складчину приводили с собой быка или теленка, убивали их и съедали всей общиной» [78].

На Русском Севере, а также и у других славянских народов известна легенда об олене, который в один из летних праздников прибегал к людям для жертвоприношения [79]. Легенды об олене у русских Прикамья нами не фиксировались. К косвенным свидетельствам их бытования можно отнести лишь название одного из летних праздников, приуроченных к Петровскому Заговенью,— «Олень золотые рога» [80]. Исследователи достаточно активно искали истоки, корни и смысл совершаемого ритуала. Учеными высказаны различные точки зрения. В частности, Г. Г. Шаповалова отмечает, что легенда об олене, как и само жертвоприношение, «скорее уходит корнями в охотничьи обряды, охотничью магию» [81]. В других случаях жертвоприношения связываются с представлениями о грозном Илье [82]. В ряде исследований отмечается «аграрное значение праздника», с ним связывались поверья, что Илья даст хорошую погоду для сенокоса и уборки хлеба [83]. Д. К. Зеленин рассматривал жертвоприношение и братчины применительно к обрядовым праздникам сбора урожая [84]. Народные варианты объяснений бытования праздника, как правило, отмечают «обетный» характер его происхождения [85].

Таким образом, разнообразных представлений, поверий, календарных и хозяйственных примет, ритуалов, связанных с Ильиным днем, бытовало достаточно много. Приуроченность многочисленных и разнообразных комплексов к календарной дате обусловливается важностью и значимостью праздника, его

положением на границе лета и осени. В то же время Ильин день с другими летними праздниками объединяет общность некоторых обрядовых элементов. Известны и другие летние даты народного календаря, с которыми связывались те же представления, что и с Ильиным днем (например, Петров день, Прокопьев день [86]).

Итак, говоря о праздничных и почитаемых днях лета, можно отметить, что значительные обрядовые комплексы связаны лишь с тремя из них, наиболее выделенными в народном календаре, — Ивановым, Петровым, Ильиным днями. Выбор именно этих дат связан с тем, что и в церковном календаре они считались наиболее значимыми праздниками, а также с тем, что они маркировали важные в хозяйственном и природном календарях периоды. Не смотря на то, что каждый из праздников имел свою специфику, их объединяет общность некоторых обрядовых форм и представлений, связанных с летним периодом в целом.

СЕЗОННЫЕ ЯВЛЕНИЯ ПРИРОДЫ И СВЯЗАННЫЕ С НИМИ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ И ОБРЯДЫ

Цветение трав и злаков. Обход полей

С временем Петровского поста связывалось цветение трав и злаков. В северо-западных районах Прикамья этот период получил название ***Цветьё, Цветтё*** [87]. В зависимости, от того, цвели травы, озимые или яровые хлеба, отдельные отрезки этого времени в некоторых случаях назвались особо: ***Травяное, Хлебное, Ржаное, Яровое*** или ***Овсяно-Яровое Цветтё*** [88]: «Летом Цветьё быват. Травяное Цветьё, это до Петрова дня. Трава поднялась, начала цвести. Его называют Цветьё Травяное. А туда дальше это уже Цветьё Хлебное» (Юрлинский район, с. Юм). С периодом Цветья в прикамских традициях соотносился целый ряд представлений. Этот период считался сакральным, с ним связывались многочисленные запреты ходить в поле, косить траву. В южных районах во время цветения ржи не разрешали играть и петь: «Там рожь цветет, в то время песни не пели» (Чайковский район, с. Сосново); «В хороводы играли, пока не расцветет рожь. Потом песни петь нельзя, пока рожь не поспеет» (Чайковский район, д. Бормист). В северо-западных

районах в период Цветья запрещалось стирать, топить баню, стучать (Кудымкарский район, д. Полва). Подобные запреты, несомненно, с одной стороны, связаны со стремлением защитить посевы, а с другой — время цветения злаков воспринималось и как переходное, когда возможен контакт с иным миром, время активизации мифологических духов. Эти представления, распространенные в восточнославянской культуре, были известны и в Прикамье. Чтобы избавиться от злых духов, в деревнях по Верхней Вишере и Яйве во время цветения хлебов стреляли из ружья на полях (Красновишерский, Александровский районы)[89]. Календарным мифологическим персонажем в данном случае предстает полудница, гуляющая по полям[90]. Одной из функций этого духа является охранение посевов[91].

Сакральность периода обусловила и приуроченность к нему некоторых гаданий, совершаемых в цветущем поле. Выйдя в рожь, слушая, как шумят хлеба, можно было «заветить», какой будет год, урожайный или голодный: «Слушали, слыхала, как шумит хлеб, какой урожай будет, какая жизнь. Пойдешь в поле, зайдешь в рожь. Рожь-то ведь раньше вон вырастет выше тебя» (Юрлинский район, д. Осинка); «Слушали во ржи, если услышишь ржание коня — год будет урожайным» (Карагайский район, д. Мусонкино). В северо-западных районах Прикамья бытовал и несколько иной способ гадания по ржи: цветущий колосок клали за ухо, если он по дороге расцветет, «опустит белые ленточки — желание исполнится» (Карагайский район, д. Мусонкино). Подобные гадания во ржи, также приуроченные к Цветью, известны русским в Вятском крае[92].

В тех районах, где бытовали представления о Цветье как особом летнем периоде цветения хлебов, он соотносился с зимними Святками. В северо-западных районах Прикамья Цветьем также называли святочный период. Время перед Рождеством с 25 декабря до 7 января здесь обозначали Травяное Цветье (Карагайский район, д. Ст. Пашня). По погоде этого периода замечали, каким будет лето. Святочная неделя от Рождества до Крещения называлась Хлебное Цветье. Если в это время валил снег, верили, что в новом году будет много хлеба (Карагайский район); «В декабре Травяное Цветьё. Погода будет такая, как летом, когда цветет трава» (Юрлинский район, д. Елога); «А с Рождества до Крещенья — Хлебное Цветьё. Вот хлеба цветут. Когда деревья в инее — это называется Цветьё» (Юрлинский район, д. Осинки). Подобное сопоставление летней и зимней погоды бытовало и в других районах, где не знали о Цветье

как особом периоде. В с. Вильгорт Чердынского района считали, что «если между Рождеством и Крещением иней на елках или безветрие, то урожай ржи должен быть плохим, так как безветрие соответствует периоду цветения ржи. А рожь при безветрии не получает полного опыления» [93]. Отождествление двух периодов года, зимнего и летнего, связано с достаточно древними представлениями о двучастной структуре года. В них сохраняется противопоставление и сопоставление двух календарных циклов — зимнего, святочного, и летнего, связанного с Троицей и Ивановым днем, что объясняется и тем, что они приходились на важные даты в солнечном календаре — даты летнего и зимнего солнцестояния.

О Цветье как особом сакральном периоде в русских традициях имеются лишь отрывочные сведения [94]. Подобные представления характерны прежде всего для севернорусской зоны. Противопоставление летнего и зимнего периодов, представлены у финно-угорских и тюркских народов Поволжья и Приуралья [95]. Типологически пермские материалы находят более всего параллелей как в севернорусских, так и в финно-угорских традициях. Скорее всего, данный пласт представлений о летнем периоде Цветья можно отнести к достаточно архаичным, в целом характерным для земледельческих народов.

Во время цветения злаков, а иногда и колошения хлебов в некоторых районах Прикамья совершали **обход полей**, который обычно называли «рожь смотреть», «рожь слушать», «ходить рожь смотреть». Время обходов значительно варьировалось. В некоторых случаях их приурочивали к периоду цветения ржи, приходящемуся на время Петровского поста, в других — совершали уже во время колошения злаков. В Верхокамье обходы полей приходились на период с Иванова до Петрова дня [96], они были коллективными. Молодежь с пивом и песнями обходила свои поля, иногда играла кругом, радовалась посевам, если они были хорошими [97]. В Юрлинском и Карагайском районах хождение в поле сопровождалось гаданиями о будущей жизни, урожае. В Очерском районе обход полей не был ритуализирован: «Ходили смотреть, ходили старики пожилые. Знаю, что у нас бабушка ходила: «Я схожу, рожь шибко расцвела, говорят, да погляжу».— «Ну, сходи, да принеси хоть колоска два, мне покажи»,— дедушка говорил» (Очерский район, с. Кулики); «Ходили рожь смотреть, как колос наливается. Парами ходили» (Очерский район, с. Токари). Обход полей был известен в Прикамье далеко не повсеместно и локализовался исключительно в за-

падных районах региона. Традиция обхода полей в Прикамье имеет некоторые отличия от других регионов. Как отмечают исследователи, обходы полей у русских приурочивались преимущественно к весеннему периоду, и обычно входили в комплекс обрядности Пасхи и Вознесения [98]. В пермских традициях, где были известны подобные обходы, они приурочивались к более позднему периоду и, как правило, соотносились со временем цветения хлебов, а иногда и с более поздними сроками. На русском и на славянском материалах достаточно отчетливо прослеживается связь подобных обходов с культом плодородия [99], со стремлением обеспечить «лучший урожай» [100]. Пермские материалы также раскрывают их продуцирующую символику. На это указывает, например, участие в них молодежи, имеющей в народной культуре особый, продуцирующий статус [101]. С другой стороны, само «хождение в поле», как показывают исследователи, обладает продуцирующей символикой, а «смотрение» — апотропейной [102]. Сохранением, охранением посевов объясняется и традиция «стрелять на полях», известная в некоторых районах. Еще один из обрядовых элементов обхода полей, известный в Прикамье,— гадания в поле, обычай «слушать рожь», связываемый с возможностью заглянуть в будущее.

Другой вариант обхода полей в летний период связан с молениями и крестными ходами, совершаемыми в престольные или другие местночтимые праздники, чаще всего в Девятую пятницу, Седьмое воскресенье, Девятое воскресенье, Десятое воскресенье, Тихвинскую, Иванов день, Петров день и др. Крестные ходы и моления на полях совершались, «чтобы урожай хороший был», «чтобы градом не побило». Однако подобные моления на полях не являются специфичными для летних праздников, они приурочивались и к весенним, и к осенним циклам. Приведем несколько примеров: «В Седьмое воскресенье у креста близ озера служили, чтобы на поле все родилось. Не только служили, гуляют потом, молодежь гуляла, в этот день не робили, с гармонью ходили» (Ординский район, с. Медянка); «А в Петров день у нас, ниже деревни была береза на лугах, большушая, большушая, и прямо такая кудрявая. И в Петров день под эту березу сносили иконы и молилися, чтоб Бог урожай дал хороший, чтоб градом не выбило, градом особо чтоб не выбило, от всякой стихии» (Очерский район, с. Кулики). Информация о подобных молениях известна во многих районах Прикамья. Бóльшая часть крестных ходов в летний период приходилась на время Петровского поста: «За время Петрова поста попы хо-

дили по полям, просили дождя и хорошую погоду, хотя эти хождения бывали в разное время в течение лета, но все же большинство их падало на Петров пост» [103]. Крестные ходы и моления, совершаемые в этот период, как весенние и осенние, имеют более широкие функции, нежели рассмотренные нами обходы полей, призванные обеспечить урожайность. Обеспечение урожайности и защита хлебных полей — лишь одна из составляющих проводимых молебнов на полях. В самих народных объяснениях мотивов крестных ходов мы встречаем такие варианты, как обеспечение урожайности и защита посевов, а также предупреждение стихийных бедствий, града, засухи, вихря, «чтобы волки скот не задирали» и т. д. Более широкие функции крестных ходов и молебнов определяются и тем, что они совершались не только на полях, но и в других пространственных локусах: на ключах, на реке, на лугах. Обход засеянных полей, как правило, являлся либо основной, либо лишь одной из составляющих крестного хода. Крестные ходы и молебны на поля, у обетных крестов, как показывают этнографические материалы, призваны были освятить пространство, освоенное в ходе хозяйственной деятельности человека [104].

Дожди и грозы. «Грозность» летних праздников

Характерной особенностью летнего периода народного календаря русских Прикамья является целый комплекс представлений, связанных с грозами и дождями. Особенности восприятия времени второй половины лета, от Иванова/Петрова до Ильина дня, определяют мифологические представления о природе грозы. Народные характеристики этого периода также характеризуют его «грозным»: «С Петрова до Ильина — грозные дни» (Октябрьский район, с. Р. Сарс). Эпитетом «грозный» наделены в Прикамье все без исключения летние праздничные и почитаемые дни: *Девятая, Петровская, Ильинская пятницы, Иванов день* (07.07), *Петров день* (12.07), *Прокопьев день* (21.07), *Ильин день* (02.08), *день Кирика и Иулитты* (28.07), *день почитания иконы Божьей Матери Неопалимая Купина* (11.07), канун Ильина дня (01.08), суббота накануне Ильина дня — *Ильинская суббота*, а также *Ильинская и Грозная недели* (недели накануне и после Ильина дня). С этим периодом связаны и представления о страшных, «грозных», «воробьиных» или «стрелиных» ночах, игре ночных грозовых зарниц — ***калинников***. Материалы по другим регионам несколько расширяют

число «грозных» праздников. К «грозным» относились и день *Марии Магдалины* (04.08)[105], и *день Святого Пантелеймона* (30.07)[106]; и день *Смоленской Божьей Матери* (31.07)[107]. Приведем некоторые примеры «грозных» календарных дат и связанных с ними представлений.

Иванов день: «Иван Грозный, 7 июля. И шибко была гроза страшенная. Как-то давно метали сено в Ивана Грозного, и мужика одного убило» (Куединский район, д. Альняш); «Дом тут был. Старушка жила, ребята у нее на плотине робили. Так она их на Иванов день заставила двор перебирать. Сама в кухне сидела, радио было невыключенное. Гроза была, дак весь косяк расхиляло, у нее гребенка в голову ушла, убило ее, в борозду закапывали — не ожила» (Соликамский район, с. Городище).

Петровская пятница: «Всегда в Петров день или в пятницу до него, в Петровскую пятницу, гроза бывает. Это петровские полони. Эту грозу Бог повелел» (Еловский район, д. Крюково).

Неопалимая: Почитание праздника отмечено в Прикамье только в Сылвенско-Иренском поречье (Кишертский и Суксунский районы). Там, где он был известен, его считали «грозным»: «Сегодня праздник — Неопалимая Пресвятая Богородица (11.07). Робить нельзя, а к вечеру гроза должна быть. Каждый год в этот день гроза, дождик. Так положено по Божьему делу» (Кишертский район, с. Осинцево). В Суксунском районе в этот день не топили печи: «Неупалимая, печи не топят в этот день, чтобы не сгореть, пожаров не было. Неупалимая Купина Божья Матерь» (Суксунский район, д. Киселево).

Петров день: «Петров день редко без грозы обходится, Петров день — грозный. Грозы идут» (Куединский район, с. Бикбарда); «Мужик с бабой пошли в лес в Петров день. Баба сказала, нет, не пойдем, не пойдем в лес. Мужик сказал, надо поехать дрова рубить. Уехали в лес, а у них дом пятистенный был. Дети остались одни, залезли в чуланку, зажгли, и дом сгорел. Одна корова осталась. Все сгорело. Вот он такой, Петров день. Остались нагишом в Петров день» (Бардымский район, д. Зязелга).

Прокопьев день: «Прокопий — гроза всегда бывает» (Красновишерский район, д. Бахари); «Прокопьев день грозной, сено не мечут. В колхозе две бригады метали. Семь стогов сметали, поехали домой. Через лог переехали — все сгорело» (Октябрьский район, с. Бияваш); «Прокопьев день, он больше грозной бывает. Пошла по клубнику, не знала, что праздник, гроза быструще накатилась — Прокопий Грозной» (Октябрьский район, с. Петропавловск).

День Кирики и Улиты: «Грозные, вот Кирики и Улиты, гром шибко гремит дак» (Юрлинский район, д. Черная); «Кирики—Улиты. Они тоже сердито живут. Стирать да, че да нельзя» (Юрлинский район, д. Елога).

Ильинская неделя: Ильинская неделя считалась временем сильных гроз: «Это неделя-то, Ильинская-то, она самая дождливая и грозная живет» (Юрлинский район, д. Келич).

Ильинская пятница: «Ильинская пятница тоже грозная бывает» (Еловский район, д. Крюково); «Кирики-Улиты, Ильинская пятница, они тоже сердитые живут. Одна женщина постиралась, полы помыла, гром ударил, и убило ее» (Юрлинский район, д. Елога).

Ильин день: «Ильин день — грозный день» (Куединский район, с. Бикбарда); «Работать нельзя в Ильин день до полдёнки. Мы как-то жали, тут грянуло, и суслон сгорел» (Гайнский район, д. Плёсо); «А вот это, сколько раз помню, Ильин день всегда вот обычно гроза бывает. И вот небо чистое, чистое, и ниоткуда собирается туча, и пойдёт гроза, и дождь прольёт и пройдёт и гроза, и всё» (Суксунский район, с. Ключи).

Грозная неделя: «После Ильина дня Грозная неделя живет» (Чердынский район, с. Кольчуг).

При всей многочисленности «грозных» праздников, большинство из них связывается с представлениями об Ильином дне и Илье-пророке. Этим можно объяснить бытование в Прикамье, как и в других русских регионах, календарного термина «Ильинский месяц» для обозначения июля — августа в значении «грозного» месяца. «Грозность» летнего периода несомненно обусловлена не только природными особенностями, но и сложными мифологическими представлениями, связанными с грозой, «грозным» периодом в календарном цикле праздников и почитаемых дней.

В Прикамье были распространены представления о «божественном» происхождении грозы в почитаемые «грозные» праздники, о грозах в Ильин и Петров день говорили: «Эти грозы Бог повелел» (Еловский район, с. Крюково), отмечали, что «в Неопалимую каждый год в этот день гроза, дождик, так положено по Божьему делу» (Кишерский район, с. Осинцево).

Характерная особенность «грозных» праздников — строгие запреты на выполнение различного вида работ в эти дни и суровость наказаний за нарушение запретов. Чаще всего распространены запреты на работу в поле, прежде всего уборку сена, ре-

же — на жатву. Однако их спектр достаточно широк. «В Ильин день старики сено не метали. Если, говорят, в Ильин день сено смечут — обязательно сгорит» (Куединский район, д. Китрюм). «В Ильин день даже не жали. Спаси Бог в этот день жать, большой праздник. Нанимались жать, дак даже по найму в Ильин день не работали» (Куединский район, д. Трегубовка). Считали, что «в Ильин день работать нельзя, а то урожай побьет градом» (Куединский район, д. Китрюм). «Даже по малину не ходили в лес, говорили, стрела по лесу летает — нельзя» (Куединский район, д. Искильда). В Юрлинском районе не выполняли вообще никакую домашнюю работу: «В эти дни стираться, мыться нельзя» (д. Елога). Подобные запреты и представления встречались у русских других регионов [108]. Например, в Воронежской губернии в день *святого Пантелеймона* (27.07 ст. ст.) и *Смоленской Божьей Матери* (28.07 ст. ст.) не косили и не убирали ни сено, ни хлеб. Считалось, что молния сожжет и хлеб, и сено, собранные в эти дни. В Курской губернии дни Кирики и Улиты, Ильи и Пантелеймона считались «грозными», в эти дни не производили никаких работ [109].

Строгие запреты на работу в эти дни, суровое наказание за их нарушение определили «строгость», «сердитость» как праздников, так и святых, которым они посвящены: «Грозные дни, они сердитые живут» (Юрлинский район, д. Елога); «А все говорят — Илья Грозный, Сердитый» (Куединский район, д. Китрюм); «Ильин день строгой, головешку подсунуть может» (Куединский район, д. Степановка).

Рассказы о суровом наказании за нарушение запрета работать в «грозные» праздники фиксировались в Прикамье повсеместно: «И шибко была гроза страшенная. Как-то давно метали сено в Ивана Грозного, и мужика одного убило» (Куединский район, д. Альняш); «В Прокопьев день такая погода хорошая была. Сосед поехал, сгреб сено, сметал, стог большой сметал. Через час — он ушел только домой — и его все как ударил, все сено и сгорело — молнией» (Октябрьский район, с. Бияваш); «Ильин день — сердитый день. Один мужик вез сено, года три назад, и раньше не работали в него, искра от трактора попала в сено, и загорелся воз сена» (Очерский район, с. Токари). Как показывают приведенные примеры, многочисленны и вариативны способы наказания за нарушение запретов. К наиболее частым следует отнести поражение молнией, пожар от молнии. Реже встречаются свидетельства о появлении у нарушивших запрет физических недостатков: «Пошел дед мой на Ильин день

рожь жать, да как грянула гроза, и его глаза закрылись. Ослеп на две недели» (Куединский район, д. Тапья).

Целый комплекс поверий связан с представлениями о «грозных» святых, которыми выступают в пермских традициях святые Егорий, Петр, Илья, Прокопий, а также Иван и Конон. В большинстве случаев «грозность» связывалась лишь с Ильей-пророком: «Говорили Илья, Илья-пророк по небу катается» (Очерский район, д. Киприно); «Илья-пророк, где телегу проволок, там и гремит, там на телегах и молния» (Юрлинский район, д. Осинки); «Гром гремит — на небе Илья-пророк видно проволок» (Юрлинский район, д. Елога); «А все говорят — Илья Грозный, Сердитый, он объезжат на своей колеснице свои владения» (Куединский район, д. Китрюм); «Это Илья-пророк едет на своей колеснице, и на четырех конях, а он так, он по небу ездит, кони у него такие, знаш, копыта у них подкованы золотом, искры летят. Это, значит, молнии летят» (Соликамский район, д. Половодово). Подобные представления были известны повсеместно как в Прикамье, так и в других восточнославянских традициях, и проанализированы в этнографической литературе [110].

Известны про Илью-пророка и «шутливые» легенды. В с. Ключи Суксунского района так рассказывали о «неминуемых» дождях во время сенокоса: «Бог позвал Илью-пророка к себе и говорит: «Давай людям дождя там, где просят!». А Илья-пророк старый был, глуховат, услышал: «Давай дождя там, где косят!». Поэтому когда сенокос, всегда дождь идет». Связь с грозой и громом святого Егория и Егорьева дня (весеннего) прослеживается в поверьях, что «первая гроза бывает около Егорьева дня» (Чайковский район, д. Кемуль), как и связь Кононова дня с предупреждением грозы и града.

Представления о «грозных» святых Петре (реже — Петре и Павле) и Илье связывается с почитанием Петрова и Ильина дней: «Да, на Петров и на Ильин день всегда гроза бывает. Это Петр да Илья сердятся. И кто им неугоден, кто из людей их рассердил, того уж наказывают — молнией да громом» (Еловский район, с. Крюково); «С Петрова дня до Ильина Петры и Павлы ездят на колеснице, и гром гремит» (Чайковский район, д. Коптелы). Русские Вятского края также считали, что «в Петров день гроза — Петруша на телеге катается. Сердитый праздник» [111].

Гораздо меньше примеров, рассказывающих о «грозных» святых Прокопие и Иване. Наименования Прокопий Грозный, Иван Грозный можно рассматривать как относящиеся к святым,

так и к праздникам, им посвященным, которые часто получали персонифицированное название святого: Иван, Петр, Прокопий, Илья. Немногочисленные приведенные примеры говорят, скорее всего, о распространении представлений, связанных с Ильей-пророком, на «соседних» (согласно календарным срокам празднования посвященных им дат) святых Ивана, Петра и Павла, Прокопия. Об общих элементах свидетельствуют, в частности, и особенности обрядности Прокопьева дня, которая повторяет обычаи, связанные с Ильиным днем [112].

«Грозными» считаются исключительно «мужские» праздники: Иванов, Петров, Прокопьев, Ильин дни. «Мужской» характер праздника закреплен и в соотношении «грозные» святые и кони [113]. Все «грозные» святые «на конех ездят»: «Вот быват Егорий 6 мая... Егорий храбрый ездит — и гром гремит, до Петрова дня; Потом Петр и Павел ездят до Ильина дня. А после уж Илья ездит» (Чайковский район, д. К. Ключ). Актуализация темы коня происходит и в загадках о громе: «Конь бежит, земля дрожит» (гром); «Кобыла заржет на Турецкой горе, жеребец откликнется на Сионской горе» (гром) [114].

Почитание именно «мужских» праздников в летний период от Иванова/Петрова до Ильина дня позволяет говорить и обо всем этом периоде, второй половине лета, как о «мужском» периоде. В этнографической науке уже высказывались мнения, что восточнославянская обрядность характеризуется последовательной сменой «женских» и «мужских» периодов [115]. В. Г. Холодная на основе анализа христианских легенд о святых Петре и Павле, почитании Петрова дня, их обрядовой наполняемости в традициях западных украинцев также отмечает, что Петров день характеризовался наступлением «мужского» времени [116]. На русском материале «мужским» периодом считается время летне-осенних праздников [117] либо ранне-осенних [118]. Однако «мужской» статус этого периода не соотносится исследователями с его «грозностью», что, по нашему мнению, также определяет «мужской» его характер.

Представления о доминировании «мужского» или «женского» начала, определении места периода «грозных» праздников в системе народного календаря связываются и с представлениями о календарных периодах как о периодах человеческой жизни. Т. А. Бернштам так определяет положение летнего периода: «К Иванову дню (иногда к Петрову) заканчивались обряды «проводов весны», символически воспроизводящие проводы девичества на первом этапе свадебного ритуала. Состоя-

ние земли — нивы — в короткий период лета (от Иванова — Петрова дня до Ильи — Успения) как бы соответствовало беременности нивы-молодухи» [119].

Актуализация «мужского» начала в этот период не случайна и может быть объяснена материалами как календарной, так и семейной обрядности. «Грозные» праздники соотносятся со временем завершения цветения хлебов и являются необходимым условием их созревания. Об этом, возможно, свидетельствуют представления об особом периоде в конце июля — августе, связанном с зарницами, всполохами, молниями без грома — времени, когда «калинники играют», «калинки играют», «зарницы играют»: «Калинники играют уж больно тогда, когда лето кончается — молонья сверкает, а грому нет»; «калинники играют, когда рожь жнут, хлеба уж поспеют» [120]. Игра зарниц связывалась с вызреванием хлебов: «Калинники хлеба зорят»; «В калинники — хлеба лучше спеют». Этимологическое значение слова «играть» включает синонимию понятий «играет» — «брачуется» [121]. О связи с плодородием свидетельствуют и славянские материалы, согласно которым с летом у македонских болгар соотносились представления об особом брачном времени [122]. В Прикамье отмечен и другой термин для обозначения этого времени — ***хлебодары, хлебозары***: «Хлебодары — перед Ильиным днем, небо открывается, делается светло-светло, и вроде как пение слышно» (Кунгурский район, с. Калинино). При этом иногда отмечается, что небо раскрывается «при частых грозах» [123].

Некоторые параллели можно наблюдать и при сопоставлении «грозного» периода лета с семейной обрядностью. Если принять во внимание, что период от Иванова/Петрова дня до Ильи/Успения соответствует беременности нивы [124], соответственно земля в этот период (как и беременная женщина) нуждается в особой защите, охраняется системой многочисленных предписаний. С ней можно связывать широко распространенные представления о поражении молнией нечистой силы [125]. Один из примеров подобных поверий: «Не надо вешать летом занавески на окна. Колды гроза, тут-де шиши заплететься, больше-де вьются, в их молния и попадет» (Юрлинский район, д. Осинка). С поражением нечистой силы связаны и некоторые поверья о «воробьиной» ночи [126], известной в Прикамье как « воробьиная» или «стрелиная» ночь, о ночах с сильными и продолжительными грозами, и также связанной с периодом от Петрова до Ильина дня: «В Петров день всегда стрелиные [127] грозы

бывают» (Еловский район, с. Крюково); «Накануне Ильина дня воробьиные грозы бывают, это когда всю ночь гроза страшная идет» (Куединский район).

Связь с культом плодородия прослеживается и в обрядовых песнях, в которых Илья выступает помощником землепашца, покровителем многих сельскохозяйственных работ [128]. В прикамских материалах также отражаются следы подобных представлений. В текстах подблюдных гаданий Илья «ходит по полюшку», «считает Илья суслончики». Исследователи В. В. Иванов, В. Н. Топоров, реконструируя древние мифологические представления о боге грозы и его противнике, также отмечают возможность преобразования мифа в связи с комплексом представлений о плодородии [129].

«Грозные» дни, как правило, образуют пару мужской — женский. К «женским» праздникам следует отнести Петровскую и Ильинскую пятницы, Ильинскую субботу, день почитания Неопалимой Купины Божьей Матери перед Петровым днем. На «женские» дни также распространялись запреты на работу в этот день. Однако в противоположность «мужским» дням, «мужским», «грозным» святым, «женские» выступают защитниками от грома и молнии, пожара. В текстах о двенадцати почитаемых пятницах в году, широко распространенных в Прикамье, в частности, о девятой, Ильинской, пятнице отмечается: «Кто чтит пятницу перед Ильиным днем — от смерти, от молнии спасен будет». Почитание праздника Неопалимой Купины, выполнение запретов, предписанных на этот день, также спасает от пожара. Неопалимой Купине молились, прося о защите дома и скота от пожара и молнии. В случае пожара с образом следовало обойти вокруг горящей постройки, чтобы огонь «утих», «отошел». Подобные поверья были известны в Прикамье повсеместно, как и у русских других регионов [130].

Материалы по славянским традициям также указывают на это. Сербы, например, называют Богородицу Огненной Марией и считают ее сестрой Ильи-громовитого. Почитание Огненной Марии приходится на время перед Ильиным днем [131]. Следует лишь отметить универсальность представлений, основанных на оппозиции мужской/женский. Понятия «гром» и «молния» в русском языке также соотносятся с двумя началами — мужским и женским.

«Защитниками» от дождя и града выступают не только «женские» образы. Часто в молитвах от грозы обращаются и к «мужскому», и к «женскому» святым: «Господь Бог, Матерь

Святая Богородица, спаси, сохрани» — это от грому, от грозы, уйду за печку, там вот и говорила» (Юрлинский район, д. Таволожанка).

Защитниками от грозы считаются и другие святые, к которым обращались с молитвами в случае грозы, чаще всего это Илья-пророк, в некоторых случаях — Николай Чудотворец, Иосиф Прекрасный [132].

Одними из характерных для «грозных» праздников Петрова и Ильина дней в некоторых традициях Прикамья были запреты на употребление молока, дойку коров. На первый взгляд, они ничем не мотивированы. Петров и Ильин дни не входят в число постных дней. Наоборот, в ряде традиций в Петров день было принято разговляться молоком. Записи подобных поверий хотя и немногочисленны, но известны в различных районах Пермской области, что исключает их случайный характер. В д. Белово Кишертского района отмечали: «У нас говорят, Петро корову унес — в Петров день не едят молосное». В других случаях отмечали: «В праздник Петры и Павлы молосно не едят» (Нытвенский район, с. Григорьевское) [133]. Считали, что «в Петров день нельзя корову доить — грех» (Юрлинский район, д. Черная). Подобные запреты актуализировались на Ильин день: «Ильин день постный, на Ильин день молоко не едят» (Чернушинский район).

В поверьях о грозе известны и другие сюжеты, связанные с молоком. Считали, что «во время грозы молоко быстрее скисает». Распространенным в Прикамье следует считать поверье, что пожар от молнии следует тушить только молоком: «Говорят, от молнии загорит, ничем не зальешь, заливать можно только молоком» (Гайнский район, д. Плёсо). Русские Юсьвинского района считали, что во время первого грома «чем глубже воткнуть палец в землю, тем больше сливок будет на молоке у коровы». Связь коровы с представлениями о природе грозы и грома прослеживается и при анализе русских загадок: «Тур ходит по горам, турица по долам. Тур свистнет, турица мигнет» (гроза, гром и молния); «Ревнул вол за сто сел» (гром) [134].

На славянском материале исследователями неоднократно выдвигалось предположение о метафоризации «тучи — корова», «дождь — молоко небесных коров» [135]. Как отмечает Н. И. Толстой, «это представление не выражено явно, а реконструируется из ряда поверий...». Так, белорусы считали, что «если в Великий четверг идет дождь, то будет много молока у коров» [136]. Известны и другие примеры, доказывающие подобные представ-

ления [137]. Соотнесение «дождь — молоко» было характерно для мифологии и других индоевропейских народов [138]. Бытование подобного рода представлений в контексте «грозных» праздников связывается с мифом о боге грозы, согласно реконструкциям которого бог грозы освобождает скот, закрытый покровителем подземного мира [139].

В приведенных нами поверьях о молоке, связанных с грозой и «грозными» днями, скорее всего, запреты на его употребление направлены на предотвращение грозы и дождя. Запретом употребления молока в «грозные» праздники, исключается и вероятность грозы, дождя (и, как следствие, петровской и ильинской поводи). Соблюдение поста во время Ильинской пятницы также позволяет избежать смерти от грозы.

Обращаясь к реконструкции мифологических представлений, связанных с природой «грозного» периода лета, «грозных» праздников, следует отметить, что существуют и другие суждения относительно рассматриваемого периода лета. С. А. Токарев, исследуя религиозно-мифологическую картину мира восточнославянских народов, видел особенность летнего периода лишь «в повышенном внимании к летним грозам и дождям, от которых зависела судьба их урожая» [140]. Т. А. Агапкина также отмечает: «Следующее за весной лето (точнее, вторая половина лета, на которую приходится сбор урожая), наступающее после того, как природа прошла пик своего вегетативного развития, с точки зрения его места в традиционном календаре, выглядит, пожалуй, самым бедным и отмеченным лишь приметами погоды, существенными для периода жатвы, а также многочисленными праздниками и запретами, призванными уберечь урожай от стихийных бедствий (пожаров, засухи, града)» [141].

С защитой урожая в летний период можно связывать целый ряд представлений о природе «грозных» праздников, прежде всего запреты на работу в этот день, на употребление молока в Петров и Ильин дни (основные «грозные» праздники) и т. д. Опасность «грозного» периода как для человека, так и в первую очередь для будущего урожая нашли отражение в поверьях о наводнении, выходе рек из берегов во время летних гроз — поводи: «Большая гроза, а потом наводненье. Это называется поводьё» (Осинский район, с. Гамицы). С летним периодом в Прикамье связываются ***ивановская, петровская, ильинская,*** реже — ***успенская/госпожинская*** поводи: «Ивановская, петровская, вот сейчас ильинская поводь должна быть» (Карагайский район); «К Петрову дню обязательно бывает петровская поводь,

поднимается в реке вода от дождей, а к Ильину дню — ильинская поводь, к Госпожинкам — госпожинская поводь» (Гайнский район, д. Плёсо); «Обязательно перед Ильиным днем или после него ильинска поводь бывает, Илья воду спускает» (Еловский район, д. Плишкари). В противоположность весенней поводи — егорьевской (Еловский район, с. Крюково), которая по срокам связывалась с Егорьевым днем, с половодьем [142], летние поводи считались не благом, а наказанием.

Сравнивая поверья о грозе в весенний и летний периоды, можно наблюдать некоторую противоположность представлений об этих календарных периодах. Если весной гроза, гром, дождь — это благо, способствующее пробуждению земли, вегетации растений (см. поверья о первом громе, например «до первого грома трава не растет» и т. д.) [143], то после Иванова/Петрова дня это природное явление приобретает некоторый «отрицательный» контекст. В период созревания хлебов гроза становится уже источником опасности (например, града и поводи) для будущего урожая. «Грозный» период лета заканчивался в Ильин день. По народным поверьям, после праздника Ильяпророк утрачивает свою власть над природой [144]. Считали, что «после Ильина дня грома не бывает» (Куединский район, д. Степановка).

В рассмотренных нами представлениях о «грозном» периоде лета реализуются две основные идеи: с одной стороны, они связаны с культом плодородия и направлены на обеспечение урожая, а с другой — соотносятся с представлениями об опасности, которая ему угрожает.

Засуха. Обряды, связанные с предупреждением засухи и вызыванием дождя

Один из комплексов весенне—летней обрядности русских Прикамья связан с вызыванием дождя и предупреждением засухи. Эти обряды известны почти всем народам мира и относятся к древнейшим [145]. Известны они у восточнославянских народов, в том числе и у русских [146]. Обряды в случае засухи относят к окказиональным, совершаемым по мере необходимости лишь в засушливые годы. Целый комплекс обрядовых действий весенне-летнего периода также направлен на предупреждение засухи, а некоторые ритуалы напрямую соотносятся с обрядами вызывания дождя, хотя и исполняются ежегодно в строго определенные даты, независимо от погодных условий.

В Прикамье **обряды, связанные с предупреждением засухи** были представлены в основном ритуальными обливаниями. В разных локальных традициях они могли приурочиваться к разным календарным датам, от Пасхи до Петрова дня. В некоторых случаях обливания могли не связываться информаторами с представлениями о предупреждении засухи и обрядами вызывания дождя, могли интерпретироваться иначе или совсем не мотивироваться. В ряде деревень южного Прикамья обливания совершались в Троицкое Заговенье, которое здесь называлось Купальным воскресеньем: «Утром только раньше вставали и всех водой обливали. Одного обольют, он хватает ведро и бежит других поливать» (Чернушинский район, д. Коробейники). Рано утром обливаться водой у реки на Заговенье также было принято в Кишертском районе [147]. Связь ритуальных обливаний на Заговенье с дождем показывает поверья о дождливом характере праздника: «В этот день обязательно дождь шел. Говорили: «Господь дождичка спустит» (Ординский район, с. Медянка). Обливания совершались и в день Аграфены Купальницы: «С полудня, как только пригреет солнышко, женские группы с ведрами, наполненными водой, зорко следят, не идут ли где мужчины, служащий с завода или мастеровой. Увидали и подкарауливают, и с головы до ног обкатят холодной водой зазевавшегося прохожего. Идет дьячок из церкви, и на его подрясник опрокидывается несколько ведер колодезной воды, иначе нельзя — вода всем полезная в Аграфенов день» [148]. В Сылвенско-Иренском поречье обливания приурочивались ко всему периоду Петровского поста: «А вот говорят, навозы когда пойдут возить летом, и обливалися. Да, была эта шутка. Едут мужики с навозом на лошади, выбегут бабы, выльют на него ведро воды, мужик ругается» (Ординский район, с. К. Ясыл); «Раньше всякий хозяин вывозил навоз в поле. Парни возят, а девки идут на майдан и шьют чего-нибудь, в ту пору и обливались водой, а если парень не сробеет, то и девку обольет, ее же водой. Это все в смех было. Жарко было, шутили, поиграть надо. Парни не обижались, все в смех было» (Ординский район, с. К. Ясыл). В некоторых районах купания, обливания были приурочены к Петрову дню: «В этот день все купалися, все шли купаться. Прибегут обязательно после работы и искупаются» (Ординский район, с. К. Ясыл). С предупреждением засухи связывались и другие действия, в частности, обычай «чистить ключи» (Чернушинский район). На ключ ходили во второй день Заговенья, чистили источник и молились, «чтобы потом град урожай не бил» [149].

Обычай чистить колодцы и источники в связи с предупреждением засухи широко известен славянским народам [150]. Чистка родника и в других деревнях южного Прикамья заканчивалась обливанием: «Родник станут чистить, его чистят и обливаются, когда вычистят» (Октябрьский район, с. Р. Сарс).

Таким образом, в весенне-летний период обливания приурочивались ко многим обрядовым циклам. Их также можно интерпретировать в связи с ритуалами вызывания дождя. Обливания и в окказиональных обрядах — один из распространенных способов вызвать дождь в русских традициях [151].

Отдельные **обряды вызывания дождя** совершались только в засушливые годы, в отличие от описанных выше, которые устраивались каждое лето. Временем совершения окказиональных обрядов был обычно период между Троицким Заговеньем и Петровым днем. После Петрова дня, во время сенокоса, их, как правило, уже не совершали. Как и в обычаях, связанных с предупреждением засухи, одним из эффективных способов вызывания дождя считалось обливание: «Дождя долго нет, и купаться побегут, брызгались, ты меня, я тебя — баловня» (Куединский район, с. С. Шагирт); «Дожжа нет — обливались. Обольются — и пойдет» (Октябрьский район, с. Бияваш). Обливания являлись и частью других ритуальных действий, свершаемых с целью вызвать дождь, частью крестного хода и моления о дожде: «Раньше на ключике молебен был. Батюшка придет, если дождя не было. После молебна обливались, всех ведь скидают в воду» (Куединский район, д. Губаны). С обливанием связано и окропление земли: «После службы водой брызгали по земле березовыми ветками» (Юрлинский район, д. Осинка) или деревьев, стоящих на месте моления. Подобные формы обрядов отмечены у русских различных регионов [152]. В основе ритуального обливания, направленного на вызывание дождя, как и в тех, которые совершались с целью предотвращения засухи, лежит идея иммитации осадков.

Самым распространенным способом вызывания дождя в Прикамье являлось совершение молебна и крестного хода. Моление о дожде, как правило, проходило в поле: «В Петрово говинье, когда засуха, на поля ходили молиться. Иконы носили, где рожь посеяна. Помолятся, дождик появится» (Чайковский район, с. Уральское); «Поля святили, мужики решают, молиться или нет, идут в поле с иконами. Молятся о дожде. И сразу дождь пойдет» (Куединский район, с. Бикбарда). Выбор поля в качестве пространственного локуса не случаен. Поле — про-

странство, где соединяется природное (чужое) и рукотворное (человеческое), наделено символикой медиативного пространства. С другой стороны, именно пространство поля, освоенное в летнее время в процессе хозяйственной деятельности, в неблагополучный период нарушения природного порядка требует большей защиты. С этой точки зрения, показательно огораживание пространства, круга, совершаемое в результате крестного хода или в ходе моления, связываемое с апотропейной символикой. Часто крестным ходом обходили не только поле, но и все хозяйственные угодья общины, совершая молебны в нескольких местах: «От засухи по деревне и полям Спасителя носили» (Еловский район, с. Крюково). Одной из форм молений в поле являются и крестные ходы и молебны о дожде и у полевых часовен, обетных крестов, характерные для южных районов Прикамья: «Крестик был, служить ходили. Вот дождичка долго нет, пошли на крестик помолиться» (Уинский район, с. Воскресенск); «У каждой деревни в поле стояли крестики, иконы приносили, молились, если дожжа нет, или наоборот дождей много — вёдро надо» (Октябрьский район, с. Лидино). Традиция молебнов у полевых крестов была достаточно развитой в южном Прикамье [153].

Для совершения молебна выбирали также возвышенности: «А раньше молиться ходили на какую-то гору, чтобы Бог дождя давал» (Куединский район, д. Китрюм); «Чтоб Бог дождик дал, раньше ходили на угор, Богу молиться с иконками» (Юрлинский район, д. Лобаново). Исследователи связывают почитание гор, возвышенностей с Ильей-пророком: «...одна из отличительных черт его поклонения у всех народов — посвящение ему горных вершин...» [154]. В молениях о дожде, как правило, обращались к святому Илье.

В Прикамье известны лишь единичные сведения о проведении молебнов о дожде в лесу. Так, старообрядцы часовенные именно в лесу совершали моление о дожде: «В лес идем, на елки как полочки сделаешь, иконки поставишь. Канон Илье-пророку отмолишься» (Лысьвенский район, пос. Кын и окрестные деревни). Проведение моления в лесу следует анализировать лишь в контексте старообрядческих традиций. Лесное пространство, как закрытое, сакральное, недоступное, часто используется старообрядцами для устройства кладбищ и отдельных захоронений, для устройства скитов и келий. Проведение молений о дожде в лесу не известно в большинстве русских традиций.

Моления о дожде часто совершали у реки: «Дожжа долго

не было — на речку с иконами ходили, молились. Все берут по иконе и идут молиться на речку, чтоб дожж был» (Куединский район, д. Трегубовка); «Долго дождя не было, пошли на перекат (реки) Богу молиться, чтобы Бог дождя дал. Молились, в воду зашли по щиколотки, а потом обрызнулися. Помолились, и на самом деле через два дня дождь пошел» (Куединский район, д. Маркидоновка). Одним из вариантов следует считать обычай в случае засухи мыть иконы: «Если нет долго дождя, ходили с иконами на реку»; «Монастырские на Каму ходили, там иконы моют прямо в воде, тряпку возьмут и стекла моют» (Гайнский район) [155]. В традициях юго-западных районов Прикамья моления о дожде совершали на родниках: «Ходили, когда долго дожжика нет. Студеный ключ из земли идет, родничок, туда все ходили молиться с иконами» (Чайковский район, д. Кемуль); «Ходили на поля, там ключик был. Говорили, вода святая. Икону с собой брали. Из церкви иконы носили и молились. Вот дожжа нет, вот и молились...» (Чайковский район, д. Ольховка). Часто моления у водных источников совпадали с обходом полей. Моления о дожде у водных источников представлены в культуре многих народов [156]. У восточнославянских народов также достаточно часто водные источники использовались в обрядах вызывания дождя. Традицию почитания источников и совершения у них ритуалов вызывания дождя исследователи относят к одной из самых древних [157].

В северо-западных районах Прикамья часто при совершении молебна о дожде использовали ветви, деревца березы или проводили моление у дерева: «Ходили к березам, иконы ставили» (Очерский район, с. Токари); «Для дожжа молилися в поле у березы» (Очерский район, д. Петраки). Из березовых веток иногда во время моления сооружали временный балаган: «Раньше полога были, полога натянут, иконы снесут со всей деревни, у кого какие есть, и молятся всю ночь. Тогда будто бы Бог даст дождика. Ставят туда веточки березовые. Срубят где-нибудь березку, две или три в каждый угол березки ставили» (Очерский район, д. Родино). В соседнем Балезинском районе Удмуртии моление о дожде проводили на перекрестке дорог, где также устанавливали березки [158]. В восточнославянских традициях также известны факты использования веток березы в обрядах предотвращения засухи и вызывания дождя [159]. Использование березы в обрядах, видимо, имеет определенную мифологическую основу. Береза связана с верхним миром, обращение к дереву часто равноценно обращению к божествам. В данном слу-

чае актуализируется представление о березе как мировом древе [160]. С другой стороны, использование именно этого дерева в обрядах вызывания дождя наводит на мысль о связи с троицкой обрядностью, тем более что время проведения окказиональных обрядов в случае засухи, как правило, непосредственно следует за троицким. С другой стороны, некоторые элементы обрядов предупреждения засухи приурочены и к троицкой обрядности [161]. Соотнесение троицкой зелени и дождя известно и на других примерах, таких как паремия «зеленый дождь», о дожде, идущем на Троицу, потопление троицкой березки в реке или другом водоеме. Одним из элементов троицкого культа являлась и развернутая поминальная обрядность, элементы которой также указывают на связь с дождем. Например, представление о том, что на Семик и на Троицу всегда дождь, распространенная поговорка о том, что «на Семик старухи дождь наревут», и т. д.

Моления о дожде могли совершать и без выхода в поле, к роднику, реке. Например, в старообрядческих традициях Очерского района их часто проводили в домах. Каноны о послании дождя могли «отмолиться» в одиночку: «Я одна молюсь, канона два-три почитаю» (Очерский район, с. Токари). В редких случаях моления совершали и на огородах усадьбы: «В огородце молились Богу, чтобы дождь дал. А то старухи были, они ведь далеко не проворят ходить-то» (Очерский район).

Просьбы о дожде, как правило, обращали к святому Илье-пророку: «Молились Илье. Ходили с иконами в поле» (Чайковский район, с. Сосново). Почитание Ильи-пророка связывали с представлениями, что именно этот святой распоряжается дождем, что закреплялось и народными христианскими легендами: «До Христа был Илья-пророк, который людей исцелял. Была засуха, жрецы не могли вызвать дождь. Пригласили Илью, был прием, и пошел дождь. Тогда царь убил жрецов; и тогда взял его (Илью) Бог на небо живым, а не мертвым» (Нытвенский район, д. Карабай). Подобные народные легенды связаны и с каноническими текстами жития святого [162]. В других случаях моления посвящали Богородице или другим святым: «Богоматери молились, на третий день дождь пойдет» (Куединский район, д. Степановка); «А чё, дождя нету, бабы молились: «Батюшка Бог, Ангелы Господни, Пресвятая Мать Богородица, дай Бог дожжа нам!» (Юрлинский район, д. Черная).

Несомненно, молебен, вынос икон, водосвятие, обращение к святым позволяют в большинстве случаев говорить о христианском характере ритуала, имеющем определенные канони-

ческие формы проведения. Однако и в этом случае имели место характерные локальные особенности. Именно они позволяют говорить не только о развитости самого ритуала моления, но и о сохранении достаточно архаичных представлений, связанных с почитанием как отдельных пространственных локусов, священных деревьев, так и святых, которым посвящались молебны. Крестный ход и молебен могли сопровождаться и другими ритуалами вызывания дождя: «окроплением» земли, обливаниями, купаниями. Ритуальные обходы села, полей, источников, сопровождавшиеся молебнами о дожде, как один из основных ритуалов вызывания дождя известны русским повсеместно [163]. Подобные формы обращения к богам, моления о дожде присутствуют и в культуре других народов, например марийцев и удмуртов Урала, сохранивших язычество [164]. Немногочисленны свидетельства о ритуалах, совершаемых с целью прекратить осадки. Чаще всего в этом случае также совершали молебен: «Богу молились на полях, старушки ходили на поле, выйдут, помолишься, если долго дожжь летом живет, зарядит, и тоже Богу молятся» (Юрлинский район, д. Черная).

Одним из распространенных способов вызвать дождь было обращение к умершим предкам. Согласно мифологическим представлениям славян, умершие предки обеспечивают природное равновесие, могут вызвать град, засуху [165]. Подобные поверья также были известны русским Прикамья. Причину засухи связывали с плохим обмыванием покойников: «Дождя долго нет — плохо покойников обмывали, говорят. А у нас еще и так говорят, если не обмыты, кто-то не обмыл вовсе — дак зато, говорит, наверное, дожжа нету» (Куединский район, д. Китрюм). В Очерском и Усольском районах считали, что «утопленники выпивают воду» [166]. В юго-западном Прикамье отмечали, что вызвать дождь можно, вылив «сорок ведер воды на могилу утопленника, тогда дожди начнутся» (Куединский район, д. Н. Тымбай), полив «сорок могилок на кладбище» (Куединский район, д. Пильва).

Одним из вариантов вызывания дождя в восточнославянских традициях являются действия с земноводными [167]. К таковым в Прикамье можно отнести поверье «убьешь лягушку — пойдет дождь», известное повсеместно. В Суксунском и Кишертском районах бытовало такое объяснение этого действия: «Лягушки и змеи выпивают воду, поэтому убьешь лягушку, воду не выпьют — пойдет дождь». Единичны сведения в русских районах Прикамья о других действиях, направленных на вызывание

осадков. В д. Могильниково Чердынского района считали, что дождь вызывает крик кулика. Поэтому в случае засухи крестьяне выходили в поле и имитировали крик птицы [168].

Окказиональные ритуалы по случаю засухи органически вписываются в систему весенне-летней календарной обрядности. Часть из них, прежде всего направленные на предотвращение засухи, входят в комплекс праздников и обрядов. В обрядности вызывания дождя часто задействованы те же символы, что и в других весенне-летних обрядах. Природно-климатические особенности Прикамья, специфика хозяйственного уклада, видимо, были причинами того, что более разнообразные действия проводили в южных, земледельческих, лесостепных районах, где предотвращение засухи было актуальнее. Именно в этих районах известны такие обрядовые формы, как обливания с целью вызвать дождь, представления о связи засухи с умершими предками. В то же время в Северном Прикамье оказзиональные обряды менее развернуты и разнообразны и в основном представлены молебном о дожде.

Появление ягод и плодов. «Первины»

Первый сбор и употребление ягод, грибов и растений представляют целый комплекс правил, запретов и представлений, связанных с летним периодом, чаще всего *с Петрова* (12.07) до осеннего *Иванова дня* (11.09). Обычно они приурочены к праздникам: *Иванову дню* (07.07), *Петрову дню* (12.07), *Прокопьеву дню* (21.07), *Ильину дню* (02.08), *Иванову дню* (11.09).

Одно из названий праздника Иванова дня (летний) в южных районах Прикамья — ***Ягодобор, Иван Ягодобор*** — связывалось с началом сбора земляники [169]. До Иванова дня запрещалось употреблять в пищу эти ягоды. Однако чаще всего этот запрет был связан с Петровым днем. До него почти повсеместно также не разрешалось употреблять в пищу ягоды земляники: «Даже по ягоды до Петрова дня не ходили...» (Чайковский район, д. Аманеево). В ряде вариантов до Петрова дня не ели ягоды в том случае, если в семье недавно был покойник,— «ему на том свете не дадут» (Добрянский район); или не ели лишь те, у кого умерли родители: «До Петрова дня ягоды нельзя ись, родители у кого померли» (Чайковский район, д. Кемуль). Чаще всего до праздника не разрешалось есть ягоды матерям, у которых умерли дети: «Петров день, до этого дня нельзя есть ягоды тем женщинам, у которых дети умерли. А то там им (детям) не дадут

ягодки, а скажут, что все ваши ягодки мать съела» (Куединский район, д. Еламбуй). Иногда запрет на употребление ягод распространялся на кормящих матерей: «До Петрова дня у кого дети маленьки, им тоже нельзя есть ягоды — молоко испортится грудное» (Октябрьский район, с. Бияваш). Подобные запреты на употребление ягод были широко распространены в русских традициях других регионов [170].

Запрет на употребление ягод земляники и клубники до срока — не единственный в целой системе запретов. Считали, что только с Прокопьева дня можно начинать есть ягоды черемухи (Кунгурский район). Запреты на употребление малины связывались с Ильиным днем: «До Ильина дня малину есть нельзя» (Куединский район, д. Р. Чикаши); только «на Ильин день надо идти в лес, проведывать малину» (Суксунский район, с. Тис). Сроком, с которого начинали собирать и есть малину, мог быть и праздник Успения: «Малину до Воспожинанья не едят, тоже, если ребята умерли» (Юрлинский район, д. Черная). Объяснения запретов Ильина дня часто повторяли петровские: «До Ильина дня малину не едят у кого дети умерли — там не дают есть детям» (Юрлинский район, д. Бадья).

Подобные запреты были распространены и на овощи. Часто только с Ильина дня начинали употреблять в пищу «огородное»: «До Ильина дня нельзя ничего рвать в огороде» (Кунгурский район, с. Калинино); «С Ильина дня копать начинают картошку, морковь, свеколку, капусту — на еду» (Октябрьский, с. Лидино). В д. Дубовая Гора Куединского района отмечали, что «до Петрова дня лук не ели». До Ильина дня повсеместно не ели горох: «До Ильина дня горох не ели» (Куединский район, д. Куеда); «В огород за горохом. До Ильина горох нельзя есть. До обидни нельзя» (Чайковский район, д. Ольховка).

Система запретов подкреплялась системой наказаний, которые последуют за его нарушением: «До Петрова дня ягоды не едят — чирьями замаешься» (Куединский район, с. Р. Чикаши); «Ягоды едят с Петрова дня. Ежли не вовремя поешь ягод, так спина болит» (Ординский район, с. К. Ясыл). Как правило, в наказание могли появиться физические «недостатки» — «чирьями замаешься», «спина заболит», «глухим будешь»: «В Ильин день один пошел по стручки до обидни — лицо заболело, до обидни нельзя» (Чайковский район, д. Ольховка); «После Ильина дня горох едят, до него если есть — глухим будешь» (Очерский район, с. Токари). Целая система запретов на употребление определенных ягод и растений до срока свя-

зана с представлениями о потустороннем мире, почитании умерших и предков: «покойники разговляются», «на том свете детям не дадут» и т. д.

Запреты на употребление до определенного срока ягод, овощей и фруктов не единичны, а представляют целую систему. С привлечением материалов по другим русским регионам, эта система кажется еще более сложной. Существовали сроки, до которых не употребляли в пищу огурцы [171], в Сибири огурцы начинали есть с Ильина дня [172]. Семейские Забайкалья «начинали есть «огородину» с Первого Спаса» [173], в Зауралье до Ильина дня не ели черемуху [174]. В Западной Сибири «с Петрова дня начинали есть ранние яблоки» [175]; На Тамбовщине до Спасова дня запрещалось есть яблоки, что также подкреплялось поверьями, что на том свете яблок не дадут тем детям, чьи родители их съели раньше установленного срока [176]. Запрет на употребление яблок до Спаса известен и в других регионах России [177]. Подобные пищевые запреты были широко распространены и у других славянских народов [178].

Несомненно, что подобная система запретных предписаний в Прикамье имела некоторые особенности, связанные с природно-климатическими условиями и хозяйственной деятельностью русского населения региона. Так, неизвестен в Прикамье запрет на употребление яблок, один из наиболее распространенных в традициях более южных районов России. В северных районах Прикамья не выращивались огурцы. К особенностям русских традицийй Прикамья следует отнести и связь запретов с летне-осенним периодом от Петрова до Иванова дня (осеннего), хотя в традициях украинцев, южных славян подобные запреты чаще характерны для весеннего периода и начала лета [179].

В пищевых запретах реализуется семантика «первого», начального,— как наиболее опасного, с одной стороны, и наиболее благодатного — с другой [180]. Так, нарушение запретов, как мы отмечали, влечет за собой наказание. Поэтому вкушение «первой» ягоды, «первого» плода строго ритуализировано. Во-первых, это выбор особого времени потребления — назначение особого срока, даты, праздника, когда снимается запрет и разрешена трапеза запретного. Во-вторых, это и особый характер «первой» трапезы, иногда приготовление особого, строго оговоренного, праздничного блюда. В Петров день в юго-западных районах Прикамья разговляться с поста в Петров день было принято молоком и ягодами (Куединский район, д. Еламбуй). В Ильин день «шаньги стряпали из новой картошки» (Очер-

ский район, д. Кулики). В русских деревнях Бардымского района на Ильин день «обязательно готовили гороховые кисель и шаньги». Со Среднего Спаса начинали есть мед, для первой трапезы «готовили мед с костяникой» (Куединский район, с. Урталга). В Ильин день ходили в лес за малиной, после чего «малину с медом ели» (Куединский район, д. Пильва). Ритуализация «первой» трапезы иногда реализовывалась и в ее коллективном характере, отмеченном при «первом» распробовании меда: «У нас один пчеловод был в деревне, у него была пасека большая. Он нарежет эти соты и кричит: «Айдате ребята!» — или кто, кто большие. В ограде стол поставит, и приходили к ему, мед ели, чтоб у него мед велся» (Очерский район, с. Кулики). Другой формой коллективности «первой» трапезы был и общий выход на поля в Ильин день для сбора и опробования гороха.

Особый характер «первой» трапезы отмечает и приуроченность многих запретов ко времени завершения Петровского и Успенского постов. Поэтому сам характер употребления в пищу первых плодов считался разговеньем: «С Петровок ягодами разговлялись» (Чайковский район, д. Аманеева), «Успление — свеклой разговляются» (Куединский район, д. Искильда). С другой стороны, показательно, что даже в том случае, когда праздник не приходился на время завершения поста, первыми овощами все равно *разговлялись*: «В Ильин день принято *разговляться* огурцами» [181]. В Вологодской губернии также отмечали бытование «всеобщих *розговен* горохом» [182]. Запретные до определенного срока плоды часто становились символом, маркером, непременным атрибутом праздника. В летне-осенних праздниках Петров день ассоциировался с ягодами, Ильин день — с малиной и горохом, осенний Иванов день — с капустой. Отсюда и некоторые эпитеты праздников и святых, например название Ильи-пророка — Илья-Горох (Куединский район, с. Ошья), Иванова дня — Иваном-Капустником.

Именно от «первой» трапезы зависела урожайность данной культуры в будущем году. Обычно это относится лишь к культивируемым, огородным культурам. Срывая для пробы первый огурец, катали его по голове ребенка со словами: «Как на голове волос, так бы чтоб у меня огурцов народилось» (Куединский район, д. Никольск).

Чтобы исключить неблагоприятное воздействие «первого», неосвоенного, «чужого», часто первые ягоды и плоды «освящали», кропили святой водой, «кадили» ладаном. Собранные ягоды «несли в церковь святить» (Куединский район, д. Ключики).

В с. Лидино Октябрьского района на Ильин день все овощи — «картошку, морковь, свеколку, капусту — все это несут в церковь святить». Освящение фруктов и овощей часто приурочивалось к Успению: «На Успенье несут в церковь фрукты, огурцы святить» (Чернушинский район, с. Калиновка). Таким образом, в Прикамье отмечено освящение почти всех ягод и овощей, на которые распространялись запреты на их употребление до определенного срока. Освященный первый плод, получив особую сакральность, передавал эти свойства и другим овощам и ягодам: «В этот день овощи в церкви святили, эти святые овощи в погреб кладут, чтобы и все остальные там освятились» (Частинский район, д. Байдины).

Символика «первого» часто связана и с тем, что «первое» на трапезе предназначается предкам: «Покойники разговляются в Петров день ягодами» (Куединский район, д. Искильда). Другие приводимые информаторами объяснения подобного рода запретов, несомненно, предполагают связь с культом мертвых, поминальной обрядностью: «До Петрова дня ягоды нельзя есть никакие, если поешь, дети не разговятся ягодами на том свете» (Чайковский район, д. Ольховка); «Нельзя есть ягоды до Петровки, у кого умерли дети маленькие, чтобы ягоды там, на небесах, детям были» (Юрлинский район, д. Сергеева); «Раньше до Петрова дня не ели никакие ягоды. Ты ешь —предки твои тогда уже не могут ягоды есть» (Суксунский район, д. Усть-Лог). В некоторых случаях напрямую указывалась связь с поминовением на Петров день ягодами умерших родственников: «Ягоды соберут, в церковь несут — поминают детей, родственников, там и оставляют» (Куединский район, с. Бикбарда). По материалам из других регионов, предкам посвящали не только ягоды, но и яблоки, другие плоды [183]. Некоторые исследователи напрямую соотносят подобные пищевые запреты с поминальной обрядностью [184].

Сакральность и опасность «первой» трапезы, необходимость ее освящения, с одной стороны, а с другой — представления о присутствии при ней высших сил, выразились в приглашении православных святых, к праздникам которых и было приурочено опробование запретных ранее плодов. Отправляясь первый раз в Ильин день в поле за горохом, срывали первые три стручка, поднимали их вверх и произносили: «Илья-пророк, иди в горох, гороху есть» (Чернушинский район) [185]. На поле, срывая горох, обращались к святому и спрашивали: «Илья-пророк, можно ли есть горох?» (Бардымский район, д. Асюл). С Ильей-про-

роком связывалось и установление традиции употреблять горох в праздник: «Илья-пророк, он везде ездит, он ездит, вот горошину где-то нашел и привез». У русских Сибири также отмечены примеры приглашения святых на ритуальную трапезу: «Петры и Павлы, садитесь хлеба-соли кушать» [186].

Исследователи отмечают, что вкушающий «первое» невольно становится посредником между устроителями застолья и «высшими силами», которым эта порция предназначена [187]. Такими посредниками становились дети, они чаще всего первыми участвовали в трапезе «запретных» ранее плодов. Детям первым в Петров день давали ягоды. В Средний Спас свежим медом обязательно угощали детей: «Дети за медом ходили, лопухи сорвем капустные, нам в них мед накладут» (Куединский район, д. Искильда); «Пчел подловляют, мед качают. Ставят чашку большую меда, два каравая, ребятишек созовут, кормит ребятишек» (Куединский район, с. Бикбарда). Передача «первого» высшим силам или предкам реализовывалась и через раздачу милостыни первыми плодами: «Ягоды до Петрова дня нельзя есть тому, кто детей своих схоронил. Сначала собрать надо ягодок и отдать кому-то» (Суксунский район, д. Киселево); «Первую ягоду подают. Да вот какой ребенок бегает, тому и дают...» (Суксунский район, д. Шахарово). Другой формой обращения можно считать и приглашение на трапезу «чужих», угощение всех жителей деревни, соседских детей.

Временной промежуток для подобных запретов, как нам кажется, не случаен,— этот период, как мы отмечали, наделен особой сакральностью, Иванов — Петров дни отмечены как наивысшие точки расцвета природы [188]: именно с Петрова дня снимаются запреты на косьбу травы, с Иванова дня начинают готовить веники, лекарственные травы, к Петрову дню завершается цветение хлебов. Запреты на употребление ягод и овощей находились в общем ряду запретов на контакты с растительным миром в весенне-летний период, цветами, ягодами, цветущими зерновыми культурами. Одни исследователи отмечают связь этих представлений с тем, что у других славянских народов на цветах и на зелени в вегетативный период пребывают души умерших предков [189]. Некоторые формы подобных представлений, видимо, сохранялись и в Прикамье. Так, в д. Ананькино Юрлинского района отмечали, что «до Петрова дня нельзя ягоды ись, у кого дети умершие есть. До Петрова дня вот ягодка упадет — это едят ангелы, дети — ангелы, маленькие-то умершие». Дру-

гие исследователи связывают бытование подобного рода представлений с переходом в календарном цикле от периода скудности к периоду изобилия [190].

Известны запреты и на употребление ягод после определенного срока, чаще всего после Ильина дня: «После Ильина дня нельзя есть землянику, оскочат чирьи» (Юрлинский район, с. Юм); «После Ильина дня не ели землянику и клубнику» (Куединский район, с. Бикбарда). Наиболее часты запреты на землянику, клубнику, хотя в некоторых случаях запрет распространялся и на черемуху: «В Ильин день мужик полез на черемуху, пал и разбился. Нельзя ягоды есть и собирать» (Кунгурский район, д. Веслянка); а в некоторых случаях — на все ягоды: «Ягоды собирать можно до Ильина дня, потом-де, говорят, чирьи будут» (Юрлинский район, д. Ефремово). В некоторых традициях последним сроком употребления ягод выступает *Прокопьев день* (21.07): «В Прокопьев день последние ягоды подавали» (Большесосновский район, д. Чистопереволока). В данном случае период лета с Петрова до Ильина дня выступает ягодной порой, почему и невозможен перенос элементов лета в новый период [191]. Выбор ягод и плодов, на которые распространяются запреты, также не случаен. Пищевые запреты накладывались на наиболее активные в мифологическом плане ягоды и плоды [192].

Представления о природных явлениях относятся к одним из архаичных пластов мифологии. Собранные материалы показывают, что с летним периодом связываются не отдельные приметы и поверья (о грозе, например), а целый комплекс мифологических представлений. Летние явления природы отразились в восприятии летних праздников и почитаемых дней (прежде всего в их названиях), а также сформировали специфические комплексы обрядности (такие как обход полей, вызывание дождя и пр.) и предписаний на употребление тех или иных продуктов.

КАЛЕНДАРНЫЕ ДАТЫ И СРОКИ ХОЗЯЙСТВЕННЫХ РАБОТ. СЕНОКОСНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

Время Петровского поста было небольшим перерывом в полевых работах. Весенняя пахота и сев были закончены. Следующий период полевых работ начинался с Петрова дня. Правда, и в Петровки крестьяне были заняты разными хозяйствен-

ными работами. Так, в Карагайском ведомстве Оханского уезда в это время «продолжали вспашку паровой земли, боронили ее, а потом устраивали свои дома. Многие из бедняков отправлялись в соседствующие селения, где занимались разными хозяйственными и другими работами за вольную плату до первых чисел июля, т. е. до наступления сенокоса, некоторые тогда же бывали заняты перепашкою паровых земель» [193]. В Острожском ведомстве Оханского уезда «в течение этого месяца крестьяне занимались постройкой новых и поправкой старых строений, приготовлением лубья, мочал, заготовкой дров для домашней потребности... А женский пол занимался до страды шитьем. Кроме этих работ, крестьяне занимались вывозкой на поля навоза и запашкой его. Вспахивали пары во второй раз» [194].

Месяц июль, обычно с Петрова дня, повсеместно в Прикамье считался временем **сенокоса**, продолжающегося до Ильина дня: «В этом месяце (июль, по старому стилю) все крестьяне были заняты страдой, т. е. травокошением и уборкою сена, до 26 числа (старый стиль)...» [195]; «В конце месяца (июнь, по старому стилю) с 27 числа занимались сенокосной страдой, а с 20 числа приступали к жатве ржи» [196]. Начало сенокоса приурочивалось к разным датам, с чем связан поиск наиболее благоприятного времени для начала этого важного этапа летней хозяйственной деятельности. Сроки сенокоса в локальных традициях варьировались. Время его начала растягивалось в Прикамье от Иванова до Прокопьева дня, от 8 до 21 июля. Важное значение при выборе даты отводилось погодным условиям. В погожее лето сенокос начинали раньше, например с Иванова дня, а в дождливое — с Петрова. Самой ранней датой начала сенокоса считался *Иванов день* (07.07), именно с него выходили на сенокос в некоторых деревнях южного Прикамья. Начинали косить также с *Кириллова дня* (08.07) (Кишертский район, д. Скворцово, с. Спас-Барда), *Самсонова дня* (10.07) (Суксунский район, с. Тис), с дня *Кузьмы и Демьяна* (14.07): «Козьма и Демьян пришли, а мы на покос пошли» [197]. В редких случаях сенокос начинали с *Прокопьева дня* (21.07) [198]. Существовали и фенологические приметы для начала сенокоса: «Как зацвел белоглаз (белоголовник — ромашка), пора сенокосить» [199]. В большинстве прикамских традиций сенокос начинался с *Петрова дня* (12.07): «С Петровки идут и сенокосят» (Чердынский район, д. Тиминская); «С Петрова дня только косить выходили» (Чайковский район, д. Ольховка). С началом сенокоса связаны мно-

гочисленные паремии о Петровом дне: «Трень-брень во Петров день литовки точат» (Чайковский район); «Пришли Петровки — готовь литовки» (Куединский район, д. Пильва); «Прежде Петра не суй носу, а с Петра берись за косу» [200]. В Суксунском заводе на Петров день, отмечавшийся здесь как престольный праздник, проводилась ярмарка, главными товарами на которой были лезвия кос, точильные бруски. На следующий день после посещения ярмарки, где приобреталось все необходимое, начинали косить сено: «Петров день — в Суксуне престол, ярмарка была, по литовки, по бруски, по туески ездили, на поле-то надо» (Суксунский район, с. Ключи). Петров день был лишь контрольной датой начала сенокоса. В ряде традиций в сам праздник запрещалось выезжать в поле: «В Петров день, в этот день не косили, Бога боялись. Если сено намечем, то оно сгореть может» (Еловский район, с. Крюково). Нарушение запрета сулило неприятности: «В Петров день как-то поехали косить, у одной литовка изломалось в пятке, а у меня косовище изломалось. А в другой раз мы в Петров день поехали, лошадь оступилась, жилы вытянула» (Суксунский район, с. Ключи). В других случаях в праздник на покос выезжали с обеда: «Обедня отойдет, косить поедут с обеда» (Октябрьский район, с. Р. Сарс); «В церкву сходят, а до обеда на сенокос не ездили» (Ординский район, с. К. Ясыл); «Раньше старики были жадные, зарывные робить, до обеда не робили, а после обеда — на покос, разговлялись на покосе, шаньги, молоко в Петров день» (Ординский район, с. Шарынино). Иногда наоборот, временем начала сенокоса могла считаться первая половина Петрова дня: «Обязательно первый раз в Петров день ходили на покос, все в белых платочках, в фартучках, на покос выйдут, поработают до обеда, потом уже празднуют» (Усольский район, д. Кузнецово).

Выбор сроков сенокоса связывался с созреванием травы и завершением ее цветения. Ранний сенокос считался нежелательным: «Косьбы не было, с Петрова дня только. Потому что до этого сочная трава, она плохо сохнет, если выкосят, она свернется, маленькая и мало травы этой» (Очерский район, д. Киприно). Запреты на кошение травы раньше положенного срока обусловливались и комплексом мифологических представлений. Нарушение запрета могло стать причиной заморозков: «До этого дня (Иванов день) траву косить грех, кому необходима трава для лошадей, тот косит ее воровски и прячет, за грех считали косить молодую траву, от этого бывает холод, падает иней и морозит недоспевшие хлеба» [201]. Часто запрет на начало сенокоса до Пет-

рова дня объясняли так: «Если раньше Петрова дня косить начинали, значит, Петру и Павлу голову ссекашь. Не давали косить» (Очерский район, с. Кулики)[202]. Подобные запреты известны на материале и других регионов [203]. Сроки строго регламентировались сельской общиной, нарушители их наказывались: «Кто накосит травы ранее, того судят деревенским самосудом; разумеется, виновный покупает водки и угощает стариков» [204]. Бытование подобных запретов соотносилось и с тем, что Иванов день связывался с завершением периода цветения трав — Травяного Цветья, наивысшей точкой расцвета природы и растительного мира [205].

Немногочисленные из бытовавших в Прикамье ритуалов были приурочены к **началу** и **завершению сенокоса.** Повсеместно, как и в случае других хозяйственных работ, благословлялись перед началом работ: «Матерь Богородица, покосить дай, Господь Бог»,— скажу, перекрещусь, как на поле-то пойду» (Юрлинский район, д. Таволжанка); «С Петрова дня косить начинали: «Господи, благослови!» — говорили» (Куединский район, с. Федоровск). Перед началом сенокоса принято было освящать покос: «Ездили тут за Каму с иконами, освятить покос» (Усольский район, пос. Орёл). В некоторых деревнях перед началом сенокоса «в Петров день барана кололи, сенокос начинали» (Куединский район, с. Бикбарда); «перед началом сенокоса надо заколоть барана» (Куединский район, д. Суюрка). Считали, что начинать сенокос должен человек «с легкой рукой». Чтобы в период работ не болела спина, поступали так: «Скосили первую полосу литовкой; берут траву и связывают поясом и на себя, чтобы спина не болела весь сенокос» (Юрлинский район, д. Осинка); «Ещё сено затыкали за поясницу, это перву косу-то, косили и затыкали, чтобы спина не болела» (Усольский район, д. Лысьва). Начиная сенокос, «через себя копейку бросали, богатый, так рубь можешь бросить, рубь-то он блестит, его найдут, а копейку-то никто не найдет» (Юрлинский район, д. Дубровка).

Во многих районах Прикамья начинать покос было принято в новой, нарядной и чистой одежде: «На покос одевались красиво, в белом мужики, в белой косоворотке» (Куединский район, пос. Куеда); «К сенокосу рубахи новые вышивали, это чистая рубаха, покрасивее одевались на покос» (г. Добрянка). В д. Киселево Суксунского района к началу сенокоса готовили красные косынки. Начинать сенокос в новой, нарядной, «лучшей» одежде было принято у русских повсеместно [206].

Если в период до сенокоса актуальными были действия вызывания дождя, то во время сенокоса, наоборот, актуализировались многие приметы и ритуальные действия, направленные на его предотвращение: «Когда несешь грабли, нельзя, чтобы они лежали на плече зубьями вверх — тучи соберешь, дождь будет»; «Нельзя грабли класть вверх зубьями — тучи соберутся». Считали, что нельзя купаться по дороге на сенокос, иначе будет дождь (Карагайский район). В Усольском районе для предотвращения дождя во время сенокоса поступали так: женщины, завидев тучу, задирали вверх подолы, считали, что таким способом можно ее отогнать.

Немногочисленные обряды и ритуалы были приурочены к завершению сенокоса. Отсенокоситься старались к Ильину дню: «С Петрова дня косить начинали и косили до Ильина дня» (Юрлинский район, д. Кукольная); «К Ильину дню всё вроде как-то отсенокошивали. Редко бывает, что нет, погода если только помешает» (Суксунский район, д. Шахарова). Конечная дата сенокоса определялась не только наступлением новых полевых работ — жатвы, но и неблагоприятными погодными условиями. В Очерском районе считали, что с Ильина дня сено не сохнет, а гниет: «Илья принесёт нам гнилья. И вот до Ильина дня старались сено-то заготовлять». Считалось, что на Ильин день «Илья ходит, копны считает, на Илью осенокашивались» [207]. Представление о духе — хозяине поля, видимо, проявилось не только в жертвовании полю монетки, но и в шутливой формуле, произносимой при косьбе последнего небольшого участка покоса: «Ловите зайчика!», «Скорей, скорей ловите зайчика!» (Юрлинский район, д. Осинка). Подобные представления о «зайчике» чаще, правда, связывались не с сенокосными, а с жатвенными обрядами [208]. Параллели прослеживаются и в некоторых терминах, связанных с сенокосом. Оставшийся нескошенным участок луга, как и последние несжатые колосья называли «борода» (Карагайский район, с. Юрич). По окончании сенокоса в некоторых деревнях устраивался праздник или коллективная трапеза: «Ну, как косить кончат, собирается народ на этот на покос и варят там, суп варят, все готовят. И водка и всё есть, и гуляют опять» (Чернушинский район, д. Емаш-Павлово). Иногда праздник завершения сенокоса имел свое название: «Сенокос закончат — делают ***откоски***» (Чернушинский район, д. Богатовка), также сопоставимое с отжинками, обжинками при завершении жатвы. Временны́е рамки, отведенные для сенокоса, ритуалы начала и завершения косьбы, сам порядок проведения

работ у русских Прикамья соотносится с представлениями, известными в других районах Русского Севера, Центральной России, Сибири [209].

При анализе обрядов, связанных с началом и завершением сенокоса, необходимо отметить схожесть элементов сенокосной и жатвенной обрядности. К таковым можно отнести обычай закалывать барана в Петров день, перед началом сенокоса (такой же обычай чаще встречается на Ильин день и связан с началом жатвы), представление о том, что Илья-пророк считает копны (чаще всего в фольклорных текстах Илья считает суслончики), обозначение нескошенного участка «бородой», как и последних несжатых колосьев на поле, проведение праздника по окончании сенокоса — откосок. Формирование структуры обрядности начала и завершения сенокоса, видимо, происходило за счет перенесения элементов жатвенной обрядности. Однако сформировался и особый комплекс представлений, связанных с сенокосом. Так, запреты на раннее начало сенокоса связаны с представлением о Петровках, Травяном Цветье как сакральном периоде. Собственно сенокосными следует считать запреты и представления, направленные на предотвращение дождя.

* * *

Летний период — один из самых непродолжительных в народном календаре. В то же время с летним временем и летними праздниками, как мы показали, связано достаточно много представлений, поверий, запретов и ритуалов. Разделение летнего периода на два временны́х отрезка — от Троицкого Заговенья до Иванова/Петрова дня и от Петрова до Ильина дня — обусловлено не только особенностями хозяйственных занятий, но и связывалось с его мифологическим осмыслением. Время от Троицкого Заговенья до Иванова/Петрова дня определяется как сакральный период цветения трав и хлебов. Именно к нему приурочиваются ритуалы, направленные на вызывание дождя, комплекс представлений, связанный с чудесными свойствами растений, приобретаемыми ими на Иванов день. Время от Иванова/Петрова до Ильина дня связывалось с почитанием «грозных» праздников. При этом в обрядности периода до Иванова/Петрова дня прослеживаются некоторые представления, характерные для обрядности весны, а с Петрова до Ильина дня — осе-

ни. Важными датами летнего периода выступали Иванов и Петров дни, именно с ними связывались многочисленные и разнообразные комплексы представлений. Заметно в среде летних праздников выделяется и Ильин день, наполняемость которого связана с его положением на границе двух периодов: лета и осени. При сохранении достаточно архаичных, но хронологически разновременных представлений, в летних праздниках значительно доминировал комплекс верований, соотносимый с земледелием, прежде всего с культом плодородия. К характерным особенностям региона следует отнести неразвитость купальных обрядов, в связи с чем был усилен комплекс обрядности Петрова дня. Проанализированный комплекс обрядности летнего периода русских Прикамья в общих чертах связан с обрядностью русских других регионов, других славянских народов.

Глава 4
ОСЕННИЙ ПЕРИОД НАРОДНОГО КАЛЕНДАРЯ

Осенний период начинался с Ильина дня и завершался праздником Покрова. Если об Ильине дне говорили: «В Ильин день до обеда лето, после обеда осень», то о Покрове: «В Покров до обеда осень — после обеда зима». Среди осенних праздников и почитаемых дней наиболее значимыми являются Спасы, Успение, день Флора и Лавра, Воздвиженье и Покров. Эти календарные даты были непосредственно связаны с хозяйственными обрядами и, как правило, служили ориентировочными сроками уборки полевых и огородных культур, сева озимых. Еще один комплекс представлений осеннего периода соотносится с приближением зимы и завершением годового природного цикла.

ПРАЗДНИКИ И ПОЧИТАЕМЫЕ ДНИ

Праздники Успенского поста — Спасы, Успение

Непродолжительный двухнедельный Успенский пост, приходящийся на время с 14 по 28 августа — с Первого Спаса до Успения, имеет в Прикамье много народных названий: ***Воспожинки, Воспоможинки, Госпожинки, Госпожино говинье, Воспожно говинье, Воспожино говинье***. Все они несомненно указывают на его связь с жатвенными обрядами, приходившимися на этот период (***зажинками и обжинками,*** *как называли в народе начальный и конечный этапы жатвы*), а также на его женский характер, что соотносится и с «женским» статусом жатвенной обрядности. Происхождение поста связывается с весенним Великим постом, Успенский пост считался его частью: «А, пожалуй, Воспожинки-то две недели. Это Великий [пост] после Масленки, Велико говинье называли. Девять недель постовать надо было, трудно. Вот две недели на Воспожинку и оставляли» (Чайковский район, д. Аманеево). Представления о параллельности весеннего и осеннего постов свидетельст-

вуют о некой сакральности периодов, предшествующих началу и завершению весенних и осенних полевых работ.

Среди почитаемых дней, приходившихся на время Успенского поста, выделяются три *Спаса*. Христианский праздник Происхождения Честнаго и Животворящего Креста Господня, празднование Всемилостивого Спаса [1] был известен как ***Первый*** или ***Медовый Спас*** (14.08). Наиболее почитаемым считался ***Второй, Средний, Яблочный Спас*** (19.08), известный и как праздник *Преображения Господня*. ***Третьим, Последним, Холодным или Хлебным Спасом*** (29.08) именовали православный праздник «Пренесения Нерукотвореннаго Образа Господа и Спаса нашего Исуса Христа, иже есть убрус, в Царски град» [2]. В названиях Спасовых дней закрепились как хронологический порядок трех праздников: Первый, Второй (Средний), Третий- (Последний), так и названия продуктов нового урожая, которые освящали либо начинали употреблять в пищу с этого дня: «Первый Спас — это Медовый, Второй — Яблочный, Третий — Хлебный» (Очерский район, с. Киприно). Кроме того, эпитет «холодный», относящийся к Третьему Спасу, говорит о том, что с этим праздником связывалось начало первых холодов.

Представления о датах Спасовых дней в народных традициях часто варьировались. Известны как канонические даты, соотносимые с церковными праздниками: «14 августа — Первый Спас, 19 — Второй Спас, а Третий — 29 августа» (Чайковский район, д. Ольховочка), так и другие, народные варианты. Достаточно часто Третий Спас связывался с праздником Успения: «Первый — 14 августа, Второй — 19 августа, Третий — 28 августа» (Очерский район, с. Киприно); «Успенье — это Последний Спас Божьей Матери» (Октябрьский район, с. Бияваш). Известны и другие варианты датировки праздника: «В августе Спасы. Первый Спас — 19 августа, Второй Спас — 21 августа, Третий Спас — 29 августа» (Юрлинский район, д. Кукольная). С расхождением в этих числах связано частое объединение праздников одним общим названием: ***Спасовы дни***.

Однако Спасы не считались большими праздниками, почти не известны запреты на работу в эти дни. Связано это, видимо, с тем, что они приходились на ответственный в крестьянском хозяйстве период уборки зерновых и сева озимых. Спасы были важными датами в хозяйственных работах, к ним приурочивались начало и завершение сева озимых, с ними связывалось начало употребления в пищу меда, яблок и хлеба нового урожая. За праздниками закреплялись приметы, соотносимые с наступ-

лением холодного периода. К Спасам приурочивались и некоторые церковные ритуалы, связанные с освящением семян ржи перед севом. В некоторых деревнях Сылвенско-Иренского поречья на Преображение совершались крестный ход и молебен к полевым крестам (Октябрьский район, с. Р. Сарс). В Северном Прикамье крестные ходы в Спасовы дни проводились в тех деревнях, где этот праздник считался престольным: «В Спасов день все ходили в церковь, после икону несли два человека. Принесут, на воде служат. У кого скот не ведется, тому во двор ходили, служили» (Соликамский район, с. Касиб). К Первому Спасу старообрядцы часовенные приурочивали освящение Малой, Спасовой или Успенской воды.

Завершение Успенского поста приходилось на праздник *Успения Пресвятой Богородицы* (28.08), известный в Прикамье также под названиями ***Успение, Успеньё, Успление, Успеньев день***.

День Флора и Лавра. Освящение коней

Среди осенних праздников заметно выделялся день *Флора и Лавра* (31.08), известный в пермских традициях как ***Фрол, Фролы, Фролов день, Фролы и Лавры***. Почитание этого праздника отмечено в Прикамье повсеместно. В народных верованиях и православной иконографии святые Фрол и Лавр, которым и был посвящен праздник, считались покровителями лошадей [3]. В тех деревнях, где праздник почитался особо, его называли «лошадиным» праздником, к нему приурочивались молебен и освящение коней. Освящение коней на Фролов день было известно русским как на Среднем Урале [4], так и в других регионах России [5].

О широком бытовании праздника свидетельствует информация, полученная нами во многих районах Прикамья [6]. Наиболее полное описание этого праздника в с. Дуброво Осинского уезда (Еловский район) в 1885 г. было подготовлено священником местной церкви: «В день св. мучеников Фрола и Лавра, считающихся в народе покровителями лошадей, стекается в церковь довольно много народу. По окончании обедни икона мучеников Фрола и Лавра полагается на аналой и перед нею поется молебен мученикам, причем все бывшие у обедни остаются в церкви; после молебна икона выносится в церковные врата, и здесь священник кропит св. водою каждую приведенную лошадь. Если кто и не отслужил молебен, то стараются, по крайней мере, привести лошадь для окропления» [7]. Схожие варианты описа-

ния этого ритуала получены и в других районах: «Фролы в церкви молебен служили, коней святили. К обедне коней приводили, их привяжут к ограде церкви, священник брызжет водой» (Октябрьский район, с. Р. Сарс); «Фролы да Лавры праздник, в Марково на конях ездили, коней святили, брызгали» (Чайковский район, д. Ольховка); «В этот день в село со всей округи съезжались люди со своими лошадьми. Перед церковью на площади священник служил молебен, кропил коней святой водой. Хозяева в это время молились, делалось это для того, чтобы кони не болели. В случае, если лошадь заболела или потерялась, хозяин обещал, давал «обет» сводить ее «на Фролы». Коня, на котором везли покойника на кладбище, необходимо было также привести на молебен в день Фрола и Лавра» (Большесосновский район, с. Бердышево)[8].

При схожести ритуала для проведения праздника избирались разные пространственные локусы. Иногда это происходило у церкви: «Фролы — это лошадиный праздник — коней ведут в церковь, там водой окропят» (Куединский район, с. Ошья); «А святили коней, когда Фролы бывают, у церкви, святой водой обрызгивают» (Еловский район, с. Крюково). Где-то этот обряд совершали у часовен или на улице. В других случаях освящение коней совершали на реке, отчего сам ритуал обозначался терминами «в воде стоять», «на воде молиться»: «Перед Фролами конной праздник. Вода во Фролы холодная, и лошадь стоит в воде и священник, и всю службу стоят. И дедушко стоял в воде с лошадью вместе» (Чернушинский район, с. Есаул); «Во Фролы с иконами ходили, на воде молились, и в воде ребята на конях, коней святили» (Чернушинский район, д. Темная); «Когда Фролы, спускали на реку большой плот, на нем батюшка с кадилом, и потом ведут к нему коней, он их окропляет» (Березовский район, д. Шульгино). В советское время, когда этот ритуал не практиковался, в некоторых традициях и позже продолжали сохраняться представления о необходимости купания коней во Фролов день, «чтобы кони не болели» (г. Усолье).

Почитание Фролова дня «конским» праздником, а святых Флора и Лавра — их покровителями, находило отражение и в бытовании запретов на работу на лошадях в этот день даже в тех традициях, где этот обряд не фиксировался. В с. Торговищи Красноуфимского уезда отмечали, что «на лошадях в этот день не работают или же стараются даже не бить их кнутом»[9]. Запреты на работу на конях в этот день известны и там, где обряд бытовал в разных вариантах: «Даже верхом не сядут, нарядят ее,

на них в этот день не работают» (Куединский район, с. Ошья); «Старались не запрягать, много кормили и даже поили вином» (Усольский район).

В некоторых случаях освящение коней проводилось лишь в тех деревнях, где праздник считался престольным, например в Куединском районе в с. Ошья и д. Куеда. При этом отмечали и обетный характер почитания праздника: «Был падеж скота, дали обет, что будут молиться в этот день, потом каждый год молились» (Куединский район, д. Куеда).

В северо-западных районах Прикамья в праздник Святых Флора и Лавра, кроме того, совершали жертвоприношение: «На лошадях ездили на реку, заезжали в воду в той деревне, где праздновался престольный праздник, здесь же резали скота, быков и баранов, мясо варили, ели, кормили нищих, а остальное отдавали попам» (Юрлинский район) [10]. Такой же характер имело празднование дня Флора и Лавра в соседних коми-пермяцких традициях Чердынского уезда, где также совершали освящение коней и проводили жертвоприношение [11]. Сохранившееся подробнейшее описание праздника, сделанное очевидцем, позволяет реконструировать некоторые особенности формирования его обрядности [12].

В данном контексте освящение коней и жертвование быков — два самостоятельных ритуала, которые лишь формально совмещены в рамках Фролова дня. На этот факт указывает и то, что в коми-пермяцком с. Большая Коча Чердынского уезда в случае, если Фролов день приходился на постный день, жертвоприношение совершали накануне, а освящение коней — в сам праздник.

День святых Флора и Лавра — не единственная календарная дата, к которой приурочивалось освящение коней в Прикамье. Известно, что его проводили также в *Конанов день* (18.03), и в *Егорьев день* (06.05), и в *Прокопьев день* (21.07), а в других регионах — еще и в *Маккавеев день* (01.08) [13].

В южных районах Прикамья освящение коней в Егорьев день встречается так же часто, как и на Флора и Лавра: «У родника у нас крест был. В Егорьев день ходили туда. Часовня у нас была с иконами. Лошадей ведут, батюшка святой водой покропит скотину. К роднику стол несут, Георгия несут, попы поют, у родника молятся. Сначала в часовне молятся, потом в поле первом, потом у родника, потом к среднему полю идут, потом за ключи, а после к роднику» (Куединский район, д. Суюрка); «В Егорьев день к обедне к батюшке верхом подъезжали, и он

их освящал» (Чернушинский район, д. Коробейники); «В Егорье-то ездили на конях. Святили коней. Батюшко побрызгивает святой водой-то на коней» (Бардымский район, д. Антуфьево); «Весной, в Егорьев день, чтобы кони не болели, водили их к церкви, батюшка святой водой окроплял» (Октябрьский район, д. Урмия).

Освящение коней на *Конанов день* — ***Коныграды, Коноградды, Конынаграды*** — бытовало в селах северного Прикамья. В д. Нижнее Мошево ритуал совершали у часовни: «В Нижнее Мошево ездили коней святить на Коныграды, там у часовни служили» (Соликамский район, д. Зуево), в других селах и деревнях — дома: «Выведут коня из конюшни, побрызжут святой водой, это в Конынаграды» (Соликамский район, с. Касиб).

При всем разнообразии календарных дат, к которым приурочивалось освящение коней, все они объединены общими мифологическими представлениями. Обряд связывался исключительно с «мужскими» праздниками. Связь коня с категорией «мужской» интерпретируется и самими информаторами: «За конем ходить — мужская работа, мужик за коровой и другой скотиной ходить не будет, он только за конями» (Октябрьский район, с. Р. Сарс). Конанов, Егорьев и Прокопьев дни считались «грозными» праздниками. Их символическая связь с конем в этом случае обусловлена образом «грозного» святого — всадника на коне. Фролы и Лавры в этом контексте несколько выпадают из общей канвы, так как их календарная дата выходит за границу «грозного» периода лета, завершение которого обычно связано с Ильиным днем. В то же время «огненный» характер праздника и святых прослеживается в поздних его трансформациях. Так, в городской среде день Флора и Лавра становится праздником пожарных (при этом составной его частью продолжает оставаться освящение коней [14]). В то же время приуроченность этого ритуала к каждой из рассмотренных календарных дат связана и с некоторыми представлениями, характерными для каждого из отмеченных дней. В случае с Конановым днем обыгрывается фонетическая близость имени святого и дня его почитания с конем, что отчетливо проявляется уже в народных названиях — ***Коныграды, Конынаграды***. Святой Георгий считался покровителем всего скота, именно с этим святым чаще всего соотносится образ всадника на коне: «А вот, Егорий Храбрый на коне воинственный был. У всего скота Егорий Храбрый — бог» (Юрлинский район, д. Лопва) и т. д.

При всей общности обряда в рассмотренные нами праздники обращают на себя внимание и некоторые характерные детали. Например, отличительной чертой Фролова дня можно считать «стояние на воде», неизвестное в другие дни. В ритуальных действиях «стояния на воде», окропления, купания коней в «конские» праздники отчетливо прослеживается символика очищения, скорее всего, соотносимая с амбивалентностью представлений о коне в славянской культуре, с одной стороны считающимся «поганым», а с другой — «чистым», «ангельским» животным [15]. Представлениями о «божественной» природе коня («Лошадь, это как Ангело, крыло у ей есть говорят, у лошади, как у Ангела. Вот почему говорят, что грех исть-то ее» (Суксунский район, с. Ключи) объясняются, видимо, и некоторые ритуальные действия, не совершаемые с другими домашними животными: так, в д. Ефтята Добрянского района, например, окропление коней дополнялось прикладыванием креста: «Во Фролы коней святили, дьяк брызгает на них, а батюшка крест им ко лбу прикладывает».

Существуют единичные записи и о других календарных датах, к которым приурочивалось в Прикамье освящение коней. К таковым можно отнести кропление коней святой водой на Крещение (Соликамский район, с. Касиб); Приплавление (Преполовение) (Уинский район, с. Уинск), Первый Спас (Чернушинский район, д. Емаш-Павлово), Девятую пятницу (Гайнский район, д. Шипицино). Думается, что освящение коней в эти дни бытовало в связи с ритуалами освящения воды, существующими в эти праздники.

Праздники от Иванова дня до Покрова

Осенним Ивановым днем в народе называли христианский праздник *Усекновение Главы Иоанна Предтечи* (11.09). Народные названия его — ***Иван, Иван осенной, Иванов день «осённой», или Иван Креститель, Иван — секи голова, Иван Капустный, Иван Капустник***. Почитание этого праздника и обычаи этого дня связаны с народными представлениями о святом Иоанне Предтече. На какой бы день недели ни приходился праздник, он был постным, что закрепилось в народных названиях этого дня — ***Иван Постный, Иван Поститель***.

Семенов день (14.09) в церковном календаре посвящен памяти Симеона Столпника. По старому стилю Семенов день приходился на 1 сентября, поэтому нередко именно он считался началом осени. Значимым днем осеннего периода считался

и христианский праздник *Рождества Богородицы* (21.09) — ***Богородицын день, Богородичев день, Богородская, Богородские, Пречистая.*** Кроме многочисленных погодных примет и хозяйственных предписаний, с этим днем связывались и некоторые запреты: В деревне Пильва Куединского района считали, что «в этот день ни мыть, ни стирать, ни шить нельзя, а то глаза Богородицы зашьешь». Рождество Богородицы было одним из наиболее почитаемых осенних праздников, к которому приурочивались престольные праздники и Богородицкие ярмарки [16].

Христианский праздник *Воздвижения Честнаго и Животворящего Креста Господня* (27.09) в Прикамье чаще всего известен под народными названиями ***Воздвиженья, Сдвиженья, Здвиженья, Здвиженик***. «Здвижинье — это праздник в честь Христова распятья. В этот день нашли крест и сдвинули — женщина была Елена, она искала крест, и в этот день нашли и сдвинули его, и Христос воскрес» (Чердынский район, д. Б. Гадья). Повсеместно праздник связывался с завершением уборки зерновых и считался одним из календарных сроков приближения зимы.

Покров

Покров (14.10) был одним из самых значительных праздников на рубеже осени и зимы. Почитание Покрова отмечено у восточных славян давно и почти повсеместно. Исследователи предполагают его возникновение во второй половине XII в., в русских месяцесловах он появляется с XIII в. [17]. Русские Прикамья сохранили легенды, связанные с происхождением и почитанием Покрова: «Богу молились, была сильная война, не могли остановить войну. Мать Богородица вышла и сказала: «Будете веровать в Покров, и война остановится!». Война и остановилась. Как говорили, прикрыла своим амофором» (Октябрьский район, с. Р. Сарс).

Комплекс примет и поверий, связанных с Покровом, раскрывает его смысл как важной границы в хозяйственных работах и в смене сезонов. Про Покров говорят: «Покров — последний праздник, с Покрова — зима» (Чернушинский район, д. Богатовка). Пограничность и переходность праздника обусловили приуроченность к нему (в некоторых традициях) и комплекса гаданий. Ряд гаданий на жениха специфичен и характерен только для этого праздника: «Если девка на Покров жениха или свадьбу увидит, то взамуж выйдет» (Чернушинский район, д. Ореховая Гора); «Если на Покров снег будет — замуж девка

выйдет» (Октябрьский район, с. Бияваш). В д. Лысьва Усольского района гадания на Покров повторяли святочные: «Ещё в Покров с пирожником бегали, как сочни скали, на росстани всё, колокольцы услышишь, дак к свадьбе. Тын ещё считали тут: «Холостец или вдовец»,— если холостец — нисколько тына не останется, беремя, а вдовец — останется, вдовый значит будет у девки жених, это на Покров делали» [18]. Брачная тематика составляет один из наиболее развернутых ритуальных комплексов Покрова.

С Покровом повсеместно связываются паремии: «Покров, земля — снежком, а девушка — платком. Там уж свадьбы начинались» (Чернушинский район, д. Богатовка); «Покров землю покроет снежком, а невесту — женишком. Начинаются свадьбы» (Чайковский район, с. З. Михайловский); «Всё говорят: «Покров, Покровище, покрой девке верховище!» (Чердынский район, с. Покча). В некоторых районах паремии подкреплялись ритуальными действиями: «На Покров девушки со словами: «Покрой, Покров, землю снежком, а меня — женишком!» — скатывали снежный комок и бросали его через голову назад — женихов привораживали» (Усольский район, д. Трезубы) [19]; «В Покров девки ни свет ни заря бежали в церковь свечку ставить, кто первая придет, ту замуж скорее отдадут» (Чердынский район, д. Б. Долды). Одной из причин активизации в паремиях брачной тематики является начало после Покрова периода свадеб. В то же время в паремиях обыгрывается связь переходности сезонов и социальной переходности, смены социального статуса. Об этом свидетельствует и обычай кувыркаться, переворачиваться: «На Покров девки говорили: «Батюшка Покров, покрой землю снежком, а меня — женишком». Скажут и три раза переметнутся... Примета такая была» (Усольский район, д. Березовка).

Важность статуса Покрова в завершении хозяйственных работ, положение его на границе сезонов обусловили то, что Покров был одним из самых почитаемых дней осени.

СЕЗОННЫЕ ИЗМЕНЕНИЯ В ПРИРОДЕ И КАЛЕНДАРЬ

Одна из основных тем народного календаря осенью — завершение годового природного цикла, поворот к зиме. Начальной датой этих процессов в прикамских традициях предстает *Петров день* (12.07). Именно с ним связываются первые наблю-

дения об изменениях в природе: уменьшении светового дня, опадании листьев, начале отлета птиц. Подобные представления о Петровом дне были характерны не только для пермских традиций, но и для русских вообще[20], а также отмечались у других славянских народов [21].

Важнейшими датами осени были *Воздвиженье* (27.09) и *Покров* (14.10), время после которых считалось «зимним». Положение этих праздников на границе лета и зимы, или осени и зимы, раскрывают многочисленные приметы и поверья, связанные с этими днями: «Сдвиженье — день, когда осень с зимой сдвигаются» (Красновишерский район, д. Акчим); «Сдвиженье — лето свизжало — убежало» (Чернушинский район, д. Калиновка); «Сдвиженье тепло сдвинет, а холод надвинет» (Октябрьский район, с. Богородское). По мнению исследователей, Воздвиженье в годовом цикле соответствует заходу солнца в суточном [22]. Завершение летнего периода и начало зимнего, связанное с Воздвиженьем, закрепилось в запретах работать на земле после праздника, например, считали, что все работы с землей следует завершить к этому дню, в том числе «убрать все, что в земле» (Куединский район, д. Пильва). Переход природы «в зиму» на Воздвиженье закрепился и в представлениях об активизации на праздник демонических сил: «Тогда нельзя было в лес пускать коров, и ходить в этот день в лес нельзя, так как в этот день леший хозяйничает в лесу» (г. Усолье); Воздвиженье считалось днем, когда лесной хозяин «собирает зверей»: «У их тоже есть день назначенный, в тот день нельзя в лес ходить, тут он собират всех зверей в группу. Это Сдвиженье» (Юрлинский район, д. Келич).

Про Покров также отмечали: «В Покров до обеда осень, после обеда зима, в Покров зима снегом покроется». Переходность Покрова, его положение на границе осени и зимы, раскрывает и повсеместно распространенное представление о покрытии земли снегом: «Батюшка Покров, покрой земельку снежком». Мотив «покрывания», характерный для праздника Покрова, свидетельствует о переходе природы в иной временной и мифологический статус — в зимний период. «Закрытие» земли, переход «в зиму» связывался и с последним посещением в году кладбища, также приуроченным чаще всего к Покрову: «После Покрова на кладбище уже не ходят. Только с покойником» (Куединский район, с. Урталга). Закреплению за Покровом представлений о начале зимы способствовало и календарное положение праздника в начале месяца (1 октября по старому сти-

лю). Если Петров день, Воздвиженье и Покров являлись крайними датами во временнóм отрезке, когда свертывались природные процессы, то *Ильин день* (02.08) занимал в нем важное промежуточное положение. Именно с ним связывалась значительная часть примет, отражающих сезонные изменения в природе. Временной промежуток от Петрова до Ильина дня можно обозначить как летне-осенний, где Ильин день открывает собственно осень. Из других календарных дат содержательно близок к Ильину *Семенов день* (14.09), считавшийся в народе ***Семеном-летопроводцем***: «Доживем до бабьего лета и Семенова дня, вот лето и кончится» (Чернушинский район, с. Калиновка). Закрепление именно за Семеновым днем представлений о границе сезонов, с нашей точки зрения, связано с календарной датой 1 сентября, считавшейся не только началом месяца, но и началом календарного сезона (как и в настоящее время), а также датой начала новолетия в церковном календаре.

Основной тематикой примет и поверий, связанных с сезонными изменениями в природе, было уменьшение светового дня, наступление холодов и инеев, завершение вегетативных процессов, изменения в жизни птиц, животных и насекомых.

Уменьшение светового дня соотносится с праздниками Петрова, Ильина и Семенова дней. С Петровым днем связывается лишь начало этого процесса, закрепленного в выражении «Петр и Павел день на час убавил». Дальнейшее уменьшение продолжительности дня отмечали в Ильин день: «Илья-пророк два часа уволок». Именно с этой даты уменьшение дня становится заметным, так же как и увеличение продолжительности ночи: «До Ильина дня в ночь конь не наедается и молодец не высыпается, а с Ильина дня конь в ночь наедается и молодец высыпается». С Ильина же дня начинали «зажигать огонь в избах» (Ординский район, с. Медянка, с. К. Ясыл). Тема уменьшения светового дня встречается и применительно к осеннему Семенову дню. С этого дня при работе в поле уже не обедали: «Семен паужин украл, дни короче станут» (Чайковский район, д. Ольховочка). Поговорка «Семен паужну украл» была известна в Прикамье повсеместно [23].

В дальнейшем, вплоть до дня Спиридона-солнцеворота, когда «солнце поворачивает на лето...», эта тема не фиксируется в календарных датах. Видимо, после Семенова дня фиксация уменьшения светового дня была уже не так актуальна.

Сквозная тема осенних календарных дат — наступление холодов. Началом «похолодания» считался Ильин день: «В Иль-

ин день будет холод» (Юрлинский район, д. Ефремово); «До Ильина дня дощечка, которую бросят утром на землю, к вечеру снизу остается сухая, а после Ильина дня сверху сухая, а снизу — сырая, потому что земля становится холодная» (Чердынский район, с. Вильгорт). С наступлением холодов связываются и мотивировки запретов на купание после Ильина дня.

Сроком наступления первых заморозков и появления инея выступал день *Ивана-воина* (12.08)[24]. Повсеместно наступление холодной погоды связывали со *Спасами* (14.08, 19.08, 29.08): «Спас — росы холодные начались. Спасы пошли — спасайся, ночи холодные стали» (Куединский район, д. Пильва); «Пройдут все Спасы, и придут холодные росы» (г. Добрянка). С этим связан и один из эпитетов праздника: «Последний Спас — Холодный Спас» (Бардымский район, с. Печмень). Повсеместно про «холодные» Спасы бытовали поговорки: «Прошел Спас — бери варежки в запас»; «Пришел Спас — бери шубу на запас». Известны и более развернутые варианты поговорок, например: «Первый Спас — бери варежки на запас, Средний Спас — гуню (полушерстяной кафтан) на запас, Третий Спас — шубу на запас» (Куединский район, д. Пильва); «Первый Спас — бери варежки на запас, Второй Спас — бери валенки на запас, Третий Спас — бери шубу на запас» (Октябрьский район, с. Бияваш); «Первый Спас — рукавички на запас, Второй Спас — шапку в сумку, Третий — полушубок на запас» (Ординского район, д. Рубежево) и т. д.

Тема смены одежды (на зимнюю) в осенней обрядности не только обозначает наступление холодов, но и служит метафорой переходности, движения времени, смены сезонов. Соотнесение смены сезонов со сменой одежды прослеживается в поговорках, относящихся и к празднику Воздвиженья: «Сдвиженье — шуба с зипуном сдвинулись, а с лето с зимой сдвинулись» (Октябрьский район, с. Богородское).

К другим календарным датам, связанным с наступлением холодов, можно причислить день *Бориса и Глеба* (08.08): «Со дня угодников братьев воздух холодеет»[25]; день *Фрола и Лавра* (31.08): «Фрол холодный, Фрол простудит» (Октябрьский район, с. Бияваш); день почитания *Мученика Луппа* (05.09): «В этот день бывают иньи — лупаны; падет мороз и будет заморозок» (Суксунский район, с. Торговищи); *Иванов день* (11.09): «С Иванова дня теплых дней становится меньше, и говорят: «Ждал как Исуса Христа теплого дня, а дождался Ивана Постного» (Куединский район, д. Пильва); *Преподобной Федо-*

ры (24.09): «Всякому лету аминь» (Красноуфимский уезд)[26]. Окончательное наступление холодной, зимней погоды связывалось с *Воздвиженьем* (27.09): «Сдвиженье тепло сдвинет, а холод надвинет» (Октябрьский район, с. Богородское), но чаще — с *Покровом* (14.10). Повсеместно к Покрову приурочивалось утепление жилых и хозяйственных построек: «На Покров рамы вставляют» (Ординский район, с. К. Ясыл); «На Покров щели в доме затыкали» (Ординский район, с. Шарынино). В ряде случаев утепление жилья принимало ритуализированную форму. В с. Б. Уса Куединского района в Покров стряпали мясной или картофельный пирог, при этом говорили: «Тепло запекаем». В с. Шарынино Ординского района, утепляя избу, произносили заклинательную формулу: «Батюшка Покров, покрой земельку снежком, избушку теплом, хозяина добром». Подобные формы покровских ритуалов, направленных не только на рациональное, но и мифологическое «сохранение тепла», отмечены у русских и в других регионах[27].

Прекращение вегетативных процессов в растительном мире — еще один мотив, связанный с осенними праздниками. Таких в Прикамье лишь два — Петров и Ильин дни: «Пришел Петрок — упал листок, пришел Илья — упало два». Существуют запреты на заготовление после Ильина дня лекарственных трав, веников. Это связано с тем, что «после Ильина дня трава не растет». Повсеместно бытуют предписания с Ильина дня заготавливать лишь корни лекарственных растений: «После Ильина дня вся сила в корни уходит», что можно рассматривать в контексте «перехода» вегетативной силы в нижний, подземный, «зимний» мир. С символикой осени, в отличие от весенней и летней, связывается уже не вегетация растений, а созревание и уборка плодов.

В летне-осенних календарных датах достаточно четко прослеживается тематика уменьшения численности насекомых (комаров, оводов, паутов, мух), представленная в период с Петрова до Семенова дня. Появление (или исчезновение) насекомых в то или иное время года также раскрывает их связь с движением времени, с цикличностью сезонов[28]. Показательно бытование рассказов о «хождении» комаров и оводов: «Комары пошли в гости к Петру и Павлу (Петров день), им навстречу Василий Великий (*Васильев день*, 14.01).— Куда, комары, пошли? — спрашивает Василий.— К Петру и Павлу.— Приходите и ко мне тоже! — Нет, куда так далеко! Вот нас Илья (Ильин день) звал, да мы и до него еще не доживем» (Красноуфимский уезд)[29].

Календарной датой начала уменьшения числа насекомых в пермской традиции становится Петров день. Именно с этим связано представление о Петровом дне как пограничном, с которого начинается вторая половина лета. Именно с Петрова дня уменьшается (как считают в народе) число комаров: «После Петрова дня комара убьешь — тысяча погибает» (Уинский район, с. Воскресенск). Другой датой выступает Ильин день: «С Ильина дня комары и мухи пропадают» (Красноуфимский уезд) [30]. При этом выражения, обыгрывающие исчезновение комаров, оводов (паутов), мух, однотипны: «До Ильина дня паута убьешь — решето прибудет, после Ильина дня убьешь — решето убудет» (Бардымский район, д. Асюл); «С Ильина дня всякой мухи по решету убудет» (Красноуфимский уезд) [31]; «В Ильин день кончается жизнь паутов, как день, так и решета не будет» (Бардымский район, д. Зязелга). Кроме Ильина дня с тематикой исчезновения оводов и мух связаны и другие осенние праздники: день *Марии Магдалины* (04.08): «Марии Магдалины — оводу — смерть [32]»; *Пантелеймонов день* (09.08): «Со дня Пантелеймона где робишь, тут и спи — мухи нет» [33].

С идеей завершения лета связаны и ритуальные «похороны» мух, приуроченные к Семенову дню. Бытование этого обряда отмечено лишь в некоторых районах Прикамья. Наиболее развитые обряды «похорон мух» зафиксированы в Куединском районе у переселенцев из поволжских губерний: «Наловишь в коробочку мух, яму выкопаешь, закопаешь, крест поставишь деревянной» (д. Искильда); «Мух хоронили, когда маленькие были. Из подсолнуха, из палки, из корешков гробики делали, гробик и крышечку. Муху туда клали» (д. Искильда). «Похороны мух» обычно совершали дети. Рассказчики напрямую связывают выполнение этих действий с сезонным исчезновением насекомых: «Чтоб мух не было, скорее чтоб померли, чтобы околевали они». Отрывочные сведения о бытовании подобных обрядовых форм получены и в Карагайском районе: «На Семенов день муху хоронили в грядку в гробу — из картошки как гробик вырежешь» (Карагайский район, с. Юрич). В других районах Прикамья подобные ритуальные действия были неизвестны. В то же время они характерны для традиций Поволжья, Вятского региона, Вологодчины и других областей России [34].

Сложность и многосторонность символики ритуалов изгнания мух раскрывается на многочисленных примерах. С одной стороны, исследователи связывают этот обычай с завершением

и проводами лета [35], с приближающимися снегопадами и наступлением зимы [36].

С другой стороны, в более широком контексте народного календаря, ритуалы, связанные с насекомыми, соотносятся с тематикой движения времени, смены природных циклов. Летний период активной жизни насекомых противопоставлен зимнему — времени их отсутствия, времени снега — «белых мух» [37].

Для осени характерны приметы, связанные с прекращением пения птиц и их отлетом. Началом этих процессов также выступает Петров день. Считалось, что с этого дня перестает куковать кукушка: «В Петров день кукушка перестает куковать — зерном подавилась» (Красновишерский район, д. Писаное). Завершение кукования раньше календарного срока связывалось с наступлением ранней зимы: «Кукушка перестала куковать до Петрова дня — к ранней зиме» (Карагайский район, с. Карагай). С Петрова дня отмечался и отлет чаек: «Как в большеводье чайки прилетают, а потом улетают на Петров день» (Уинский район, с. Воскресенск).

В весеннем цикле наступление настоящей весны соотносилось с прилетом журавлей и диких гусей [38] («Когда прилетят журавли, считай, что настоящая весна наступила» (Красноуфимский уезд) [39]; в осеннем — наступление настоящей осени — с их отлетом, началом которого в пермских традициях считался Семенов день — ***Семен-гусепровод*** (Суксунский район, с. Торговищи): «С Семенова дня начинают улетать дикие гуси в теплые страны» (Красноуфимский уезд) [40]. Ранний или поздний отлет журавлей (гусей) был приметой долгой осени или скорого наступления зимы: «Если гуси улетают вскоре после Семенова дня, то скоро будет зима, и наоборот, если гуси летят высоко, то долго не выпадет снег, если же низко, то скоро выпадет» (Красноуфимский уезд) [41]. Отлет журавлей, одной из календарных дат которого в некоторых районах считался день *святого Евмения* (31.09), также выступал приметой скорого наступления зимы и выпадения снега: «Если журавли полетят, то на Покров будет мороз, а нет — то позже» (Красноуфимский уезд) [42]. Аналогичные представления широко бытуют и у других славянских народов [43]. В данном случае прилет/отлет птиц служит основой для формирования мифологических представлений о его связи с наступлением весны/зимы.

Приметы и поверья, связанные с животным миром, отразились в представлениях сворачивания природных процессов, подготовки к зимнему периоду. В Прикамье основной цикл при-

мет связан с медведем и приурочен к празднику Воздвиженья: «Сдвиженье — медведь в лежку залегает» (Красновишерский район, д. Бахари); «Был такой праздник Воздвиженье. И был он осенью. В то время медведь залегал в берлогу» (Карагайский район). В редких вариантах с аналогичными приметами связывали Семенов день: «Семенов день — медведь ложится на снег» (Красновишерский район, д. Акчим). В северных районах Пермского края с Воздвиженьем связывали начало гона у лосей: «Сдвиженье — лоси гуляют — гон у них» (Красновишерский район, д. Акчим), а также представления об активизации волков: «Вот на Сдвиженье, Сдвиженска неделя была, так там волки ходили по деревне, стая-то» (Усольский район, д. Лысьва). В других славянских традициях приметы, связанные с животными и птицами в конце осеннего — начале зимнего периода представлены более широко [44].

Одним из устойчивых концептов осеннего периода является ***бабье лето***. Его сроки значительно варьируются в пределах: конец августа — сентябрь, но не выходят за границы календарной осени. В большинстве случаев ориентиром служил Семенов день: «Семенов день — бабье лето» (Ординский район, с. Красный Ясыл); «Доживем до бабьего лета и Семенова дня» (Чернушинский район, с. Калиновка). От Семенова дня, как правило, и отсчитывали сроки «бабьего» периода. Однако он варьировался в локальных традициях. Почти повсеместно бабьим летом считали время с Иванова до Семенова дня: «Одиннадцатого сентября Иван постный был. С него и до Семёнова дня бабье лето было» (Ординский район, с. Красный Ясыл); «С Иванова дни по Семенов день — бабье лето. Иванов день бывает 11 сентября, Семенов день — 14 сентября» (Чайковский район, д. Ольховочка). В некоторых деревнях на бабье лето отводилось три дня до или после Семенова дня: «Бабье лето до Семенова дня три дня мы считали, 12, 13, 14» (Чернушинский район, д. Богатовка); «Бабье лето с Семенова дня три дня» (Чернушинский район, д. Ореховая Гора). Бабьим летом мог считаться период «со Спаса осеннего до Семенова дня» (Бардымский район, с. Печмень); «с Семенова дня до Богородской» [45]; с Успения до Иванова дня[46] (Красноуфимский уезд). Связь бабьего лета и Семенова дня обусловлена календарной датой праздника (01.09 по старому стилю), его положением (начало осени в гражданском календаре).

В редких случаях бабьим летом считался весь период ранней осени, с 28 августа до 21 сентября. При этом показательно,

что начальными и конечными датами выступали Богородичные праздники: *Успение* (28.08) и *Рождество Богородицы* (21.09). Столь продолжительный период делился на молодое бабье лето (до Семенова дня) и старое (после Семенова дня), с каждым из которых связывались определенные приметы на погоду: «Если молодое бабье лето теплое, сухое, то жди ненастья в старое» (Нытвенский район, с. Григорьевское).

При варьировании в пермских традициях календарных сроков бабьего лета, что отличает и другие русские регионы [47], достаточно устойчивы были представления о нем как о «нескольких погожих, солнечных деньках в сентябре». Несомненно, что устойчивость такого концепта должна была иметь и мифологическую или ритуальную основу. С одной стороны, бабье лето противопоставляется мужскому периоду народного календаря, приходящемуся на летнее время. Как мы показали в предыдущих разделах, летние и большинство осенних праздников соотносятся с категорией «мужского». В данном хронониме реализуется характерная для традиционной культуры оппозиция мужское/женское. В хозяйственном календаре бабье лето часто связывается с началом производственного «женского» цикла обработки льна. Возможно, в прошлом бабье лето было сопряжено и с совершением определенных «женских» ритуалов. В Красноуфимском уезде в конце XIX в. сохранялись представления об осеннем «бабьем празднике»: «Семенов день. Бабье лето. В старину, говорят, этот день бабы праздновали, готовили пиво и брагу» [48]. Примеры осенних женских праздников известны по материалам и других регионов [49].

Кроме того, эпитет «бабий» показывает переходность данного временного отрезка. «Бабьи дни» и «бабьи праздники» маркируют «межевые» периоды годового цикла [50].

Таким образом, завершение природных процессов является основной тематикой народного календаря в осенний период. При этом, как и в весеннем периоде, обыгрываются сезонные изменения в природе, которые становятся концептом движения времени.

ПРАЗДНИКИ И СРОКИ ХОЗЯЙСТВЕННЫХ РАБОТ

Осень была одним из напряженных хозяйственных периодов в году, связанных с уборкой полевых и огородных культур, севом озимых, завершением пастбищного содержания скота, а в северных районах — со временем массового лова рыбы и на-

чалом сезона охоты. Жатва и уборка занимали основное время крестьян в августе и сентябре: «С первых чисел (августа) до половины сего месяца крестьяне занимались вспашкою полей и посевом озимых хлебов к следующему году и с тем вместе производили жатву и уборку с полей хлеба в скирды. Во вторую половину сего месяца были заняты единственно жатвою и уборкою всех вообще родов урожайного хлеба», в сентябре «жали яровые хлеба, убирали их в скирды, каковую работу оканчивали если не к 4, то к 8 числу. Убирали горох, репу и коноплю... После полевых работ женщины убирали огородные овощи, а потом приготовляли лен» [51]. Осенние праздники и почитаемые дни, так же как и зимние, весенние и летние, были напрямую связаны с крестьянскими хозяйственными занятиями.

Сев озимых, наряду с жатвой, был одной из важных работ в период ранней осени. Сроки начала озимого сева варьировались. В некоторых традициях сев озими, как и жатву, принято было начинать с *Ильина дня* (02.08): «Сев и жатву начинали с Ильина дня, со второго августа»; «С Ильина до Фролов озимую рожь сеяли» (Чернушинский район, д. Богатовка). В деревнях Красноуфимского и Чердынского уездов начальным сроком сева был день *Бориса и Глеба* (08.08), про который отмечали: «Борис и Глеб — сеять хлеб» [52].

Однако в большинстве пермских традиций начинать озимый сев было принято со *Спасов*: «Сеять начинают с Первого Спаса (1 августа по старому стилю, 14 августа по новому стилю.— *Авт.*), коренной сев — около 6 августа (19 августа по новому стилю — Второй Спас.— *Авт.*) и остатки к 15 августа (28 августа по новому стилю), самый скверный сев считается во Фролы, 18 числа» (Куединский район, д. Д. Гора) [53]. В Кунгурском районе считали: «Первый Спас — первый сев». Наиболее распространенным вариантом было соотнесение раннего, среднего, позднего сева с Первым, Вторым и Третьим Спасами: «Первый Спас — первый сев озимых, Второй Спас — второй, средний сев озимых, Третий Спас — третий, поздний сев озимых» (Красноуфимский уезд) [54]. Заметно отличались сроки сева озимых лишь в северных волостях Чердынского уезда (верховья реки Колвы, Тулпанская и Корепинская волости), где сев приурочивался к периоду от *Прокопьева* (21.07) до Ильина дня [55]. Такая подвижка сроков в сравнении с другими регионами Прикамья объясняется природно-климатическими условиями района.

Приуроченность начала сева к Спасам в большинстве вариантов была обусловлена и тем, что сеять начинали зерном

нового урожая. Схождение в один хронологический период начального и конечного, сева озимых и жатвы, сформировало и определенный комплекс представлений о взаимосвязи сева и «доспевания» зерна. В южных районах Прикамья (Чернушинский, Ординский) нами неоднократно записывались поверья о том, что до тех пор, пока не посеяны озимые, зерно нового урожая остается недоспелым: «Пока озимые не посеешь, зерно еще не спелое до конца, оно желтое, а не белое, мука из него желтая. А когда посеешь, оно уже становится крепким, белым» (Чернушинский район, д. Ореховая Гора). В данном случае жатва и начало сева мифологически «сходятся» в одну точку: завершение цикла — «доспевание» зерна — и начало цикла — его посев, чем и достигается непрерывность процесса. Развитость представлений, связанных с озимыми культурами, обусловлена и тем фактором, что рожь выступала в большинстве традиций (как прикамских, так и среднерусских) основной земледельческой культурой. Многие представления и обряды начала жатвы, а часто и ее завершения, также связываются с рожью.

Начало сева озимых в ряде сел и деревень сопровождалось молебнами, освящением полей и семян: «Рожь поспеет, над рожью служат, несут ее в церковь, там освящают, а уж потом сеют на озимь. Это после Ильина дня» (Куединский район, с. Бикбарда); «В Первый Спас со второй половины дня рожь зимову сеяли, своё намолотят, принесут в церковь с утра, поп посвятит (крест у реки ставили). Все сеяли с обеда» (Ординский район, с. Медянка); «Вот стары люди в Первый Спас семена святили, на пруд носили семена» (Чернушинский район, д. Емаш-Павлово); «В день Преображения здесь в церковь приносят небольшие мешочки ржи, по окончании литургии почти все крестьяне, пришедшие к обедне, располагают свои мешочки по церкви, ставят в них свечку и служат молебен Спасителю и Кононуградарю. По окончании молебна рожь в мешках освящается святой водою и над нею (рожью) читается особая молитва, положенная над сеянием. Эту рожь крестьяне высыпают в свои семена и рассевают» (Еловский район, с. Дуброво)[56].

В д. Степановка Куединского района перед севом совершали молебен и обход полей, во время которого и проводили освящение зерна: «Как сеять рожь собирались, ходили с иконами, с Богородицей по полям, где ручеек, около ключика молились. Рожь принесут в стакане, ее брызнут, потом сеют все». В д. Андреевка Ординского района освящение семян проводили в Ильин день на кладбище: «Ильин день — это праздник, для урожая

служат. На кладбище служили, сеять рожь когда начинали. В мешочек насыпешь маленько семян и идёшь туда, после садят». Интересно использование в православной традиции пространства кладбища для совершения освящения семян. Проведение молебнов на кладбище в аграрной обрядности русских известно и в других регионах, так, в Новороссийской губернии отмечено проведение крестного хода и молебна о ниспослании дождя на кладбище [57]. О способности предков влиять на будущий урожай неоднократно отмечали исследователи [58].

Освящение семян и молебны перед посевом озимых были распространены в Прикамье чаще, нежели весной, перед посевом яровых. Именно этими ритуальными формами, наряду с благословением перед началом сева, и ограничивались обряды начала сева озимых. Использование ритуальных христианских форм в обрядах аграрного цикла (начало сева, предотвращение засухи, вызывание дождя, завершение жатвы) распространено достаточно широко в русских традициях [59]. Проведением молебнов и освящением зерна в начале сева преследовались две цели: воздействие на природную стихию (в данном случае на зерно, землю) и заручение поддержкой высших сил (через обращение к Богу, христианским святым), что характерно и для других аграрных обрядов русских [60].

Последним сроком сева озими повсеместно [61] в Прикамье считался день *Флора и Лавра* (31.08): «Фрол пришел, по лукошку дал, рожь сеют до Фролов, после сеять нельзя» (Куединский район, д. Р. Чикаши); «После Фролов сеять нельзя было. Фролы-де голы» (Юрлинский район, д. Дубровка). Запрет на сев после Фролова дня обыгрывался в многочисленных высказываниях: «Фрол пришел — по лукошку дал» (Куединский район, д. Куеда); «Ой, Флора в лукошко посадили»» (Чайковский район, д. Кемуль); «Фрол ситиво заср...л» (Березовский район, с. Асово); «Прошли Фролы — не запрягай бороны» [62]. Иногда лексически и фонетически обыгрывалось название праздника. В с. Русский Сарс Октябрьского района отмечали: «После Фрола посеешь, вырастут одни фролки — сорняки»; «Фролы посеял, флоры и будут» (Суксунский район, с. Торговищи). Повсеместно была известна поговорка «Фролы — поля голы» (Куединский район, д. Д. Гора). Слово «голый» в значении «пустой» имело разные интерпретации. Поговорку «Фролы — голы» связывали с сезонными изменениями природы, считали, что с этого дня с деревьев начинает опадать листва: «Фролы голы, лес обдувало» (Юрлинский район, д. Осинка) [63]. Мифологическую

«голость» Фролов интерпретировали внешним видом святого: «Фрол — он голый был, лысой, значит, рожь не родится. Рожь надо сеять только до Фролов, после них не сеяли» (Куединский район, д. Искильда). Обыгрывание категории «лысый» в данном контексте связано с широко распространенным у восточных славян обозначением термином «лысый» мест, лишенных растительности [64]. Фролов день как календарный срок завершения сева широко известен русским других регионов [65].

Основной хозяйственной работой осени была **уборка зерновых**. Сроком начала жатвы в пермских традициях выступал Ильин день, лишь в некоторых деревнях южного Прикамья страду могли начинать и с Прокопьева дня. После жатвы озимой ржи начиналась уборка яровых, последней из зерновых культур убирали овес, а затем дергали лен. Не в каждой традиции осенние праздники и дни святых регламентировали тот или иной вид хозяйственных работ, однако такая регламентация существовала. В Куединском районе, например, отмечали, что жатву озимых старались закончить к *Успению* (28.08) или *Третьему Спасу* (29.08): «Третий Спас — последняя копна с поля пошла» (д. Покровка). С Третьего Спаса в начиналась уборка яровых. В с. Русский Сарс Красноуфимского уезда жатву овса начинали с *Фролова дня* (31.08), в других деревнях этого уезда — не ранее 1 сентября по новому стилю, так как считали, что «до этого дня овсы спеют». В с. Богородское этого же уезда отмечали, что жатву овса заканчивали ко дню *мученика Луппа* (05.09), замечая, что «в день Луппа несжатый овес облупит» [66].

В большинстве случаев сроком окончания жатвы считался праздник *Воздвиженья* (27.09). Само название праздника народной этимологией связывается с глаголом «двинуть»: «Вздвиженье будет, последняя копна с поля сдвинется» (Бардымский район, д. Зязелга); «Здвиженик, 27 сентября, а Здвиженик называется потому, что снопы движутся с поля, говорят, кто убрать до Здвижения снопы не успеет, не повезет тому, зимой голодать будет» (Куединский район, с. Б. Кусты). Известны и более ранние сроки завершения жатвы, считали, что «в Успенье надо успевать поля очищать» (Чернушинский район, с. Калиновка), отмечали, что «к Семенову дню уже обжиновались» (Юрлинский район, д. Мухоморка), в Соликамском районе страду заканчивали к *Причастию* (Рождество Богородицы): «Не жди Причастия — поля чисти» (с. Касиб). В Суксунском районе считали необходимым закончить жатвенные работы ко дню *препо-*

добной Федоры (24.09) — ***Федоры-обдеры***, так как полагали, что после этого срока ветер начинает обивать несжатый хлеб.

Установление точных сроков для начала и завершения жатвы, немногочисленная их вариативность, возможно, обусловливались и тем фактором, что в южных районах Прикамья считалось необходимым всем имеющим полосы в одной «перемене» (огороженном поле) заканчивать эти работы к одному сроку, так как после уборки полей от зерновых «перемены открывались и в них выпасали скот». Последующие хозяйственные работы, связанные с началом сушки снопов и молотьбы также могли приурочиваться к праздникам. Так, сушить снопы в овине в Ильинском районе начинали не раньше дня *Неопалимой Купины* (17.09).

Одной из важнейших хозяйственных работ осени была **уборка огородных культур**. С ней, так же как и с жатвой, связывались почти все осенние праздники и дни святых. Сроком уборки огородных культур считался в Прикамье период от Ильина дня до Покрова. Существовал запрет на употребление «огородного» до Ильина дня: «С Ильина дня копать начинают картошку, морковь, свеколку, капусту — на еду» (Октябрьский район, с. Лидино). Начало уборки огорода обычно связывали с Успением. В предписаниях, связанных с праздником, часто своеобразно обыгрывалось его название: «Успеньев день Пресвятой Богородицы, это всё успело, можно уже начинать убирать» (Усольский район, д. Поселье).

Завершение уборки основных овощей (моркови, свеклы, картошки) часто приурочивали к празднику *Рождества Богородицы* (21.09): «Богородицын день был, в него мелкие овощи убирали» (Ординский район, с. Медянка); «Не жди Богородицы — убирай в огородице» (Октябрьский район, с. Петропавловск); «Не жди Богородских, убирай в огородце» (Добрянский район, с. Голубята). В с. Русский Сарс в Богородицын день совершался молебен у крестика: «Мать Пресвятая Богородица чтоб была с семенами», под «семенами» в данном случае понимались семена огородных культур. В д. Зязелга Бардымского района бытовало следующее поверье: «Богородица все убрала — пошла Богу молиться. После уж и не ходят в огород». В данном случае «земные» сельскохозяйственные работы также опосредованно вписываются в контекст «божественной», «небесной» уборки, что отмечено исследователями на материале жатвенной обрядности [67].

Приуроченность уборки овощей «к Богородским» [68], а не к Воздвиженью, возможно, связана с реализацией в данном

контексте оппозиции мужское/женское: огородные культуры, их выращивание, как правило, считались исключительно женским занятием, в то время как жатва, культивация хлеба наделялись «мужским» статусом и закреплялись за «мужскими» праздниками (Сдвиженье, Покров).

Первым с огородов начинали убирать лук. Где-то эту работу завершали к Успению (Куединский район, д. Искильда; Чернушинский район, д. Богатовка), в других местах отмечали, что «лук дергают в последнюю пятницу перед Фролами» (Чайковский район, д. Кемуль). Уборку лука связывали и с Первым Спасом (Бардымский район, д. Зязелга; Чайковский район, д. Ольховочка), и с *Ивановым днем* (11.09): «До Иванова дня лук вырезывают» (Октябрьский район, с. Бияваш).

Сроками уборки капусты повсеместно выступал осенний Иванов день, с которого начинали срезать капусту, а также *Покров* (14.10), до которого следовало этот процесс завершить. Иванов день как дата начала уборки капусты связывался с запретами на употребление «круглых» овощей до этого праздника: «Иванов день, капусту рубить нельзя до 11 сентября. Иван Предтеч ему голову отрубит. Все, что «голову» имеет, есть нельзя до 11-го» (Куединский район, д. Искильда). Одно из народных названий праздника, как и святого Иоанна Крестителя (и летнего Иванова дня 7 июля — Рождества Иоанна Предтечи),— ***Иван Капустник***, кроме того, этот день называли ***Иван — секи голова***. По народным представлениям, святой отвечал за произрастание «круглых» овощей, имеющих «голову», в первую очередь капусты, а также лука и репы. Все праздники почитания святого — Рождество Иоанна Крестителя, Усекновение Главы Иоанна Крестителя связывались с этими овощами или запретами на их употребление [69]. В Прикамье широко бытовала легенда о происхождении праздника и обычаях, связанных с ним: «Ирод был царь. У него жена была, вторая, а у той дочь была, ее дочь плясала, угодила Ироду. А Иван говорил — нельзя втору жену брать, незаконная. Она дочь научила, ты Ивана голову попроси. Он поклялся, и пришлось ему отсечь голову и принести на блюдце. Праздник был, почитали его. Раньше говорили: до Иванова дня капусту нельзя рубить» (Октябрьский район, с. Бияваш); «Был царь Ирод, у него жена была Ираида и дочь Соломония. Ирода обличил Иван Креститель, что он живет с женой брата. А Ираида имела сердце на Ивана, а Ирод любил Ивана Крестителя, но все равно посадил за решетку. Был пир, Соломония плясала и угодила всем гостям. Ирод сказал: «Что попросишь,

то и выполню!». Ираида дочь и подучила, чтобы попросила отрубить голову Ивану Крестителю. Ему и отрубили. Поэтому этот день и почитают. Иван — секи голова, не рубят капусту, не едят. Но Бог наказал Ирода. Ирода выгнали из города с Ираидой и Соломонией, они речку переходили. Вот Соломония переходила речку, пала под лед, и ей льдом голову отрезало и принесло к ногам Ирода и Ираиды, вот и говорят, что нельзя ножом резать, только ломать» (Куединский район, д. Ключики).

Мифологическая связь капусты с сюжетом христианской легенды об усекновении главы хорошо осознавалась: «Капуста она тоже праведная, тоже Богом посланная. Голову-то Ивана Предтечи снесли, дык капуста как голова. Может быть, кто писание вычитал, откуда это взяли, не знаю. Слыхали, ему голову снесли, а капуста, она как голова. И раньше до Ивана не разрешали капусту рубить» (Суксунский район, с. Ключи). Почитание Иванова дня, соотнесенное с легендой об усекновении главы Иоанна Предтечи выражалось в запретах рубить капусту до этого срока: «До Иванова дня капусту рубить нельзя» (Ординский район, с. Шарынино; Чайковский район, д. Каменный Ключ), «шевелить» капусту непосредственно в праздник: «Иван постной, в этот день капусту нельзя шевелить» (Чердынский район, д. У.-Уролка); «Иван постной есть, капусту нельзя рубить, а то Ивану голову отрубишь» (Суксунский район, д. Филипповка). В других случаях соотнесенность Иванова дня и капусты реализовывалась в предписании, наоборот, рубить капусту в этот день: «Иван — секи голова бывает, капусту ссекают в этот день» (Куединский район, д. Губаны); «Иванов день — Капустник. Капусту едят» (Октябрьский район, с. Р. Сарс).

Представление о необходимости завершить уборку к Покрову бытовало в Прикамье повсеместно: «На Покров последнюю капусту дергают» (Красновишерский район, д. Акчим); «Не жди Покров — секи капусту» (Очерский район, с. Кулики). В северном Прикамье известны и более ранние сроки: «Не жди Сдвиженье — секи капусту» (Юрлинский район, д. Кукольная).

С праздником Воздвиженья связывалось завершение уборки репы: «Не жди Сдвиженья — репу режь»; «Не жди Сдвиженье — режь репу, не жди Покрова — секи капусту».

В пермских традициях до настоящего времени сохранились многочисленные предписания о времени копки картофеля. Начало его уборки (например, в деревнях Кунгурского района) связывали либо с *Ивановым днем* (11.09), либо, как в большинстве записанных в Прикамье текстов, с *Семеновым днем* (14.09):

«С Семенова дня начинают картошку копать» (Красновишерский район, д. Акчим); «В Семенов день картошку копали» (Бардымский район, д. Антуфьево). Завершить уборку старались либо к «Богородской»: «Не жди Богородских — копай картошку» (Куединский район, д. Пильва), либо к Воздвиженью: «Сдвиженье — надо картошку копать» (Красновишерский район, д. Романиха).

Представленные сроки сева озимых, жатвы, уборки огородных культур, несомненно, связаны с особенностями природно-климатических условий Прикамья, однако в общем контексте они находят множество аналогов в традициях русских Еевропейского Севера, Сибири, Вятки, Приуралья, Поволжья, что обусловлено не только схожими условиями хозяйствования и климата, но и общностью основы народного хозяйственного календаря в его региональных вариантах [70].

На осенний период хозяйственного календаря приходится процесс завершения **выпаса скота.** Однако представлений, примет, ритуальных действий, связанных с этим событием, бытовало немного, и характерны они были прежде всего для северных районов (Юрлинский, Гайнский, Чердынский, Усольский). В южных районах Прикамья, где скот пасся без пастуха на огороженных поскотинах, а после жатвы — на выжатом поле, время загона скота определяли «по погоде», «как снег нападет». Характерно, что в этих районах редко встречаются и фиксированные весенние сроки выгона скота.

В северном Прикамье комплекс представлений, связанных с завершением выпаса скота, соотносился с осенними праздниками — *Воздвиженьем* (27.09) и *Покровом* (14.10). В Усольском и Чердынском районах бытовали запреты на Воздвиженье и «Сдвиженску неделю» выпускать скот в поле: «Сдвиженска неделя была, так там волки ходили по деревне, стая-то, тогда овечек-то в избу прибавляли, всю Сдвиженску неделю овечек дома держали, чтобы волки-то не трогали их» (Усольский район, д. Лысьва); «Был такой праздник — Воздвиженье, и был он осенью. Вот тогда и нельзя было в лес коров пускать, и ходить в этот день в лес нельзя, в этот день леший хозяйничает в лесу» (г. Усолье). В Юрлинском районе в праздник выгоняли скот на поле, однако следили за тем, «чтобы в этот день скотина обязательно дома спала»: «В Сдвиженье на поле страшная ночь, зверь бродит, может скотину задрать. В эту ночь обязательно нужно, чтоб скотина дома спала» (д. Елога); «А вот осенью живет двад-

цать седьмого сентября Воздвиженье, тогда должна вся скотина дома быть, во дворе. Так ночь-полночь, ищешь ее, чтобы домой пригнать, а то говорят, медведь может задавить, если не дома» (д. Черная). Предписания не выпускать скот в день Воздвиженья известны у русских и в других регионах [71]. Представления о разгуле нечистой силы и неистовстве зверей, характерные для поверий о Воздвиженье, в других русских традициях связываются с более продолжительным периодом конца осени, начала зимы [72].

В некоторых северных районах завершение пастбищного периода приурочивали к Покрову. Так, в Усольском районе это закреплялось в поговорке: «Не жди Покров — запирай коров» (Усольский район, с. Березовка) [73]. В Гайнском районе к Покрову приурочивали угощение пастухов: «На Покров всё село к пастуху на кашу ходило, благодарили» (Гайнский район, пос. Сёйва). В д. Тиуново этого же района рассказывают: «На Покров к пастуху с угощением ходили, если хорошо угостят и погода стоит, еще маленько после Покрова попасет».

В северном Прикамье, с его развитыми традициями рыболовства, существовали определенные сроки, когда рыбу ловили и заготавливали в больших количествах. **Заготовка рыбы** на зимний период начиналась с *Ильина дня* (02.08) и заканчивалась к *Воздвиженью* (27.09) [74].

Охотничий сезон в северном Прикамье, в деревнях по р. Вишере и р. Колве, зимой разделялся на два периода: первый — с конца сентября до середины декабря или начала января и второй — с февраля до марта-апреля или до вскрытия реки. Начало охотничьего сезона связывалось с праздниками Воздвиженья, а завершение первого периода приурочивалось либо к *Николе зимнему* (19.12) [75], либо к началу Святок (Красновишерский район, д. Акчим). Приуроченность начала охоты к Воздвиженью, несомненно, имела и мифологическую основу: с Воздвиженья, как мы отмечали, начиналось время безраздельной власти хозяина леса и диких зверей. «Осенью больше всего стреляли рябчика, белку и пушнину. Самая трудная охота в осенний сезон была на соболя... Осенью не забирались далеко в горы и ограничивались большей частью лесами долин, главным пристанищем рябчика и белки... В феврале же месяце готовились к самой серьезной и трудной охоте на лосей, оленей и медведей» [76].

Многочисленные праздники осени, связанные с хозяйственной деятельностью, свидетельствуют о значимости осеннего периода в земледельческом и животноводческом годовых

циклах. В народном календаре нашли отражение все виды осенних хозяйственных работ. Специфический комплекс представлений о заготовке рыбы и начале охотничьего сезона был характерен лишь для северных районов Прикамья, где эти промыслы, в отличие от других территорий, занимали значительное место в хозяйственной деятельности населения. Некоторые особенности имели и обряды, связанные с завершением осеннего выпаса скота в тех северных районах, где сохранялось пастушество. Осенний период хозяйственных работ во многом соотносится с весенним, где также были актуализированы календарные сроки важнейших работ (пахоты, сева, первого выгона скота), а праздники и дни святых были ориентирами в хозяйственной деятельности.

Обряды, приуроченные к началу или завершению уборки, выпаса скота, с одной стороны, связывались с завершением земледельческого и животноводческого циклов, а с другой — имели продуцирующую направленность, были призваны повлиять на будущий урожай.

ЖАТВЕННАЯ ОБРЯДНОСТЬ

Одним из наиболее развернутых и ритуализированных комплексов обрядности осеннего периода у русских, как и у других земледельческих народов, были обряды, приуроченные к уборке полевых культур (как правило к началу и завершению жатвы)[77]. Первое (начальное) и последнее (завершающее), например первое зерно, первый хлеб из муки свежего урожая, последний сноп, в народной культуре всегда наделены большой силой, сакральностью и имеют богатую ритуальную наполненность. Однако, как показывают исследования, ритуализированы и мифологизированы были не только начало и конец, но и сам процесс жатвы [78]. Исходя из вышесказанного пермские материалы по жатвенной обрядности рассматриваются нами в контексте трех составляющих: начало жатвы, комплекс представлений, связанный с процессом жатвы и завершение жатвы.

Ритуалы, связанные с **началом жатвы**, немногочисленны, а в ряде традиций вообще отсутствуют.

В Пермском Прикамье они группируются в несколько комплексов. В первый включаются совершение молитвы, благословения, произнесение словесных формул перед выходом в поле или началом жатвы. Во второй можно отнести действия с первыми колосьями, снопом. Третий комплекс связан с при-

готовлением ритуального блюда из первых зерен или первого хлеба.

Терминология, связанная с началом жатвы, в Прикамье не развита, лишь в некоторых районах нами зафиксированы слова ***первинки, пожинки, первые пожинки***, которые используются для обозначения как начала жатвы, так и первой трапезы блюд, приготовленных из муки нового урожая.

Обычай совершать молитву и получать благословение перед началом жатвы известен в Прикамье почти повсеместно. В ряде традиций произнесением молитвы и ограничивались все ритуальные действия, связанные с началом жатвы: «Сначала лампадку зажгут и помолятся, чтобы жатьба была хорошая. Тогда и пойдут на поле» (Ординский район, с. Красный Ясыл). В Куединском районе в переднем углу читался большой или малый канун, после чего выезжали в поле. В некоторых случаях использовались неканонические молитвенные и заговорные формулы. Так, в д. Дубовая Гора Куединского района произносили: «Помоги мне, Господи, к людям — люди, ко мне — сам батюшка Господь». Показательно, что помогать в жатве приглашали самого Господа. Приглашение Господа, Богородицы, святых на работу достаточно часто встречается в заговорных текстах. Присутствие божественного персонажа сакрализует выполняемые виды работ.

Вариантом ритуального начала жатвы считалось получение благословения: «Господи, благослови!». Благословлялись у старшего члена семьи: «Благослови на жатву!».— «Бог благословит!» (Куединский район, д. Пильва). В д. Усть-Уролка Чердынского района начинающая жать первой просила благословения у присутствующих: «Господи, Исусе Христе, пособи нам, Господи. Благословите!». Ей отвечали: «Бог благословит!». Схожие формулы благословения известны и в других районах Прикамья: «На жатву, кто желает, сам благословится: «Господи, благослови хлебушко пожать» (Верещагинский район, д. Соколово). Произнесение молитвы и получение благословения происходило как в доме перед выездом в поле, так и непосредственно на поле перед началом работы. Произнесение словесных формул перед началом жатвы, как отмечают исследователи, широко представлено на русском материале [79]. В то же время эти короткие пожелания (слова благословения) связаны не только с жатвенной обрядностью. В большинстве случаев они универсальны. Схожие слова благословения и молитвы произносились и в обычной бытовой ситуации перед нача-

лом любого дела, в том числе перед началом пахоты, сева, сенокоса.

Комплекс ритуальных действий сопровождал разделение ***постатей*** [80] (участков) и срезание первых колосьев. Если приходилось работать одной, жница сама отмеряла себе постать. Перед началом коллективной жатвы старшая жница шагами делила ширину поля на несколько участков. При этом начало и конец участка маркировались согнутыми или раздвинутыми колосьями, привязанными тряпочками. В д. Соколово Верещагинского района постати отмечались так: вершину пучка колосьев завязывали узлом, таким же способом завязывали и последние колосья — «Христу на бородку». Сам факт «маркирования» поля имеет ритуальный характер. Правда, завязанные колосья не оставляли на поле, а сжинали. В данном случае прослеживается однотипность действий в начале и при завершении жатвы [81] (как часто схожи и ритуалы с первым и последним снопами в восточнославянских традициях [82]), что вполне обусловлено представлениями о сакральном взаимодействии человека и поля: поле, с одной стороны, соотносится с миром природы, с другой — с миром человека, оно осваивается только в процессе хозяйственной деятельности, соответственно, любые работы на нем требуют ритуальной «маркировки», освоения пространства.

Следующий комплекс включает действия, совершаемые с первыми сжатыми колосьями. Жница опоясывалась ими, «чтобы спина не болела» (Юрлинский район, д. Осинка). Первые сжатые колосья пристраивали за спину, затыкали за пояс и т. д.: «Пошла первый раз жать, тяпнула, зажала за спину, заткнула ее» (Александровский район, д. Усть-Игум). В д. Кукольная Юрлинского района «клали за спину рожь» [83], «чтобы спина не болела». Подобные действия с первыми колосьями известны и в других регионах [84]. Они достаточно подробно откомментированны этномузыковедом Г. В. Лобковой [85], которая отмечает, что «общая «идея» обрядовых действий состоит в том, что жница, с одной стороны, присваивает или перенимает присущие первой пястке умноженные растительные силы, а с другой — погружается в природный мир, уподобляется ниве, ржаным колосьям, снопу» [86]. Ритуальное опоясывание широко распространено у восточнославянских народов [87]. В то же время опоясывание первыми колосьями, так же как опоясывание веревкой, лентой, первой пряжей [88], первой скошенной травой [89],— известный прием оберега. Дополнительная защита необходима именно в начале жатвы, при первом контакте

с пространством поля [90]. Предписание надевать пояс в случае контакта с неосвоенным пространством известно и по другим примерам: «Пояс надо надевать, когда в лес идешь, чтобы не заблудиться...» [91].

Сакральность силы пояса из первых колосьев связано и с быстротой его изготовления. Затыкание первых колосьев за пояс можно рассматривать и в контексте ритуальных действий, основанных на магии подобия. Именно на эту связь указывают словесные формулы, произносимые перед началом жатвы: «Как матушка рожь стояла год, да не устала, так моя спинушка жать бы» [92]; «Как стояла ты крепко, рожка, так спина моя, чтобы была крепка, никогда не болела» [93].

С целью, «чтобы спина не болела», «чтобы робить было легче», прибегали и к другим магическим приемам, например «кидали серп правой рукой за спину» (Усольский район, д. Лысьва). Иногда это действие было приурочено к завершению жатвы: «Серпы кидали. Старушки делали, чтобы спина не болела, заканчивали когда жать» (Юрлинский район, д. Осинка) [94]. Для лечения болей, рези в спине, также прибегали к острым предметам, так называемый «утин» (болезнь спины) рубили топором, ударяя по осиновому полену, положенному на поясницу (Куединский район, с. Урталга). Кроме того, серп — один из предметов, который использовался и в охранительной магии славянских народов [95]. Использование серпа в ритуалах начала и завершения жатвы (сакрально наиболее значимых) также не исключает возможность подобной интерпретации.

В русских традициях Карагайского, Юсьвинского, Юрлинского районов отмечен запрет оставлять серп во время жатвы на земле, его полагалось втыкать в сноп. В процессе жатвы, когда завязывали снопы, опытные жницы серп обычно клали на голову, а когда шли на работу — на голову или на плечо. Серпу, как и другим орудиям труда, приписывалось магическое значение [96]. Размещение серпа на голове в процессе жатвы можно, с нашей точки зрения, сравнивать с такими ритуальными действиями, как благословение иконой, хлебом в свадебной и рекрутской обрядности, выход невесты к жениху с караваем хлеба на голове и т. п. (Карагайский район, с. Карагай). Подобные действия свидетельствует о высоком сакральном статусе серпа, с одной стороны, а с другой — раскрывают ритуальный статус жницы, схожий в некоторых свойствах с переходным статусом человека (ср.: невеста, рекрут). Сам акт поднятия серпа вверх часто связан с продуцирующей магией, обеспечивающей высо-

кий рост растений. Ритуальное использование серпа в жатвенной обрядности широко известно как у славянских [97], так и у других народов, в частности, финно-угорских [98]. Схожие действия с серпом отмечены у русских других регионов. В Дмитровском крае (Подмосковье) старшая жница поднимала серп над головой со словами: «Уродись на тот год вот такой» [99], в других источниках упоминается перенесение серпов в жилище на голове или над головой [100]. У финно-угорских народов: финнов, карел и вепсов — по завершении жатвы жница вешала серпы себе на шею, а у карел — и варила с ними (серп опускался в посуду) ритуальное дожиночное блюдо — «серповую кашу» [101].

Среди жатвенных обрядовых действий отмечен обычай ставить в осенний Иванов день на божничку нажатые первыми колосья разных культур (Карагайский район, д. Ст. Пашня) [102]. Подобные примеры широко представлены и на севернорусском материале [103]. Многие действия с первыми колосками идентичны тем, что в других регионах совершались с первым снопом [104]. Их освящали в церкви, зерном из первых колосьев начинали сев озимых, широко использовали в магической практике [105]. Особое, ритуальное использование первых колосьев основано на символическом статусе «первого» как наиболее сакрального, обладающего наибольшей магической силой, являющегося сосредоточением всех качеств этого предмета вообще.

Собранные полевые материалы не в полной мере раскрывают характер первого зажина: носил ли он коллективный, частный или семейный характер. Однако фрагментарные свидетельства говорят о бытовании всех трех вариантов. «Зажинать-то пшеницу в первый сноп шли всей деревней, праздничные рубахи надевали» [106] (Пермский район, д. Платошино) — пример коллективного характера. В ряде случаев информаторы отмечали семейный характер начала жатвы, когда на зажин выходили мать с дочерьми (Чердынский район, д. Усть-Уролка). Известны примеры, когда зажин совершался одной жницей на своей полосе. Начало жатвы могло сопровождаться трапезой: «Яишницу делали и ели её в поле». Использование яичницы в качестве ритуального блюда известно в Прикамье почти во всех аграрных обрядовых циклах (пахота, сев, начало и завершение жатвы).

Действия, совершаемые с первым снопом, в пермских традициях известны лишь в единичных записях. Так, в д. Шулынды Сивинского района первый сноп не складывали в суслон, а уносили в передний угол, где он находился до окончания жатвы [107]. В южных районах Прикамья (Октябрьский, Бардым-

ский, Ординский районы) устойчиво сохранялись предписания накормить им куриц: «Первый сноп курицам несли, разломал и унес тятя» (Бардымский район, д. Антуфьево); «Когда жнут, первый сноп домой несут — куриц накормить» (Ординский район, с. Красный Ясыл). Необходимость этих действий связывалось с тем, чтобы неслись куры: «Первый сноп относили домой, куриц кормить, чтобы неслись. Растрясут сноп — курицы едят» (Октябрьский район, с. Лидино). При этом, несомненно, прослеживается связь первого снопа с символикой плодородия.

Кормление первым снопом именно куриц не случайно. С одной стороны, известно, что курица связана с культом плодородия (это раскрывают многочисленные примеры ритуалов с этой домашней птицей в свадебной обрядности [108]). С другой стороны, существует соотнесенность этого действия с культом предков [109], в том числе и на материале жатвенной обрядности [110]. Например, первые ягоды, плоды, овощи часто жертвуются предкам. Схожие действия с первым снопом известны, в частности, у белорусов: «Если в семье был покойник, то первый снопик не вносили в дом, а бросали его прямо в поле, «каб мыши і птушкі помянули нябожчыка» [111]. Связь курицы с культом предков раскрывается как на русских примерах (в Куединском районе, первому, пришедшему проститься с умершим, подавали живую курицу), так и на материалах других народов (финно-угорских и тюркских), в частности, удмуртов [112]; татар и башкир [113].

Одним из устойчивых ритуалов, сопровождавших начало жатвы, является приготовление обрядового блюда из первых колосьев или из муки, полученной из зерна нового урожая. В деревнях Куединского района, например, считали, что «в первые пожинки надо поесть рожь или пшеницу — сила будет. Утаскивали домой хоть в кружке, суп или кашу варили» (д. Байдары). Приготовление обрядовой каши и коллективная трапеза отмечены и в других районах: «Мама рассказывала, когда в Воронье жила, как первое поспеет зерно, рожь, ее принесут, насушат, потом намелют на жерновах и большим чугуном кашу варят, и тут приходят все эту кашу хлебать» (Красновишерский район, д. Воронья); «Первый сноп обмолачивали и из него пекли хлеб» (Очерский район, д. Киприно). «Вкушение» первого хлеба нового урожая сопровождалось запретами и предписаниями: «Первый хлеб нельзя резать, можно только ломать»; «В первинки, когда есть станут хлеб нового урожая,

друг друга за уши таскают» (Карагайский район, д. Фролы). «Таскание» за уши с пожеланиями вырасти детям, широко представленное и в современной традиции. также связано с продуцирующей магией, со стремлением обеспечить рост хлебов и хороший урожай. Имеется подробное описание первой трапезы с хлебом нового урожая из д. Половинка Нытвенского района: «Все садились за стол, каждый на свое место, каравай резала бабушка, прислонив ребром к груди, начинала резать с нижней корки. Горбушки ели взрослые и парни, девки не брали — муж будет горбом спать, все дети дожидались, когда бабушка отрежет второй ломоть. Он назывался «растительный», чтоб быстрей вырасти. Третий ломоть — потягунчик, четвертый — ленивый. Не разрешалось оставлять и ронять крошки. Стол находился под божничкой и бабушка говорила: «Боженька все видит!» [114]. Ритуалы, связанные с первыми зернами и хлебом нового урожая, следует рассматривать в контексте представлений о «первых» продуктах в новом сезоне (в том числе первых ягодах, плодах, овощах), широко представленных в летнее-осенней обрядности.

Жатва среди хозяйственных работ занимала длительный период (с Ильина дня до Воздвиженья), при том являлась одной из самых напряженных и тяжелых видов работ. Среди ритуалов, связанных непосредственно с **процессом жатвы,** наиболее известными в Прикамье являются: временная регламентация жатвенных работ, традиции коллективной взаимопомощи, паремии и представления, связанные с отстающими жницами.

В некоторых районах было широко распространено использование наемного труда, молодежных и девичьих помочей на жатве. Так, в Октябрьском районе по воскресеньям или праздничным дням проходили коллективные помочи: молодежь выходила на жатву к одиноким старухам, вдовам. В Чердынском районе такие помочи имели свою терминологию и некоторые ритуализированные формы. Работа по найму называлась ***обжонно***: «Обжонно было — это мы ходили работать на чужие поля...» (Чердынский район, с. Вильгорт); «Раньше у кого много жнетва, дак девок звали на обжонно...» (Чердынский район, д. Усть-Уролка). Основными участниками жатвы на чужих полях были девушки, за работу чаще всего платили деньгами: «За поденщину платили деньги, сколько девушка прожнет, заплатят деньги» (Чердынский район, д. Усть-Уролка). Обжонно проводили только по воскресеньям или праздничным дням, когда

не работали на своих полях: «То по воскресеньям, то по маленьким праздникам: в Спожин день, в Спасов, в Середной Спас только не разрешали. Сами хозяева не идут, девки только» (Чердынский район, д. Усть-Уролка). Помочь на жатве, как правило, заканчивалась гуляньями молодежи: «День пожнешь — вечером гуляешь» (Чердынский район, д. Усть-Уролка); «И после работы нам разрешали собираться у тех, на кого мы работали. Нас кормили, а мы играли в фантики, кадриль танцевали» (Чердынский район, с. Вильгорт); «...Хозяева для помочан устраивали игру, а иногда даже две игры, т. е. два дня подряд угощали их чаем» [115]. Некоторые игровые и шуточные формы поведения молодежи во время коллективной работы, известные в Прикамье, с одной стороны, носят досуговый, развлекательный характер, а с другой — символически связаны с комплексом представлений, характерных для жатвенной обрядности. Во время помочи, «...чтобы подшутить над хозяином, молодежь иногда устраивала помочанина — очень большой сноп, который не могли обхватить и два человека, его закрывали другим таким же большим снопом, и хозяин на следующий день вынужден был разбирать его на размеры снопа обычного» (Чердынский район) [116]. Несомненно, что изготовление «помочанина» не соотносилось с ритуальным значением и носило исключительно шуточный характер. Однако все же следует рассматривать «помочанина» в контексте ритуалов, связанных с изготовлением первого и последнего снопов. Так, известно, что в некоторых регионах проживания русских (Вологда, Кострома) последний сноп делали больших размеров [117]. Сами ритуалы завершения жатвы также носили коллективный характер, а иногда являлись составной частью помочи [118]. Термин «помочанин» находит параллели на славянском материале: в некоторых традициях первый или последний сноп именовали «господарем», «именинником» и т. д. [119].

В комплекс молодежных развлечений на жатве входила игра «Бабушку хоронять»: «На жатве, жали жнейкой и ночевали там же. Парни приходили и говорили: «Давайте бабушку хоронять». Мужика переодевали, зубы делали из картошки, свечку из портянки крутили. Отпевали, все, как положено, лаптем махали, а потом прощаться проходили. Подходишь — он тебя хватает и держит, крепко так, орешь, вырываешься, а он страшнущий. А тебя по заднице портянкой хлещут, визжишь. Так всю ночь играли, а утром опять жать шли» (Еловский район, с. Крюково). Единичная запись не позволяет говорить о широком бытовании схожих игровых форм на жатве. Типологически данная

игра наиболее близка широко распространенной в Прикамье, как и в других русских регионах, святочной игре «в покойника» [120]. Скорее всего, в данном случае мы наблюдаем перенесение элемента святочной обрядности на более ранний период, обусловленный не только временнóй близостью, но и схожими формами досуга (проведение игр в избе, закрытом помещении), оценке осеннего времени как времени начала молодежных посиделок. Специфичным является игровой термин «бабушку хоронять», не характерный для святочной игры в покойника. В то же время вероятна мифологическая связь некоторых элементов жатвенной обрядности и контактов с миром предков [121].

В жатвенной обрядности достаточно устойчивы были представления, связанные с отстающей жницей. Почти повсеместно о ней бытовало выражение «на козе ехала», «на козе осталась», «на козе тянешься», «на козе волокут»: «На козе, говорит, тянешься, если отстаешь» (Чердынский район, с. Пянтег); «Кто похуже жнет, дак на козе волокут. Все жнут хорошо, а кто потише жнет, вот и останется на козе, все уж уйдут» (Чердынский район, д. Усть-Уролка). Иногда термин «на козе» употребляли только применительно к тем, кто последним завершал жатву: «Кто последний дожинал, про того говорили «на козе остался» (Ординский район, с. Вторые Ключики). Фразеологизм «остаться на козе» носил при этом не нейтральный характер, а был одной из форм насмешек и осуждения. «Остаться на козе» считалось зазорным: «В конце жатвы вино брали, а етой можно не давать — она на козе ехала» (Чердынский район, д. Усть-Уролка); «Одна девка тихохонько жала... осталась на козе. А я хозяйкой была на поле: «Не оставляйте, а то ей обида будет!» (Чердынский район, д. Усть-Уролка).

«Козой», а также «козлухой» обозначали и недожатый участок поля: «Козлуху-то не дожала, завтра дожинай» (Соликамский район, д. Тетерина); «У меня уж этого не было: козлуху бы я оставила, домой ушла» (Соликамскский район, д. Толстик) [122]; «Я пошла, два снопа на козе нажала» (Чердынский район, д. Усть-Уролка).

При широком распространении выражения «на козе» и наименования участка поля «козой» у славянских народов, в том числе и у русских [123], как отмечают исследователи, жатвенный ритуал, связанный с козой, остается достаточно неясным [124]. Этнографами отмечается связь фразеологизмов с представлениями о мифологическом зооморфном персонаже [125]. Возможно, что в данном случае, как и в восклицании «Ловите зайчи-

ка!», «Надо зайчика поймать!», произносимого в деревнях Юрлинского района при жатве последних на поле колосьев [126], сохранялись древние представления о «духе поля», «духе зерна» [127]. Связь же этих зооморфных образов с культом плодородия на славянском материале очевидна, коза и заяц — известные символы и стимуляторы плодородия [128].

В рассматриваемой нами жатвенной обрядности наиболее развитым является комплекс ритуалов, связанный с **завершением жатвы**. Основные его действия группировались вокруг последнего снопа и последних неубранных колосьев, а также вокруг обрядовой трапезы по случаю завершения жатвы. В отличие от ритуалов начала жатвы, достаточно развернутой выступает обрядовая лексика ее завершения. Известны термины ***выжимки, дожинки, обжимки, обжимка, обжинки, отжинки, обжинно, пажиналенка, пожиналенка, пожинки, спожинки***, прямые аналоги которым имеются в традициях как севернорусских регионов России, так и среднерусских, прежде всего Поволжья [129].

Обжинками могли называть как весь комплекс обрядовых действий, сопровождающих завершение жатвы, так и каждый его элемент в отдельности: уборку последнего снопа, «завивание бородки», обрядовую трапезу, праздник по случаю окончания страды (в том числе и колхозный праздник) [130].

Действия с последним снопом известны лишь в нескольких записях. Последний сноп рекомендовалось жать молча: «Жни последний сноп молча» (Бардымский район, д. Антуфьево). Ритуальное молчание связывали с тем, «чтобы скотина молчала и не терялась» (Очерский район, д. Родина). Молчание как форма ритуального поведения широко представлено на примерах жатвенной обрядности русских [131]. Последний сноп несли домой и ставили в передний угол: «Последний сноп из дожинок домой несем, в передной угол ставим» (Карагайский район). Последний сноп скармливали скоту: «Последний сноп ставили под иконы в передний угол, а потом этим зерном скот кормили, чтобы не было болезни» (Карагайский район). В с. Бияваш Октябрьского района отмечали, что «последний сноп скотине дают в Покров до света. Раньше ведь до Покрова жали». Скармливание последнего снопа скоту на Покров характерно для русских традиций и других регионов [132]. Немногочисленные примеры ритуалов с последним снопом широко бытовали в других русских традициях, главным образом в северных губерниях [133].

Развернутый комплекс действий с последним снопом бытовал лишь у населения Верхокамья (Верещагинский, Сивинский районы): «По окончании жатвы сноп ставили на голову юноши или 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» (Верещагинский район, д. Кагушенки) [134]. Схожие действия выполнялись русскими в северных уездах Архангельской и Вологодской губерний [135]. Так, в Никольском уезде Вологодской губернии последний сноп поднимали на голову со словами: «Вот эдакий расти овес на прок!» [136]. Смысл этого действия, как мы уже отмечали, основан на продуцирующей магии, обеспечивющей высокий рост растений в весенней обрядности и хороший урожай в осенней. Приведенные примеры наглядно иллюстрируют подобные представления. С другой стороны, поднятие вверх, помещение на голове — известный прием обозначения особого, сакрального статуса предмета.

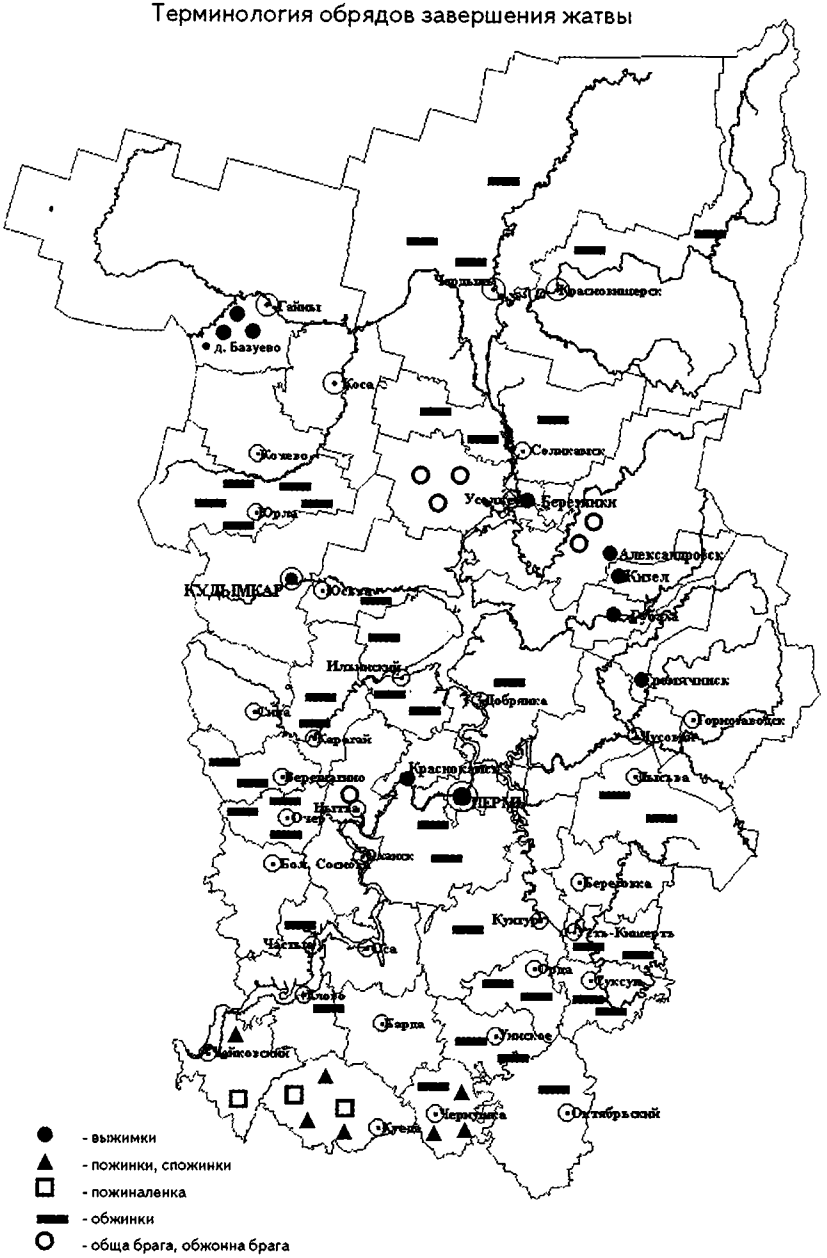
Наиболее вариативный комплекс ритуалов, известный почти повсеместно, связан с последними колосьями. В большинстве случаев последние колосья завязывали и оставляли на поле, их называли «бородой», «бородкой»: «Когда все поле сжато, завяжут узелок на ржи да на чем, вот и говорят: «Христу на бородку». Термин «борода» распространен на всей восточнославянской территории, за исключением некоторых севернорусских районов [137]. Исследователи отмечают, что действиям с последними колосьями следует приписывать влияние на будущий урожай, «борода» должна была обеспечить земле ее силу на будущий год [138]. Остаток колосьев, наделенный статусом «последнего», концентрировал в себе всю силу урожая, именно из него на следующий год эта сила вновь должна была развернуться. Сравнительные материалы индоевропейских языков также демонстрируют связь «бороды» с культом плодородия. Слово «борода» находит параллели с такими значениями в других индоевропейских языках, как зерно, «символ жизни» (нередко даже фаллический) [139]. Другие исследователи объясняют необходимость «бороды» тем, что в последних колосьях, оставленных на поле, скрывается «дух поля», «дух зерна» [140]. В «бороде» также видны атрибуты некоего божества, и само «завивание» выступает знаком благодарности, «почестей» божеству за отданный урожай [141]. Еще один символический статус «бороды»

связан с необходимостью маркировать пространство поля в процессе завершения жатвы. Именно «борода» — культурный знак, который остается на поле зимой, когда взаимодействие человек — поле прекращается, и символический статус поля изменяется: оно переходит в качество «неосвоенного». С этой точки зрения показательно неоднократное упоминание о том, что «борода остается на поле до следующего года». Многочисленные варианты этого ритуала как на славянском материале, так и на материале других земледельческих народов, показывают связь «завивания бороды» с архаичными обрядами и пластами представлений, в основе которых лежит идея обеспечение благополучия и преумножения урожайности в следующем земледельческом цикле.

Необходимость «завивания бороды», ее обязательность, зафиксированная в Прикамье, также указывает на связь этого действия с идеей обеспечения плодородия и будущего урожая: «Мол де надо Исусу бородку завить, чтоб напрок родило» (Соликамский район, д. Пегушино); «Чтобы на другой год урожай хороший был» (Еловский район, с. Крюково). В с. Фоки Чайковского района «жница такой узелок Христу на бородку завязывала, чтоб от ветра, от града будущий урожай сберечь, от пожаров, неурожая поле сберечь». «Борода» как бы концентрирует силу плодородия и обеспечивает ею не только поле, зерно, но и домашний скот: «И скотинушка пусть съест эту бородушку, пусть телочку, ли ково родит корова, ежли съест» (Чердынский район, с. Покча). Подобные народные объяснения «завивания бороды» известны и в других русских регионах [142].

При общерусской основе обычаев, связанных с последними колосьями и «завиванием бороды», пермские материалы показывают существование различных локальных вариантов. Значительно варьировались святые (те, кому предназначалась «борода»): Илье на бородку, Богу на бородку, Миколе (Николе) на бородку, Христу на бородку. Бог, Иисус Христос, святой Николай и Илья-пророк также в этом случае выступают покровителями урожая. Посвящение «бороды» святым Николаю и Илье, несомненно, следует связывать с христианскими представлениями о них. Николай Чудотворец и Илья-пророк осознавались покровителями земледельческих работ: с весеннего Николина дня начинался сев, а с Ильина дня — жатва. Считали, что именно святой Илья ходит по полям и «считает суслончики» (Чернушинский район) Такое же объяснение «завиванию бороды» для святых Николы и Ильи известно русским Сибири [143].

Терминология обрядов завершения жатвы



В тех случаях, когда ритуальный характер «завивания бороды» был забыт, «бородой» могли обозначать любой огрех при жатве, случайно оставленные колосья. В других традициях обычай «завивания бороды» также не был известен, но сохранялись мифологические представления о предназначении несжатых колосьев святым: «Если где-то остался кусочек несжатый — Христу на бородку» (Куединский район, д. Д. Гора).

Самый простой ритуальный вариант жатвенной «бороды» — когда последние колосья оставляли несжатыми преднамеренно: «Оставляли на полосе несжатый клочок Христу на бородку» (Куединский район, д. Ключики).

Наиболее типичным для Прикамья является вариант завязывания последних колосьев узлом: «На дожинках последнюю-ту горсть в подол возьмешь, да и узел завяжешь Исусу бородку завить» (Соликамский район, д. Пегушино); «Все выжнешь, какой-то оставишь, по солнышку завяжешь куфточку — узелок» (Очерский район, с. Кулики); «Когда все поле сжато, завяжут узелок на ржи да на чем, вот и говорят: «Христу на бородку». Поле выжали, хохолок на конце оставят и узелок завяжут. Старушки перекрестят бородки да на восток поклонятся» (Чайковский район, с. Фоки); «Дожинают последнюю полоску, старые женщины клочок оставят, кувиткой завяжут, в узел — «Илье на бородку оставьте»,— там она и зимует» (Октябрьский район, д. Урмия). При всей «простоте» данного варианта важным оказывается сам характер действия: завивание и завязывание узла. Завивание как ритуальное действие имеет охранительные и продуцирующие функции, соотносится с зарождением, ростом, преумножением [144]. Завязывание узла — известный способ «концентрации» магической силы [145], способ замыкания, ограждения охраняемого пространства [146].

В районах северного Прикамья (Чердынский, Усольский, Александровский, Соликамский) «Богу бородку «ставили» в виде небольшого снопика: «Дак когды кончишь жнитье, делашь Богу бородку. Это вот все выжнут, на последнем поле и оставишь немножко, где получше хлебушка на ем. Богу бородку ставили. Вот это будто волотки. Вот это овес, обеточки оставишь их, вот так, кругом тожо, вот этой вязочкой их там обовьешь, и сделашь опять крышечку, ставишь на бородку, да еще обожнешь ее кругом, ее завяжешь вот. Сделашь головку и накидашь на эту бородку, и вот она стоит на земле. Богу помолятся на эту бородку: «Дай, Бог, еще больше, дольше...» (Чердынский район, с. Покча); «Обжинаются когда, последнее поле, дак Богу бородку оста-

вим вот там только. Верхушку-то срежем, разломам, как суслон, а это место связываем и набрасываем» (Чердынский район, д. Усть-Уролка). Об устойчивости именно такого варианта жатвенной «бороды» свидетельствуют и архивные материалы XIX в.: «При обжинках оставляли на корню.., тогда-то из этого остатка устраивали суслончик и говорили, что это Христова бородка» [147]. Типологически наиболее близкие описания жатвенной «бороды» известны в Костромском и Вологодском крае [148].

Для южных районов Прикамья характерно и плетение последних колосьев: «Последние колосья заплетали косой» (Куединский район, д. Краснояр); «Дожинки же ладили, плели косы. Илье-пророку оставляли. Колосья заплетут косой, завяжут узлом, колосья вверху. Это Илье на бородку» (Октябрьский район, д. Ельник). Форма «бороды» косой известна русским на Псковщине, в Костромской губернии [149]. Исследователи связывают косу с женской атрибутикой в жатвенной обрядности (хотя не исключается возможность ее связи с архаичной формой мужской бороды) [150]. Исследователи отмечают, что нива, народившая урожай, вновь приобретает знаки — символы девичества [151], способность к новому рождению на будущий год [152].

Для северного Прикамья были известны и другой термин для обозначения оставленных последних колосьев, и другой вариант их оформления: «Ставили бабу из хлеба. Вот, прямо как голова, как человек из хлеба, это я помню. На полосе, где кончили жать, тут и ставили, голову строят, замотают вот так. Вот и кончилась жатва, так и оставляли ее на полях» (Чердынский район, с. Пянтег). Термин «баба» широко бытовал в славянской жатвенной обрядности [153]. Однако в русских традициях ареал его бытования ограничен преимущественно западными территориями [154] и не фиксируется на Русском Севере [155]. В восточнославянских традициях «бабой», как правило, обозначали последний сноп [156]. В Чердынском районе данный термин используется для обозначения жатвенной бороды.

При всем разнообразии вариантов жатвенной «бороды» в русских традициях Прикамья, идентичные и схожие понятия («бабы», «косы») были характерны и для других русских и — шире — славянских традиций [157].

Обрядовые действия с последними оставленными колосьями, рассмотренные нами на многочисленных примерах, часто сопровождались дополнительными предписаниями. Завязывать узел для «бороды» следовало «по солнышку» (Очерский район, с. Кулики): «Бородочку заворачивали наотмашь, против сол-

нышка» (Александровский район с. Усть-Игум). Совершение ритуальных действий «по солнышку» или «против солнышка» широко представлены и в других обрядовых циклах (ср., например, в святочных гаданиях) [158]. В данном контексте важен не столько сам характер действия (тем более что в разных традициях он иногда прямо противоположен), сколько регламентация ритуального поведения. Часто отмечали, что «последние колосья завязывали не голой рукой, а замотанной — у рубахи рукава длинные были» (Октябрьский район, с. Бияваш). Запреты на выполнение ритуальных действий «голой рукой» широко представлены в обрядности русских (ср., например, запреты брать веревку при покупке скота голой рукой, вытирать голой рукой со стола и т. д.). Нарушение запрета в большинстве случаев предвещало бедность. Именно этот символический смысл лежит и в основе запрета не завязывать жатвенной «бороды» голыми руками.

В д. Сгорки Усольского района особо оговаривалось время «завивания бороды»: « после заката солнца не надо закручивать». Схожие предписания не завершать жатву после захода солнца отмечены у русских Псковщины, где эта традиция самими информаторами напрямую связывается с представлениями о вечернем времени как времени «родителей», предков [159].

В д. Дубовая Гора Куединского района последние колосья «завязывали узлом и туда кусочек хлеба клали, тут и завяжут Богу на бородку». Использование хлеба в ритуале «завивания бороды» раскрывается как дарение, жертвование, и смысл этого действия напрямую связывается с «дарением» земли-нивы, обеспечением благополучия и урожайности в следующем году [160]. Значение этого последнего ритуала жатвы следует связывать и с символическим соединением зерна и хлеба: зерно — это процесс в начальной, природной, стадии, а хлеб — в завершающей, культурой.

В некоторых случаях совершались и другие ритуалы. В с. Фоки Чайковского района после окончания жатвы и «завивания бороды»: «...старушки перекрестят бородки да на восток поклонятся». В д. Ключики Куединского района после завершения жатвы на поле проводили молебен: «Вот обжалися, на поле сделают праздник, поп на поле приедет, молится».

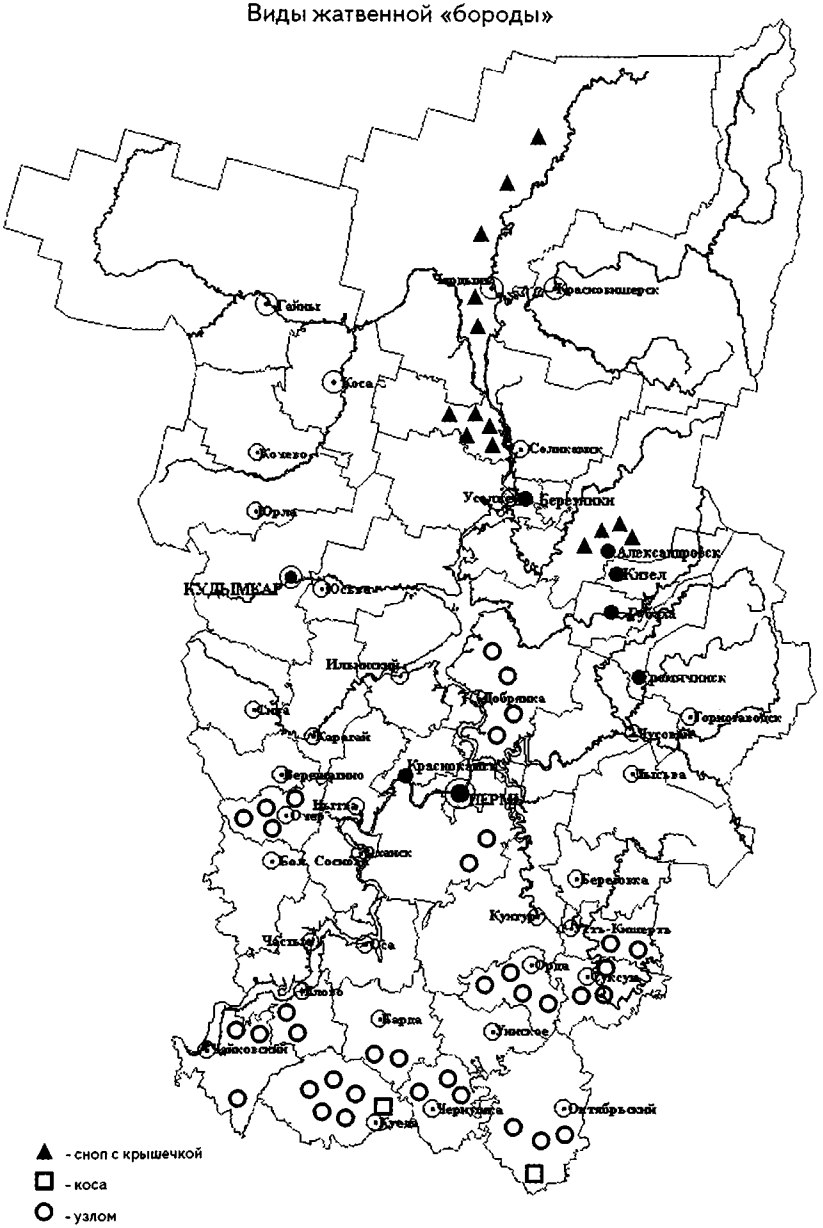
Проведение молебна именно по окончании жатвы неизвестно в русских традициях, скорее всего это связано не со структурой жатвенной обрядности, а с формой праздничного ритуального поведения. Символический смысл действия в данном контексте следует связывать как с благодарностью за полученный уро-

жай, так и с обеспечением благополучия в следующем земледельческом сезоне.

Только в Чердынском районе в ходе полевых исследований были зафиксированы устойчивые вербальные формулы, сопровождавшие окончание жатвы: «По окончании жатвы ржи или ячменя, самим житом завязывали Николину бороду, затем становились вокруг нее и кричали три раза подряд очень громко: «Бог нам на помощь» [161].

Совершение молитвы, перекрещивание «бородки», проведение молебна на выжатом поле, с одной стороны, можно связывать с благодарением за полученный урожай и проведение жатвы. В то же время отмечается сходство в действиях начала и завершения жатвы (молитва, благословения), подобные формулы: «Бог нам на помощь», например, чаще характерны для ритуалов зажина, нежели дожинок. Словесные формулы-благословения по окончании жатвы отмечены и в других регионах, но главный мотив, который звучит при этом,— благодарение за урожай [162]. Возможно, в данном варианте формула «Бог на помощь» используется в более широком контексте, как получение благословения на последующий период, а ритуал завершения жатвы используется как возможность сакральной коммуникации. Интерпретация проведения молебна и перекрещивания «бородки» возможна и в аспекте сохранения «освоенности» пространства поля, так как после проведения жатвы активное взаимодействие человек — поле прекращается на зимний период. В этом отношении показательны пермские материалы, свидетельствующие об активном проведении крестных ходов и молебнов на полях в весенний и осенний периоды [163]. Только в д. Усть-Уролка Чердынского района отмечено использование музыкального кода в ритуале окончания жатвы: после изготовления «бороды» исполнялась особая припевка: «Раз ешо берем, да ешо, раз ешо берем, ешо». Происхождение припевки, скорее всего, напрямую не связано с жатвенной обрядностью, она идентична рабочим припевкам и уханьям, широко бытовавшим в северном Прикамье [164]. Однако перенос рабочего фольклора на крестьянскую жатвенную обрядность имеет, видимо, и глубокий символический смысл. Главная функция припевок в рабочем процессе — необходимость «концентрации» силы. В контексте обрядов окончания жатвы апелляция к «силе», ее возвращению также широко представлена на русском материале других регионов (ср. приговор: «Нивка, нивка, отдай мою силку») [165]. Смысл этого ритуального акта «в сосредоточении и сохранении природных и человеческих взаимопроникаемых сил» [166].

Виды жатвенной «бороды»



Одним из ритуалов завершения жатвы является трапеза. Для обозначения праздника по случаю окончания жатвы использовалась разнообразная терминология: ***отжинки, обжинки, обжимки, обжинно, спожинки, пожинки, дожинки, выжимки, обжимка, пожиналенка***. В большинстве случаев эти термины повторяют уже рассмотренные нами, которыми обозначался весь комплекс обрядов завершения жатвы. Специфическими ***обща брага*** (Нытвенский район), ***обжонна брага, обжиночна брага*** [167] обозначалась ритуальная трапеза в тех случаях, когда главным обрядовым напитком становилась брага. ***Вечерок*** называли праздник по случаю окончания жатвы в д. Романиха Красновишерского района: «В колхозе последний день, когда жнешь, кончишь жатву, собирали к вечеру, вечерок делали». Однако в последнем случае термин, скорее всего, не является обозначением любого праздника и напрямую не связан с жатвой.

Пермские материалы свидетельствуют о бытовании двух основных вариантов трапезы, совершаемой по завершении жатвы: трапеза на поле, непосредственно связанная с ритуалами завершения жатвы, изготовлением последнего снопа и «завиванием бородки», и трапеза в доме или в деревне, сравнимая с праздничным застольем. В первом варианте: «...последний раз шли жать, дак вино несли, пирог пекли» (Карагайский район); «...после на поле селянку ели» (Куединский район, д. Ключики); «Ну вот обжинки, жатьё все кончат и обжинки делают, на поле селянку или яишенку носили» (Ординский район, с. К. Ясыл); «Кончат жатву и собирают всё уже у кого что приготовлено, все садятся на полянах кушать, выпивают, кушают. А потом гуляют, как кончат жнитву, и, значит, у кого что привезено, расстилают скатерти, садятся все кругом, как могут, и кушают. Обжинки, конец, значит, жатвы» (Чердынский район, с. Покча).

В другом варианте ритуальная трапеза по случаю окончания жатвы совершалась в доме: «Бутылку купят, отожнуться, придут домой, чаю попьют» (Чернушинский район, с. Калиновка); «Обжинки — это последний день, приходят домой, большая яичница» (Ординский район, с. К. Ясыл). Иногда трапеза превращалась в торжественное застолье и общественный праздник: «Праздник такой делали. Ну, соберутся, выпьют, погуляют. Где, всяко собирались где, как придётся. Артелями собирались ведь, артелью. Где-нибудь соберутся, может быть, где дома или в улице» (Чернушинский район, д. Трушники); «Обожнешься седни, праздник делают, обжинки. Бражки наладят, гостей созовут кого надо, это обжинки» (Чернушинский район, с. Ка-

линовка). В некоторых традициях известны и контаминированные варианты: обрядовая трапеза как в поле, так и дома: «Обжимку отмечали: большую селянку картовную делали... дома ели и на поле носили» (Юрлинский район, д. Лоинская).

В советское время застолье по случаю окончания жатвы превращалось в колхозный общественный праздник, при этом сохранялись традиционные формы его ритуальных составляющих (коллективность трапезы, присутствие определенных блюд и т. д.). Информация о колхозных обжинках известна почти во всех районах Прикамья. Приведем характерный пример описания такого праздника: «Если последнее поле осталось жнива, вот обжинки уж делают. Это собирают, колхозные дак надают по людям делать питья. Мама-то питья, браги делала. Человек пятьдесят, так ведь их накормить надо, напоить, приготовить» (д. Осинка); «Когда закончат жать, субботник делали да обжинки. Со всех деревень придут человека по два, жнут, колхозного барана заколют, там дадут муку всякую, пиво поставят, суп варить. С мекиной раньше, со всем сварят. О, добром набызгашься, наешься. Ели, потом плясали, песни пели. Бывало, выйдут мужики на улицу, поборются, то играть локтами будут. Это субботник. Если последнее поле осталось — жниво, то обжинки делают» (Юрлинский район, д. Осинка).

При проведении трапезы в поле или дома варьируется состав участников (своя семья, участники жатвы, небольшое число родственников и соседей, широкий круг людей) и главное ритуальное блюдо, в качестве которого в Прикамье широко используется ***яичница (селянка, скородумка*** и т. д.) во всех ее вариантах [168]. Яичница как основное блюдо дожинок отмечена у русских Владимирской, Костромской, Новгородской, Псковской, Орловской, Пензенской, Саратовской, Симбирской губерний [169]. В Добрянском районе отмечено приготовление ритуального блюда из толокна — ***дежень, ежень***: «Дожали, надо дежень со сметаной делать. Из толокна со сметаной делали дежень. Отожнуться: «Ой, дежень со сметаной заробили»» (д. Голубята). Приготовление блюда с таким названием отмечено в Вологодской и прилегающих к ней районах Архангельской губернии, а также в Пензенской губернии [170]. В северных районах Прикамья на дожинках готовили саламат [171], как в Вологодской и прилегающих районах Архангельской губерний [172]. Использование блюд из яиц связано с продуцирующей символикой яйца. Дежень и саламат (кушанья вида каши) каша, как одно из архаичных блюд земледельческой кухни, приготовленное из зерна,

крупы или других продуктов его переработки, напрямую связаны с аграрной символикой жатвенной обрядности.

В некоторых районах с ритуалами завершения жатвы связываются напитки: пиво и брага. В д. Альняш Куединского района по завершении жатвы пили брагу: «Когда сноп последний убирают — пожиналенка. Суседа скричат: «Айда, Иван, я седни кончаю!» — выпьют бражки из ковшика.— «Ты, Иван, пей ковшик весь! Ты, Андрей, пей ковшичек весь!». Ритуальный напиток в некоторых случаях давал и общее название празднику и трапезе по окончании жатвы: ***обща брага, обжиночная брага***: «Общу брагу после страды делали. Все придут, гуляют. Кадцы браги поставят, пьют, пляшут» (Нытвенский район, с. Шерья). Использование пива и браги закрепляет прежде всего традиции престольных праздников и осенних братчин и также имеет ритуальный характер. Д. К. Зеленин соотносит их с символикой земледельческих жертвоприношений [173].

Пермские материалы позволяют связывать символику обрядовой трапезы, с одной стороны, с продуцирующей магией (на что указывает присутствие яиц, яичницы), а с другой — с жертвоприношениями [174]. Материалы по другим регионам также свидетельствуют о сложном и многоплановом фольклорно-этнографическом контексте, «в котором перекликаются функционально-смысловые линии жертвоприношения, продуцирующей магии и игрового оплакивания и «поминок», сочетающих плач и смех» [175]. Единичны пермские материалы, свидетельствующие о других ритуалах, сопровождающих трапезу или праздник по окончании жатвы: «...как все уберут, все колхозники собираются в один дом и пируют, а которые лукошком сеяли, бросали, им замазывают тестом набируху, лукошко и подносят на лопате. Наливают пиво и на хлебной лопате подносят. Они брали, пили, да песни пели, первую, вторую, по очереди. Пили все, то кто за столами сидит, всё выпьют» (Чердынский район, д. Лекмартово). В данном контексте интересно включение лукошка, использовавшегося для сева, и ритуальные действия с ним (наполнение пивом и замазывание тестом). Использование лукошка-ситева объединяет ритуалы завершения жатвы с аграрными обрядами сева, что в данном случае обусловлено символикой первого и последнего, часто маркируемого схожими действиями и знаками [176]. Наполненность ситева пивом в данном случае, как нам кажется, связана как с идеей полноты — достатка, так и с идеей разного символического наполнения во время сева и окончания жатвы: зерно, соотносимое с природой и началом аграрного цик-

ла противопоставляется пиву — продукту культуры, характеризующему его завершение. Замазывание лукошка тестом прочитывается в контексте действий открывания/закрывания, широко представленных в весенней и осенней обрядности. И если весна связана с идеей символического открывания земли, то осень — с идеей закрывания [177]. Идея ритуального «закрывания» реализуется в различных обрядовых действиях осенних праздников (ср. пермские: «запекание тепла», «засыпание завалинок», «затыкание окон» на Покров и т. д.).

Немногочисленные обряды завершения уборки овощных культур во многом копируют обряды завершения жатвы. «Христу на бородку» оставляли и последнее гнездо картошки: «Христу картошку одно гнездышко оставляют. Христу на бородку» (Куединский район, с. Краснояр). В д. Сгорки Усольского района «бородку» оставляли и на картофельном поле: «Ботвой переплетали картошку тоже. Их так и оставляешь на всю зиму». ***Откопками***, по аналогии с отжинками, обозначался в Чернушинском районе и праздник завершения уборки картофеля. Схожие примеры обычаев, связанных с этим видом работ, отмечены и в других регионах России [178]. Формирование обрядов, связанных с завершением уборки картофеля, несомненно, более позднее. Они копируют более развитые формы жатвенной обрядности, что связано, с нашей точки зрения, с несколькими моментами. Во-первых, в некоторых традициях Прикамья «бороду» оставляли у всех полевых культур не только зерновых, но в том числе и технических, например, льна: «Такое правило, бороду, значит, оставляли, чтобы урожай на следующий год был» (Усольский район, д. Поселье). В этом контексте оставление гнезда картошки и завивание ботвы «на бородку» выглядят вполне логичными. Во-вторых, картофель — единственная культура в крестьянском хозяйстве, которая, в отличие от зерновых, культивируемых коллективно, в колхозном хозяйстве, продолжала выращиваться каждой семьей единолично и до настоящего времени высаживается на полях, а не на огороде.

Приведенные материалы показывают, что нельзя говорить о едином комплексе обрядности, сопровождающей начало и завершение жатвы у русских Прикамья. Весь комплекс жатвенной обрядности реконструируется лишь на основе множества локальных традиций. Большая вариативность прикамских традиций, с нашей точки зрения, связана также с такими факторами, как степень сохранения обрядовых форм в конкретных традициях: от полного исчезновения представлений, связанных

с жатвой, до существования вплоть до недавнего времени развернутых комплексов обрядности. С другой стороны, бытование определенных комплексов в том или ином локальном варианте напрямую соотносится с особенностями формирования русского населения в регионе. При всем многообразии вариантов сохраняется общность мифологических представлений, лежащих в основе жатвенной обрядности.

В цикле аграрных обрядов русских Прикамья, сопровождавших земледельческие работы, жатвенная обрядность занимает центральное место. При этом заметно доминируют ритуалы, связанные с завершением жатвы, а обряды ее начала скудны. Такая неравномерность обусловлена тем, что именно дожиночные обряды образуют кульминационный момент всей жатвенной обрядности [179]. При всей многочисленности пермских вариантов типологически наиболее близкими к ним являются севернорусский и среднерусский комплексы. Жатвенная обрядность русских Прикамья формировалась исключительно на русской основе, влияние соседних финно-угорских и тюркских народов (о чем свидетельствуют наши материалы) не прослеживается [180]. Особенности пермских жатвенных традиций связаны с бытованием отдельных специфических элементов обрядности (терминологии, нехарактерной для других регионов — ***обженно, обжиночна брага, обща брага*** и т. д., некоторых ритуальных форм: см. замазывание ситева тестом и т. д.).

Таким образом, осенний период связан с мифологическим осмыслением всех основных циклов: природного, земледельческого, животноводческого, социального. Завершение каждого из них и отражается в обрядности осени. Центральное место при этом занимает земледельческий цикл: именно аграрные ритуалы, и в первую очередь жатвенные,— это наиболее развернутые комплексы обрядов осени. Это объясняется тем, что именно жатвенные обряды завершали годовой земледельческий цикл. Завершение годового природного цикла нашло проявление в многочисленных погодных приметах, поверьях, связанных с уменьшением светового дня, наступлением тепла, отлетом птиц и др. Ареальные исследования показывают, что в осенней обрядности Прикамья, как и в комплексах обрядности весеннего и летнего сезонов присутствуют черты, сочетающие как севернорусские, так и среднерусские традиции.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Представленные в исследовании календарные праздники и обряды русского населения Пермского Прикамья позволяют увидеть значительное многообразие и вариативность одной из основных составляющих традиционного мировосприятия — народного календаря — даже в рамках одной региональной традиции. С одной стороны, эта традиция сохраняет и проецирует пласт общерусских и славянских представлений, а с другой— в силу ряда факторов приобретает свою региональную специфику. Основой создания системы календарных праздников и обрядов русского населения Пермского Прикамья послужил общерусский календарь, почти без инноваций. Мы наблюдаем лишь эволюцию, саморазвитие обрядов, их адаптацию к изменившимся экологической, исторической, этнической и социально-экономической ситуациям, что в целом характерно для периферийных групп русских [1]. Общерусская основа календарной обрядности Прикамья позволяет провести реконструкцию как символического языка народной культуры, так и некоторых архаичных мировоззренческих представлений, лежащих в ее основе.

Одной из фундаментальных основ не только системы народного календаря, но и всей традиционной культуры в целом явились представления о времени. Пермские материалы показывают развитость представлений о времени, многомерность в восприятии каждого отрезка суточного или годового цикла, наделение каждого периода и отрезка времени своими качественными характеристиками. Народная традиция выделяет несколько временны́х циклов: годовой, суточный, а также жизненный путь человека, связанные с природными и астрономическими циклами. В структуре земледельческого года ярко отражается цикличность восприятия времени, основанная на повторяемости основных природных и хозяйственных циклов. В исследуемый период народный календарь учитывал несколько систем времяисчисления: лунный, солнечный, хозяйственно-фенологический, юлианский и григорианский календари. Базовой календарной системой счета в конце XIX в. выступал церковный календарь,

основанный на юлианской и лунной системах исчисления времени. Именно с церковным календарем связывалась сложившаяся система праздников, чередование праздничного и будничного времени. Важные церковные праздники становятся главными и в народном календаре, к ним приурочивается большое число обычаев и обрядов. Семантика христианских праздников отражалась и в народном мировоззрении. Исследователи неоднократно отмечали, что русский народный календарь по своим внешним рамкам — календарь христианский [2]. Однако использование церковного календаря, а затем и гражданского, не уменьшило значение народных форм восприятия и счета времени. Примеров, иллюстрирующих определенную автономность народных обычаев от церковного и гражданского календарей, можно привести достаточно много. Так, действия с березкой, как мы показали, совершались не только на Троицу, мы имеем немало примеров других календарных сроков исполнения троицких обрядов — Вознесение, Семик, Духов день, Троицкое Заговенье. Разные варианты сроков исполнения мы наблюдаем и в обрядах встречи птиц, которые приурочены почти ко всем значимым календарным датам весеннего периода (Сороки, Благовещенье, Пасха, Николин день, Троица). Подвижность и относительность сроков исполнения того или иного обряда выступает одной из существенных особенностей народного календаря. Вариативны не только сроки, но и обрядовые формы и символы. Поэтому специфика обрядности традиционного календаря выявляется только в контексте всего периода или календарного цикла.

Использование разных систем времяисчисления, множественность критериев для понимания времени, активное взаимодействие церковного и народного календарей, книжной и устной традиций, значительная вариативность обрядовых форм явились одними из факторов многообразия календарных представлений. Разработанность представлений о времени, множественность критериев в восприятии того или иного временнóго отрезка обусловили гибкость календарной системы, возможность адаптации к различным природно-климатическим, хозяйственным, социальным и другим условиям, что явилось одной из причин устойчивости народного календаря у русских на всей территории проживания этноса.

Связь народного календаря с природно-фенологическими явлениями была основой разделения года на сезоны: весну, лето и осень. Каждый сезон года не только имел определенный набор праздников и обрядов, но и получал свое мифологическое

осмысление. По своему обрядовому наполнению значительно выделяется весенний период народного календаря. В природных процессах, нашедших отражение в календарных паремиях, приметах и поверьях этого периода, отразились процессы весеннего пробуждения природы, начала вегетации растительного мира. Осмысление этих явлений получало и ритуальное воплощение. Проводы «старого» времени явились основной идеей обрядов, связанных с началом ледохода и увеличением светового дня. Наступление теплой погоды и другие явления также оказались ритуально оформлены в виде предписаний и календарных запретов. Начало весны понималось как начало новолетия. В русле этих представлений вполне закономерно присутствие в этой части календаря значительного комплекса очистительных, прогностических и продуцирующих ритуалов. Основным символом этого периода становится яйцо, связанное с идеей новой жизни. Весенними символами следует также считать вербу и березку, олицетворявших пробуждение природы. Целостность в восприятии весеннего времени обусловлена и тем, что одни и те же символы характеризуют почти все обрядовые циклы, а приуроченность многих весенних ритуалов к календарным датам достаточно условна. Начало нового земледельческого, хозяйственного года обусловило развернутость в весеннем комплексе обрядов, связанных с первым выгоном скота, началом полевых работ. Существенной особенностью в мифологическом восприятии весеннего времени следует считать представления, связанные с культом предков, реализующиеся в первую очередь в поминальных обрядах. Весенняя обрядность как наиболее значимая в годовом цикле наиболее полно представлена ритуалами, связанными с основными компонентами народного календаря — фенологическим и хозяйственным содержанием, с культом предков, с социальной деятельностью человека. Такой полноты и развернутости мы не увидим в другие календарные сезоны.

С представлениями весеннего времени перекликается в народном календаре мифологическое восприятие осени, осмысливавшее завершение как природных, так и хозяйственных процессов. В осеннем периоде, как и в весеннем, отдельные комплексы обрядности разворачиваются в контексте фенологических изменений в природе. В календаре отражаются уменьшение светового дня, тепла, отлет птиц. Обрядность осени связана и с завершением хозяйственной полевой деятельности и летнего выпаса скота. Наиболее развернутым комплексом в осеннем

периоде выступает жатвенная обрядность. В отличие от прогностической и продуцирующей направленности весенних обрядов, комплекс осенней обрядности связан с завершением активной коммуникации человек — природа, реализующейся в первую очередь в завершении хозяйственной деятельности. Праздниками народного календаря, с которыми связывается переход в зимний сезон, выступают Воздвиженье и Покров.

Собственно летнему периоду в народном календаре русских Пермского Прикамья, как и других регионов, отведено очень непродолжительное время — с Троицкого Заговенья до Ильина дня. Развернутые обрядовые комплексы связаны в летнем периоде лишь с Ивановым и Петровым днями, однако паремии, обычаи и представления, характерные для всего периода, позволяют говорить об особом мифологическом статусе всего летнего времени. Летний период выступает как один из самых опасных периодов года, многочисленные запреты на работу, на контакты с природными стихиями, пищевые запреты связываются почти со всеми летними праздниками. Эти представления наглядно раскрываются в обычаях и поверьях о времени цветения зерновых, периоде летних «грозных» праздников, с пищевыми запретами второй половины лета — начала осени. Осмысление этого периода, с нашей точки зрения, связано с тем, что именно на него приходится наиболее ответственное время роста и вызревания хлебов, напрямую зависящих от покровительства природных сил. Ограничение хозяйственной деятельности в период Цветья и «грозных» праздников лета, напрямую связанных с представлениями о цветении и вызревании хлебов, было вызвано стремлением избежать любого неблагоприятного воздействия на природу в этот ответственный период.

Начало и завершение природных процессов, земледельческих работ, приходящиеся на активный период года, позволяют рассматривать весну, лето и осень как один целостный цикл, противопоставленный зимнему «сну природы» и перерыву в хозяйственной, прежде всего земледельческой, деятельности человека.

Структура и содержание праздников и празднично-обрядовых циклов связаны с основными характерными представлениями о том или ином сезоне или периоде года. Рассматривать обрядовую наполняемость каждого праздника целесообразно только в контексте всего периода. В структуре народного календаря та или иная праздничная дата становится стержнем, собирающим вокруг себя значительное число обычаев. При всем

единстве символики, характерной для празднично-обрядового цикла того или иного сезона года, содержание каждого праздника отличает неповторимость и только ему присущий набор основных элементов.

Типологический анализ календарных праздников и обрядов русских Пермского Прикамья позволяет в общих чертах определить их место в контексте основных зон расселения русского этноса. Наши исследования календарной обрядности Пермского Прикамья свидетельствуют о ее переходном характере между северно- и среднерусской зонами, что в первую очередь обусловлено особенностями формирования населения края. В то же время черты севернорусской обрядности в целом преобладают над среднерусскими. Отдельные территориальные комплексы календарной обрядности Пермского региона также показывают разную степень взаимосвязей с северными и среднерусскими регионами. Северное Прикамье характеризуется более устойчивыми чертами севернорусской обрядности, нежели южное Прикамье, где значительны элементы обрядности, тяготеющие к среднерусской зоне. Территория южных районов Прикамья может считаться пограничной между основными северно- и среднерусским комплексами обрядности. Пермское Прикамье выступает не только пограничным регионом между северно- и среднерусской традициями, но и занимает определенное пограничное положение между западными и восточными зонами расселения русских. Календарная обрядность Прикамья заметно отличается от обрядности русских соседних восточных территория — Зауралья и Сибири, специфическими чертами которых являются мозаичность, множество локальных групп населения с особыми комплексами календарной обрядности, которую исследователи относят к смешанному типу, с чертами севернорусской, южнорусской и среднерусской обрядностей [3]. В этом отношении календарную обрядность русских Пермского Прикамья, как и другие комплексы традиционной культуры, характеризуют определенная устойчивость и единство, для нее характерно большее или меньшее единство традиций, определенные устоявшиеся специфические черты.

ПРИМЕЧАНИЯ

ПОГЛАВНЫЕ СНОСКИ

Введение

[1] Во второй книге мы планируем подробно рассмотреть зимний период народного календаря, а также основные особенности календарной обрядности различных социальных, конфессиональных и региональных групп русского населения.

[2] История изучения народного календаря русских к настоящему времени освящена во многих историографических обзорах: *Золотова Т. Н.* История собирания и изучения календарной обрядности в России (XIX – начало XX в.)//Этнография Алтая и сопредельных территорий: Материалы научно-практической конференции. Барнаул, 2001. Вып. 4. С. 64–69; *Золотова Т. Н.* Русские календарные праздники в Западной Сибири (конец XIX–XX в.). Омск, 2002. С. 18–52; *Токарев С. А.* История русской этнографии. М., 1966. С. 298–310, и др.

[3] *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. М., 2005. С. 9.

[4] *Фурсова Е. Ф.* Календарные обычаи и обряды восточнославянских народов Новосибирской области как результат межэтнического взаимодействия (конец XIX–XX в.). Новосибирск, 2002. С. 8.

[5] *Подюков И. А.* Круговорот жизни: Народный календарь Прикамья. Пермь, 2001. С. 4.

[6] *Мыльников А. С.* О некоторых вопросах изучения истории народной культуры//Этнокультурные традиции и современность. Вильнюс, 1989. С. 70.

[7] До 2005 года, когда был образован новый субъект Российской Федерации – Пермский край, эта территория включала две административные единицы – Пермскую область и Коми-Пермяцкий автономный округ. Так как большая часть полевых исследований, как и подготовка глав книги, проводились до 2005 года, в работе широко используются термины прежнего административного устройства – Пермская область и Коми-Пермяцкий автономный округ. Административные районы Пермской области также приведены на момент конца XX – начала XXI в.

[8] История формирования русского населения региона достаточно полно отражена в исторических исследованиях, к которым мы и отсылаем читателей, ограничившись лишь характеристикой основных этапов и существенных особенностей этого процесса. См. библиографический указатель в работах: История Урала с древнейших времен до 1861 г. М, 1989. С. 107–139; Этнический мир Прикамья: Библиографический указатель. Пермь, 2004.

[9] *Чагин Г. Н.* Этнокультурная история Среднего Урала в конце XVI – первой половине XIX в. Пермь, 1995. С. 34.

[10] Там же. С. 27–40.

[11] *Преображенский А. А.* Очерки колонизации Западного Урала в XVII – начале XVIII в. М., 1958.

[12] *Черных А. В.* Этнический состав населения и особенности расселения в южном Прикамье в XVI – первой четверти XX в.//Этнические проблемы регионов России: Пермская область. М., 1998. С. 39–113.

[13] Основными методами исследования служат сравнительно-исторический и сравнительно-типологический, использование которых позволяет решить поставленные задачи. Сравнительно-исторический метод необходим для проведения анализа явления в его развитии, а также во взаимосвязи с другими составляющими традиционной культуры. Сравнительно-типологический анализ позволяет не только выявить некоторое своеобразие календарной обрядности русских Пермского Прикамья на фоне русских календарных традиций других регионов, но и отделить региональное и локальное от общерусского. Использование типологического анализа позволяет обобщить обширный и разнообразный эмпирический материал и выделить основные типологические элементы в структуре каждого праздничного и обрядового циклов.

Тема исследования может быть раскрыта только с учетом различных семантических, структурных и предметных связей с различными областями традиционной культуры. Это требует комплексного подхода, использования в качестве методологической основы нескольких направлений. В первую очередь, необходимо отметить подход, провозглашающий трудовую основу календаря, предложенный в отечественной науке В. И. Чичеровым, который отмечал, что «не времена года следует брать за основу при изучении календарной обрядности, а хозяйственную жизнь крестьянина» (*Чичеров В. И.* Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI–XIX вв. М., 1957. С. 16). Предложенные В. И. Чичеровым подходы важны для понимания тех или иных ритуалов в системе народного календаря, их связи с природными и, в первую очередь, хозяйственными циклами. Эти положения в последующем были развиты и представлены в работах В. К. Соколовой и М. М. Громыко (*Соколова В. К.* Весенне-летние календарные праздники и обряды русских, украинцев, белорусов. М., 1979; *Громыко М. М.* Традиционные нормы поведения и формы отношений русских крестьян XIX в. М., 1986. *Громыко М. М.* Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII – первая половина XIX в.). Новосибирск, 1975).

Значимым для нашего исследования представляется также формально-типологический подход, предложенный В. Я. Проппом в работе «Русские аграрные праздники». В. Я. Пропп рассматривает и анализирует элементы календарной обрядности в более широком контексте, нежели один праздник или праздничный цикл. Повторяющиеся элементы им прослежены на материале всего годового цикла. Исследователем среди разнообразных вариантов и форм народного календаря обрядности в разных традициях, связанных с различной приуроченностью к праздничным циклам, выделены некоторые основные элементы (*Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники: Опыт историко-этнографического исследования. Л., 1963).

Кроме того, в работе учтены исследования в области семиотики культуры Ю. М. Лотмана, Б. А. Успенского, А. К. Байбурина и др. (*Лотман Ю. М.* Символ в системе культуры//Труды по знаковым системам. Тарту, 1989. *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993). В исследованиях народного календаря используется не только понятийный аппарат, предложенный учеными, но и даны важные выводы относительно специфики ритуального процесса, достаточно

точно определенной для календарной обрядности А. К. Байбуриным: «По отношению к идее времени, как ни в каком другом случае, отчетливо видна «самостоятельность» ритуала, его «независимость» от процессов, происходящих в мире физической реальности. Поэтому календарный обряд в традиционной культуре вовсе не обязательно следует «за природой». Встреча весны может происходить тогда, когда реально еще стоит зима. И наоборот, после совершения обряда, какой бы зимней ни была погода, она считается весенней» (*Байбурин А. К.* Указ. соч. С. 123–124).

Важное методологическое значение имели исследования, посвященные анализу традиционного мировоззрения, мифологической картины мира, в частности, исследования В. В. Иванова, В. Н. Топорова, Т. В. Цивьян, Е. М. Мелетинского (*Иванов В. В., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965; *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Инвариант и трансформация в мифологических и фольклорных текстах//Типологические исследования по фольклору. М., 1975. С. 56–60; *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей: лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974; *Цивьян Т. В.* Мифологическое программирование повседневной жизни//Этнические стереотипы поведения. Л., 1985. С. 154–178; *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М., 1976; *Мелетинский Е. М.* Время мифическое//Мифы народов мира. М., 2000. Т. 1. С. 252–253). Опираясь на методологическую основу исследований в этом направлении, возможно реконструировать некоторые архаичные пласты мифологических верований, рудименты которых сохранились в более поздних обрядовых формах, а также рассматривать народный календарь в контексте традиционной картины мира, во взаимосвязи с другими комплексами.

Исследования, посвященные особенностям социальной структуры традиционного общества, в том числе и в ритуальном контексте, также важны в методологическом отношении для современного этнографического исследования традиционной календарной обрядности. Методологические подходы этого направления детально разработаны Т. А. Бернштам (*Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988; *Бернштам Т. А.* «Молодая» и «старая» игра в аспекте космосоциальных половозрастных процессов//ЖС. 1995. № 2. С. 17–20), которая в своих работах не только подробно раскрывает особенности восприятия времени в народной культуре, но и исследует календарные праздники и обряды во взаимосвязи с социальной структурой русской общины. Актуальным для исследователей календарной обрядности оказались и предложенный автором понятийный аппарат и классификация праздников.

Существенными для подготовки настоящей работы явились методологические подходы этнолингвистического направления. Одними из плодотворных в последние десятилетия оказались этнолингвистические исследования славянской духовной культуры под руководством академика Н. И. Толстого. Разработанный Н. И. Толстым и его последователями и учениками этнолингвистический подход «позволил исследователям вскрыть глубинные истоки календарных традиций, механизмы их функционирования на фоне славянской обрядности в целом» (*Подюков И. А.* Круговорот жизни: Народный календарь Прикамья. Пермь, 2001. С. 6.). Особенности предложенного подхода заключаются в первую очередь в интеграции методов языкознания, мифологии, фольклористики и этнографии.

Традиционная духовная культура представляется как органический синтез словесных форм, фольклорных текстов, обрядовых действий, верований и представлений, на основе комплексного исследования которых возможна реконструкции архаичной картины мира и мифопоэтических ее основ. Среди целой серии этнолингвистических исследований особый интерес для нашей работы в методологическом отношении представляют публикации Н. И. Толстого, С. М. Толстой, Л. Н. Виноградовой и других авторов, посвященные календарной обрядности (приведем лишь некоторые работы, в которых так или иначе освящен материал по календарной обрядности: *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. М., 2005; *Толстая С. М.* Дождь в фольклорной картине мира//Исследования по славянскому фольклору и народной культуре. Окленд, 1997 С. 105—109; *Толстая С. М.* Лягушка, уж и другие животные в обрядах вызывания и остановки дождя//Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 22—27; *Толстая С. М.* Пахание реки, дороги//Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 18—22; *Толстая С. М.* Полесский народный календарь: К—П//Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 178—242; *Толстая С. М.* Солнце играет//Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 8—11; *Толстая С. М.* Сретенская и четверговая свеча//Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 27—30; *Толстой Н. И.* Троицкая зелень//Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 14—18; *Толстой Н. И.* Очерки славянского язычества. М., 2003; *Толстой Н. И., Толстая С. М.* Заметки по славянскому язычеству: 3. Первый гром в Полесье; 4. Защита от града в Полесье//Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 49—83; *Толстой Н. И., Толстая С. М.* Заметки по славянскому язычеству: 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах//Славянский и балканский фольклор: Обряд, текст. М., 1981. С. 44—121; *Толстой Н. И., Толстая С. М.* Заметки по славянскому язычеству: 1. Вызывание дождя у колодца//Русский фольклор XXI. М., 1981. С. 87—98; *Толстой Н. И., Толстая С. М.* Заметки по славянскому язычеству: 2. Вызывание дождя в Полесье//Славянский и балканский фольклор: Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978. С. 95— 120; *Агапкина Т. А., Топорков А. Л.* Воробьиная (рябиновая) ночь в языке и поверьях восточных славян//Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древней славянской духовной культуры: Источники и методы. М., 1989. С. 230—253; *Агапкина Т. А.* «Пришел Вербич — кожуха позычь...»//Слово и культура. М., 1998. Т. 2. С. 11—20).

Наиболее полное исследование весенне-летней календарной обрядности славянских народов в рамках этнолингвистического подхода было предпринято Т. А. Агапкиной (*Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря: Весенне-летний цикл. М., 2002. С. 816; *Агапкина Т. А.* Этнографические связи календарных песен: Встреча весны в обрядах и фольклоре восточных славян. М., 2000). Весенне-летние праздники народного календаря рассматриваются автором в совокупности всех его жанровых составляющих и в контексте всей духовной культуры славян. В качестве предмета исследования автором избрана смысловая сторона славянского календаря. Подходы, предложенные исследователем, оказали существенное влияние при подготовке нашей работы.

Данная работа предполагает изучение календарных праздников и обрядов лишь одного региона, поэтому важными в методологическом отношении явились исследования, характеризующие локальные и региональные традиции русских других регионов. Среди таких работ следует назвать монографические исследования Ф. Ф. Болонева, Т. Н. Золотовой, Е. Ф. Фурсовой и др. (*Болонев Ф. Ф.* Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX – начало XX в.). Новосибирск, 1978; *Золотова Т. Н.* Русские календарные праздники в западной Сибири (конец XIX–XX вв.). Омск, 2002; *Фурсова Е. Ф.* Календарные обычаи и обряды восточнославянских народов Новосибирской области как результат межэтнического взаимодействия (конец XIX – первая треть XX в.). Ч. 1 «Обычаи и обряды зимне-весеннего периода». Новосибирск, 2002: *Фурсова Е. Ф.* Календарные обычаи и обряды восточнославянских народов Новосибирской области как результат межэтнического взаимодействия (конец XIX – первая треть XX в.). Ч. 2 «Обычаи и обряды летне – осеннего периода». Новосибирск, 2003). В исследованиях названных авторов предприняты попытки анализа календарной обрядности русских того или иного региона в контексте особенностей формирования его населения, его социальных, конфессиональных и этнокультурных особенностей.

[14] Нам близок подход Т. А. Агапкиной, которая также отмечает, что «каждый сезон – самостоятельный фрагмент годового круга, со своими особыми мифопоэтическими константами, которые и формируют неповторимый образ этого сезона» (см. *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы... С. 23).

[15] *Лапин В. А.* Русский музыкальный фольклор и история. М., 1995.

[16] Там же. С. 177.

[17] *Толстая С. М.* Географическое пространство культуры//ЖС. 1995. № 4. С. 2–6; *Агапкина Т. А.* Этнографические связи календарных песен..; *Иванова А. А.* Фольклорно-речевые формы этнокультурной идентификации: к проблеме этнодиалектов//VI Конгресс этнографов и антропологов России. СПб., 2005. С. 117; *Морозов И. А.* Русские этнодиалекты, проблемы дефиниции, классификации, описания//VI Конгресс этнографов и антропологов России. СПб., 2005. С. 118, и др.

[18] В данном исследовании мы не планируем подробно останавливаться на этнокультурной карте русского населения Прикамья, особенностях календарной обрядности в отдельных региональных, конфессиональных и социальных группах русского населения, особенностях иноэтнического влияния. Данным аспектам планируем посвятить главы во второй книге.

[19] *Климишин И. А.* Календарь и хронология. М., 1985. С. 7.

[20] *Климов В. В., Чагин Г. Н.* Круглый год праздников, обрядов и обычаев коми-пермяков. Кудымкар, 2005. С. 35.

[21] Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир/*Львова Э. С., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С.* Новосибирск, 1988. С. 6.

[22] *Чистов К. В.* Традиция, «традиционное общество» и проблема варьирования//СЭ. 1981. № 2. С. 105–107. Схожие определения «традиции» рассмотрены также в работах: *Маркарян Э. С.* Узловые проблемы теории культурной традиции//СЭ. 1981 № 2. С. 78–96; *Арутюнов С. А.* Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М., 1989. С. 160–165.

[23] Термины «локальная традиция», «местная традиция» определены в работе: *Лапин В. А.* Указ. соч. С. 177.

[24] *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в.: Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988. С. 12.

[25] Полевыми исследованиями были охвачены районы северо-восточного Прикамья (Чердынский, Красновишерский, Соликамский и Добрянский районы), территории проживания русских в Коми-Пермяцком автономном округе (Гайнский, Юрлинский, Юсьвинский и Кудымкарский районы), русские Обвинского поречья и Верхокамья, деревни Сылвенско-Иренского поречья, юго-западного Прикамья и т. д.

[26] *Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого архива Русского географического общества. Пг., 1916. Вып. III. С. 989–1056; АРГО, XXIX, 5, 6, 9, 24, 25, 31, 61, 68, 77. Анализ источникового материала собрания архива РГО см. в разделе об изучении календарных праздников и обрядов.

[27] ККМ. *Ступишин В. Н.* «Минувшее и былое» (рукопись); *Мордвинов С.* «О днях минувших»; ДКМ. Рукопись Затопляева.

[28] АРЭМ, 2-1-1303. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1303. Отчет о научной командировке в Пермскую область в 1958 г. Г. Н. Бабаянц.

[29] ПОКМ АЭМ «Хохловка». Отчет о работе историко-этнографической экспедиции в Большесосновский район Пермской области. 1994 г./*Н. П. Степанова, Н. В. Афанасьева, С. А. Шевырин, И. Н. Латышев.* Пермь, 1996 г. Архив АЭМ «Хохловка». Отчет о работе историко-этнографической экспедиции в Суксунский район Пермской области. 1988 г./*Горяева В. А., Коломиец Т. В., Вахрушева Л. М.* Архив АЭМ «Хохловка». Отчет о работе историко-этнографической экспедиции в Ординский район Пермской области. 1989 г./*Горяева В. А., Коломиец Т. В., Вахрушева Л. М.*). Архив АЭМ «Хохловка».

[30] УИАМ. Материалы экспедиций в Александровский, Соликамский, Чердынский и Усольский районы Пермской области.

[31] *Архангельский И. И.* Этнографические очерки горнозаводского населения Урала//ПГВ. 1890. 6, 16 июня, 21 июля, 18, 22, 25, 29 авг., 1, 5, 26 сент.; *Архангельский И.* Отсутствие у крестьян Пермского края некоторых русских обычаев// ПГВ. 1887. 1 июля; *Волегов В.* Очерки верхкосьвинского Урала//ПГВ. 1855. № 37–40; *Волегов Ф. А.* Прокопьев день в Усолье//ПГВ. 1882. № 44; Заметки о Чердыни//ПГВ. 1860. № 30–36; *М. С.* Местные нравы//ПГВ. 1865. № 14. С. 57; *Кокорин А.* Край суеверный//ПЕВ. 1906. № 19, 25, 32; Материалы для этнографии Закамья: Из сб. П. А. Вологдина//ПГВ. 1863. № 32, 36, 38–43, 50; 1864. № 1, 46, 48, 50–52; *Пономарев П.* Раскол в пределах Савинского прихода//ПЕВ, 1897. С. 114–127, 161–171, 236–245, 265–272, 356–360; *Пономарев П.* Религиозно-нравственное состояние прихода Дубровского, что Осинского уезда// ПЕВ. 1885. С. 421–423, 429–433, 441–445, 457–462, 469, 479–487, 497–500; *Рудольская А.* Прокопьев день на Усолье//ПГВ. 1844. № 10. С. 54–55; *С. И. С.* Семик и убогий дом в Дедюхине//ПЕВ. 1867. С. 84–88; *Троицкий Л.* «Прощеный день» в селе Лобанове//ПЕВ. 1908. С. 168–169; Чердынь//ПГВ. 1894. № 74; *Шерстобитов И.* Описание быта государственных крестьян, живущих в Чердынском уезде по правую сторону реки Камы//ПГВ. 1865. № 13.

[32] *Ончуков Н. Е.* По Чердынскому уезду. Поездка на Вишеру, на Колву и на Печору//ЖС. СПб., 1901. Вып. 1. С. 37–74; *Корнаухов Н.* Этнографические чер-

ты города Чердыни Пермской губернии//Отечественные записки 1848. Т. 57. Отд. 8. С. 49–58.

[33] *Безруков Я. Г.* Завивание венков и снаряжение березки на Троицкой неделе в с. Богородском Красноуфимского уезда//Записки УОЛЕ. Екатеринбург, 1895. Т. 15. Вып. 1. С. 57–87; *Панаев Ф. Н.* Сборник пословиц, поговорок, загадок, песен и былин, собранных в Соликамском уезде//Записки УОЛЕ. 1883. Т. 7. Вып. 3. С. 114–139; *Панаев Ф. Н.* Слова, пословицы, поговорки, приметы и песни, записанные в Пермском уезде//Записки УОЛЕ. 1890 – 1891. Т. 12. Вып. 2. С. 60–63.

[34] *Гусев В.* Деревня Дубовая Гора Аряжской волости//Сборник Пермского земства за 1888 г. Пермь, 1889. № 12–13. С. 355–357, 379–381.

[35] *Овчинников А. М.* Народные песни, собранные в Суксунском заводе Красноуфимского уезда//Сборник материалов для ознакомления с Пермской губернией. Пермь, 1892. Вып. 4. С. 130–141; *Скалозубов Н. Л.* Народный календарь. Праздники, дни святых, особо чтимых народом, поверья, приметы о погоде, обычаи и сроки сельскохозяйственных работ//Сборник материалов для ознакомления с Пермской губернией. Пермь, 1893. Вып. 5. С. 3–22.

[36] *Вологдин И.* Жизнь крепостных людей графа Строганова в Оханском уезде Пермской губернии (Бытовые очерки)//Пермский край. Пермь, 1895. Т. 3. С. 200–226; *Сюзев П. В.* Народное празднество «Токмач» в Дубровской волости Оханского уезда//Пермский край. 1895. Т. 3. С. 300–302; *Теплоухов Ф. А.* Народное празднество «Три елочки» в Богородской волости Пермского уезда//Пермский край: Сб. сведений о Пермской губ., издаваемый Пермским губ. стат. ком. Пермь, 1892. Т. 1. С. 138–148.

[37] *Белдыцкий Н. П.* В Парме: Очерки северной части Чердынского уезда. Пермь, 1901; *Белдыцкий Н. П.* Очерки Вишерского края. Пермь, 1895; *Берх В. Н.* Путешествие в города Чердынь и Соликамск для изыскания исторических древностей. СПб., 1821; *Верхоланцев В. С.* Город Пермь, его прошлое и настоящее: Краткий историко-статистический очерк. Пермь, 1913; *Кривощеков И. Я.* Словарь географическо-статистический Чердынского уезда Пермской губернии. Пермь, 1914; *Палладий*, архимандрит. Обозрение пермского раскола, так называемого «старообрядчества». СПб., 1863; *Петухов Д. А.* Горный город Дедюхин и окольные местности. СПб., 1864; *Попов Н. С.* Хозяйственное описание Пермской губернии. Пермь. 1804. Ч. II. *Шмаков.* По лицу земли: Очерки из жизни Прикамья. Оса, 1916.

[38] Словарь говора деревни Акчим Красновишерского района Пермской области (Акчимский словарь): А–З. Пермь, 1984. Вып. 1; Словарь говора деревни Акчим Красновишерского района Пермской области (Акчимский словарь): И–М. Пермь, 1990. Вып. 2.; Словарь говора деревни Акчим Красновишерского района Пермской области (Акчимский словарь): П. Пермь, 1999. Вып. 4.; *Прокошева К. Н.* Фразеологический словарь пермских говоров. Пермь, 2002; Словарь пермских говоров. Пермь, 1999. Вып. 1 (А–Н); Словарь говора Соликамского района Пермской области. Пермь, 1973.

[39] Дора-дора-помидора!: Детский фольклор Прикамья/Сост. *Шумов К. Э., Преженцева Е. С.* Пермь, 1997; Ченчи-баченчи: Детский игровой фольклор Верхнекамья/Сост. *Хоробрых С. В.* Пермь, 2001; Пал, пал перстепек: Игрища и круга в Прикамье/Сост. *Прокошева К. И.* М., 1999.

Изучение календарной обрядности русских Прикамья

[1] *Токарев С. А.* История русской этнографии (дооктябрьский период). М., 1966. С. 111.

[2] *Гмелин С. Г.* Путешествие по России для исследования трех царств природы. СПб., 1777; С. П. Крашенинников в Сибири: Неопубликованные материалы. М.– Л., 1966.

[3] *Снегирев И. М.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1837–1839. Вып. 1–4; *Сахаров И. П.* Сказания русского народа. СПб., 1841. Т. 2.; *Терещенко А. В.* Быт русского народа. СПб., 1848.

[4] *Словцов П. А.* Прогулки вокруг Тобольска в 1830 году. М., 1834.

[5] Анализ историографии календарной обрядности см. также в работе: *Черных А. В.* Изучение календарных праздников и обрядов русских Прикамья в конце XVIII – начале XX в.//Исследования по истории Урала: Сборник статей. Пермь. 2005. С. 243–261.

[6] *Попов Н. С.* Хозяйственное описание Пермской губернии. Пермь. 1804. Ч. II.

[7] *Берх В. Н.* Путешествие в города Чердынь и Соликамск для изыскания исторических древностей. СПб., 1821.

[8] Краеведы и краеведческие организации Перми: Биобиблиографический справочник. Пермь, 2000. С. 11.

[9] *Бруцкая Л. А. Берх В. Н.*//Уральская историческая энциклопедия. Екатеринбург, 1998. С. 83.

[10] *Берх В. Н.* Указ соч. С. 109.

[11] *Золотова Т. Н.* Русские календарные праздники в Западной Сибири (конец XIX–XX в.). Омск, 2002. С. 19.

[12] *Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого архива Русского географического общества. Пг., 1916. Вып. III. С. 989–1056.

[13] Далеко не все рукописи имеют указания на дату ее подготовки и присылки, среди датированных рукописей, значительная часть относится к концу 1840-х – 1850-м гг., ряд рукописей датирован 1880-ми гг.

[14] АРГО, XXIX, 77; Ф. Дягилев. «О копалинских знахарях». Рукопись датирована 1889 г.

[15] АРГО, XXIX, 6. Кабалеровский. «Этнографические материалы из Оханского уезда».

[16] АРГО, XXIX, 9. Игумен Макарий. «Описание Шерьинского Богородице Одигитриевского прихода».

[17] АРГО, XXIX, 24. А. Лепорский. «Этнографические сведения о селе Черновском Оханского уезда».

[18] АРГО, XXIX, 31. «Этнографическое описание села Частинского Оханского уезда».

[19] АРГО, XXIX, 25. Игумен Макарий. «Описание города Кунгура».

[20] АРГО, XXIX, 61.

[21] *Шилов А. В.* Из истории интеллигенции Пермского нераздельного имения Строгановых (В. А. Волегов и его вклад в культуру Прикамья)//Ильинский: Страницы истории. Пермь, 2004. С. 129–138.

[22] «Радуйся, проказник, тебе на радость и беду бывает во всяком году старинный праздник, славная Масленица...»; стих о войне с пельменями: «Недавно было празднование во всем мире мясное заговенье...»; «О солоде и сусле»: «Сперва лес ранили, в кучи валили, огнем выжигали...» (*Зеленин Д. К.* Описание рукописей... С. 1036).

[23] АРГО, XXIX, 68. В. Волегов. «Простонародные сказки, рассказы, побасенки, игры и скороговорки»

[24] *Корнаухов Н.* Этнографические черты города Чердыни Пермской губернии//Отечественные записки. 1848. Т. 57. Отд. 8. С. 49—58.

[25] *Буевский С.* Жители Кунгурского уезда [великоруссы, татары, черемисы]//Учен. зап. Казанского ун-та. 1858. № 1. С. 141—165.

[26] *Петухов Д. А.* Горный город Дедюхин и окольные местности. СПб., 1864.

[27] Там же С. 119—120.

[28] Там же С. 205.

[29] Материалы для этнографии Закамья: Из сб. П. А. Вологдина//Пермские губернские ведомости. 1863. № 32, 36, 38—43, 50; 1864. № 1, 46, 48, 50—52.

[30] *Пономарев П.* Религиозно-нравственное состояние прихода Дубровского, что Осинского уезда//ПЕВ. 1885. С. 421—423, 429—433, 441—445, 457—462, 469, 479—487, 497—500.

[31] *Пономарев П.* Раскол в пределах Савинского прихода//ПЕВ, 1897. С. 114—127, 161—171, 236—245, 265—272, 356—360; *С. И. С.* Семик и убогий дом в Дедюхине//ПЕВ. 1867. С. 84—88; *Шерстобитов И.* Описание быта государственных крестьян, живущих в Чердынском уезде по правую сторону реки Камы//ПГВ. 1865. № 13; *М. С.* Местные нравы//ПГВ. 1865. № 14. С. 57; *Волегов Ф. А.* Прокопьев день в Усолье//ПГВ. 1882. № 44; *Архангельский И. И.* Этнографические очерки горнозаводского населения Урала//ПГВ. 1890. 6, 16 июня, 21 июля, 18, 22, 25, 29 авг., 1, 5, 26 сент.; *Архангельский И.* Отсутствие у крестьян Пермского края некоторых русских обычаев//ПГВ 1887. 1 июля; Чердынь//ПГВ. 1894. № 74.

[32] *Скалозубов Н. Л.* Народный календарь. Праздники, дни святых, особо чтимых народом, поверья, приметы о погоде, обычаи и сроки сельскохозяйственных работ//Сборник материалов для ознакомления с Пермской губернией. Пермь, 1893. Вып. 5. С. 3—22.

[33] Пермский край. Сборник сведений о Пермской губернии, издаваемый Пермским губернским статистическим комитетом. Пермь, 1895. Т. 3; Пермский край: Сборник сведений о Пермской губернии, издаваемый Пермским губернским статистическим комитетом.— Пермь, 1892. Т. 1.; Пермский край: Сборник сведений о Пермской губернии, издаваемый Пермским губернским статистическим комитетом. Т. 2.

[34] *Теплоухов Ф. А.* Народное празднество «Три елочки» в Богородской волости Пермского уезда//Пермский край: Сборник сведений о Пермской губернии, издаваемый Пермским губернским статистическим комитетом Пермь, 1892. Т. 1. С. 138—148.

[35] *Сюзев П. В.* Народное празднество «Токмач» в Дубровской волости Оханского уезда//Пермский край. 1895. Т. 3. С. 300—302.

[36] *Безруков Я. Г.* Завивание венков и снаряжение березки на Троицкой неделе в с. Богородском Красноуфимского уезда//Записки УОЛЕ. Екатеринбург, 1895. Т. 15. Вып. 1. С. 57—87.

[37] *Кривощеков И. Я.* Словарь географическо-статистический Чердынского уезда Пермской губернии. Пермь, 1914. С. 805; *Ончуков Н. Е.* По Чердынскому уезду. Поездка на Вишеру, на Колву и на Печору//ЖС. СПб., 1901. Вып. 1. С. 37—74; *Белдыцкий Н. П.* В Парме: Очерки северной части Чердынского уезда. Пермь, 1901; *Белдыцкий Н. П.* Очерки Вишерского края. Пермь, 1895; *Верхоланцев В. С.* Город Пермь, его прошлое и настоящее: Краткий историко-статистический очерк. Пермь, 1913; *Верхоланцев В. С.* Город Пермь, его прошлое и настоящее: Краткий историко-статистический очерк. Пермь, 2002. С. 170—173; *Шмаков П.* По лицу земли: Очерки из жизни Прикамья. Оса, 1916.

[38] Кружок по изучению Северного края при Пермском университете и его деятельность//Пермский краеведческий сборник. Пермь, 1924. Вып. I. С. 97.

[39] *Серебренников В. Н.* Из записей фольклориста//Пермский краеведческий сборник, Пермь, 1928. Вып. 4. С. 124.

[40] Там же. С. 124.

[41] Там же. С. 123—127.

[42] *Богословский П. С.* Материалы по народному быту, фольклору и литературной старине: (тексты и заметки)//Пермский краеведческий сборник. Пермь, 1924. Вып. 1. С. 70—83; *Богословский П. С.* Крестьянская свадьба в лесах Вильвы Пермского округа//Пермский краеведческий сборник. Пермь, 1926. Вып. 2. С. 128—159; *Богословский П. С.* Обработка льна и «копотиха» в Добрянском районе Пермского округа//Пермский краеведческий сборник. Пермь, 1927. Вып. 3. С. 105—117.

[43] *Богословский П. С.* Обработка льна... С. 105—117.

[44] *Виноградова Л. Н.* Путь в науке от «серебряного века» фольклористики до эпохи «великих преобразований»//*Елеонская Е. Н.* Сказка, заговор и колдовство в России. М., 1994. С. 16—17.

[45] *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники: Опыт историко-этнографического исследования. Л., 1963. С. 14.

[46] *Чичеров В. И.* Календарная поэзия и обряд//Русское народное поэтическое творчество. М., 1956. С. 216—236; *Чичеров В. И.* Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX вв.: Очерки по истории народных верований//Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. XL. М., 1957; *Пропп В. Я.* Указ. соч.

[47] *Маслова Г. С., Станюкевич Т. В.* Материальная культура русского сельского и заводского населения Приуралья (XIX — начала XX в.)//Материалы и исследования по этнографии русского населения европейской части СССР. М., 1960. С. 72—171.

[48] *Чагин Г. Н.* Академические исследования этнографов на Урале во второй половине XX в.//Российская наука в конце XX столетия. Материалы международной конференции. Соликамск, 1996. С. 99—101.

[49] *Кобяк Н. А., Леренман М. М., Поздеева И. В., Смилянская Е. Б.* Задачи и результаты комплексных археографических экспедиций Московского университета 1966—1980 гг.//Русские письменные и устные традиции и духовная культура (по материалам археографических экспедиций МГУ 1966—1980 гг.). М., 1982. С. 20.

[50] *Никитина С. Е.* Устная традиция в народной культуре русского населения Верхокамья//Русские письменные и устные традиции и духовная культура (по материалам археографических экспедиций 1966—1980 гг.). М., 1982. С. 91—126.

[51] По итогам экспедиционного исследования были подготовлены следующие работы: *Власова И. В.* К изучению этнографических групп русских (юрлинцы)//Наш край. Кудымкар, 1995. Вып. 7. С. 58—65; *Власова И. В.* К изучению этнографических групп русских//Полевые исследования Института этнографии 1981 г. М., 1984; *Власова И. В.* Сельские поселения в районах Пермской области//Полевые исследования Института этнографии 1978 г. М., 1980. С. 3—9; *Власова И. В.* Русские: Заселение и хозяйственное освоение русскими Северного Приуралья (XVI—XX вв.) М., 1991; *Макашина Т. С.* Традиционный фольклор Пермской области и Коми АССР (по новым экспедиционным материалам)//Традиции и современность в фольклоре. М., 1968. С. 22—35; *Макашина Т. С.* К вопросу о судьбе духовной культуры русских, живущих в инонациональном окружении (на примере Латгалии и Северного Прикамья)//Сохранение и возрождение фольклорных традиций. Русский фольклор в инокультурном окружении. М., 1995. Вып. 6. С. 70—76; *Кремлева И. А.* Похоронно-поминальная обрядность русского населения Пермской области//Полевые исследования Института этнографии 1978 г. М., 1980. С. 21—29; *Листова Т. А.* Одежда русского населения Пермской области//Полевые исследования Института этнографии 1978 г. М., 1980. С. 10—20; На путях из земли Пермской в Сибирь: Очерки этнографии северноуральского крестьянства. М., 1989.

[52] *Шумов К. Э., Белова О. Б.* Особенности представления о пастушеском промысле в зависимости от природно-климатических условий и местных традиций северного Прикамья//Научно-технические и социальные проблемы развития Уральского Нечерноземья. Пермь, 1989. С. 41—42.

[53] *Альбинский В. А., Шумов К. Э.* Святочные игры Камско-Вишерского междуречья//Русский фольклор. Вып. XXVI «Проблемы текстологии фольклора». Л., 1991. С. 171—188.

[54] *Базанова Е. В.* Прагматика русских обрядовых гаданий//Славянский мир в контексте диалога культур (Материалы III Международной научной конференции). Пермь, 1998. С. 171—173.

[55] *Матанцева О. О.* Оппозиция мужское/женское в русском обрядовом театре//Славянский мир в контексте диалога культур (Материалы III Международной научной конференции). Пермь, 1998. С. 141—142; *Матанцева О. О.* Традиции народного театра северного Прикамья//Чердынь и Урал в историческом и культурном наследии России: Материалы науч. конф., посвящ. 100-летию Чердынского краевед. музея им. А. С. Пушкина. Пермь, 1999. С. 60—63.

[56] *Чагин Г. Н.* Особенности календарной обрядности русских крестьян верховьев Печоры и Колвы в начале XX в.//Духовная культура: Проблемы и тенденции развития. Русская литература. Сыктывкар, 1994. С. 73—75; *Чагин Г. Н.* Старообрядческий мир верховьев Колвы и Печоры в XIX — XX вв.//Уральский исторический сборник: История, культура, религия. Екатеринбург, 1998. Вып. 3.

[57] *Кутьев О. Л.* Традиционный праздничный календарь русского населения Пермских вотчин Строгановых XIX—XX вв. (по материалам полевых исследований)//Традиционная народная культура населения Урала: Материалы междунар. науч.-практ. конф. Пермь, 1997. С. 24—32.

[58] *Бахматов А. А., Подюков И. А., Хоробрых С. В., Черных А. В.* Юрлинский край: Традиционная культура русских конца XIX—XX в. Кудымкар, 2003; Нытва: традиционная культура, язык и фольклор: (В помощь учителю-этнопедагогу

и краеведу): Сб. полевых фольклорно-этнолингвист. материалов/Сост. и науч. ред. И. А. Подюков. Нытва; Пермь: РУО-ПОИПКРО, 2001; Вишерская старина: Сборник фольклорно-этнолингвистических материалов по обрядовой традиции Красновишерского района Пермской области/Сост. И. А. Подюков, Н. В. Жданова, С. В. Хоробрых. Пермь, 2002; *Подюков И. А., Белавин А. М., Крыласова Н. Б., Хоробрых С. В., Антипов Д. А.* Усольские древности: Традиционная культура русских конца XIX—XX в.: Сборник трудов и материалов по традиционной культуре русских Усольского района конца XIX—XX в. Усолье, 2004; *Подюков И. А.* Карагайская сторона: Народные традиции в обрядности, фольклоре и языке. Кудымкар, 2004.

[59] Сайгатка 2003. Календарные праздники и обряды русских Чайковского района Пермской области (конец XIX – первая половина XX в.) Сборник фольклорно-этнографических материалов/Сост. А. В. Черных. Пермь, 2003.

[60] *Черных А. В.* Куединские праздники: Традиционный календарь русских Куединского района Пермской области. Пермь, 2003.

[61] *Подюков И. А.* Круговорот жизни: Народный календарь Прикамья. Пермь, 2001.

[62] *Подюков И. А., Черных А. В.* «Суженый-ряженый, приди ко мне снаряженный»: Рецепты народных гаданий. Пермь, 1998.

[63] *Черных А. В., Подюков И. А.* Масленица в Прикамье: (конец XIX – первая половина XX в.). Пермь, 2004.

[64] *Черных А. В.* Весенне-летние праздники и обряды вятских переселенцев южного Прикамья в конце XIX – начале XX в.//История и культура Волго-Вятского края (к 90-летию ВУАК). Киров, 1994. С. 391—393. *Черных А. В.* Осенний цикл праздников и обрядов русского населения южного Прикамья//Этнокультурная история Урала XVI—XX вв.: Материалы междунар. науч. конф., г. Екатеринбург, 29 нояб.— 2 дек. 1999 г. Екатеринбург, 1999. С. 270—271; *Черных А. В.* Легенды и предания праздников пасхального цикла у русских южного Прикамья//История церкви: изучение и преподавание. Материалы науч. конф., посвящ. 2000-летию христианства, 22—25 ноября 1999 г. Екатеринбург, 1999. С. 149—151; *Черных А. В.* Праздники и обряды Масленицы в южном Прикамье//Госпожа честная Масленица. Пермь, 1999. С. 5—22; *Черных А. В.* Святочное ряженье у русских Прикамья (по материалам южных районов Пермской области)//Финно-угорская фольклористика на пороге нового тысячелетия. Ижевск, 2001. С. 172—178.

[65] *Черных А. В.* Традиционный календарь народов Прикамья в конце XIX – начале XX в.: По материалам южных районов Пермской области. Пермь, 2002.

[66] *Черных А. В.* Подблюдные гадания в Прикамье: Ритуал и символика// Фольклорный текст-98. Пермь, 1998. С. 9—28.

[67] *Черных А. В.* Встреча птиц в весенних обрядах народов северного Прикамья в конце XIX—XX в.//Коми-язьвинцы и историко-культурное наследие Прикамья: Материалы междунар. науч.-практ. конф. Пермь: Пермский государственный университет, 2002. С. 42—53.

[68] *Черных А. В.* «Проводы реки» в весенних обрядах русских Прикамья// ЖС. 2004. № 1. С. 35—36.

[69] *Черных А. В.* Обработка льна, прядение и ткачество в календарном цикле праздников и обрядов у русских Прикамья в конце XIX – начале XX в.//Традиционная культура Урала. Екатеринбург, 2003. Вып. 3. С. 10—29.

[70] *Черных А. В.* Праздники и обряды Петровского Заговенья в Прикамье в конце XIX – начале XX в.//Фольклорный текст-2001. Материалы науч.-практ. семинара. Пермь, 2002. С. 16–27; *Черных А. В.* Обряды Иванова дня в Пермском Прикамье в конце XIX–XX в.//Фольклорный текст-2002. Материалы науч.-практ. семинара, 15 октября 2002 г., г. Чайковский, 10 января 2003 г., г. Пермь. Пермь, 2003. С. 31–45.

[71] Дора-дора помидора!: Детский фольклор Прикамья/Сост. *Шумов К. Э., Преженцева Е. С.* Пермь, 1997; Пал, пал перстенек: Игрища и круга в Прикамье/Сост. *Прокошева К. И.* М., 1999; Ченчи-баченчи: Детский игровой фольклор Верхнекамья/Сост. *Хоробрых С. В.* Пермь, 2001.

Глава I
Представления о времени

[1] *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984; *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. М., 2005. С. 9.

[2] *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. С. 9–10.

[3] Обрядам, связанным с обработкой льна, прядением и ткачеством, будет посвящен отдельный раздел во второй книге.

[4] *Попова Е. В.* Календарные обряды бесермян. Ижевск, 2004. С. 33.

[5] Мифы народов мира. М., 2000. С. 613.

[6] *Черных А. В.* Традиционный календарь народов Прикамья в конце XIX – начале XX в. Пермь. 2002. С. 138.

[7] Молитвы и заклинания: В круге жизни/Сост. *Шумов К. Э.* Пермь, 1997. С. 110.

[8] Сны, приметы, загадки, поговорки/Сост. *Подюков И. А.* Пермь, 1994. С. 28.

[9] Там же. С. 34.

[10] Там же. С. 31, 34.

[11] Там же. С. 28, 34.

[12] Куединские былички: Мифологические рассказы русских Куединского района Пермской области в конце XIX–XX в./Сост. *Черных А. В.* Пермь, 2004. С. 21.

[13] Былички и бывальщины: Старозаветные рассказы, записанные в Прикамье/Сост. *Шумов К. Э.* Пермь, 1991. С. 119.

[14] *Виноградова Л. Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000. С. 43.

[15] См. также примеры: Былички и бывальщины... С. 282–284.

[16] Деревня Монастырь на Каме-реке: Сборник фольклорно-этнолингвистических материалов по Гайнскому району/Сост. И. А. Подюков. Пермь, 2003. С. 23.

[17] Былички и бывальщины... С. 278–279.

[18] *Попова Е. В.* Указ. соч. С. 33–39; *Толстой Н. И.* Времени магический круг (по представлениям славян)//Логический анализ языка: Язык и время. М., 1997. С. 17–27; Тулвинские татары и башкиры: Этнографические очерки и тексты/Авторский коллектив: *Черных А. В., Урстемирова Л. И., Плюхин А. А., Мор-*

гун Д. Ф., Мулланурова Д. Д. Пермь, 2004. С. 291–297; *Климов В. В., Чагин Г. Н.* Круглый год праздников, обычаев и обрядов коми-пермяков. Кудымкар, 2005. С. 19.

[19] Проблеме взаимодействия церковного и народного времяисчисления посвящены исследования И. Н. Белобородовой, которая детально останавливается на характере взаимодействия. В своей же работе мы лишь схематично остановимся на этой проблеме, проиллюстрировав примерами из речи информаторов (*Белобородова И. Н.* Суточный круг в устной и письменной традиции Среднего Урала: анализ структуры и семантики//Религия и церковь в Сибири: Сборник научных статей и материалов. Тюмень, 1994. Вып. 7. С. 7–24.

[20] Библия: Книги Священного писания Ветхого и Нового Заветов. Минск, 1992. С. 1.

[21] Термин *паужна* в говорах Прикамья используется в разных значения: «Паужна – обед», а если дневной прием пищи назывался обедом, паужна – прием пищи между обедом и ужином.

[22] Словарь говора деревни Акчим Красновишерского района Пермской области (Акчимский словарь): П. Пермь, 1999. Вып. 4. С. 17.

[23] *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. С. 534.

[24] *Панаев Ф. Н.* Сборник пословиц, поговорок, загадок, песен и былин, собранных в Соликамском уезде//Записки УОЛЕ. 1883. Т. 7. Вып. 3. С. 114–139.

[25] АРГО. XXIX: 31.

[26] *Подюков И. А.* Карагайская сторона: Народные традиции в обрядности, фольклоре и языке. Кудымкар, 2004. С. 66.

[27] *Чагин Г. Н.* Православие в истории и культуре Соликамска в XVII – начале XX в.//Вестник Пермского государственного университета: История. Вып. 3. Пермь, 2002. С. 137–147.

[28] *Шангина И. И.* Понедельник//Время и календарь в традиционной культуре. СПб., 1999. С. 106–110.

[29] *Прокошева К. Н.* Фразеологический словарь пермских говоров. Пермь, 2002. С. 329.

[30] Там же. С. 329.

[31] Там же. С. 329.

[32] *Подюков И. А.* Круговорот жизни: Народный календарь Прикамья. Пермь, 2001. С. 23.

[33] *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. С. 536; *Криничная Н. А.* Нить жизни: Реминисценции образов божеств судьбы в мифологии и фольклоре, обрядах и верованиях. Петрозаводск, 1995. С. 7–8.

[34] *Минниахметова Т. Г.* Календарные обряды закамских удмуртов. Ижевск, 2000. С. 94; *Попова Е. В.* Указ. соч. С. 40–41.

[35] Сны, приметы... С. 30.

[36] *Подюков И. А.* Круговорот жизни... С. 12.

[37] *Толстая С. М.* К соотношению христианского и народного календаря у славян: счет и оценка недели//Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 154–168. *Фурсова Е. Ф.* Календарные обычаи и обряды восточнославянских народов Новосибирской области как результат межэтнического взаимодействия (конец XIX – первая треть XX в.). Новосибирск, 2003. Ч. 2 «Обычаи и обряды весенне-летнего периода». С. 166–167.

[38] *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. С. 537.

[39] *Иваницкий Н. А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии. М., 1890. С. 144–145; *Фурсова Е. Ф.* Календарные обычаи и обряды... С. 169–171; *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. С. 544–562.

[40] Исследователи русской апокрифической традиции выделяют две редакции текстов о двенадцати пятницах: элевферическую византийского происхождения, известную в незначительном числе списков, а также наиболее распространенную климентовскую редакцию, проникшую несколько позднее первой из Западной Европы. Анализ пермских текстов позволяет отнести их к климентовской редакции. См.: *Веселовский А. Н.* Опыты по истории развития христианской легенды: 4. Сказание о 12 пятницах//Журнал Министерства народного просвещения. 1876. Ч. 185. С. 326–367; *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. С. 543–562.

[41] *Палладий.* Обозрение Пермского раскола, так называемого «старообрядчества». СПб., 1863. С. 148.

[42] «Сон Богородицы», с. Токари Очерского района.

[43] *Островский А. Б.* Таблицы «злых дней» в русской рукописной традиции XVII–XX вв.//Мифология и религия в системе культуры этноса: Материалы II Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2003. С. 96.

[44] Там же. С. 96–99.

[45] *Палладий.* Обозрение Пермского раскола... С. 149.

[46] В д. Половодово Соликамского района список получен от Санниковой Марии Григорьевны, 1910 г. р., в с. Токари Очерского – от Токаревой Александры Егоровны, 1924 г. р.

[47] *Палладий.* Обозрение Пермского раскола... С. 149.

[48] *Островский А. Б.* Указ. соч. С. 96.

[49] *Палладий.* Обозрение Пермского раскола... С. 149.

[50] *Островский А. Б.* Указ. соч. С. 96–99.

[51] *Кириллов В. М.* Символика чисел в литературе Древней Руси (XI–XVI вв.) СПб., 2000. С. 38–41, 62–65; *Островский А. Б.* Указ. соч. С. 98.

[52] *Островский А. Б.* Указ. соч. С. 99.

[53] *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. С. 524–529.

[54] *Фурсова Е. Ф.* Календарные обычаи и обряды. С. 86–89.

[55] *Черных А. В., Подюков И. А.* Масленица в Прикамье: (конец XIX – первая половина XX в.). Пермь, 2004. С. 5.

[56] *Подюков И. А.* Круговорот жизни... С. 11.

[57] *Толстая С. М.* Полесский народный календарь... С. 528.

[58] *Попова Е. В.* Указ. соч. С. 39–41; *Миннияхметова Т. Г.* Указ. соч. С. 90–94.

[59] *Подюков И. А.* Круговорот жизни... С. 12.

[60] *Прокошева К. Н.* Указ. соч. С. 217.

[61] *Толстой Н. И.* Времени магический круг (по представлениям славян)// Логический анализ языка: Язык и время. М., 1997. С. 17–27.

[62] *Черных А. В.* Членение русского народного традиционного календаря на времена года и его эволюция (к постановке проблемы)//Славянский мир: История и современность (материалы II Международной научной конференции). Пермь, 1997. С. 53–54.

[63] *Толстой Н. И.* Времени магический круг (по представлениям славян)// Логический анализ языка: Язык и время. М., 1997. С. 17–27; *Попова Е. В.* Указ. соч. С. 42–43; *Верещагин Г. Е.* Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии// Записки РГО. СПб., 1889. Т. 14. Вып. 3. С. 71–72; *Черных А. В.* Традиционный календарь... С. 106–109, 165–167, 184–185, 202–203; *Минниахметова Т. Г.* Календарные обряды.... С. 109–110; *Симченко Ю. Б., Смоляк А. В., Соколова З. П.* Календари народов Сибири//Календарь в культуре нардов мира. М., 1993. С. 201–254.

[64] Словарь говоров Соликамского района Пермской области. Пермь, 1973. С. 158, 164, 610.

[65] *Толстой Н. И.* Очерки славянского язычества. М., 2003. С. 28–31.

[66] *Черных А. В.* Обработка льна, прядение и ткачество в календарном цикле праздников и обрядов у русских Прикамья в конце XIX – начале XX в.//Традиционная культура Урала. Екатеринбург, 2003. Вып. 3. С. 10–29.

[67] *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. С. 13.

[68] Там же. С. 13.

[69] *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в.: половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988. С. 120.

[70] См., например: Календарь Древлеправославной поморской церкви на 2004 год. СПб., 2004. С. 14–41.

[71] Там же. С. 23–25.

[72] *Бернштам Т. А.* Указ. соч. С. 214; *Винокурова И. Ю.* Традиционные праздники вепсов Прионежья (конец XIX – начало XX в.). Петрозаводск, 1996. С. 20–21; *Жигульский К.* Праздник и культура. М., 1985. С. 59–62.

[73] *Бернштам Т. А.* Указ. соч. С. 214.

[74] Сны, приметы... С. 29.

[75] Там же. С. 32.

[76] *Чичеров В. И.* Из истории народных поверий и обрядов («Нечистая сила и Касьян»)//Труды отдела древнерусской литературы. Л., 1958. Т. 14. С. 529–534; Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1999. Т. II. Д–К (Крошки). С. 475–477.

[77] *Скалозубов Н. Л.* Народный календарь. Праздники, дни святых, особо чтимых народом, поверья, приметы о погоде, обычаи и сроки сельскохозяйственных работ//Сборник материалов для ознакомления с Пермской губернией. Пермь, 1893. Вып. 5. С. 14.

[78] *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря: Весенне-летний цикл. М., 2002. С. 41–42.

[79] *Скалозубов Н. Л.* Указ. соч. С. 15.

[80] Там же. С. 14.

[81] Сны, приметы... С. 32.

[82] *Климишин И. А.* Календарь и хронология. М., 1985. С. 62.

[83] Словарь говора деревни Акчим Красновишерского района Пермской области (Акчимский словарь): И М. Пермь, 1990. Вып. 2. С. 127.

[84] Сны, приметы... С. 31.

[85] *Попова Е. В., Черных А. В.* Представления о природных явлениях в мировоззрении куединских удмуртов//Этнос — Культура — Человек: Сборник материалов междунар. науч. конфер., посвященной 60-летию В. Е. Владыкина. Ижевск, 2003. С. 283; *Тойдыбекова Л.* Марийская языческая вера и этническое самосознание. Jonesuu: Jonessuun yliopisto, 1997. С. 100.

[86] *Чагин Г. Н.* Мировоззрение и традиционная обрядность русских крестьян Среднего Урала в середине XIX — начале XX в.: Учебное пособие по спецкурсу. Пермь, 1993. С. 58.

[87] Сны, приметы... С. 30.

[88] Там же. С. 27.

[89] *Подюков И. А.* Карагайская сторона... С. 70.

[90] *Подюков И. А.* Народная фразеология в зеркале народной культуры. Пермь, 1991. С. 28.

[91] «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды/Сост. *Белова О. В.* М., 2004. С. 503—511.

[92] Там же. С. 519.

[93] Тулвинские татары и башкиры: Этнографические очерки и тексты/авторский коллектив: *Черных А. В., Урстемирова Л. И., Плюхин А. А., Моргун Д. Ф., Мулланурова Д. Д.*/Пермь, 2004. С. 315; *Попова Е. В. Черных А. В.* Указ. соч. С. 283.

[94] *Чагин Г. Н.* Мировоззрение и традиционная обрядность.... С. 58.

[95] Сны, приметы... С. 17.

[96] *Подюков И. А.* Народная фразеология... С. 29.

[97] *Жуковская Н. Л.* Пространство и время в мировоззрении монголов// Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. М., 1986. С. 131; *Попова Е. В.* Указ. соч. С. 68.

[98] *Чагин Г. Н.* Мировоззрение и традиционная обрядность.... С. 65.

[99] *Святский Д. О.* Очерки истории астрономии в Древней Руси//Историко-астрономические исследования. М., 1966. Ч. III. С. 103—104; *Попова Е. В.* Указ. соч. С. 68—73; *Климов В. В. Чагин Г. Н.* Указ. соч. С. 32.

[100] *Чагин Г. Н.* Мировоззрение и традиционная обрядность.... С. 64.

[101] Там же. С. 64.

[102] РЭМ: № 5261/52, № 5261/51; *Логиновский К. Д.* О быте казаков Восточного Забайкалья//ЖС. 1902. Вып. 2. С. 182—200 (таблицы).

[103] *Жегалова С.* Деревянный «справочник»//Советский музей. 1985. № 4. С. 33.

[104] Там же. С. 33.

[105] ПОКМ № 11283/46—12.

[106] *Климов В. В., Чагин Г. Н.* Указ. соч. С. 47.

[107] Там же. С. 48—49.

[108] ПОКМ № 11283/46—2; *Климов В. В., Чагин Г. Н.* Указ. соч. С. 47.

[109] *Жегалова С.* Указ. соч. С. 33–37; *Баранова О. Г.* Русские деревянные календари в собрании РЭМ//ЖС. 1998 № 3. С. 25–28; *Логиновский К. Д.* Указ. соч. С. 182–200; *Пежемский П.* Сельский деревянный календарь//Москвитянин. 1852. Кн. 2. Отд. 7. С. 52–54; *Константинов Н. А.* Народные резные календари// Сб. МАЭ. М.– Л., 1961. Т. XX. С. 84–113; *Лебедева А. А.* Русский деревянный календарь Сибири//Этнографический сборник. Улан-Удэ, 1962. Вып. 3. С. 124–127; *Майстров Л. Е., Просвиркина С. К.* Народные деревянные календари//Историко-астрономические исследования. М., 1960. Вып. 6.

[110] Публикация прорисовки календаря см.: *Чагин Г. Н.* Мировоззрение и традиционная обрядность... С. 66–67.

[111] *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983. С. 33.

[112] *Подюков И. А.* Круговорот жизни... С. 16.

[113] *Тэрнер В.* Указ. соч. С. 36.

[114] Славянские древности... Т. II. С. 647–651.

[115] *Толстая С. М.* К понятию функции в языковой культуре//Славяноведение. 1994. № 5. С. 91–97.

[116] Пословицы русского народа: Сборник В. Даля. М., 1957. С. 947; *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 170–171.

[117] *Болонев Ф. Ф.* Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX – начало XX в.). Новосибирск, 1978. С. 70.

[118] *Гура А. В.* Указ. соч. С. 170.

[119] Там же. С. 171.

[120] *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 82.

[121] *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Медведь//Мифы народов мира. М., 1988. Т. 2. С. 128–130.

[122] *Сидоров А. С.* Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Л., 1928. С. 15; *Конаков Н. Д.* Традиционное мировоззрение народов коми. Окружающий мир: пространство и время. Сыктывкар, 1996. С. 41–42.

[123] *Минниахметова Т. Г.* Календарные обряды... С. 85.

[124] Пермские татары, например, о «слепом» дожде, дожде с солнцем говорили «медвеженок пляшет».

[125] *Гура А. В.* Указ. соч. С. 122.

[126] *Подюков И. А.* Круговорот жизни... С. 18.

[127] *Гура А. В.* Указ. соч. С. 530.

[128] *Толстая С. М.* Солнце играет//Славянский и балканский фольклор. М., 1981. С. 8–11.

[129] *Подюков И. А., Черных А. В.* Масленица в Прикамье... С. 8.

[130] *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Круг игры: Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX–XX вв.). М., 2004. С. 284.

[131] Там же. С. 786.

Глава II
Весенний период народного календаря

[1] *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря: Весенне-летний цикл. М., 2002. С. 26.

[2] *Скалозубов Н. Л.* Народный календарь. Праздники, дни святых, особо чтимых народом, поверья, приметы о погоде, обычаи и сроки сельскохозяйственных работ//Сборник материалов для ознакомления с Пермской губернией. Пермь, 1893. Вып. 5. С. 6.

[3] *Ивлева Л. М.* «Весна» и «лето» в системе весенней календарной обрядности Рязанщины//Экспедиционные открытия последних лет: Народная музыка, словесность и обряды в записях 1970-х —1990-х гг. СПб., 1996. С. 88—96; *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX — начало XX в. М., 1979. С. 67—80.

[4] *Корепова К. Е.* Средокрестные обряды в Нижегородском Поволжье//ЖС. 1998 № 2. С. 9—12.

[5] *Соколова В. К.* Указ соч. С. 94.

[6] *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники: Опыт историко-этнографического исследования. М., 2000. С. 35—36.

[7] *Толстой Н. И., Толстая С. М.* Благовещенье в славянских народных обрядах и верованиях//Введение в храм. М., 1997. С. 600—666.

[8] *Скалозубов Н. Л.* Указ соч. С. 7.

[9] *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы... С. 31—71.

[10] Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. I. А-Г. С. 187; *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы... С. 112; *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. М., 2005. С. 507.

[11] *Скалозубов Н. Л.* Указ соч. С. 7.

[12] Славянские древности... Т. 1. С. 185; *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы... С. 57, 61—62; *Толстая С. М.* Полесский народный календарь. С. 507.

[13] *Черных А. В.* Традиционный народный календарь татар и башкир Прикамья в конце XIX — начале XX в.//Научно-информационный вестник истории и этнографии татарского населения Урала. Екатеринбург, 1999. № 1. С. 57—77.

[14] *БахматовА. А., Подюков И. А., Хоробрых С. В., Черных А. В.* Юрлинский край: Традиционная культура русских. Кудымкар, 2003. С. 219.

[15] Сайгатка-2003: Календарные праздники и обряды русских Чайковского района Пермской области (конец XIX — первая половина XX в.): Сборник фольклорно-этнографических материалов. Пермь, 2003. С. 23.

[16] *Подюков И. А.* Круговорот жизни: Народный календарь Прикамья. Пермь, 2001. С. 36; см. также: *Соколова В. К.* Указ. соч. С. 98.

[17] *Подюков И. А.* Круговорот жизни... С. 39.

[18] *Скалозубов Н. Л.* Указ. соч. С. 8.

[19] *Толстая С. М.* Сретенская и четверговая свеча//Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 27—30.

[20] *Скалозубов Н. Л.* Указ. соч. С. 7.

[21] *Подюков И. А.* Круговорот жизни... С. 41.

[22] Деревня Монастырь на Каме-реке: Сборник фольклорно-лингвистических материалов по Гайнскому району/Сост. *Подюков И. А.* Пермь, 2003. С. 31; *Подюков И. А., Белавин А. М., Крыласова Н. Б., Хоробрых С. В., Антипов Д. А.* Усольские древности: Традиционная культура русских конца XIX—XX в. Усолье, 2004. С. 162—164; *Черных А. В.* Куединские праздники: календарная обрядность русских Куединского района Пермской области в конце XIX — первой половине XX в. Пермь, 2003. С. 13—17; Сайгатка-2003... С. 15—16; *Подюков И. А.* Карагайская сторона: Народная традиция в обрядности, фольклоре и языке. Кудымкар, 2004. С. 13—14; *Бахматов А. А., Подюков И. А., Хоробрых С. В., Черных А. В.* Юрлинский край... С. 212—219.

[23] *Зеленин Д. К.* Очерки русской мифологии. Пг.,1916. Вып. 1. С. 222.

[24] *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы... С. 135.

[25] *Бахматов А. А., Подюков И. А., Хоробрых С. В., Черных А. В.* Юрлинский край... С. 219.

[26] Русские народные сказки Пермского края. Пермь, 2004. С. 156.

[27] *Подюков И. А.* Круговорот жизни... С. 42.

[28] *Черепанова О. А.* Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб., 1996. С. 76.

[29] *Толстая С. М.* Солнце играет//Славянский и балканский фольклор. М., 1981. С. 8—11.

[30] *Подюков И. А.* Круговорот жизни... С. 41.

[31] Полевые материалы, собранные в деревнях Гайнского района Коми-Пермяцкого автономного округа.

[32] Г а р к а т ь — в северо-западном Прикамье чаще всего употребляется в значении «звать», «кричать».

[33] Приготовление пасхального сыра отмечено нами в Лысьвенскм, Кишертском, Ординском, Уинском и Октябрьском районах. Орнаментированные формы для приготовления пасхального сыра приведены в иллюстрациях.

[34] *Островский А. Б.* Христианские атрибуты в ритуалах бедствия//Христианский мир: религия, культура, этнос. СПб., 2000. С. 312.

[35] *Подюков И. А., Черных А. В.* Масленица в Прикамье (конец XIX — первая половина XX в.). Пермь, 2004. С. 6.

[36] *Костылева И. Н.* К вопросу о семантике творожной пасхи в контексте традиционной культуры коми-зырян конца XIX — начала XX в.//Христианский мир: религия, культура, этнос. СПб., 2000. С. 286—289.

[37] *Подюков И. А.* Карагайская сторона... С. 14.

[38] *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 506.

[39] Там же. С. 506.

[40] Там же. С. 486—487.

[41] П л а у н — название для Плауна годичного (Lycopodium appotipum).

[42] См. также: *Черных А. В.* Куединские праздники... С. 20.

[43] *Белавин А. М., Крыласова Н. Б., Подюков И. А., Хоробрых С. В., Антипов Д. А.* Усольские древности... С. 167.

[44] Там же. С. 166.

[45] *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 380–381; *Соколова В. К.* Указ. соч. С. 112.

[46] *Соколова В. К.* Указ. соч. С. 113.

[47] *Подюков И. А.* Круговорот жизни... С. 47.

[48] *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Круг игры: Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX–XX вв.). М., 2004. С. 675–676;

[49] *Розов А. Н.* Пасхальное христославление как один из видов обходов домов//Исторический вестник. 2001. № 2–3: Материалы междунар. науч. симпозиума «Православие и культура этноса». С. 201.

[50] Там же. С. 207.

[51] Традиционный обрядовый фольклор русских Поволжья/Сост. *Шаповалова Г. Г., Лаврентьева Л. С.* Л., 1985. С. 53; Вятский фольклор: Народный календарь. Котельнич, 1995. С. 128.

[52] *Черных А. В.* Православная символика в пространстве русской деревни (по материалам этнографических исследований южных районов Пермской области)//Исторический вестник. 2001. № 2–3: Материалы междунар. науч. симпозиума «Православие и культура этноса». С. 164–167; *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Указ. соч. С. 259.

[53] *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Указ. соч. С. 798.

[54] *Подюков И. А., Белавин А. М., Крыласова Н. Б., Хоробрых С. В., Антипов Д. А.* Усольские древности... С. 167.

[55] *Подюков И. А.* Карагайская сторона... С. 15.

[56] *Соколова В. К.* Указ. соч. С. 118; *Подюков И. А.* Круговорот жизни... С. 47.

[57] *Толстая С. М.* Солнце играет//Славянский и балканский фольклор. М., 1981. С. 8–11.

[58] *Теплоухов Ф. А.* Народное празднество «Три елочки» в Богородской волости Пермского уезда//Пермский край. Пермь, 1892. Т. 1. С. 139–140.

[59] Полевые материалы, собранные в марийских деревнях Суксунского и Октябрьского районов Пермского края.

[60] *Ревуненкова Е. В.* Народы Малайзии и Западной Индонезии. Л., 1980. С. 80, 91.

[61] Носилки – в данном контексте – длинная жердь, используемая для переноса копен сена и соломы.

[62] *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Указ. соч. С. 786.

[63] В большей части разведенных, но и тогда, когда муж или жена долгое время находится в отъезде: «Я соломенной вдовухой лет пять жила, мужик уехал в город, а я хозяйство не хочу бросать (Соликамский район, д. Осокино) (см.: *Прокошева К. Н.* Фразеологический словарь пермских говоров. Пермь, 2002. С. 40–41).

[64] «Народная Библия»: Восточнославянские этиологические легенды/Сост. *Белова О. В.* М., 2004. С. 221.

[65] *Подюков И. А.* Круговорот жизни... С. 46.

[66] См. раздел монографии, посвященный Веселому воскресенью, а также работы: Сайгатка-2003... С. 31–32; *Черных А. В.* Куединские праздники... С. 50; *Черных А. В.* Праздники и обряды Петровского Заговенья в Прикамье в конце

XIX – начале XX в.//Фольклорный текст-2001: Материалы науч.-практ. семинара. Пермь, 2002. С. 16–27.

[67] *Подюков И. А.* Карагайская сторона... С. 17.

[68] *Толстой Н. И.* Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.

[69] *Соколова В. К.* Указ. соч. С. 188.

[70] Там же. С. 185–187.

[71] Там же. С. 185.

[72] *Шмаков П.* По лицу земли: Очерки из жизни Прикамья. Оса, 1916. С. 40.

[73] *Дубровина С. Ю.* Обряды и обычаи на Вознесение в Тамбовской области//ЖС. 2003. № 1. С. 18–20.

[74] *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники... С. 69–70; *Соколова В. К.* Указ соч. С. 188.

[75] *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники... С. 70.

[76] *Гвоздикова Л. С., Шаповалова Т. Г.* «Девья красота» (картографирование свадебного образа на материалах Калининской, Ярославской и Костромской областей)//Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 264–277; *Шаповалова Г. Г.* Культ дерева в русском свадебном обряде и свадебной лирике//Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С. 179–186.

[77] *Владыкин В. Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994. С. 67.

[78] *Минниахметова Т. Г.* Календарные обряды закамских удмуртов. Ижевск, 2000. С. 63, 77.

[79] Коми легенды и предания/Сост. *Рочев Ю. Г.* Сыктывкар, 1984. С. 25–26.

[80] *Подюков И. А.* Круговорот жизни... С. 51.

[81] *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы.... С. 611; Полевые материалы, собранные в Зеленодольском районе Республики Татарстан.

[82] *Подюков И. А.* Круговорот жизни... С. 51.

[83] *Фрэзер Д.* Золотая ветвь. М., 1928. Вып. 1. С. 152–153.

[84] *Черных А. В.* Куединские праздники... С. 48.

[85] *Подюков И. А.* Карагайская сторона... С. 16.

[86] Мы не ставили в задачи своей работы анализ игрового и песенного репертуара календарных праздников и обрядов. Обширность материала требует проведения специального исследования. В то же время значительное число публикаций троицких хороводных игр репрезентативно отражают специфику игрового поведения троицких праздников. Возможно, специфическим формам календарного и игрового фольклора мы уделим внимание во второй части работы. Поэтому отсылаем к известным работам: *Черных А. В.* Куединские праздники.... С. 40–44; Сайгатка-2003... С. 34–56; Уральские хороводы/Записал и составил И. В. Зырянов. Пермь, 1993; «Пал, пал перстенек...»: Игрища и круга в Прикамье/Сост. *Прокошева К. М.* М., 1999; Русские народные песни Прикамья. Пермь, 1982, и др.

[87] *Соколова В. К.* Указ. соч. С. 196.

[88] *Подюков И. А.* Круговорот жизни... С. 51.

[89] ГАПО. Ф. 973. Оп. 1. Д. 227. Статья Коревановой «Семик» о древнем празднике славян (л. 3—4).

[90] *Ивлева Л. М.* Ряженье в русской традиционной культуре. СПб., 1994. С. 108—109.

[91] *Кокорин А.* Край суеверный//ПЕВ. 1906. С. 701.

[92] *Морозов И. А., Слепцова И.* С. Указ. соч. С. 664—665.

[93] *Подюков И. А.* Круговорот жизни... С. 52.

[94] *Филимонова Т. Д.* Вода в календарных обрядах//Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 130—145.

[95] Включающий русские деревни современных Чердынского, Соликамского, Красновишерского, Александровского, Усольского и Добрянского районов Пермского края.

[96] Русское население Юрлинского, Кочевского и Гайнского районов Коми-Пермяцкого автономного округа.

[97] Обвинское поречье включает бассейн р. Обвы, правого притока р. Камы. Верхокамье — термин предложенный археографами для обозначения территории верховьев р. Камы в административном отношении — Верещагинский, Сивинский, Очерский районы Пермского края и Кезский район Республики Удмуртия. См.: *Поздеева И. В.* Верещагинское территориальное книжное собрание и проблемы истории духовной культуры русского населения верховьев Камы// Русские письменные и устные традиции и духовная культура. М., 1982. С. 40.

[98] *Подюков И. А., Белавин А. М., Крыласова Н. Б., Хоробрых С. В., Антипов Д. А.* Усольские древности... С. 171.

[99] См. также: *Кутьев О. Л.* Традиционный праздничный календарь русского населения пермских вотчин Строгановых XIX—XX вв. (по материалам полевых исследований)//Традиционная народная культура населения Урала. Пермь, 1997. С. 27.

[100] *Соколова В. К.* Указ. соч. С. 207.

[101] Характерный для Чайковского, Еловского районов, части Куединского района, части южных районов правобережья Камы.

[102] Включающий всю восточную часть южного Прикамья (Суксунский, Октябрьский, Ординский, Уинский, Кунгурский, Октябрьский районы).

[103] Характерный для Куединского, Чернушинского районов, части Бардымского, Октябрьского районов.

[104] Население этих деревень было сформировано из переселенцев Свияжского и Ядринского уездов Казанской губернии, Васильского уезда Нижегородской губернии. О формировании населения этих деревень смотри в работах: Куединская свадьба: Свадебные обряды русских Куединского района Пермской области в конце XIX — первой половине XX в./Сост. *Черных А. В.* Пермь, 2001. С. 60—61; *Черных А. В.* Традиционный календарь народов Прикамья в конце XIX — начале XX в. Пермь, 2002. С. 70.

[105] *Овчинников А. М.* Народные песни, собранные в Суксунском заводе Красноуфимского уезда//Сборник материалов для ознакомления с Пермской губернией. Пермь, 1892. Вып. 4. С. 130—141.

[106] *Безруков Я. Г.* Завивание венков и снаряжение березки на Троицкой неделе в с. Богородском Красноуфимского уезда//Записки УОЛЕ. Екатеринбург, 1895. Т. XV. Вып. 1. С. 57–87.

[107] *Городцов П. А.* Праздники и обряды крестьян Тюменского уезда//Ежегодник Тобольского музея. 1915. Вып. 26. С. 6–7; *Макаренко А. А.* Сибирский народный календарь в этнографическом отношении. Восточная Сибирь. Енисейская губерния//Записки РГО по отделению этнографии. СПб., Т. 36. С. 117; *Громыко М. М.* Весенний цикл русских традиционных развлечений молодежи (обычаи завивания венков и кумления)//Культурно-бытовые процессы у русских Сибири XVIII – начала XX в. Новосибирск, 1985. С. 20.

[108] *Безруков Я. Г.* Указ. соч. С. 57–87.

[109] *Соколова В. К.* Указ. соч. С. 207, 223.

[110] *Подюков И. А.* Круговорот жизни... С. 57.

[111] *Головина П., Буракова Р.* Исчезнувшая деревня Половинка//Краеведческий альманах (Из истории Нытвенского района). Нытва, 2003. Вып. 1. С. 5–12.

[112] *Иваницкий Н.* Сольвычегодский крестьянин, его обстановка, жизнь и деятельность//ЖС, 1898. Вып. 1. С. 65.

[113] *Прокошева К. Н.* Указ. соч. С. 128.

[114] *Шустрова И. Ю.* Этнография русских Верхнего Поволжья: Праздничные традиции XIX – начала XX в. Ярославль, 2002. С. 15.

[115] *Теплоухов Ф. А.* Указ. соч. С. 139; *Кутьев О. Л.* Указ. соч. С. 28.

[116] *Кутьев О. Л.* Указ. соч. С. 28–29.

[117] *Бернштам Т. А.* Урочище «Чупрово» (природно-культурный памятник в Пинежском районе)//Русский Север: Ареалы и культурные традиции. СПб., 1992. С. 178–190.

[118] Хороводы в Прикамье, как правило, разрешалось водить с Пасхи до Заговенья, большими хороводными праздниками считались в Прикамье Вознесение, иногда – Семик, Троица, Духов день и Заговенье.

[119] *Соколова В. К.* Указ. соч. С. 227.

[120] *Теплоухов Ф. А.* Указ. с оч. С. 139.

[121] Нытва: Традиционная культура, язык и фольклор. Нытва – Пермь, 2001. С. 10

[122] *Сюзев П. В.* Народное празднество «Токмач» в Дубровской волости Оханского уезда//Пермский край. 1895. Т. 3. С. 301.

[123] *Безруков Я. Г.* Указ. соч. С. 60–67.

[124] Вятский фольклор... С. 149.

[125] *Теплоухов Ф. А.* Указ. соч. С. 140.

[126] *Шаповалова Г. Г.* Северорусская легенда об олене//Фольклор и этнография русского Севера. Л., 1973. С. 209–223.

[127] *Чагин Г. Н.* Олень – золотые рога (материалы к реконструкции обряда)//Этнокультурное наследие Вятско-Камского региона: проблемы, поиски, решения. Киров, 1998. С. 30–34.

[128] *Подюков И. А.* Круговорот жизни... С. 57.

[129] *Черных А. В.* Буйские удмурты. Пермь, 1996; *Чагин Г. Н.* Язычество пермских марийцев//Жизнь национальностей. 2001, № 4. С. 33–34.

[130] *Агапкина Т. А.* Указ. соч. С. 107—109.

[131] ЧКМ № 3009. Описание бытовых сторон населения Юрлинского района за время с 1870-х гг. по 1917 г. (рукопись).

[132] С и в е р — северный холодный ветер.

[133] *Скалозубов Н. Л.* Указ. соч. С. 10—11.

[134] *Соколова В. К.* Указ. соч. С. 173; *Агапкина Т. А.* Указ. соч. С. 113..

[135] Подробнее см.: *Черных А. В.* Куединские праздники... С. 35—37.

[136] См. соответствующие разделы о поминальной обрядности и обрядах вызывания дождя в третьей и четвертой главах настоящей работы.

Не исключена и возможная связь поверий о «загребании» покойников и наступлении летнего тепла с представлениями о пребывании на земле в период между пасхальными и троицкими праздниками душ предков, известными у некоторых славянских народов, но почти не представленными в русских традициях. Возможно, актуализация этого комплекса представлений связана с финно-угорским окружением, где также разработана тематика пребывания душ предков на земле в этот период (см.: *Черных А. В.* Традиционный календарь... С. 211). Уход, «загребание» покойников, что в данном случае соотносится с нижним миром, и их неблагоприятное воздействие.

[137] *Берх В.* Путешествие в города Чердынь и Соликамск для изыскания исторических древностей. СПб., 1821. С. 109.

[138] *Иванова А. А.* Река в культурной традиции Пинежья//Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2002. С. 141—152; Вятский фольклор... С. 106; Полевые материалы, собранные в Горномарийском районе Республики Марий Эл, с. Покровское.

[139] *Миниахметова Т. Г.* Указ. соч. С. 38—39; *Черных А. В.* Традиционный народный календарь татар и башкир... С. 57—77.

[140] Нытва: Традиционная культура, язык и фольклор... С. 9.

[141] *Базанов В. А.* «Провожание Камы» как один из обрядов традиционной культуры Прикамья//Национальная культура и языки народов Прикамья: возрождение и развитие. Пермь, 1997. Ч. 2. С. 67—70.

[142] Добрянский историко-краеведческий музей. Ф. 551. Оп. 1. Д. 5. Л. 52.

[143] См. раздел о первом громе и других весенних праздниках.

[144] Этот факт, несомненно, противоречит астрономической дате начала увеличения светового дня — дню весеннего равноденствия.

[145] *Балов А.* Очерки Пошехонья//Этнографическое обозрение. 1901. № 4. С. 133; *Соколова В. К.* Указ. соч. С. 114.

[146] Сны, приметы, загадки, поговорки/Сост. *Подюков И. А.* Пермь, 1994. С. 29.

[147] *Скалозубов Н. Л.* Указ. соч. С. 21.

[148] Сайгатка-2003... С. 22—23.

[149] *Агапкина Т. А.* Указ. соч. С. 114.

[150] Сны, приметы... С. 29.

[151] Там же. С. 29.

[152] Мы привели лишь несколько примеров, характеризующих подобные представления, так как вариантов текстов о необходимости переворачивания при первом громе записано значительное количество в каждом из районов Прикамья.

[153] См выше в настоящей работе раздел о ледоходе.

[154] Многочисленные пермские примеры см. также в работах: Сайгатка-2003..; *Черных А. В.* Куединские праздники...

[155] *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Указ. соч. С. 283—288.

[156] Там же. С. 284.

[157] *Скалозубов Н. Л.* Указ. соч. С. 10—11.

[158] Там же. С. 7, 20.

[159] *Гура А. В.* Указ. соч. С. 682.

[160] *Агапкина Т. А.* Этнографические связи календарных песен. М., 2000. С. 230—231; Новые поступления в фольклорный архив Нижегородского университета: Календарные обряды (1983—1996 гг.). Нижний Новгород, 1997. С. 101—109; *Зеленин Д. К.* Описание рукописей ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг., 1914. Т. 1. С. 224, 260.

[161] *Агапкина Т. А.* Этнографические связи... С. 275.

[162] *Виноградов Г. С.* Детский фольклор и быт. Иркутск, 1925. С. 10.

[163] Новые поступления в фольклорный архив... С. 102.

[164] Крильца, крыльца, крылышки в пермских говорах — плечи, лопатки и вся часть спины от плечей до лопаток включительно (см.: Словарь говора д. Акчим Красновишерского района Пермской области. Пермь, 1990. Вып. 2. И—М. С. 86).

[165] *Добровольская В. Е.* Обрядовое печенье Гороховецкого края//ЖС. 2003. № 1. С. 25.

[166] *Черных А. В.* Этнический состав населения и особенности расселения в южном Прикамье в XVI — первой четверти XX в.//Этнические проблемы регионов России: Пермская область. М., 1998. С. 39—113.

[167] *Чагин Г. Н.* Язьвинские пермяки: История и традиции. Пермь, 1993; *Теплоухов Ф.* Указ. соч. С. 138—148; *Калинин М. А.* Общественная жизнь Добрянки (вторая половина XIX — начало XX в.)//Историко-культурное наследие городов и заводских поселений Урала. Пермь, 1995. С. 93; ГАПО. Ф. 714. Оп. 1. Д. 17. Л. 6; ЧКМ НВ 1110/534. Рукопись: Лунегов И. А. Редкостный амулет; Там же; НВ 983. Рукопись: Попов В. И. Записки врача: Полевые материалы, собранные автором в Красновишерском и Чердынском районе Пермской области.

[168] *Теплоухов Ф.* Указ. соч. С. 138—148.

[169] *Калинин М. А.* Указ. соч. С. 93; ГАПО. Ф. 714. Оп. 1. Д. 17. Л. 6.

[170] *Теплоухов Ф.* Указ. соч.; *Калинин М. А.* Указ. соч. С. 93.

[171] *Соколова В. К.* Указ. соч. С. 67—187.

[172] Там же. С. 67—82.

[173] *Теплоухов Ф.* Указ. соч. С. 141.

[174] ЧКМ НВ 1110/534. Рукопись: Лунегов И. А. Редкостный амулет.

[175] ГАПО .Ф. 714. Оп. 1. Д. 17. Л. 15 (об.), л. 15—15 (об.).

[176] ЧКМ НВ 1110/534. Рукопись: Лунегов И. А. Редкостный амулет. Л. 4.

[177] ЧКМ НВ 983. Рукопись: Попов В. И. Записки врача... С. 147 (об).

[178] *Соколова В. К.* Указ. соч. С. 75, 143.

[179] Так, в Петрозаводске «встречают весну... с соломенным чучелом, которое, подняв на шесте, ставят на горке, потом садятся вкруг него пировать и по окончании пиршества сжигают чучело с песнями и плясками». В русских тради-

циях Архангельской области за деревней жгли костры, а молодежь водила около него хороводы, пела, танцевала, прыгала через костер, при этом кричала: «Лето встречаем, зиму провожаем» (см.: *Соколова В. К.* Указ. соч. С. 143—144).

[180] ЧКМ. Рукопись: Беседа с Павлиновой З. И., 1917 г. р.

[181] Которое опосредованно также можно связывать с культом предков.

[182] *Соколова В. К.* Указ. соч. С. 75.

[183] *Агапкина Т. А.* Этнографические связи... С. 272.

[184] *Пропп В. Я.* Указ. соч. С. 111.

[185] *Агапкина Т. А.* Этнографические связи... С. 213.

[186] ГАПО. Ф. 714. Оп. 1. Д. 17. Л. 15 (об.), л. 21.

[187] *Теплоухов Ф.* Указ. соч. С. 143.

[188] Там же. С. 142.

[189] *Чагин Г. Н.* Язьвинские пермяки: История и традиции. Пермь, 1993.

[190] См. подробнее: *Черных А. В.* Встреча птиц в весенних обрядах народов северного Прикамья в конце XIX—XX в.//Коми-язьвинцы и историко-культурное наследие Прикамья: Материалы междунар. науч.-практ. конф. Пермь: Пермский государственный университет, 2002. С. 42—53.

[191] *Вологдин И.* Жизнь крепостных людей графа Строганова в Оханском уезде Пермской губернии (Бытовые очерки)//Пермский край. Пермь, 1895. Т. 3. С. 222—225.

[192] *Соколова В. К.* Указ. соч. С. 145.

[193] *Петухов Д. А.* Горный город Дедюхин и окольные местности. СПб., 1864. С. 205; *Скалозубов Н. Л.* Указ. соч. С. 7—11.

[194] *Скалозубов Н. Л.* Указ. соч. С. 9.

[195] Сны, приметы... С. 23.

[196] *Петухов Д. А.* Указ. соч. С. 205.

[197] *Лунегов И.* «Запуги»: Предрассудки, суеверия и приметы жителей Вильгортского с/с Чердынского района//Чердынский край. 1928. Вып. 3. С. 51.

[198] Селянкой в местной традиции называли яйца с молоком, испеченные в сковороде, селянка как обрядовое блюдо достаточно часто использовалась русскими в земледельческих ритуалах (см.: *Терновская О. А.* Лексика, связанная с обрядами жатвенного цикла (Материалы к словарю)//Славянское и балканское языкознание: Карпато-восточнославянские параллели, структура балканского текста. М., 1977. С. 88).

[199] *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1902. Т. 3. С. 228: «В Любавичской волости Мстиславского уезда Могилевской губернии в день Спасских заговень, 31 июля, в каждом доме варят для хозяина по одному куриному яйцу, посредством котораго они решают вопрос: «Кому первому из домохозяев деревни засевать к будущему году рожь?». Хозяева-землевладельцы собираются вечером того же дня в одно место и там, сложивши яйца в одну шапку, выбирают их оттуда тоже по одному; разбирают и смотрят: чье яйцо полнее, тому первому и начинать в деревне сеять рожь, предполагая, что от такого рода почина вполне зависит урожай в будущем году».

[200] *Бахматов А. А., Подюков И. А., Хоробрых С. В., Черных А. В.* Юрлинский край... С. 286.

[201] Сны, приметы... С. 23.

[202] *Руднев В. В.* Календарь русского земледельца и фенологические приметы как его дополнение//Время и календарь в традиционной культуре. СПб., 1999. С. 86.

[203] *Скалозубов Н. Л.* Указ. соч. С. 9—11.

[204] Там же.

[205] Там же. С. 11.

[206] Там же.

[207] *Соколова В. К.* Указ. соч. С. 148; *Виноградов Г. С.* Материалы для народного календаря русского старожилого населения Сибири//Записки Тулуновского отделения Общества изучения Сибири и улучшения ее быта. Иркутск, 1918. Вып. 1. С. 13.

[208] *Черных А. В.* Традиционный календарь... С. 190, 210.

[209] *Лунегов И.* Указ. соч. С. 52.

[210] Там же. С. 51.

[211] Праздник по случаю завершения сева была широко представлен в уральских традициях, о чем свидетельствуют материалы и терминология праздника, собранная екатеринбургским лингвистом О. В. Востриковым (*Вострикова О. В.* Традиционная культура Урала: Этноидеографичсческий словарь русских говоров Свердловской области. Екатеринбург, 2000. Вып. 3. Народная эстетика; Семья и родство; Обряды и обычаи. С. 162).

[212] *Фурсова Е. Ф.* Числовые ориентиры в культуре огородничества восточных славян Приобья конца XIX – начала XX в. (по полевым материалам)//Время и календарь в традиционной культуре. СПб., 1999. С. 86—89.

[213] *Громыко М. М.* Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII – первая половина XIX в.). Новосибирск, 1975. С. 30; *Соколова В. К.* Указ. соч. С. 149.

[214] *Подюков И. А.* Карагайская сторона...С. 65.

[215] *Левкиевская Е. Е.* Славянский оберег: Семантика и структура. М., 2002. С. 76—78.

[216] Сны, приметы... С. 23.

[217] *Скалозубов Н. Л.* Указ. соч. С. 11.

[218] *Подюков И. А., Белавин А. М., Крыласова Н. Б., Хоробрых С. В., Антипин Д. А.* Усольские древности... С. 163.

[219] Там же. С. 169.

[220] *Плотникова А. А.* Первый выгон скота в Полесье//Славянский и балканский фольклор: Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995. С. 133.

[221] *Соколова В. К.* Указ. соч. С. 156—158.

[222] *Журавлев А. Ф.* Домашний скот в поверьях и магии восточных славян: этнографические и этнолингвистические очерки. М., 1994. С. 15—17.

[223] *Левкиевская Е. Е.* Указ. соч. С. 117—118.

[224] *Подюков И. А.* Круговорот жизни... С. 37–38.

[225] *Подюков И. А., Белавин А. М., Крыласова Н. Б., Хоробрых С. В., Антипов Д. А.* Усольские древности. С. 163.

[226] *Журавлев А. Ф.* Указ. соч. С. 23.

[227] В территориальном отношении наши материалы представлены записями из Октябрьского (с. Русский Сарс, д. Ваешта, д. Уваряж),Ординского (с.Шарынино), Суксунского (с. Ключи, д. Журавли, д. Усть-Лог, с. Брехово, с. Торговище) Кишертского (д. Макарята) и Лысьвенского (с. Кын) районов Пермского края.

[228] *Подюков И. А.* Круговорот жизни... С. 49.

[229] Там же.

[230] *Федорова В. П.* Народные святцы старообрядческого села//Летопись уральских деревень. Екатеринбург, 1995. С. 187–189.

[231] ЧКМ НВ № 983. Рукопись: Попов В. Записки врача (рукопись). С. 145.

[232] На путях из земли Пермской в Сибирь: Очерки этнографии северноуральского крестьянства XVII–XX вв. М., 1989. С. 83; *Гусев В.* Деревня Дубовая Гора Аряжской волости//Сборник Пермского земства за 1888 г. Пермь, 1889. № 12–13. С. 355–357; 379–381; *Черных А. В.* Особенности системы землепользования русских крестьян Сылвенско-Иренского поречья//Традиционная культура Урала: Альманах. Екатеринбург, 2001. Вып. 1. С. 84–92.

[233] *Подюков И. А., Белавин А. М., Крыласова Н. Б., Хоробрых С. В., Антипин Д. А.* Усольские древности... С. 169.

[234] *Плотникова А. А.* Указ. соч. С. 127.

[235] *Соколова В. К.* Указ. соч. С. 161.

[236] *Толстой Н. И.* О вторичной функции обрядового символа (на материале славянской народной традиции)//Историко-этнографические исследования по фольклору. Сб. памяти С. А. Токарева. М., 1994. С. 238–255.

[237] Этномузыковеды, например, зафиксировали в северных районах такие инструменты, как деревянные дощечку-барабан, пастушескую трубу и пастушеский горн (*Альбинский В. А.* «Рожечный» промысел и пастушья «трубля» в Прикамье//Изучение народного творчества на современном этапе: Тез. докл. обл. науч.-практ. конф. Пермь, 1985. С. 28–29; *Шумов К. Э., Белова О. Б.* Особенности представления о пастушеском промысле в зависимости от природно-климатических условий и местных традиций северного Прикамья//Научно-технические и социальные проблемы развития Уральского Нечерноземья: Тез. докл. обл. науч.-практ. конф. молодых ученых и студентов вузов г. Перми. 28–29 марта 1989 г. Пермь, 1989. С. 41–42). Некоторые представления о пастушеском промысле раскрывают записанные в Прикамье мифологические рассказы о связи пастуха с хозяином леса (Былички и бывальщины: Старозаветные рассказы, записанные в Прикамье/Сост. К. Э. Шумов. Пермь, 1991).

[238] *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 193–195; *Щепанская Т. Б.* «Знание» пастуха в связи с его статусом (севернорусская традиция XIX – начала XX в.)//Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986. С. 165–171; *Гуляева Л. П.* Пастушеская обрядность на р. Паше (традиции и современность)//Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986.

С. 172—180; *Криничная Н. А.* О сакральной функции пастушьей трубы (по материалам северных пастушеских обрядов)//Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986. С. 181—189; *Дурасов Г. П.* Обряды, связанные с обиходом скота в сельской общине Каргополья в XIX — начале XX в.//Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. С. 265—282; *Бернштам Т. А.* Русская народная культура Поморья в XIX — начале XX в.: Этнографические очерки. Л., 1983. С. 167.

[239] В данном разделе мы лишь фрагментарно останавливаемся на некоторых конфессиональных особенностях поминальной обрядности, планируя подробнее осветить эти вопросы в другом разделе работы.

[240] *Соколова В. К.* Указ. соч. С. 120.

[241] *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы... С. 285.

[242] *Пропп В. Я.* Указ. соч. С. 25.

[243] *Подюков И. А.* Круговорот жизни... С. 48.

[244] С п и ч к а — деревянный штырь, вбитый в стену, на который вешали одежду.

[245] АРГО. Разряд 29. Оп. 1. Д. 77. Л. 27 (об.)

[246] На путях из земли Пермской в Сибирь... С. 305.

[247] Вятский фольклор... С. 128.

[248] *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы... С. 286.

[249] АРГО. Разряд 29. Оп. 1. Д. 77. Л. 27 (об.).

[250] См., например, работу: На путях из земли Пермской... С. 305.

[251] На эту особенность северных районов указывает в своей работе и Г. Н. Чагин (*Чагин Г. Н.* Окружающий мир в традиционном мировоззрении русских крестьян Среднего Урала. Пермь, 1998. С. 103).

[252] *Черных А. В.* Куединские праздники... С. 27.

[253] *Зеленин Д. К.* Избранные труды: Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995. С. 135.

[254] См. раздел работы об истории изучения календарной обрядности русских Прикамья, а также публикации: С. И. С. Семик и убогий дом в Дедюхине// ПЕВ. 1867. С. 84—88; *Петухов Д. А.* Указ. соч.

[255] *Подюков И. А.* Круговорот жизни... С. 55.

[256] На путях из земли Пермской... С. 307.

[257] В некоторых деревнях известны и другие сроки поминовения «заложных», чаще всего приурочиваемые к осенним Дмитровской или Покровской субботам. Вне календарных дат представления о возможности поминовения связывались со «слепым», или «грибным», дождем, когда одновременно светит солнце и идет мелкий дождь, в это время «утопленники всплывают» (Куединский район, д. Грибаны; Чернушинский район, с. Трун). Выбор именно этого времени связан с переходностью погодного явления (и не дождь, и не солнце), возможна также связь «слепоты» умерших неестественной смертью и «слепого» дождя при солнце. В Ординском районе, например, считали: «Когда солнце вместе с дождем — утопленники радуются, всплывают кверху» (Ординский район, с. Опачевка).

[258] Чердынь//ПГВ. 1894. № 74.

[259] Вишерская старина: Сборник фольклорно-этнолингвистических материалов по обрядовой традиции Красновишерского района Пермской области/ Сост. *Жданова Н. В., Подюков И. А., Хоробрых С. В.* Пермь, 2002. С. 18.

[260] *Соколова В. К.* Указ. соч. С. 119—123; *Золотова Т. Н.* Русские календарные праздники в Западной Сибири (конец XIX—XX в.). Омск, 2002. С. 99—100; Русские. М., 1999. С. 528.

Глава III
Летний период народного календаря

[1] *Черных А. В.* Праздники и обряды Петровского Заговенья в Прикамье в конце XIX — начале XX в.//Фольклорный текст-2001. Материалы науч.-практ. семинара. Пермь, 2002. С. 16—27.

[2] *Востриков О. В.* Традиционная культура Урала: Опыт этноидеографического словаря русских говоров Свердловской области. Екатеринбург, 2000. Вып. 1. Народный календарь. С. 81.

[3] *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные праздники и обряды русских, украинцев, белорусов. М., 1979. С. 188.

[4] *Болонев Ф. Ф.* Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX— начало XX в.). Новосибирск, 1978. С 82—84; *Соколова В. К.* Указ. соч. С. 244.

[5] *Соколова В. К.* Указ. соч. С. 244.

[6] Добрянский краеведческий музей. Рукопись Затопляева. Л. 44.

[7] *Скалозубов Н. Л.* Народный календарь: Праздники, дни святых, особо чтимых народом...//Сборник материалов для ознакомления с Пермской губернией. Пермь, 1893. Вып. 5. С. 12.

[8] *Соколова В. К.* Указ. соч. С. 214—224.

[9] *Шабаев Ю. П., Никитина Л. А.* Традиционная коми-пермяцкая баня//Наш край: Сборник статей. Кудымкар, 1995. Вып. 7. С. 85; Коми народные приметы/ Сост. *Кудряшова В. М.* Сыктывкар, 1993. С. 177—178; Традиционная культура народа коми: Этнографические очерки. Сыктывкар, 1994. С. 192.

[10] *Чагин Г. Н.* Мировоззрение и традиционная обрядность русских крестьян Среднего Урала в середине XIX — начале XX в.: Учебное пособие по спецкурсу. Пермь. 1993. С. 116.

[11] *Подюков И. А.* Круговорот жизни: Народный календарь Прикамья. Пермь, 2001. С. 59.

[12] *Соколова В. К.* Указ. соч. С. 245.

[13] Там же. С. 245, 259.

[14] Там же. С. 245.

[15] *Подюков И. А.* Указ. соч. С. 60.

[16] *Соколова В. К.* Указ. соч.; *Чагин Г. Н.* Мировоззрение и традиционная обрядность... С. 117; *Морозов И. А., Слепцова И. С., Островский Е. Б., Смольников С. Н., Минюхина Е. А.* Духовная культура Северного Белозерья: Этнодиалектный словарь. М., 1997. С. 146—148.

[17] *Подюков И. А.* Указ. соч. С. 61.

[18] *Востриков О. В.* Указ. соч. С. 80.

[19] *Подюков И. А.* Указ. соч. С. 59.

[20] *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 397.

[21] *Болонев Ф. Ф.* Указ. соч. С. 84.

[22] *Востриков О. В.* Указ. соч. С. 81.

[23] Круглый год: Русский земледельческий календарь/Сост. *Некрылова А. Ф.* Челябинск, 1996. С. 178–179; Вятский фольклор: Народный календарь/Под. ред А. А. Ивановой. Котельнич, 1995. С. 114.

[24] *Аверинцев С. С.* Павел//Мифы народов мира/Под ред. С. А. Токарева. М., 1988. Т. 2. С. 272–273.

[25] *Нестерова О. Е.* Петр//Мифы народов мира/Под ред. С. А. Токарева. М., 1988. Т. 2. С. 307–309.

[26] Круглый год... С. 179; *Жегалова С.* Деревянный «справочник»//Советский музей. 1985. № 4. С. 35.

[27] *Подюков И. А.* Указ. соч. С. 63.

[28] Мифы народов мира/Под ред. С. А. Токарева. М., 1988. Т. 2. С. 309.

[29] *Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого архива Русского географического общества. СПб., 1914. Вып. 1. С. 254; Вятский фольклор... С. 114; *Минюхина Е. А.* Петров день; *Морозов И. А., Слепцова И. С., Островский Е. Б.* и др. Указ. соч. С. 267; *Винокурова И. Ю.* Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX – начало XX в.). СПб., 1994. С. 86.

[30] *Винокурова И. Ю.* Указ. соч. С. 84–86; Вятский фольклор.... С. 114; *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря: Весенне-летний цикл. М., 2002. С. 453–454.

[31] *Востриков О. В.* Указ. соч. С. 83.

[32] «А в Усть-Цильме поют...»: Традиционный песенно-игровой фольклор Усть-Цильмы. СПб., 1992.

[33] *Болонев Ф. Ф.* Указ. соч. С. 87; *Золотова Т. Н.* Русские календарные праздники в Западной Сибири (конец XIX–XX в.). Омск, 2002. С. 111.

[34] *Трушкова И. Ю.* Традиционная культура русского населения Вятского региона в XIX – начале XX в. (система жизнеобеспечения). Киров, 2003. С. 362.

[35] *Золотова Т. А., Иванова Л. Н.* Хожу я, гуляю вдоль по хороводу... (по материалам экспедиций в Мари-Турекский район Республики Марий Эл). Йошкар-Ола, 1998. С. 107.

[36] *Бернштам Т. А.* Традиционный праздничный календарь в Поморье во второй половине XIX – начале XX в.//Этнографические исследования северо-запада СССР. Л., 1977. С. 109.

[37] Сайгатка-2003: Календарные праздники и обряды русских Чайковского района Пермской области (конец XIX – первая половина XX в.): Сборник фольклорно-этнографических материалов/Сост. *Черных А. В.* Пермь, 2003. *Черных А. В.* Куединские праздники: Календарная обрядность русских Куединского района Пермской области в конце XIX – первой половине XX в.: Материалы и исследования. Пермь, 2003. С. 64–66.

[38] Деревня Монастырь на Каме-реке: Сборник фольклорно-этнолингвистических материалов по Гайнскому району/Сост. *Подюков И. А.* Пермь, 2003. С. 11.

[39] *Бахматов А. А., Подюков И. А., Хоробрых С В., Черных А. В.* Юрлинский край: Традиционная культура русских конца XIX—XX в.: Материалы и исследования. Кудымкар, 2003. С. 234—237.

[40] Сайгатка-2003: Календарные праздники и обряды... С. 32—33.

[41] Например, в Юрлинском районе «в Петров день умывались на колодце, обливались» (д. Таволожанка); в Ординском районе «в Петров день надо обязательно в реке искупаться» (с. Медянка) и т. д.

[42] Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья/Сост. *Шаповалова Г. Г., Лаврентьева Л. С.* Л., 1985. С. 75; *Бернштам Т. А.* «Молодая» и «старая» игра в аспекте космосоциальных половозрастных процессов//ЖС. 1995. № 2. С. 20; *Чарина О. И.* Особенности русского календарно-обрядового цикла в Приленье//ЖС. 1998. № 1. С. 42—43.

[43] Вятский фольклор... С. 114; *Золотова Т. Н.* Указ. соч. С. 111.

[44] *Соколова В. К.* Указ. соч. С. 255.

[45] *Макашина Т. С.* Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре//Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 87.

[46] Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. II. Д — К (Крошки). С. 403; *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы... С. 700.

[47] *Винокурова И. Ю.* Указ. соч. С. 96.

[48] *Черных А. В.* Традиционный календарь народов Прикамья в конце XIX — начале XX в. Пермь, 2002.

[49] Славянские древности... Т. 2. С. 403.

[50] Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Летне-осенние праздники. М., 1978. С. 100, 114.

[51] *Макашина Т. С.* Указ. соч. С. 86.

[52] *Подюков И. А.* Указ. соч. С. 66.

[53] *Макашина Т. С.* Указ. соч. С. 86—87; Славянские древности... Т. 2. С. 404.

[54] Про символику медведя. См. раздел в первой главе работы.

[55] Пословицы русского народа: Сборник В. Даля. М., 1957. С. 947; *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 170—171.

[56] *Болонев Ф. Ф.* Указ. соч. С. 70.

[57] *Гура А. В.* Указ. соч. С. 170.

[58] Там же. С. 171.

[59] *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 82.

[60] *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Медведь//Мифы народов мира. М., 1988. Т. 2. С. 128—130.

[61] *Сидоров А. С.* Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Л., 1928. С. 15; *Конаков Н. Д.* Традиционное мировоззрение народов коми: Окружающий мир: пространство и время. Сыктывкар, 1996. С. 41—42.

[62] *Миннияхметова Т. Г.* Календарные обряды закамских удмуртов. Ижевск, 2000. С. 85.

[63] Пермские татары, например, о «слепом» дожде, дожде с солнцем говорили «медвежонок пляшет».

[64] *Данилов О.* Культ лося и оленя у финно-угорских народов (истоки и развитие)//Финно-угроведение. Йошкар-Ола, 2001. № 2. С. 36; *Окладников А. П.* Олень – золотые рога. М.– Л., 1964.

[65] *Анисимов А. Ф.* Космогонические представления народов Сибири. М.–Л., 1959. С. 13–14; *Грибова Л. С.* Пермский звериный стиль: Проблемы семантики. М., 1975. С. 74.

[66] *Иванов В. В.* Конь//Мифы народов мира. М., 1987. Т. 1. С. 666.

[67] *Королев К. С.* Зарождение культа коня у предков коми-зырян. Сыктывкар, 1995. С. 8

[68] *Подюков И. А.* Указ. соч. С. 66.

[69] *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 35.

[70] Ильин день не единственный праздник, к которому приурочивали проведение братчин и молебнов, жертвоприношений. Они совершались также в Петров день, первое воскресенье после Петрова и Ильина дней. В большинстве же известных вариантов жертвоприношение приурочивалось к Ильину дню.

[71] *Шаповалова Г. Г.* Севернорусская легенда об олене//Фольклор и этнография русского Севера. Л., 1973. С. 209–223; *Макашина Т. С.* Указ. соч. С. 91; *Дурасов Г. П.* Народная пища Каргополья (по материалам XIX–XX вв.)//СЭ. 1986. № 6. С. 92; Славянские древности... Т. 2. С. 404–405.

[72] Славянские древности.... Т. 2. С. 404–405.

[73] *Винокурова И. Ю.* Указ. соч. С. 95; *Пименов В. В.* Вепсы: Очерки этнической истории и генезиса культуры. М.–Л., 1965. С. 224.

[74] ЧКМ № 3009. Описание бытовых сторон населения Юрлинского района за время с 1870-х гг. по 1917 г. (Мазунин М. В.).

[75] *Малахов М. В.* Посмертные записки: 13. Быкобой у пермяков в день св. Флора и Лавра//Записки УОЛЕ. 1887. № XI. Вып. 1. С. 92.

[76] *Глушков.* Топографическо-статистическое и этнографическое описание города Котельнича//Этнографический сборник, издаваемый Императорским Русским географическим обществом. СПб., 1862. С. 74.

[77] *Дурасов Г. П.* Указ. соч. С. 92.

[78] Цитата по: *Макашина Т. С.* Указ. соч. С. 92.

[79] *Шаповалова Г. Г.* Севернорусская легенда об олене... С. 209–223; Славянские древности... Т. 2. С. 405.

[80] *Теплоухов Ф. А.* Народное празднество «Три елочки» в Богородской волости Пермского уезда//Пермский край: Сб. сведений о Пермской губ., издаваемый Пермским губ. стат. ком. Пермь, 1892. Т. 1. С. 138–148.

[81] *Шаповалова Г. Г.* Севернорусская легенда об олене... С. 220.

[82] *Подюков И. А.* Указ. соч. С. 65.

[83] *Макашина Т. С.* Указ. соч. С. 92.

[84] *Зеленин Д. К.* Древнерусская братчина как обрядовый праздник сбора урожая. Л., 1928.

[85] *Шаповалова Г. Г.* Севернорусская легенда об олене... С. 209—210.

[86] *Громыко М. М.* Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII — первая половина XIX в.). Новосибирск, 1975. С. 91.

[87] Такие представления фиксировались нами в Верхокамье, Обвинском поречье, русских деревнях Коми-Пермяцкого автономного округа (Сивинский, Верещагинский, Карагайский, Ильинский, Юрлинский районы Пермского края).

[88] *Стародубцева С. В.* Русская хороводная традиция Камско-Вятского междуречья. Ижевск, 2001. С. 19.

[89] *Чагин Г. Н.* Мировоззрение и традиционная обрядность... С. 117.

[90] Полудница — один из мифологических персонажей русских Прикамья. Текстов быличек о полуднице фиксировалось немного, преимущественно в районах северного Прикамья. Однако в известных пермских быличках полудница не связана с летним периодом цветения ржи, как и не всегда выступает духом поля, появлявшимся в полдень (Былички и бывальщины: Старозаветные рассказы, записанные в Прикамье/Сост. *Шумов К. Э.* Пермь, 1991. С. 29—34).

[91] Мифологические рассказы и легенды русского Севера/Сост. и автор комментариев *Черепанова О. А.* СПб., 1996. С. 155.

[92] Вятский фольклор: Народный календарь... С. 113—114.

[93] ЧКМ. Колл. № 2689/3 л. 63.

[94] Вятский фольклор... С. 113—114.

[95] *Владыкина Т. Г.* Удмуртский фольклор: проблемы жанровой эволюции и систематики. Ижевск, 1997. С. 83—84; *Смирнов Н. И.* Пермяки. Казань, 1891. С. 267—268; *Зеленин Д. К.* Избранные труды: Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995; Календарные праздники и обряды марийцев//Этнографическое наследие: Сб. материалов. Йошкар-Ола, 2003. Вып. 1.

[96] *Чагин Г. Н.* Мировоззрение и традиционная обрядность... С. 117.

[97] Там же.

[98] *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в.: половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988. С. 174; *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы... С. 408—410.

[99] *Балов А.* Очерки Пошехонья//ЭО, 1901. № 4. С. 134; *Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого архива Русского географического общества. СПб., 1915. Вып. 2. С. 713; *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы... С. 408—450.

[100] *Семенова О. П.* Праздники//Живая старина, 1891. Вып. 4. С. 200.

[101] *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни... С. 173—175.

[102] *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы... С. 438.

[103] ЧКМ № 3009. Описание бытовых сторон населения Юрлинского района за время с 1870—х гг. по 1917 г. (Мазунин М. В.). С. 118.

[104] *Толстая С. М.* Акциональный код символического языка культуры: движение в ритуале//Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С. 98—99; *Черных А. В.* Символы православия в топографии русской деревни (по материалам южных районов Пермской губернии)//Ставрографический сборник. М., 2001. Кн. 1. С. 293—296.

[105] *Калинский И. П.* Церковно-народный месяцеслов на Руси. СПб., 1877. С. 162.

[106] *Громыко М. М.* Традиционные нормы поведения и формы отношений русских крестьян XIX в. М., 1986. С. 127.

[107] Там же.

[108] Славянские древности... Т. 2. С. 402—405; *Дубровина С. Ю.* Представления об Илье-пророке в традиционной культуре Тамбовщины//ЖС. 2002. № 1. С. 29—33; *Кузнецова В. С.* Пророк Илья и Богородица Купина Неопалимая в Урало-Сибирском патерике//ЖС. 2002. № 1. С. 33—36.

[109] *Громыко М. М.* Традиционные нормы поведения... С. 127.

[110] Народные русские легенды, собранные Афанасьевым А. Н. М., 1859. С. 137; *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994. С. 395—400; Славянские древности.... Т. 2. С. 405—407; *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Инвариант и трансформация в мифологических и фольклорных текстах//Типологические исследования по фольклору. М., 1975. С. 56—60; *Макашина Т. С.* Указ. соч.; *Дубровина С. Ю.* Представления об Илье-пророке в традиционной культуре Тамбовщины//ЖС. 2002. № 1. С. 29—33.; *Кузнецова В. С.* Пророк Илья и Богородица Купина Неопалимая в Урало-Сибирском патерике//ЖС. 2002. № 1. С. 33—36.

[111] Вятский фольклор... С. 114.

[112] *Громыко М. М.* Трудовые традиции русских крестьян... С. 91; *Макаренко А. А.* Сибирский народный календарь. Новосибирск, 1993. С. 70.

[113] В традиционной культуре конь напрямую связывался с мужскими видами работ. На пермских материалах известно, что, в отличие от других домашних животных, конем занимался исключительно мужчина: ухаживал, кормил его и т. д.

[114] Загадки русского народа: Сборник загадок, вопросов, притч и задач/*Садовников Д.* М., 1996. С. 224—225.

[115] *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни...; *Холодная В. Г.* Роль Петровского поста в разграничении «женского» и «мужского» времени в западно—украинской весенне-летней обрядности//Время и календарь в традиционной культуре. СПб., С. 32; *Шангина И. И.* Образ жизни русского народа: мужские и женские праздники//Культура славян Оренбуржья: Материалы межрегиональной науч.-практ. конф. Оренбург, 2003. С. 155—157.

[116] *Холодная В. Г.* Указ. соч. С. 32—38.

[117] *Шангина И. И.* Указ. соч. С. 155—157.

[118] *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни... С. 220.

[119] Там же. С. 152.

[120] *Прокошева К. Н.* Фразеологический словарь пермских говоров. Пермь, 2002. С. 159.

[121] *Толстая С. М.* Солнце играет//Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 8—11; *Подюков И. А.* Указ. соч. С. 8.

[122] *Волков Ф.* Свадебные обряды в Болгарии//ЭО. 1895. № 4. С. 47—49.

[123] *Подюков И. А.* Указ. соч. С. 9.

[124] *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни... С. 152.

[125] Поверья о смерти от грозы в Прикамье противоречивы и диаметрально противоположны, хотя и вписываются в общий контекст представлений об «избранности», тех, кто убит грозой. С одной стороны, молния поражает греш-

ников: «И кто им неугоден, кто из людей их рассердил, того уж наказывают — молнией да громом» (Еловский район, с. Крюково); с другой стороны, грозой избираются и праведники: «Молния убивает только безгрешных, у кого греха нету, грешных не убивает» (Кишертский район, с. Осинцево).

[126] *Агапкина Т. А., Топорков А. Л.* Воробьиная (рябиновая) ночь в языке и поверьях восточных славян//Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древней славянской духовной культуры: Источники и методы. М., 1989. С. 246.

[127] Этимологию термина «стрелиные» ночи, синонимичному таким широко распространенным в славянском мире, понятиям как «рябиновая» и «воробьиная» ночь, следует, видимо, связывать с представлениями о «громовой стреле». См. пермские примеры о «громовой стреле» как разряде молнии: «Громовая стрела грохнула, и оба овина сгорели, и лошадь убило» (Соликамский район, д. Ефремы).

[128] *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1887. Т. 1. С. 59—60; *Макашина Т. С.* Указ. соч. С. 89.

[129] *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей: лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974.

[130] *Кузнецова В. С.* Указ. соч. С. 33—36.

[131] *Веселовский А. Н.* Опыт по истории развития христианской легенды: Берта, Анастасия и Пятница//Журнал Министерства народного просвещения. 1877. № 2. С. 189—191; Славянские древности... Т. 2. С. 432—433; *Кузнецова В. С.* Указ. соч. С. 33—36.

[132] Во время грозы, града прибегали и к другим способам защиты. К наиболее распространенным в Прикамье способам противодействия грозе и граду следует отнести действия с печным инвентарем: хлебной лопатой, помелом, кочергой, ухватом: «Вот лопату хлебную и помело выкидывали от града вот двор» (Юрлинский район, д. Мухоморка); «В грозу кочергу на улицу выкинуть надо» (Куединский район). Способность останавливать грозу и прекращать град имело и пасхальное яйцо («Когда град сильный, то яйцо-то это кидают на улицу» (Юрла, Дубровка); пасхальная или четверговая свеча, широко представленная не только в Прикамье, но и в других славянских регионах. Во время грозы ритуализировалось поведение человека: «Во время грозы кушать не надо — молния может ударить» (Юрлинский район, д. Лопва); «В косинке надо сидеть, говорят, на волосы молния тоже очень влияет» (Юрлинский район, д. Лепухино).

[133] Нытва: Традиционный фольклор, язык и фольклор: Сборник полевых фольклорно-этнолингвистических материалов. Нытва — Пермь, 2001. С. 10.

[134] Загадки русского народа... С. 224—225; *Подюков И. А., Черных А. В., Шумов К. Э.* Пять пятиканов да дваста бодаста: Сборник русских загадок Пермского Прикамья в записях последнего времени. Пермь, 2004.

[135] *Толстой Н. И., Толстая С. М.* Заметки по славянскому язычеству: 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах//Славянский и балканский фольклор: Обряд, текст. М., 1981. С. 44; Славянские древности: Этнолингвистический словарь М., 1995. Т. 1 (А—Г). С. 503—504.

[136] Славянские древности... Т. 1. С. 503—504.

[137] Славянские древности... Т. 2. С. 106; *Толстая С. М.* Дождь в фольклорной картине мира//Исследования по славянскому фольклору и народной культуре. Окленд, 1997 С. 105—109.

[138] *Антонова Е. В., Чвырь Л. А.* Таджикские весенние игры и обряды и индоиранская мифология//Фольклор и историческая этнография. М., 1983. С. 33—35. В данной работе на основе таджикской мифологии также приводятся примеры представлений, по которым с мифом о громовержце связано появление молока у коров, метафоризация облако — корова, дождь — молоко.

[139] *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Указ. соч. С. 5.

[140] *Токарев С. А.* Религиозные верования восточных славянских народов XIX — начала XX в. М.— Л., 1957. С. 121.

[141] *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы... С. 699—700.

[142] Словарь говора деревни Акчим Красновишерского района Пермской области (Акчимский словарь): П. Пермь, 1999. Вып. 4. С. 56.

[143] См раздел о фенологических изменениях в природе в предыдущей главе работы.

[144] *Успенский Б. А.* Указ. соч. С. 35.

[145] *Толстой Н. И., Толстая С. М.* Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье//Славянский и балканский фольклор: Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978. С. 95.

[146] *Толстой Н. И., Толстая С. М.* Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье... С. 95— 120; *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы... С. 318—339.

[147] *Подюков И. А.* Указ. соч. С. 56.

[148] ДКМ Б/Н. Рукопись Затопляева.

[149] *Подюков И. А.* Указ. соч. С. 57.

[150] *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы... С. 331.

[151] Календарные обряды. 1983—1996 (Новые поступления в архив Нижегородского университета)/Сост. *Корепова К. Е., Шеваренкова Ю. В.* Нижний Новгород, 1997. С. 136—137; *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы... С. 324—326; Вызывание дождя на Тамбовщине (публикация Махрачевой Т. В., Чемерчевой А. А.)//ЖС. 2003. № 2. С. 13—16; *Черных А. В.* Куединские праздники... С. 31—32.

[152] *Машкин.* Быт крестьян Курской губернии Обоянского уезда//Этнографический сборник, издаваемый Императорским Русским географическим обществом. СПб., 1862. Вып. V. С. 85; Вызывание дождя на Тамбовщине... С. 14; *Толстой Н. И., Толстая С. М.* Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье...; *Болонев Ф. Ф.* Указ. соч. С. 90.

[153] *Черных А. В.* Символы православия в топографии русской деревни (по материалам южных районов Пермской губернии)//Ставрографический сборник. М., 2001. Кн. 1. С. 293—296.

[154] *Шеппинг Д. О.* Русская народность в ея поверьях, обрядах и сказках. М., 1862. С. 193; *Болонев Ф. Ф.* Указ. соч. С. 91.

[155] Деревня Монастырь... С. 23.

[156] Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 140.

[157] *Толстой Н. И., Толстая С. М.* Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье... С. 99.

[158] *Стародубцева С. В.* Указ. соч. С. 157.

[159] *Зернова А. Б.* Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае//СЭ. 1932. № 3; *Толстой Н. И.* Троицкая зелень//Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 16; *Толстой Н. И., Толстая С. М.* Заметки по славянскому язычеству: 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах//Славянский и балканский фольклор: Обряд, текст. М., 1981. С. 95.

[160] См. также раздел о символике березы в троицкой обрядности.

[161] *Зернова А. Б.* Указ. соч.; *Корепова К. Е., Белоус Т. И.* Обряды «проводов весны» в быту современной деревни (по материалам Горьковской области)//СЭ. 1985. № 4. С. 88—90; *Черных А. В.* Праздники и обряды Петровского Заговенья в Прикамье в конце XIX — начале XX в.//Фольклорный текст-2001. Материалы науч.-практ. семинара. Пермь, 2002. С. 16.—27.

[162] *Дубровина С. Ю.* Представления об Илье-пророке... С. 29—33.

[163] Вызывание дождя на Тамбовщине... С. 14; *Толстой Н. И., Толстая С. М.* Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье... С. 95— 120; *Болонев Ф. Ф.* Указ. соч... С. 90.

[164] *Минниях метова Т. Г.* Календарные обряды закамских удмуртов. Ижевск, 2000. С. 47—48; *Черных А. В.* Традиционный календарь народов Прикамья...

[165] *Зеленин Д. К.* Очерки русской мифологии. Пг, 1916. Вып. 1; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Летне-осенние праздники. М., 1978. С. 201—202; *Толстой Н. И., Толстая С. М.* Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье... С. 107—112; *Болонев Ф. Ф.* Указ. соч. С. 91; *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы... С. 318—319; Вызывание дождя на Тамбовщине... С. 13—16.

[166] *Чагин Г. Н.* Мировоззрение и традиционная обрядность... С. 58.

[167] *Толстая С. М.* Пахание реки, дороги//Славянский и балканский фольклор: Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 18—22.

[168] *Чагин Г. Н.* Мировоззрение и традиционная обрядность... С. 59.

[169] *Скалозубов Н. Л.* Указ. соч. С. 12.

[170] *Золотова Т. Н.* Указ. соч. С. 110—111; *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы... С. 315—317.

[171] Круглый год... С. 184.

[172] *Макаренко А. А.* Указ. соч. С. 72.

[173] *Болонев Ф. Ф.* Указ. соч. С. 94.

[174] *Вострикова О. В.* Указ. соч. С. 86.

[175] *Золотова Т. Н.* Указ. соч. С. 111.

[176] *Дубровина С. Ю.* Материалы по теме «Народное богословие на Тамбовщине»//ЖС. 2002. № 2. С. 35—37.

[177] Круглый год... С. 201—202.

[178] *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы... С. 316; Славянские древно-

сти... Т. 2. С. 404; Календарные обычаи и обряды... Летне-осенние праздники... С. 32; *Черных А. В.* Куединские праздники... С. 45.

[179] *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы... С. 316.

[180] *Морозов И. А.* Структура и семантика традиционного застолья: Обычаи, верования, магия, связанные с началом и завершением//Традиционная культура. 2002. № 2. С. 21; *Бондарь Н. И.* Век, год, день: К вопросу об уровне ритуально-мифологического программирования повседневности//Мифология и повседневность: материалы научной конференции. СПб., 1998. С. 28.

[181] *Макаренко А. А.* Указ. соч. С. 72.

[182] Славянская мифология: Словарь-справочник/Сост. *Вагурина Л. М.* М., 1998. С. 287—288.

[183] Славянская мифология: Словарь-справочник... С. 278; *Мадлевская Е. Л.* Царь-девица (К вопросу о противоборстве мужского и женского персонажей в русской сказке)//Материалы по этнографии. СПб., 2002. Т. 1. С. 103.

[184] *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы... С. 316.

[185] *Подюков И. А.* Указ. соч. С. 66.

[186] *Макаренко А. А.* Указ. соч. С. 66.

[187] *Морозов И. А.* Структура и семантика традиционного застолья... С. 22.

[188] *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы... С. 540.

[189] Там же. С. 316.

[190] *Turner V. W.* The Ritual Process: Structure and Antistructure. Harmondsworth, 1974.

[191] *Подюков И. А.* Указ. соч. С. 66.

[192] Чаще всего запреты распространяются на ягоды, прежде всего землянику. В отличие от огородных, культивируемых овощей, ягоды более всего принадлежат миру неосвоенного, «чужого». Ягоды это и сосредоточение живительной силы, так, по представлениям вятских и сибирских крестьян, землянику считали материнской кровью. Так как земля в этот период выступает как рождающее начало, эта продуцирующая роль накладывает запреты и на лексически похожую землянику. С этой точки зрения понятны особые запреты на употребление земляники женщинами, также выступающими «дарительницами жизни»... Представления о землянике как основной ягоде, с нашей точки зрения, проецируются и на другие ягоды — черемуху и малину. Однако и этот набор ягод «фольклорен» и символичен. Семантическая обусловленность меда также раскрывается на некоторых примерах. Так, у старообрядцев Лысьвенского района мед обязательно присутствует на поминальном столе: «Первыми на стол ставят хлеб и мед». В с. Леун Октябрьского района считали, что «первая еда на поминках — яйцо и мед». Соответственно, в календарном цикле также возможно связывать мед и поминальные обычаи. Горох в народной традиции осмыслен как символ плодородия, активно использовался в рождественской и пасхальной обрядности, в свадебных и похоронных обрядах. В традициях Прикамья гороховая каша, кисель в некоторых районах также выступают как блюда поминального стола (Кишертский район). Капуста, в традициях Прикамья,— одна из основных огородных культур, также наделена символикой плодородия, что прослеживается по многочисленным песенным примерам.

[193] *Вологдин И.* Жизнь крепостных людей графа Строганова в Оханском уезде Пермской губернии (Бытовые очерки)//Пермский край. Пермь, 1895. Т. 3. С. 223.

[194] Там же. С. 225

[195] Там же. С. 223.

[196] Там же. С. 225.

[197] *Скалозубов Н. Л.* Указ. соч. С. 13.

[198] Там же.

[199] Сны, приметы, загадки, поговорки/Сост. *Подюков И. А.* Пермь, 1994. С. 24.

[200] *Скалозубов Н. Л.* Указ. соч. С. 13.

[201] Там же. С. 12—13.

[202] Запрет начинать косить до срока («Петру и Павлу голову ссекаешь») построен на универсальном для народного календаря олицетворении святого и природного объекта, как и в случае с Ивановым днем (Иван Капустник — «капусту не рубили в этот день — Ивану голову ссекешь»).

[203] *Винокурова И. Ю.* Указ. соч. С. 86.

[204] *Скалозубов Н. Л.* Указ. соч. С. 13.

[205] *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы... С. 540—543.

[206] *Трушкова И. Ю.* Указ. соч. С. 61; *Болонев Ф. Ф.* Указ. соч. С. 93—94; *Громыко М. М.* Мир русской деревни. М., 1991. С. 39.

[207] Сны, приметы, загадки, поговорки... С. 24.

[208] *Бахматов А. А., Подюков И. А., Хоробрых С. В., Черных А. В.* Юрлинский край... С. 244.

[209] *Иваницкий Н.* Сольвычегодский крестьянин, его обстановка, жизнь и деятельность//ЖС. 1898. Вып. 1. С. 26; *Громыко М. М.* Традиционные нормы поведения... С. 122—123; *Громыко М. М.* Мир русской деревни... С. 38.

Глава IV
Осенний период народного календаря

[1] Календарь Древлеправославной поморской церкви на 2004 год. СПб., 2004. С. 30.

[2] Там же.

[3] *Гончарова Л. Н.* Традиции художественной обработки металлов у русских мастеров-медников Севера и Сибири XIX—XX вв. (бляхи коновалов)//Культурно-бытовые процессы у русских Сибири XVIII — начала XX в. Новосибирск, 1985. С. 139—152; Мифы народов мира. М., 1988. Т. 2, С. 160; *Журавлев А. Ф.* Домашний скот в поверьях и магии восточных славян: этнографические и этнолингвистические очерки. М., 1994. С. 49, 84, 154.

[4] *Чагин Г. Н.* Мировоззрение и традиционная обрядность русских крестьян Среднего Урала в середине XIX — начале XX в.: Учебное пособие по спецкурсу. Пермь, 1993. С. 117; *Подюков И. А.* Круговорот жизни: Народный календарь в Прикамье. Пермь, 2001. С. 68; *Востриков О. В.* Традиционная культура Урала:

Опыт этноидеографического словаря русских говоров Свердловской области: Народный календарь. Екатеринбург, 2000. С. 88.

[5] Быт великорусских крестьян-землепашцев: Описание материалов этнографического бюро князя В. Н. Тенишева (на примере Владимирской губернии)/ Авторы-составители Б. М. Фирсов, И. Г. Киселева. СПб., 1993. С. 115; *Журавлев А. Ф.* Указ. соч. С. 8—116.

[6] Информация о бытовании обряда получена в Куединском (с. Ошья, д. Куеда), Чернушинском (д. Темная, д. Есаул, д. Емаш-Павлово), Березовском (с. Асово, д. Шульгино), Большесосновском (с. Бердышево), Октябрьском (с. Русский Сарс), Еловском (д. Крюково, с. Дуброво), Лысьвенском (с. Кын), Добрянском (д. Ефтята) районах, Анисимовской и Юрлинской волостях Чердынского уезда (см.: *Чагин Г. Н.* Мировоззрение и традиционная обрядность. С. 117).

[7] *Пономарев П.* Религиозно-нравственное состояние прихода Дубровского, что Осинского уезда//ПЕВ. 1885. С. 430.

[8] Архив АЭМ «Хохловка». Отчет о работе историко-этнографической экспедиции в Большесосновский район Пермской области 1994 г. Архитектурно-этнографического музея «Хохловка», филиала Пермского областного краеведческого музея/Авторы *Н. П. Степанова, Н. В. Афанасьева, С. А. Шевырин, И. Н. Латышев.* Пермь, 1996. Разд. 9. С. 4.

[9] *Скалозубов Н. Л.* Народный календарь: Праздники, дни святых, особо чтимых народом...//Сборник материалов для ознакомления с Пермской губернией. Пермь, 1893. Вып. 5. С. 15.

[10] ЧКМ № 3009. Описание бытовых сторон населения Юрлинского района за время с 1870-х гг. по 1917 г. (Мазунина М. В.). Л. 16.

[11] *Малахов М. В.* Посмертные записки: 13. Быкобой у пермяков в день св. Флора и Лавра//Записки УОЛЕ. 1887. № XI. Вып. 1. С. 85—96.

[12] Там же.

[13] *Винокурова И. Ю.* Вепские заветные праздники охраны скота//Проблемы истории и культуры вепской народности. Петрозаводск, 1989. С. 123.

[14] Иванов День пожарных//ПГВ. 1908. 18 августа.

[15] Народная Библия: Восточнославянские этиологические легенды/Сост. и комментарии *Беловой О. В.* М., 2004. С. 176, 320—323.

[16] Осинский земский календарь на 1916 г. Оса, 1916. С. 216.

[17] *Лосева О. В.* Русские месяцесловы XI—XIV вв. М., 2001. С. 107.

[18] *Подюков И. А., Белавин А. М., Крыласова Н. Б., Хоробрых С. В., Антипин Д. А.* Усольские древности: Сборник трудов и материалов по традиционной культуре русских Усольского района конца XIX—XX в. Усолье, 2004. С. 182.

[19] Там же.

[20] Круглый год: Русский земледельческий календарь/Сост. *Некрылова А. Ф.* Челябинск, 1996. С. 178—179; Вятский фольклор: Народный календарь/Под. ред. А. А. Ивановой. Котельнич, 1995. С. 114.

[21] *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря: Весенне-летний цикл. М., 2002. С. 700.

[22] *Толстой Н. И., Толстая С. М.* Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье//Славянский и балканский фольклор: Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978. С. 114.

[23] При повсеместном распространении поговорки о Семеновом дне («Сенька паужну уташшил» (Ординский район, с. Шарынино); «Семен павужну украл» (Чайковский район, д. Сосново); «Семен паужин украл» (Чайковский район, д. Ольховочка); «Сенька паужну унес» (Очерский район, д. Пурга); «Журавли пролетели и пауженок унесли» (Юрлинский район, д. Черная), существуют некоторые варианты в ее прочтении. В некоторых традициях так объясняли отсутствие после Семенова дня трапезы в полдень между обедом и ужином: «Сенька-пауженок. После Семенова дня только обед и все, а паужинка не было, а до Семенова дня — обед, а после ужина долго терпеть — ище паужина» (Ильинский район, д. Посятино). В других случаях отмечали отсутствие обеда: «Семен паужну украл, и едят только утром и вечером» (Чайковский район, д. Ольховочка); «Знаю про Семенов день. Говорят: «Ой, сёдня без паужны, уже с Семенова дня работают в поле без обеда. Торопятся убирать» (Очерский район, д. Пурга).

[24] *Скалозубов Н. Л.* Указ. соч. С. 14.

[25] Там же.

[26] Там же.

[27] *Тульцева Л. А.* По страницам рязанского календаря//ЖС. 1996. № 4. С. 9—10.

[28] *Подюков И. А.* Круговорот жизни... С. 71.

[29] *Скалозубов Н. Л.* Указ. соч. С. 13.

[30] Там же. С. 14.

[31] Там же.

[32] Там же.

[33] Там же.

[34] *Бусыгин Е. П., Зорин Н. В., Михайличенко Е. В.* Общественный и семейный быт русского населения Среднего Поволжья: Историко-этнографические исследования (середина XIX — начало XX в.). Казань, 1973. С. 85; *Морозов И. А., Слепцова И. С., Островский Е. Б., Смольников С. Н., Минюхина Е. А.* Духовная культура Северного Белозерья: Этнодиалектный словарь. М., 1997. С. 349—350; Вятский фольклор... С. 116; *Терновская О. А.* К описанию народных представлений, связанных с насекомыми. Одна система ритуалов изведения домашних насекомых//Славянский и балканский фольклор: Обряд, текст. М., 1981. С. 140—144.

[35] *Морозов И. А., Слепцова И. С.* и др. Указ. соч. С. 349.

[36] *Терновская О. А.* К описанию народных представлений... С. 147.

[37] *Терновская О. А.* К описанию народных представлений... С. 147; *Подюков И. А.* Круговорот жизни... С. 71.

[38] Гусь и журавль в народных представлениях наиболее близки друг другу символически. На что указывают и сходные приметы и поверья, связанные с прилетом и отлетом гусей и журавлей. См. также: *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 670.

[39] *Скалозубов Н. Л.* Указ. соч. С. 22. См. также подобные представления на славянском материале (*Гура А. В.* Указ. соч. С. 651—655).

[40] *Скалозубов Н. Л.* Указ. соч. С. 16.

[41] Там же.

[42] Там же.

[43] *Гура А. В.* Указ. соч. С. 656–658.

[44] Там же.

[45] *Скалозубов Н. Л.* Указ. соч. С. 16.

[46] Там же. С. 15.

[47] Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. I. А–Г. С. 127.

48 *Скалозубов Н. Л.* Указ. соч. С. 16.

[49] Славянские древности... Т. 1. С. 127; *Гребнев Л. Г.* Глухие уголки Вятской губернии. Село Шалегово Орловского уезда//Памятная книжка Вятской губернии на 1898 г. Вятка, 1897. Отд. II. С. 118–119.

[50] *Осташ І. І.* Назви бабиного літа в словяньских мовах//Украіньска мова і література в школі. 1985. № 10; Славянские древности... Т. 1. С. 127.

[51] *Вологдин И.* Жизнь крепостных людей графа Строганова в Оханском уезде Пермской губернии (Бытовые очерки)//Пермский край. Пермь, 1895. Т. 3. С. 223–226.

[52] *Скалозубов Н. Л.* Указ. соч. С. 14; АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1303. Л. 9.

[53] *Гусев В.* Деревня Дубовая Гора Аряжской волости//Сборник Пермского земства за 1888 г. Пермь, 1889. № 13. С. 381.

[54] *Скалозубов Н. Л.* Указ. соч. С. 15.

[55] *Чагин Г. Н.* Мировоззрение и традиционная обрядность... С. 63.

[56] *Пономарев П.* Указ. соч. С. 430.

[57] *Островский А. Б.* Обряды деревенской общины в ситуациях бедствия// Материалы по этнографии. СПб., 2002. Т. 1. С. 147.

[58] Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Летне-осенние праздники. М., 1978. С. 201–202; *Толстой Н. И., Толстая С. М.* Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье//Славянский и балканский фольклор: Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978. С. 107–112; *Болонев Ф. Ф.* Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX – начало XX в.). Новосибирск, 1978. С. 91; *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы... С. 318–319.

[59] *Островский А. Б.* Обряды деревенской общины... С. 109–156; *Островский А. Б.* Моления о дожде в Нижегородском Заволжье в 1930–1990 гг.//Старообрядчество: История, культура, современность. М., 2000. С. 468–479.

[60] *Островский А. Б.* Обряды деревенской общины... С. 126.

[61] За исключением, как мы отмечали, северных волостей Чердынского уезда, где сев проводили в более ранние сроки.

[62] *Скалозубов Н. Л.* Указ. соч. С. 15.

[63] Сравни с понятиями «голый»: деревья без листьев,«деревья стоят голые».

[64] *Володина Т. В.* Лысый и лысина в восточнославянской народной культуре//ЖС. 2001. № 3. С. 11–12.

[65] Вятский фольклор...; Круглый год: Русский земледельческий календарь... С. 207.

[66] *Скалозубов Н. Л.* Указ. соч. С. 15.

[67] *Терновская О. А.* К описанию народных представлений... С. 147.

[68] Исключение в данном контексте составляет репа, сроки уборки которой связывались с Воздвиженьем: «Не жди Сдвиженья — режь репу», либо с Никитою-репорезом (28.09). Однако в большинстве предписаний, связанных с «Богородской» вообще нет указаний на уборку определенных культур. С другой стороны, репа не всегда считалась огородной культурой, так как в некоторых районах Прикамья ее выращивали на специальных, часто вновь возделываемых после подсеки или залежи, полях, которые так и называли — репище.

[69] *Черных А. В.* Куединские праздники: Календарная обрядность русских Куединского района Пермской области в конце XIX — первой половине XX в.: Материалы и исследования. Пермь, 2003. С. 37.

[70] *Макаренко А. А.* Сибирский народный календарь в этнографическом отношении//Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии. СПб., 1913. Т. XXXVI; Вятский фольклор... С. 116; Круглый год: Русский земледельческий календарь... С. 207.

[71] Вятский фольклор... С. 117.

[72] *Чичеров В. И.* Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX вв.: Очерки по истории народных верований//Труды института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. М., 1957. Т. XL. С. 35—36.

[73] *Подюков И. А., Белавин А. М.* и др. Указ. соч. С. 182.

[74] *Чагин Г. Н.* Мировоззрение и традиционная обрядность... С. 63.

[75] *Белдыцкий Н. П.* Очерки Вишерского края. Пермь, 1895. С. 6; *Чагин Г. Н.* Мировоззрение и традиционная обрядность... С. 63.

[76] *Белдыцкий Н. П.* Указ. соч. С. 6.

[77] *Винокурова И. Ю.* Календарные обычаи... С. 96; *Лобкова Г. В.* Древности Псковской земли: Жатвенная обрядность: Образы, ритуалы, художественная система. СПб., 2000; Славянские древности... Т. II. С. 191—196.

[78] *Лобкова Г. В.* Архаичные основы обрядового фольклора Псковской земли (опыт историко-типологического исследования). Диссертация на соискание ученой степени кандидата искусствоведения. СПб., 1997. (Рукопись.)

[79] *Терновская О. А.* Словесные формулы в урожайной обрядности восточных славян//Фольклор и этнография: Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 145; *Лобкова Г. В.* Древности Псковской земли... С. 46—48.

[80] По с т а т ь — участок поля определенной ширины, который жнет одна жница: «Сколько жать, шагами отмеряли — постать. Неограниченно, можно шире, можно у́же, сколько сможешь» (Верещагинский район, д. Соколово).

[81] Как известно, «бородой» у восточнославянских народов именовали последние оставшиеся колосья, в то же время в некоторых восточнославянских традициях, например, «бородкой» называли первые сжатые колосья (*Лысенко О. В.* Ритуалы аграрного цикла в белорусской этнокультурной традиции XIX—XX вв. (структура, функции, семантика). Дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2000 (рукопись). С. 148—149).

[82] *Лысенко О. В.* Указ. соч. С. 151.

[83] *Бахматов А. А., Подюков И. А., Хоробрых С. В., Черных А. В.* Юрлинский край: Традиционная культура русских конца XIX–XX в. Кудымкар, 2003. С. 279

[84] *Гура А. В., Терновская О. А., Толстая С. М.* Материалы к Полесскому этнолингвистическому атласу//Полесский этнолингвистический сборник: Материалы и исследования. М., 1983. С. 93.

[85] *Лобкова Г. В.* Древности Псковской земли... С. 47–49.

[86] Там же. С. 47.

[87] *Криничная Н. А.* Русская народная мифологическая проза. Истоки и полисемантизм образов. Петрозаводск, 2000. Т. 2. С. 1001; *Левкиевская Е. Е.* Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002. С. 33.

[88] *Левкиевская Е. Е.* Указ. соч. С. 32–33.

[89] *Бахматов А. А., Подюков И. А., Хоробрых С. В., Черных А. В.* Указ. соч. С. 279.

[90] Поле, несмотря на многочисленные хозяйственные работы, в процессе которых осваивается его пространство, остается не до конца освоенным, на что указывают многочисленные материалы, в том числе и по жатвенной обрядности (*Лобкова Г. В.* Древности Псковской земли... С. 22). Некоторые аспекты сакрального статуса поля раскрывают и особенности костюма и поведения жницы. В пермских традициях женщине разрешалось жать без сарафана, в одной рубахе, в рубахе и нижней юбке. При этом хождение в таком виде в деревне, дома не допускалось. Обычно женщина шла на жатву в сарафане, а затем снимала его и складывала на суслон. Такое поведение, с нашей точки зрения, как и в случае с сенокосом, возможно было лишь в пространстве, наделенном статусом переходности между природным объектом и культурным феноменом.

[91] *Левкиевская Е. Е.* Указ. соч. С. 33.

[92] *Бурцев А. Е.* Обзор русского народного быта Северного края. СПб., 1902. Т. 2. С. 73.

[93] *Морозов И. А., Слепцова И. С.* и др. Указ. соч. С. 118–119.

[94] *Бахматов А. А., Подюков И. А., Хоробрых С. В., Черных А. В.* Указ. соч. С. 244.

[95] *Левкиевская Е. Е.* Указ. соч. С. 35–36, 73, 77, 137, 207.

[96] *Vilkuna K.* Volkstimliche Arbeitfeste in Finnland. Helsinki, 1963. С. 77.

[97] *Терновская О. А.* Лексика, связанная с обрядами жатвенного цикла (Материалы к словарю)//Славянское и балканское языкознание: Карпато-восточнославянские параллели, структура балканского текста. М., 1977. С. 122–124; Славянские древности... Т. 1. С. 223.

[98] *Винокурова И. Ю.* Календарные обычаи... С. 100–101.

[99] *Зернова А. Б.* Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае//СЭ. 1932. № 3. С. 32–34.

[100] *Терновская О. А.* Лексика, связанная с обрядами жатвенного цикла... С. 122–124.

[101] *Vilkuna K.* Volkstimliche Arbeitfeste in Finnland. Helsinki, 1963. С. 77.

[102] *Подюков И. А.* Карагайская сторона: Народные традиции в обрядности, фольклоре и языке. Кудымкар, 2004. С. 20.

[103] *Герасимов М. К.* Обычаи, обряды и поверья в Череповецком уезде//ЭО. 1900. № 3. С. 133; *Винокурова И. Ю.* Календарные обычаи... С. 96; *Морозов И. А., Слепцова И. С.* и др. Указ. соч. С. 119; Славянские древности... Т. 2. С. 194.

[104] *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники: Опыт историко-этнографического исследования. М., 2000. С. 77–78.

[105] *Герасимов М. К.* Указ. соч. С. 133; *Винокурова И. Ю.* Календарные обычаи... С. 96; Славянские древности. 1999. С. 194; *Золотова Т., Иванова Л., Большова Н., Вишнякова Н.* Современное состояние традиционного фольклора русских Республики Марий Эл. Йошкар-Ола, 2000. С. 53.

[106] Словарь пермских говоров. Пермь, 1999. Вып. 1 (А – Н). С. 237.

[107] *Чагин Г. Н.* Мировоззрение и традиционная обрядность... С. 118.

[108] *Зорин Н. В.* Русский свадебный ритуал. М., 2004. С. 123–124; *Морозов И. А.* Женитьба добра молодца: Происхождение и типология молодежных развлечений с символикой «свадьбы»/«женитьбы». М., 1998. С. 53–54.

[109] *Пропп В. Я.* Указ. соч.; *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы...

[110] *Лобкова Г. В.* Древности Псковской земли... С. 32–39.

[111] *Никифоровский Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи. Легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897. С. 115.

[112] *Атаманов М. Г., Владыкин В. Е.* Погребальный ритуал южных удмуртов (конец XIX – начало XX вв.)//Материалы средневековых памятников Удмуртии. Устинов, 1985. С. 131–153; *Шутова Н. И.* Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции. Ижевск, 2001. С. 245.

[113] Тулвинские татары и башкиры: Этнографические очерки и тексты/ Авторский коллектив: *Черных А. В., Урстемирова Л. И., Плюхин А. А., Моргун Д. Ф., Муллануровa Д. Д.* Пермь, 2004. С. 153–178.

[114] *Головина П., Буракова Р.* Исчезнувшая деревня Половинка//Краеведческий альманах (Из истории Нытвенского района). Нытва, 2003. Вып. 1. С. 10.

[115] АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1303. Л. 9.

[116] Там же.

[117] *Терновская О. А.* Лексика, связанная с обрядами жатвенного цикла... С. 111.

[118] *Лобкова Г. В.* Древности Псковской земли... С. 59–60.

[119] *Терновская О. А.* Лексика, связанная с обрядами жатвенного цикла... С. 77–130.

[120] Ченчи-баченчи: Детский игровой фольклор Верхнекамья/Сост. *Хоробрых С. В.* Пермь, 2001; *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Круг игры: Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX–XX вв.). М., 2004. С. 559–572.

[121] *Лобкова Г. В.* Древности Псковской земли... С. 59.

[122] Словарь пермских говоров.... С. 305.

[123] *Круть Ю. З.* Хліборобська обрядова поезія словян. Київ, 1973. С. 36–37; *Терновская О. А.* Лексика, связанная с обрядами жатвенного цикла... С. 95; 1981, С. 251–254; *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 69; *Лобкова Г. В.* Древности Псковской земли... С. 29–30.

[124] *Терновская О. А.* О некоторых сходствах и различиях в жатвенной обрядности славян//Формирование раннефеодальных славянских народностей. М., 1981. С. 251.

[125] *Лобкова Г. В.* Древности Псковской земли... С. 29.

[126] *Бахматов А. А., Подюков И. А., Хоробрых С. В., Черных А. В.* Указ. соч. С. 244.

[127] *Mannhardt W.* Wald und Feldkulte. Bd. I–II. Berlin, 1875–1877; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 86.

[128] Славянские древности... С. 522–523; *Гура А. В.* Указ. соч. С. 177–186.

[129] *Терновская О. А.* Лексика, связанная с обрядами жатвенного цикла... С. 77–130.

[130] Известные в Прикамье термины бытовали не только для обозначения обрядов завершения жатвы, но и для обозначения других явлений или действий, прямо или косвенно связанных с окончанием жатвы (см., например: ДОЖИНКИ. Стебли злаков, сжатые последними: «Управимся с хлебом, последний сноп из дожинок в передной угол ставим» (с. Карагай); ПОЖИНКИ. Мн. Сжатое поле: «Пожинками дорога была; место называтся так, пожинками-то» (с. Вильва Соликамского района) (Словарь пермских говоров...).

[131] *Терновская О. А.* Лексика, связанная с обрядами жатвенного цикла... С. 110–111.

[132] *Ведерникова Т.* Этнография и праздничная культура народов Самарского края. Самара, 1991. С. 34; *Винокурова И. Ю.* Аграрная обрядность начала зимы у вепсов (конец XIX – начало XX в.)//Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1992. С. 15.

[133] *Дилакторский Пр.* Праздник Покрова у крестьян Двиницкой волости//ЭО. 1903. № 4. С. 125; *Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого архива Русского Географического общества. СПб., 1914. Вып. 1. С. 247; *Терновская О. А.* Лексика, связанная с обрядами жатвенного цикла... С. 110–114.

[134] *Чагин Г. Н.* Мировоззрение и традиционная обрядность... С. 118.

[135] *Потанин Г.* Этнографические заметки на пути от Никольска до Тотьмы//ЖС, 1902. Вып. 2. С. 202; *Терновская О. А.* Лексика, связанная с обрядами жатвенного цикла... С. 112–113.

[136] *Потанин Г.* Указ. соч. С. 202.

[137] *Терновская О. А.* Лексика, связанная с обрядами жатвенного цикла... С. 80, 103–109.

[138] *Пропп В. Я.* Указ. соч. С. 79–80.

[139] *Маковецкий М. М.* Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. М., 1996. С. 52–53.

[140] Календарные обычаи и обряды... С. 86.

[141] *Трубачев О. Н.* Славянская этимология и праславянская культура// X Международный съезд славистов. Славянское языкознание. М., 1988. С. 301–314; *Подюков И. А.* Круговорот жизни... С. 72.

[142] Вятский фольклор... С. 149–150.

[143] *Золотова Т. Н.* Русские календарные праздники в Западной Сибири (конец XIX–XX в.). Омск, 2002. С. 112.

[144] Славянские древности... Т. 2. С. 232.

[145] Например, в русских традициях юго-западного Прикамья для изготовления пояса из нитки на Великий четверг совершали такое действие: читали мо-

литву, после чего завязывали узел, предписывалось сорок раз прочитать молитву и завязать сорок узлов (*Черных А. В.* Мотивы текстов в крестьянском текстиле русских Прикамья//Словесность и современность. Материалы научной конференции. Пермь, 2000. Ч. 3. Фольклорный текст. С. 41–57).

[146] *Левкиевская Е. Е.* Указ. соч. С. 48–49, 83–84.

[147] ГАПО. Ф. 680. Оп. 1. Д. 180. Л. 17.

[148] Славянские древности... Т. 2. С. 231.

[149] *Терновская О. А.* Лексика, связанная с обрядами жатвенного цикла... С. 95; *Лобкова Г. В.* Древности Псковской земли... С. 79.

[150] Славянские древности... Т. 2. С. 232.

[151] Коса в русской народной культуре — признак девичества, прощание с косой — один из основных элементов свадебной обрядности.

[152] *Лобкова Г. В.* Древности Псковской земли... С. 79.

[153] *Терновская О. А.* О некоторых сходствах и различиях... С. 243.

[154] Там же. С. 242.

[155] Там же.

[156] Там же.

[157] *Пашина О. А.* Календарный цикл в северо-западных селах Сумщины// Славянский и балканский фольклор: Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995. С. 240–241; Славянские древности... Т. 2. С. 231.

[158] *Подюков И. А., Черных А. В.* «Суженый-ряженый, приди ко мне снаряженный»: Рецепты народных гаданий. Пермь, 1998. С. 18.

[159] *Лобкова Г. В.* Древности Псковской земли... С. 42, 59.

[160] *Терновская О. А.* Лексика, связанная с обрядами жатвенного цикла... С. 106.

[161] АРЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1303. Л. 9.

[162] *Лобкова Г. В.* Древности Псковской земли... С. 92–94.

[163] *Черных А. В.* Православная символика в пространстве русской деревни (по материалам южного Прикамья)//Православие и культура этноса. М., 2000. С. 51–52.

[164] *Смолицкий В.* «Как у ключика дай было у студеного...»//Народное творчество. 1997. С. 15.

[165] *Терновская О. А.* Словесные формулы... С. 140.

[166] *Лобкова Г. В.* Древности Псковской земли... С. 93.

[167] *Подюков И. А., Белавин А. М.* и др. Указ. соч. С. 181.

[168] Одними и теми же названиями могли обозначать разные блюда. Яичница, печеные яйца, скородумка — этими терминами чаще всего обозначается яичница в современном понимании: «На обжимки-то может скородумку испекут принесут. Да, яйца пекли без молока на сковороде, набьют и все, это скородумка называлась по-старинному» (Ординский район, с. Красный Ясыл). Яичница, селянка, смятки и т. д.— яйца, печенные с молоком (омлет). Яичница, селянка яйца и молоко с тертыми, толчеными или нарезанными вареными овощами, чаще всего картофелем и морковью. При этом для ритуальной трапезы даже в рамках

одной традиции могли использоваться разные варианты блюда с яйцами: «Ну вот обжинки, жатье все кончат и обжинки делают. На поле селянку или яишенку носили. На обжимки-то может скородумку испекут принесут» (Ординский район, с. Красный Ясыл).

[169] *Терновская О. А.* Лексика, связанная с обрядами жатвенного цикла... С. 88.

[170] Там же. С. 89.

[171] *Чагин Г. Н.* Мировоззрение и традиционная обрядность... С. 119.

[172] *Терновская О. А.* Лексика, связанная с обрядами жатвенного цикла... С. 89–90.

[173] *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография... С. 384.

[174] Там же.

[175] *Лобкова Г. В.* Древности Псковской земли... С. 91.

[176] *Бондарь Н. И.* Век, год, день: К вопросу об уровне ритуально-мифологического программирования повседневности//Мифология и повседневность: Материалы научной конференции. СПб., 1998. С. 28.

[177] *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы... С. 108–113, 762.

[178] *Лобкова Г. В.* Древности Псковской земли... С. 66–67.

[179] Там же.

[180] *Попова Е. В.* Календарные обряды бесермян. Ижевск, 2004. С. 142–143; *Владыкин В. Е., Перевозчикова Т. Г.* Годовой обрядовый цикл удмуртской общины «бускель» (материалы к народному календарю)//Специфика жанров удмуртского фольклора. Ижевск, 1990. С. 44–96.; Тулвинские татары и башкиры... С. 184–210.

Заключение

[1] *Громыко М. М.* Трудовые традиции русских крестьян Сибири XVIII – первой половины XIX в. Новосибирск, 1975. С. 83; *Шелегина О. Н.* Адаптация русского населения в условиях освоения Сибири. Социокультурные аспекты. XVIII – начало XX в. М., 2002. Вып. 2. С. 70.

[2] *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря: весенне-летний цикл. М., 2002. С. 701.

[3] *Фурсова Е. Ф.* Календарные обычаи и обряды восточнославянских народов Новосибирской области как результат межэтнического взаимодействия (конец XIX – первая треть XX в.). Ч. 1. Обычаи и обряды зимне-весеннего периода. Новосибирск, 2002: *Фурсова Е. Ф.* Календарные обычаи и обряды восточнославянских народов Новосибирской области как результат межэтнического взаимодействия (конец XIX – первая треть XX в.). Ч. 2. Обычаи и обряды летне-осеннего периода. Новосибирск, 2003; *Золотова Т. Н.* Русские календарные праздники в Западной Сибири (конец XIX – XX в.). Омск, 2002.

ТЕРРИТОРИИ, ОБСЛЕДОВАННЫЕ АВТОРОМ В ХОДЕ ЭКСПЕДИЦИЙ 1993–2005 гг.[1]

1993

Куединский район:

с. Урталга, д. Никольск, с. Верх-Сава, д. Куеда, д. Степановка, д. Барановка, д. Нижний Тымбай, д. Верхний Тымбай, пос. Куеда, д. Узяр.

Суксунский район:

д. Киселево, д. Цыганы, с. Советна, с. Торговищи, с. Ключи, с. Брехово, д. Осинцево, д. Усть-Лог.

1994

Куединский район:

с. Аряж, с. Урталга, д. Краснояр, д. Дубовая Гора, д. Искильда, д. Нижний Тымбай, д. Большие Кусты, с. Верх-Сава, пос. Куеда, с. Верх-Буй, д. Куеда.

Краснокамский район:

д. Ананичи.

Октябрьский район:

с. Русский Сарс, д. Уваряж.

1995

Куединский район:

д. Дубовая Гора, д. Искильда, с. Урталга, д. Альняш, д. Арей, д. Куеда, с. Старый Шагирт, д. Нижний Тымбай, пос. Куеда.

Октябрьский район:

с. Русский Сарс.

Суксунский район:

д. Киселево, д. Цыганы, д. Осинцево, д. Капорушки.

Чайковский район:

г. Чайковский, д. Кемуль, д. Ольховка, д. Каменный Ключ, с. Фоки, д. Лукинцы, с. Уральское, д. Злодарь, с. Альняш, д. Бормист, д. Романята.

1996

Куединский район:

д. Куеда, пос. Куеда, д. Ключики, с. Бикбарда, д. Степановка, д. Дойная, д. Губаны, д. Трегубовка, д. Дубовая Гора, д. Искильда, д. Малый Талмаз.

Кишертский район:

с. Кишерть, с. Посад, с. Спас-Барда.

Октябрьский район:

с. Бияваш, с. Русский Сарс, д. Урмия, с. Лидино.

Суксунский район:

д. Сызганка, д. Березовка, с. Бор, д. Сивкова, д. Шестакова, д. Усть-Иргина.

Чернушинский район:

с. Калиновка, д. Ореховая Гора, д. Есаул.

---

[1] В списке указаны лишь населенные пункты, в которых проводилась собирательская работа, в то же время в этих деревнях мы встречались с выходцами из других сел и деревень округи, что значительно расширяет географию исследования.

1997

Чернушинский район:

с. Калиновка, д. Богатовка, д. Ореховая Гора, д. Темная.

Бардымский район:

д. Асюл, д. Зайцево, д. Зязелга, д. Караул, д. Щипа, с. Печмень, с. Шермейка.

Ординский район:

с. Орда, д. Рубежево, с. Ашап, с. Красный Ясыл, д. Андреевка, д. Денисовка, д. Павлово, с. Вторые Ключики, д. Губаны, д. Климиха, с. Медянка, д. Черемиска, д. Паньково, с. Михино, д. Поляки, д. Межевка.

1998

Бардымский район:

д. Бардабашка, д. Щипа, с. Шермейка.

Еловский район:

д. Плишкари, д. Ятыш, с. Куштамак.

1999

Пермский район:

д. Мысы, с. Хохловка.

Суксунский район:

с. Ключи, д. Шахарово, с. Брехово, д. Усть-Лог, д. Говырино, д. Осинцево.

Кочевский район Коми-Пермяцкого автономного округа:

д. Ташка.

2000

Чернушинский район:

д. Трушники, д. Емаш-Павлово, д. Капкан, с. Рябки, с. Бедряж, с. Трун.

Уинский район:

с. Воскресенск, д. Губаны, д. Грибаны, с. Телес.

Куединский район:

пос. Куеда, д. Куеда, с. Урталга, с. Федоровск, д. Маркидоновка, с. Верх-Буй, д. Еламбуй, д. Тапья, д. Пильва, с. Земплягаш, с. Лайга, д. Заболотна, д. Каменный Ключ, д. Пантелеевка, с. Дубленевка, д. Коровино, д. Батманы.

Балезинский район Республики Удмуртия:

с. Серегово.

2001

Чайковский район:

с. Сосново, д. Ольховочка, д. Маракуши, д. Соловьи, д. Аманеева, с. Вассята, с. Ваньки, с. Завод Михайловский, д. Моховая.

Добрянский район:

г. Добрянка, д. Голубята.

Октябрьский район:

с. Русский Сарс.

Чердынский район:

г. Чердынь, с. Покча.

2002

Чердынский район:

пос. Верхняя Колва, д. Большая Гадья, д. Малая Гадья, д. Урья, с. Корепово, д. Черепаново, д. Тиминская, д. Нюзим.

Куединский район:

с. Ошья, д. Узяр, д. Тукаш, д. Змеевка, д. Степановка, д. Китрюм, с. Большая Уса, с. Большие Кусты, д. Колегово, д. Пантелеевка, д. Нижний Тымбай, д. Верхний Тымбай.

Октябрьский район:

с. Русский Сарс.

2003

Юрлинский район:

с. Юм, д. Черная, д. Елога, д. Осинка, д. Мухоморка, д. Келич, д. Комариха, д. Липухино, д. Таволожанка, д. Носкова, с. Юрла.

Лысьвенский район:

г. Лысьва, д. Большая Лысьва (Большая деревня), д. Захарово, д. Выломово.

Очерский район:

с. Токари, с. Кулики, с. Киприно, д. Пурга, д. Бабики, д. Пахомово, д. Подгорная, д. Спешково.

Кезский район Республики Удмуртия:

ст. Кузьма, д. Кузьма, д. Желтопи.

Пермский район:

с. Курашим, д. Мысы, с. Хохловка.

2004

Чердынский район:

с. Пянтег, с. Редикор, д. Данькова, д. Амбор, с. Лимеж, д. Большая Аниковская, д. Пантина, д. Очго-Жикина, д. Очго-Кошелева, д. Ужгинская, д. Ракина, с. Лекмартово, с. Бондюг.

Лысьвенский район:

ст. Кын, д. Рассоленки.

Зеленодольский район Республики Татарстан:

с. Косяково, пос. Прибой, д. Киреево, д. Албаба, д. Резанова.

Горномарийский район Республики Марий Эл:

с. Троицкий Посад, с. Покровское.

Лысьвенский район:

г. Лысьва, п. Невидимка.

Куединский район:

пос. Куеда, с. Аряж, д. Пильва, с. Большая Уса.

Верещагинский район:

д. Комары, д. Соколово, д. Елохи.

2005

Соликамский район:

с. Вильва, д. Лызиб, д. Тюлькино, с. Касиб, д. Никино, д. Зуево, д. Бельская.

Гайнский район Коми-Пермяцкого автономного округа:

пос. Гайны, д. Базуево, д. Тиуново, д. Шипицино.

Афанасьевский район Кировской области:

с. Афанасьево, д. Порубово, д. Илюши, д. Рагоза, д. Трубитан, д. Князьи.

Лысьвенский район:

д. Липовая, д. Олени.

Верещагинский район:

с. Путино.

МАРШРУТЫ ФОЛЬКЛОРНЫХ И ДИАЛЕКТОЛОГИЧЕСКИХ ЭКСПЕДИЦИЙ, МАТЕРИАЛЫ КОТОРЫХ ИСПОЛЬЗОВАНЫ В КНИГЕ

МАРШРУТЫ ФОЛЬКЛОРНЫХ ЭКСПЕДИЦИЙ ПГУ (руководитель К. Э. Шумов)

Большесосновский район:
д. Левино, д. Чистопереволока.
Верещагинский район:
с. Сепыч, д. Артошичи.
Еловский район:
с. Крюково, с. Плишкари.
Ильинский район:
г. Чермоз, д. Петрово, д. Романово.
Красновишерский район:
с. Губдор, д. Купчик, д. Ратегово, д. Писанное, д. Акчим, с. Сыпучи, с. Говорливое.
Кунгурский район:
с. Бырма, с. Калинино.
Нытвенский район:
д. Члены, д. Чекмени, д. Меркушево, д. Малые Шабуничи, ст. Шабуничи.
Октябрьский район:
пос. Зуевка.
Ординский район:
с. Опачевка, д. Грызаны, с. Ашап.
Осинский район:
д. Б. Паль, с. Гамицы, с. Крылово.
Оханский район:
с. Беляевка, с. Андреевка.
Очерский район:
д. Лунково, г. Очер, д. Зотово.
Пермский район:
д. Ключики, с. Нижние Муллы.
Сивинский район:
д. Зырянова.
Соликамский район:
с. Касиб, д. Лызиб, пос. Тетерино, д. Тетерина, д. Половодово, с. Городище.
Усольский район:
г. Усолье, пос. Орел.
Частинский район:
с. Змеевка.
Чердынский район:
с. Вильгорт, д. Черепаново, д. Нижний Шакшер, д. Фролово, д. Баяндино, с. Пянтег, с. Камгорт, с. Редикор, г. Чердынь, с. Искор, д. Кирьянова, д. Исакова, д. Большое Поле.
Чернушинский район:
с. Есаул.

МАРШРУТЫ ФОЛЬКЛОРНЫХ И ДИАЛЕКТОЛОГИЧЕСКИХ ЭКСПЕДИЦИЙ ПГПУ (руководитель И. А. Подюков)

Гайнский район:

с. Монастырь, д. Плесо, пос. Сёйва, пос. Чуртан.

Карагайский район:

с. Юрич, с. Нердва, д. Костьяшер, д. Мусонкино, д. Старая Пашня, д. Сопино, д. Старый Посад, с. Карагай, с. Никольское, д. Одинцово, с. Рождественское, д. Ярино, д. Монастырек, д. Тухта, д. Терехино, д. Сюзьвяки, д. Грудная, д. Фролово, с. Богоявленск, д. Караваево, с. Обвинск, д. Драчевка, д. Пушкарня, д. Марковина, д. Даньково, д. Ния.

Красновишерский район:

с. Верх- Язьва, п. Нижняя Язьва, д. Нижнее Бычино, с. Губдор, д. Верхнее Бычино, д. Палево.

Лысьвенский район:

с. Кын, ст. Кын, д. Расоленки, с. Кормовище.

Нытвенский район:

с. Григорьевское, д. Постаноги, с. Шерья, д. Якимово, д. Опалиха, д. Сергино, д. Мокино, д. Ерши, д. Самки.

Чайковский район:

с. Фоки, д. Карша, д. Чумна, с. Завод Михайловский, с. Большой Букор, с. Уральское.

Чердынский район:

д. Усть-Уролка, с. Камгорт, пос. Курган, с. Пянтег, с. Вильгорт.

Чернушинский район:

с. Калиновка, с. Рябки, д. Коробейники, д. Ключи, с. Бедряж.

Юрлинский район:

с. Юрла, с. Усть-Зула, с. Пож, д. Дубровка, д. Лобанова, д. Бадья, д. Ефремова, д. Лопва, д. Сергеева, д. Ананькина, д. Тимина, д. Чужья.

МАРШРУТЫ ФОЛЬКЛОРНЫХ И ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ЭКСПЕДИЦИЙ УСОЛЬСКОГО ИСТОРИКО-АРХИТЕКТУРНОГО МУЗЕЯ (руководитель С. В. Хоробрых)

Александровский район:

с. Усть-Игум.

Усольский район:

д. Гунино, д. Поселье, д. Вавилово, пос. Орел, д. Лысьва, д. Релка, д. Полом, с. Березовка, с. Верх- Кондас, пос. Турлавы, д. Сороковая, д. Шварево, д. Игнашино, д. Трезубы, с. Романово, д. Быстрая, д. Лубянка, д. Кекур, д. Сгорки, д. Гунино, д. Зыряны, пос. Лёнва, д. Левино, пос. Лемзер, д. Загижга, с. Щекино.

Чердынский район:

пос. Курган, д. Усть-Уролка, с. Лекмартово, д. Ужгинская.

СОКРАЩЕНИЯ

АРГО – Архив Русского Географического общества
АРЭМ – Архив Российского этнографического музея
АЭМ – Архитектурно-этнографический музей
ДКМ – Добрянский краеведческий музей
ЖС – Живая старина
ККМ – Куединский краеведческий музей
ПГВ – Пермские губернские ведомости
ПГПУ – Пермский государственный педагогический университет
ПГУ – Пермский государственный университет
ПЕВ – Пермские епархиальные ведомости
ПОКМ – Пермский областной краеведческий музей
РГО – Русское Географическое общество
СЭ – Советская этнография
УИАМ – Усольский историко-архитектурный музей
УОЛЕ – Уральское общество любителей естествознания
ЧКМ – Чердынский краеведческий музей

СОДЕРЖАНИЕ

Введение ... 3

Изучение календарной обрядности русских Прикамья ... 14

Глава I. ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ВРЕМЕНИ ... 26

Структура суток ... 27

Дни недели ... 37

Особые дни в годовом цикле ... 41

Недели ... 49

Месяцы ... 53

Структура года ... 54

Праздники и будни ... 60

Годы ... 63

Народная астрономия и календарь ... 65

Природно-климатические явления и календарь ... 68

Способы измерения времени ... 71

Символ в календарной обрядности ... 81

Глава II. ВЕСЕННИЙ ПЕРИОД НАРОДНОГО КАЛЕНДАРЯ ... 90

Праздники и обряды пасхального цикла ... 91

Средокрестье ... 91

Благовещенье ... 92

Вербное воскресенье ... 95

Великий четверг ... 96

Страстная пятница, Страстная суббота ... 105

Пасха ... 105

Легенды, связанные с пасхальным циклом ... 123

Троицкие праздники и обряды ... 126

Вознесение ... 127

Семик и Троица ... 129

Духов день ... 144

Веселое воскресенье ... 145

Троицкое Заговенье ... 145

Сезонные изменения в природе и календарь ... 152

Обряды встречи птиц ... 161

Обрядовое печенье — «жаворонки» ... 161

Встреча плишки ... 164

Весенние земледельческие работы и календарь 171
Обряды, связанные с домашним скотом 179
Обряды, предшествующие первому выгону 180
Первый выгон скота на пастбище 187
Поминальные обряды в весенний период 191
Поминовение умерших на Радоницу 192
Поминовение умерших в троицкий период 195
Глава III. ЛЕТНИЙ ПЕРИОД НАРОДНОГО КАЛЕНДАРЯ 200
Праздники и почитаемые дни 200
Иванов день 200
Петров день 212
Ильин день 216
Сезонные явления природы и связанные с ними представления и обряды 222
Цветение трав и злаков. Обход полей 222
Дожди и грозы. «Грозность» летних праздников 226
Засуха. Обряды, связанные с предупреждением засухи и вызыванием дождя 236
Появление ягод и плодов. «Первины» 243
Календарные даты и сроки хозяйственных работ. Сенокосная обрядность 249
Глава IV. ОСЕННИЙ ПЕРИОД НАРОДНОГО КАЛЕНДАРЯ 256
Праздники и почитаемые дни 256
Праздники Успенского поста — Спасы, Успение 256
День Флора и Лавра. Освящение коней 258
Праздники от Иванова дня до Покрова 262
Покров 263
Сезонные изменения в природе и календарь 264
Праздники и сроки хозяйственных работ 272
Жатвенная обрядность 282
Заключение 305
Примечания 310

Научное издание

А. В. Черных

Русский народный календарь в Прикамье

Редактор *Ольга Данилова*
Дизайн обложки *Владимир Сушинцев*
Техническое редактирование, макет вклейки *Лариса Псарева*
Обработка фотографий *Виталий Тутынин*
Корректор *Ирина Соловьева*
Верстка *Вера Кузьмичева*

Черных А. В.
Ч 42 **Русский народный календарь в Прикамье.** Праздники и обряды конца XIX — середины XX в. Ч. 1. Весна, лето, осень.— Пермь: Изд-во «Пушка», 2006.— 368 с.; илл.

ISBN 5-98799-023-8

Монография посвящена исследованию традиционных календарных праздников и обрядов русских Прикамья в весенний, летний и осенний периоды. Издание адресовано историкам, этнографам, фольклористам, краеведам.

УДК 39(470)
ББК 63.3

Подписано в печать 25.09.06.Формат 84×108 1/32.
Бумага ВХИ. Гарнитура «Peterburg».
Физ. печ. л. 11,5 + 1 (вкл). Усл. печ. 20,7+1,68.
Тираж 1000 экз.
Заказ № 1972.

Книжное издательство «Пушка».
614999, г. Пермь, ул. Дружбы, 34, офис 1006.

Отпечатано в соответствии с предоставленными файлами
в ОАО «ИПК «Звезда».
614990, г. Пермь, ГСП-131, ул. Дружбы, 34.

"На Заговенье двенадцать
раз в день суп хлебают...
Переодеться надо, сколь раз
переоденешься, столь нарядов
и будет. Раза 3-4 переодевались,
чтоб богатства много было".

"В двенадцать часов ночи на Иванов день
папоротник, что ночью расцвел, берут.
Поглядеть на него – никак не цветет, у него
только прутья вразвалку, сам решеткой...
Ночью надо идти, чтоб в двенадцать там быть.
Он в двенадцать зацветет, недолго-один час только.
Цветет, пышет как огонек – так через весь лес
и видишь. Цветок-от сорвать надо,
из лесу вынести и колдовать научишься..."

"Все садились за стол, каждый на свое место,
караваи резала бабушка, прислонив ребром
к груди, начинала резать с нижней корки.
Горбушки ели взрослые и парни, девки
не брали – муж будет горбом спать.
Все дети дожидались, когда бабушка
отрежет второй ломоть, он назывался
"растительный", чтоб быстрее вырасти.
Третий ломоть – потягунчик,
четвертый – ленивый.
Не разрешалось оставлять и ронять
крошки. Стол находился под
божничкой, и бабушка говорила:
"Боженька все видит!"