

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

А. В. Черных

Р УССКИЙ народный календарь в Прикамье

Праздники и обряды
конца XIX — середины XX в.
Часть II. Зима




ИЗДАТЕЛЬСТВО
ПУШКА

Пермь, 2007



ВВЕДЕНИЕ

Книга «Русский народный календарь в Прикамье: Праздники и обряды конца XIX — середины XX в. Часть II. Зима» продолжает исследование календарной обрядности русских Пермского Прикамья, предпринятое нами ранее и посвященное комплексу весенних, летних и осенних празднично-обрядовых циклов ¹.

Комплекс обрядности зимнего периода не менее разработан и развернут, чем весенне-летне-осенний, значительное место в нем занимают прогностические и продуцирующие ритуалы, призванные обеспечить благополучие и достаток в течение нового земледельческого сезона и в течение всего года. Комплекс представлений зимнего периода связан с осмыслением сезонных явлений в природе: снега, мороза и оттепелей, «цветения» деревьев. Значительное место в зимних праздниках и обрядах отведено социальным коммуникациям, раскрывающимся прежде всего в брачных ритуалах, а также взаимодействию мира человеческого и мифологического, потустороннего, более всего реализовавшемуся в представлениях и обрядах святочного периода.

Изучение обрядности зимнего периода предпринято автором согласно общей цели исследования и продолжает реконструкцию комплекса календарных праздников и обрядов русского населения Пермского края, анализ внутренней структуры и содержания в системе традиционной культуры, выявление региональной специфики в период конца XIX — первой половины XX века. Исследование связано с решением ряда задач: определением специфики отдельных празднично-обрядовых комплексов, их места, значения и роли в календарной обрядности; выявлением функции, семантики и специфики ритуальных форм в празднично-обрядовых циклах; определением связи культурных форм народного календаря с другими элементами традиционных мировоззренческих представлений ².

Разделы, посвященные зимнему периоду, занимают в монографии центральное место, в то же время нами предпринято

Глава 1

ЗИМНИЙ ПЕРИОД НАРОДНОГО КАЛЕНДАРЯ

Зимний период традиционного календаря по времени один из самых продолжительных в годовом цикле. Начало зимы обычно связывалось с *Покровом* (14.10), о котором говорили: «В Покров до обеда осень, после обеда зима». Именно к этому празднику старались закончить земледельческие полевые работы, завершить выпас скота на пастбище. Восприятие праздника Покрова как границы сезонов было характерно не только для Прикамья, но и для русских в целом ¹. Начало зимы в народном календаре связано прежде всего с изменениями в жизни природы, завершением цикла земледельческих работ и выпаса скота, а также с мифологическим осмыслением этого периода ². Необходимо отметить, что границы зимнего сезона в народном календаре русских Прикамья достаточно условны. Кроме праздника Покрова в локальных традициях начало зимы связывали и с другими датами: в Красноуфимском уезде считали, что зима начинается с *мученика Сергия* (22.10) ³, в Кишертском районе — только с *Матрены* (22.11) «зима встает на ноги — землю студит» (Кишертский район, с. Молебка). Еще больший разброс наблюдается в датах народного календаря, отмечающих завершение зимы и начало весны: *Сретенье* (15.02), *Евдокия* (14.03), *Благовещенье* (07.04), *Пасха* ⁴. Такую же подвижность границ зимнего периода мы наблюдаем и у русских других регионов ⁵. При этом в начале и завершении зимы выделяются особые, так называемые переходные периоды осенне-зимнего и зимне-весеннего порубежья. Выделение их связано как с поэтапностью сезонных изменений в природе, так и с мифологическим осмыслением переходных периодов от одного полугодия к другому, от зимы к лету и наоборот.

Центральное место в зимнем календаре занимает цикл святочной обрядности, приходящийся на время от *Рождества* (07.01) до *Крещения* (19.01), а в некоторых традициях — от *Николы зимнего* (19.12) до Крещения. Важным празднично-обрядовым циклом была и Масленица, приходящаяся на зимне-весеннее порубежье. Другие периоды зимы (от Покрова до Святков и от Святков до Масленицы) почти не отмечены комплексами обрядности. Структура празднично-обрядовых циклов зимы и определила структуру настоящей главы, два из разделов которой посвящены наиболее крупным празднично-обрядовым комплексам — святочному и масленичному, один — праздникам от Покрова до Рождества, отдельный раздел выделен для анализа хозяйственных занятий крестьян в зимний период и комплексу представлений о сезонных изменениях в природе.

СЕЗОННЫЕ ИЗМЕНЕНИЯ В ПРИРОДЕ. ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ЗАНЯТИЯ И КАЛЕНДАРЬ

В зимний период народного календаря, как и в другие времена года, множество примет, поверий, терминов, поговорок, предписаний связано с **сезонными явлениями и изменениями в природе**. При этом в осенне-зимнем порубежье (в период с октября по декабрь) основные поверья связывались с наступлением «настоящей», «коренной» зимы, а в приметах зимне-весеннего (с февраля по март) — уже с приходом весны.

На рубеже осени и зимы в календарных приметах одной из самых распространенных тем становится **установление снежного покрова, санного пути и замерзание рек**. Первый снег, как и начало зимы, устойчиво связывается с праздником Покрова: «Покров, покрой поля снежком»; «Покров — земля снежком»; «Покров покрывает землю покровом». В то же время почти повсеместно считали, что «первый снег еще стает» (Куединский район, д. Никольск). Часто установление снежного покрова связывали с наблюдениями за первым снегом: «Если первый снег с бураном, зима еще не установится» (Красноуфимский уезд); «Если первый снег упадет на крыши с навесом, то он еще стает» (Красноуфимский уезд)⁶. Снег, установление снежного покрова не только знаменовали начало зимнего периода, наблюдения за днями выпадения снега и характером осадков играли важную роль в народной метеорологии⁷.

Целый ряд праздников этого времени получил название *грязнуха*, так как ожидаемого снега еще не было: *Прасковья-грязнуха* (27.10), *Прасковья грязная* (10.11), *Екатерина-грязнуха* (07.12). Замерзание рек связывали с *Дмитриевым днем* (08.11): «Дмитриев день перевоза не ждет», «С Дмитриева дня реки стают» (Суксунский район, с. Ключи), а также с днем *Варвары* (17.12), о которой чаще всего говорили: «Варвара мостит».

В приметах и поговорках, связанных с праздниками начала зимы, прослеживается постепенность в установлении снежного покрова: «Покровская суббота наголе (без снега), то и Дмитриевская наголе» (Красноуфимский уезд); «Покров наголе, и Дмитрий наголе» (Кишертский район, с. Молебка); «Кузьма-Демьян наголе, то и Введенье наголе» (Октябрьский район, с. Богородское)⁸. Переходность погоды осенне-зимнего порубежья отразилась в терминологии некоторых праздников начала зимы, например *Временна́*, *Прасковьи временной* (Кунгурский район, д. Ерши; Суксунский район, с. Торговище). Термин «временной» в пермских говорах часто указывает на переходность, неопределенность статуса⁹. С переходностью, неопределенностью погоды в этот период связывается и название ее в народной традиции: «К этому дню нередко устанавливается хороший зимний путь, временная же бывает бездорожица, оттого и название — временной» (Суксунский район, с. Торговище)¹⁰.

Характерными для зимнего периода были представления о чередовании **морозов и оттепелей**. Необходимость зимних морозов и следующих за ними оттепелей связывали с естественным природным ритмом, благоприятной погодой в летний период: «Если зима не морозная — лето будет холодным»; «Я слышала у старушек: морозы тоже надо. Мороза не будет — лето плохое будет» (Соликамский район, д. Лызиб). Почти все праздники зимы соотносились с наступающими морозами, а названия праздников или почитаемых дней включали в название «морозы»: «Есть Никольские, Васильевские морозы, это как святые, вот по ним морозы так и назывались» (Соликамский район, с. Вильва). Первые морозы связывали с ноябрьским *Дмитриевым днем* (08.11) — *Дмитриевские морозы*: «Нынче Дмитриевские морозы не морозили, а раньше всегда морозили» (Кудымкарский район, с. Полва). Первыми ноябрьскими морозами в некоторых районах считали только *Михайловские морозы*: «До Рождественских — Михайловские, там Михайлы есть 21 ноября» (Соликамский район, с. Вильва). В начале декабря

ждали **Введенские** и **Григорьевские морозы**, приходящиеся на период около зимнего праздника *Введения* (04.12) и *Егорьева дня* (09.12). Наиболее сильными декабрьскими морозами считались **Никольские морозы**: «Бывают еще Никольские морозы, к Николину дню» (19.12) (Соликамский район, д. Тюлькино); «На Николин день всегда мороз сильный» (Юрлинский район, д. Кукольная). Самыми сильными и продолжительными считались морозы первой половины января — **Рождественские, Новогодние/Васильевские, Крещенские**, связанные с праздниками *Рождества* (07.01), *Старого Нового года* (14.01), *Крещения* (19.01): «Рождественские, Новогодние, Крещенские, как по праздникам, так они у нас и назывались, морозы» (Соликамский район, с. Вильва). Последними считали **Афанасьевские морозы** в конце января (*Афанасьев день*, 31.01), и **Сретенские, Устритенские** в середине февраля: «Морозы Устритенские я слышала» (*Сретенье*, 15.02) (Соликамский район, д. Лызиб). Представления, связанные с наступающими морозами, отразились в присловьях, связанных с зимними праздниками: «С Афанасьева дня гусь заговорит, полоз заскрипит — мороз наступит» (Суксунский район, с. Торговищи)¹¹; «На Введенье — лопают леденье» (Кишертский район, с. Молебка); «Таньки крещенские морозом» (о *Татьянином дне*, 25.01) (Гайнский район, д. Тиуново). Схожие представления о периодах морозной погоды были характерны для русских Северной и Средней России¹². Оттепели, следовавшие после морозов, также связывались почти со всем зимним периодом. Первую оттепель — **Михайлову потайку, Михайлово чудо** — ждали к *Михайлову дню* (21.11): «В Михайлов день всегда потайка бывает» (Юрлинский район, д. Елога); «Михайлов день осенью бывает, на него оттепель, называют Михайлово чудо, оттепель пришла и весь лед унесла» (Чердынский район, д. Б. Гадья)¹³. Обычно считали, что после каждого морозов наступает оттепель и устанавливается теплая погода. Большую оттепель связывали с завершением крещенских морозов — **Январское тепло**: «Январское тепло, свекровка говорила, после Крещения бывает» (Соликамский район, с. Вильва). Необычное наступление оттепели или морозов обычно связывали с плохой погодой в летний период: «Если в Крещенье потайка будет, то летом заморозки» (Соликамский район, с. Вильва)¹⁴.

Представления о **влиянии зимней погоды на погоду в летний период** характерны для прикамских традиций, как и в це-

лом для русского народного календаря¹⁵. Это нашло отражение в многочисленных приметах, связанных с прогнозированием погоды летом: если в Филиппов день «на лесу много куржавины (куржавины), то... будет урожай хлеба» (Суксунский район, с. Торговищи)¹⁶; «В зимний Николин день, если морозно, то хорошо, какая погода в Николин день, такая погода будет летом, когда цветет рожь, в июне месяце цветет рожь, и если погода хорошая, то цвет будет хороший» (Октябрьский район, с. Богородское); «Если Святки морочные, будет урожай хлеба, потому что во время цветения будет дождь» (Красноуфимский уезд)¹⁷ и т. д.

Наиболее развернутые представления об отождествлении летней и зимней погоды были характерны для районов северо-западного Прикамья. Святки (а иногда и более продолжительный период зимы около Святков) назывались в этих районах *Цветъём, Цветтём*. В это время, в Цветье, зимняя погода соотносилась с погодой в летний период, со временем цветения трав и злаков: «В Миколин день Цветтё начинается, а кончается в Крешшенские Таньки, все Цветтё тогда бывает» (Гайнский район, д. Тиуново); «В декабре Травяное Цветье. Погода будет такая, как летом, когда цветет трава» (Юрлинский район, д. Елога); «А с Рождества до Крещенья — Хлебное Цветье. Вот хлеба цветут» (Юрлинский район, д. Осинки). Сам термин информаторы связывали не столько с названием Святков, также обозначаемых в этих районах Цветьем, сколько с представлениями о «цветении» в этот период деревьев — появлении на них инея, куржавины. Зимнему Цветью соответствовало летнее Цветье — время цветения трав и злаков. Отсюда и его многочисленные названия — *Травяное, Хлебное, Ржаное, Яровое, Овсяно-Яровое* — как для летнего, так и для зимнего Цветья¹⁸.

В приметах зимнего периода особо выделяется и середина зимы, которая связывается с несколькими датами, прежде всего с днем *Данила Столбника* (24.12) и днем *Спиридона-солнцеворота* (25.12). Эти дни считаются началом нового природного и солнечного цикла, что обыгрывается в поговорках и поверьях, соотносимых с этими праздниками: «Данило Столбник — день на меже стоит» (Чердынский район, с. Кольчуг); «Солнце на лето, зима на мороз» (о дне Спиридона-солнцеворота). С днем Спиридона-солнцеворота связаны и представления о том, что в этот день «медведь переворачивается в своей берлоге», что также соотносится с представлениями о середине

зимы и повороте солнца на лето¹⁹. В народном календаре были известны и другие даты середины зимы — день **Тимофея-полузимника** (04.02), день **Аксиньи** (Ксеньи/Оксиньи)-**полузимницы, полухлебницы** (06.02). Эти дни связывались с «серединным» сроком между осенними и весенними полевыми работами, а также с уменьшением запасов корма для скота: «Оксинья — половины корма нет» (Чернушинский район, д. Темная); «На Ксенью дорогу переметет, корм подметет» (Красноуфимский уезд)²⁰. Схожие границы середины зимы отмечены и в русских традициях других регионов²¹.

Со дня Даниила Столпника и Спиридона-солнцеворота актуальными становятся приметы и поговорки, раскрывающие постепенное **увеличение продолжительности светового дня**: «Данилы Столбики — с них на воробьиный шаг день прибывает» (Юрлинский район, д. Елога); «После Спиридона-солнцеворота время прибывает, на первые дни на воробьиный шаг...» (Суксунский район, с. Торговище). Увеличение светового дня в дальнейшем связывается со всеми праздниками января — *Рождеством* (07.01), *Старым Новым годом* (14.01), *Крещением* (19.01), *Афанасьевым днем* (31.01): «День прибывает под Рождество на полчаса, на Новый год — на один час, под Крещенье — на полтора часа, на Афанасьев день — на два часа» (Суксунский район, с. Торговище)²². В дальнейшем тема увеличения светового времени связывается лишь со Сретеньем и весенними праздниками²³. О Сретенье говорили: «В Сретенье день и ночь встретятся, день на прибыль пойдет, а ночь на убыль» (Юрлинский район, д. Осинка). В данном контексте, скорее всего, народной традицией фиксируется не реальное увеличение светового дня, а факт встречи дня и ночи, который ассоциируется со встречаей зимы и весны (что и нашло свое отражение в осмыслении названия праздника).

Таким образом, приметы и наблюдения над погодой и природными явлениями занимали важное место в народном календаре зимнего периода. Схожие представления были характерны и для русских традиций других регионов, прежде всего северо- и среднерусских²⁴. Следует отметить, что комплекс представлений о сезонных явлениях природы в зимний период менее развернут и многообразен, нежели весной, летом и осенью, что, впрочем, вполне закономерно. В период «сна природы» почти нет примет и поверий, связанных с наблюдением над животным и растительным миром. Другой причиной является зимний пе-

рерыв в цикле полевых работ, актуализирующий наблюдения над природой в другие сезоны года. Фенологические паремии более всего характеризуют начало зимнего периода, а в датах февраля и марта уже отчетливо проявляются приметы и поверья, связанные с наступлением весенней погоды. В осмыслении сезонных изменений в природе в зимнем периоде нашли отражение в большей степени наблюдения над погодными явлениями, что явилось одной из главных причин бытования комплекса этих представлений и в настоящее время. Наблюдения над чередованием морозов и оттепелей, соотношением зимней и летней погоды, временем установления снежного покрова и замерзания рек, увеличением продолжительности светового дня и сегодня актуальны для сельских жителей.

Хозяйственные занятия крестьян в зимний период были менее напряженными: наступало время перерыва в сельскохозяйственных работах, время стойлового содержания скота. В зимние месяцы крестьяне обычно занимались обмолотом хлебов, обработкой льна, подготовкой строевого леса, строительством и другими работами.

Одним из основных видов деятельности крестьян в зимний период была **молотьба хлебов**, которая продолжалась в течение всех зимних месяцев. Это отражает, например, хозяйственный календарь Оханского уезда: октябрь — «молотили и размалывали хлеб», ноябрь — декабрь — «большая часть крестьян занималась обмолачиванием хлеба», январь — февраль — «большая часть крестьян занималась обмолачиванием хлеба», март — «крестьяне занимались обмолачиванием... хлеба»²⁵. Некоторые даты русского народного календаря в Прикамье соотносились с данными хозяйственными работами. В южных районах Прикамья обмолот зерна на семена старались завершить до дня **Спиридона-солнцеворота** (25.12): «До сего дня стараются намолотить хлеба для семян: намолоченный после сего дня хлеб считают нерослым» (Октябрьский район, с. Богородское)²⁶. Данный обычай следует связывать с осмыслением Спиридонова дня как границы цикла, отчего становится невозможным перенесение этого вида работы на иной сезон. Связь выполнения того или иного вида хозяйственных работ с природными циклами, например с фазами луны, — достаточно распространенное явление в традиционной культуре²⁷.

Основным женским занятием в зимний период была **обработка льна** — мятье, трепание, чесание и прядение льняной ку-

дели²⁸. Одна из дат народного календаря начала зимы связывалась со **стрижкой овец**. В Красноуфимском уезде, например, этой датой был *день мученицы Анастасии* (12.11) — **Настасьи-стригольницы**²⁹. Шерсть, состриженная в этот период, получала название **осенина**.

В северных районах Прикамья зимний период отводился для промысловых занятий **охотой**. Первый период охотничьего сезона длился с осеннего *Воздвиженья* (27.09) до зимнего *Николина дня* (19.12) или начала Святков³⁰. Святочный период занимал особое положение в обычаях, связанных с охотой. В это время, оцениваемое в народной мифологии как мистическое, «страшное», время активизации мифологических персонажей, в том числе и лесных духов, накладывались запреты на охоту: «На Святки на охоту не ходят, дома сидят» (Красновишерский район, д. Щугор); «От Рождества до Крещенья охотиться грех. С охотником несчастье может случиться» (Нытвенский район, с. Григорьевское). Этот запрет следует рассматривать в контексте других запретов, связанных со святочным периодом, — не топить баню, не стирать и т. д., что также объясняли усилением действия в это время мифологических персонажей и потусторонних сил. С другой стороны, с этими представлениями связано и противоположное предписание: активизировать охоту в этот период, так как «на Святках зверь лучше ловится» (Красновишерский район, д. Бычина). В данном контексте мы сталкиваемся с распространенным в традиционной культуре явлением инверсии³¹.

Второй период охоты начинался после Святков, во второй половине января — начале февраля, иногда — с праздника *Сретенья* (15.02)³². Завершение охотничьего сезона приходилось на раннюю весну: охотники возвращались в деревни к моменту вскрытия рек, начала ледохода³³. Вишерские охотники делали это позднее, только «по большой воде»: «А весной ведь вода большая, плоты начают, это все погрузят на плоты мясо и все, надо плыть. Делают плоты, и это все на плоты» (Красновишерский район, д. Акчим). Чердынские охотники возвращались в деревню к Масленице: «Раньше охотники ходили на север, к оленеводам. До Масленицы уходили, к Масленице придут, помогут, опять уйдут до весны. Почти все мужики уходили» (Чердынский район, д. Черепаново). Запреты на охоту на Святки и возвращение охотников на Масленицу подчеркивает и место праздника как перерыва в череде трудовых процессов. Выделе-

ние в охотничьем сезоне двух периодов, с одной стороны, несомненно, связано с разделением и зимнего времени на два периода — до Святков и после Святков, а с другой — и с особенностями промысла: осенью и в начале зимы больше всего охотились на рябчиков, тетеревов, белку, пушных зверей (преимущественно из-за пушнины), а ближе к весне — на лосей, оленей, медведей³⁴.

С зимним периодом связано и **приготовление строевого леса, строительство и «поновление» жилых и хозяйственных построек**. Эти работы в Острожском ведомстве Оханского уезда, например, проводились в течение трех зимних месяцев — ноября, декабря и января³⁵. Зимнее время, свободное от земледельческих работ, позволяло крестьянам заниматься **домашними ремеслами**, связанными с обработкой дерева, кожи и изготовлением утвари и орудий труда. В зимнее время крестьяне, особенно пригородных и подзаводских волостей, часто уходили на **отхожие промыслы**, особенно получившие развитие в неземледельческих районах Среднего и Северного Прикамья во второй половине XIX — начале XX века. В Оханском уезде, например, в январе «некоторые из крестьян в незначительном числе ездили в Екатеринбург и Мензелинск... для покупки рыбы... и других припасов на предмет сбыта оных... на ярмарке...; другие отправлялись туда для одной только перевозки этих предметов...», в феврале «из бедных крестьян некоторые однакож ходили для исправления разных работ, из вольной задельной платы, в Пермь и Кунгур и в разные селения сих уездов, а также на владельческие заводы...», в марте «многие из бедных крестьян отправлялись в разные соседствующие селения, где занимались у зажиточных крестьян... обмолачиванием хлеба и другими домашними работами; также нанимались для снаряжения и сплава разных караванов по весеннему водополью...», «ремесленники, пильщики и плотники, которых в ведомстве было много, расходились для найма на работу»³⁶.

Несмотря на то, что зимний период также был наполнен активной деятельностью крестьян, выполнявших различные хозяйственные работы, их круг был ограничен и лишь опосредованно связан с основными крестьянскими занятиями — земледелием и животноводством. Именно этими причинами и можно объяснить слабую связь дат народного календаря зимы с различными видами работ, в отличие от периода весны, лета и осени. Необходимости устанавливать контрольные календарные

сроки выполнения тех или иных видов занятий не было. Исключением из этого правила являлись лишь обычаи и обряды, связанные с обработкой льна, прядением и ткачеством, составляющие самостоятельный технологический и обрядовый цикл, которому будет посвящен отдельный раздел книги.

ПРАЗДНИКИ И ПОЧИТАЕМЫЕ ДНИ В ПЕРИОД ОТ ПОКРОВА ДО РОЖДЕСТВА

Продолжительный период от *Покрова* (14.10) до *Рождества* (07.01), от октября до начала января, как может показаться на первый взгляд, почти не включал значимых праздничных и обрядовых циклов. В то же время именно на этот отрезок народного календаря приходилось значительное число престольных праздников и ярмарок, а период до начала Филипповского поста был временем проведения свадеб. Кроме того, именно на начало зимы приходились помочи по обработке льна — **копотихи, супрядки**, одними из составляющих которых были праздничные застолья. С Покрова часто начиналось и прядение льна, молодежные посиделки. Поэтому если рассматривать все компоненты, включенные в этот отрезок народного календаря, в том числе престольные и местнотимые праздники, элементы семейной обрядности, то начало зимы от Покрова до Рождества окажется достаточно обрядово наполненным периодом годового цикла.

Дни поминовения умерших — Покровская суббота, Дмитриевская суббота, Казанская суббота

В начале зимы в народном календаре русских Пермского Прикамья особо выделены **поминальные субботы**, приходящиеся на период от *Покрова* (14.10) до *Дмитриева дня* (08.11).

Покровская суббота — последняя суббота накануне праздника *Покрова* (14.10) — часто осмыслялась как завершение годового цикла поминовения умерших в летний период, переход мира предков «в зиму»: «После Покрова на кладбище уж не ходят, только с покойником» (Куединский район, с. Урталга). Часто Покровская суббота, как и Дмитриевская, ставится в ряд установленных церковью поминальных суббот: «Вселенские субботы, Дмитриевская и Покровская» (Куединский район, д. Пильва). Покровская суббота, хотя и не включена в число офи-

циально признаваемых Православной церковью число родительских дней в году ³⁷, известна как день поминовения у русских многих регионов ³⁸.

Повсеместно в Прикамье поминовение умерших в этот период проводили и в *Дмитриевскую субботу*, субботу накануне *Дмитриева дня* (08.11), установленную в XIV веке после Куликовской битвы в память о погибших в этом бою Дмитрием Донским, который положил перед этим днем совершать поминовение всех погибших на поле битвы ³⁹. Поминовение усопших в Дмитриевскую субботу распространено у русских повсеместно ⁴⁰. Поминовение умерших в эти сроки включено в православные и старообрядческие календари ⁴¹. Необходимо отметить, что исследователи указывают на древний характер поминовения у русских в период осенне-зимнего порубежья ⁴².

Поминовение умерших в субботу перед Дмитриевым днем обычно выражалось в трапезе дома и посещении храма. В локальных традициях с поминальной субботой связывалось почитание святого Дмитрия как покровителя воинов: «Святой Дмитрий — он воин» (Куединский район, д. Искильда), возможно, в связи с историей установления дня поминовения. Информаторы отмечали, что в этот день особо поминались воины либо принято было поминать только воинов: «В Дмитриев день воинов поминать надо» (Куединский район, д. Искильда). Известно и другое представление, что Дмитриевская суббота считается «мужским» поминальным днем, «в этот день только мужиков поминают» (Юрлинский район, д. Мухоморка). В традициях Северного Прикамья Дмитриевская суббота была одним из дней в году, когда поминали умерших неестественной смертью: «Дмитриевская суббота, перед Митрием, — давальников и утопленников поминают» (Юрлинский район, д. Кукольная). В Красновишерском районе Дмитриевская суббота входила в число больших поминальных суббот, на которые также разрешалось поминать тех, «кто накладывал на себя руки», «их поминали в Троицкую, Покровскую, Дмитриевскую субботы — это большие субботы. Эти три субботы — это как разрешено за них, за грешных, молиться» (Красновишерский район, с. В.-Язва).

В северо-западном Прикамье, в русских деревнях Коми-Пермяцкого округа поминовение умерших растягивалось на продолжительный срок — от Покровской субботы до Дмитриевской, — который выделен особо, как *межсубботы, широкие субботы, Митривски субботы*: «Осенью широкие субботы,

четыре недели» (Юрлинский район, д. Ефремова). Лишь в некоторых вариантах сроки поминовения растягивались с Покровской субботы не до Дмитриевской, а до **Казанской субботы** — субботы накануне *дня почитания иконы Казанской Богородицы* (04.11). Всего в северо-западном Прикамье этот период включал, по народным представлениям, от четырех до шести поминальных суббот, в каждую из которых принято было поминать умерших. При этом поминки не всегда совершались только дома, в субботы также посещали кладбище: «В Покровскую субботу на кладбище ходят, до Казанки в любую субботу можно ходить» (Юрлинский район, д. Елога).

Промежуток времени между субботами связывался также с выходом душ умерших предков: «Покойников в субботы родительские (от Покровской до Дмитриевской. — **Авт.**) — отпускают» (Юрлинский район, д. Елога). С этим периодом связывался целый комплекс бытовых запретов: «Из дома в дом нельзя переходить, мало ли кто новую квартиру купил, или дали меж субботами, это плохое время» (Юрлинский район, д. Елога); «Говорят, скотину нельзя покупать и продавать меж субботами» (Косинский район, д. Новоселово); «Скота нельзя продавать, чтобы велся, иначе вестись не будет» (Кудымкарский район, с. Полва); «Стирать нельзя меж субботымя, не надо. Надо поноворить» (Косинский район, д. Кривцы). Кроме бытовых запретов в некоторых случаях оговаривались и обрядовые запреты, например играть свадьбы между субботами: «Замуж не выходили, свадьбу не делали меж субботами» (Кудымкарский район, с. Полва). Хотя, как известно, в большинстве традиций именно этот период народного календаря был временем свадеб. Схожие запреты в северо-западном Прикамье, как и в некоторых других районах, связываются и с другими обрядовыми циклами — летнего и зимнего Цветья (Святками и временем цветения хлебов и злаков), с некоторыми ранневесенними праздниками. Все эти периоды в годовом цикле являются переходными, чем в первую очередь и обусловлены подобные запреты.

Открытость пространственных границ между мирами, связанную с концептом переходного времени в осенний период между субботами, раскрывают и такие примеры: «У одной тетки теленок потерялся. Как из конюшни пропал, никто не знает, ни дыры, ничего нет, и теленка нет. Кто-то подсказал: «Меж суб-

ботами всегда покойники прячут, надо обед сделать». Она обед сделала, потом нашла теленка, в лесу был, стоит в лесу, как привязанный, еле домой привели, никак не идет...» (Гайнский район, д. Плесо). Подобные запреты, связанные с переходным временем, служат одним из способов сакрализации, выделения, «маркирования» того или иного периода, а также призваны оградить возможные немотивированные контакты с иным миром⁴³.

Бытование лишь в одной из групп русского населения северо-западного Прикамья развитых представлений об осеннем периоде между субботамаи требует объяснения подобного феномена. С одной стороны, осенний цикл поминальных обрядов, как мы отмечали, в целом характерен для восточнославянских народов. Манистический комплекс представлений характеризует обрядность почти всех переходных периодов народного календаря. Любая ситуация переходного характера вызывала к жизни необходимость создания ситуации «инаковости»⁴⁴, в том числе и контактов с миром предков. С другой стороны, развитый комплекс представлений об особом поминальном периоде в конце осени — начале зимы является характерной чертой лишь русских северо-западных районов Прикамья, активно взаимодействовавших с финно-угорским коми-пермяцким населением. В коми-пермяцких традициях находим схожие представления об осенних поминальных субботах⁴⁵, однако, как известно, коми-пермяцкие календарные традиции испытали сильное влияние со стороны русских, поэтому вычленение собственно финно-угорского пласта в этом случае возможно лишь с привлечением материалов по другим финно-угорским народам Поволжья и Приуралья. У удмуртов, например, развитые комплексы поминальной обрядности приурочены к двум периодам — весеннему и осеннему, при этом осенний во многом схож с весенним⁴⁶. Развернутые осенние поминальные обряды представлены в годовом цикле календаря марийцев⁴⁷. Поэтому, видимо, в данном случае у русских северо-западного Прикамья происходит актуализация тематики осенней поминальной обрядности, так как это не противоречило собственной системе представлений о календарных сроках поминок, и усвоение комплекса представлений соседнего финно-угорского населения, у которых комплекс осенних поминальных обрядов был более развит.

Почитаемые дни в начале зимы

Среди других особо выделяемых дней народного календаря начала зимы следует отметить *день почитания иконы Казанской Божьей Матери* (04.11), получивший в Прикамье народные названия *Казанка, Казанска, Казанская*. Казанка не считалась большим праздником. В Юрлинском районе с этим праздником связывают происхождение широко известного выражения «сирота казанская»: «4 ноября Казанка. Начинали ходить нищие по деревням. Хлебушко им давали, молоко, спать клали. Отсюда и выражение — «сирота казанская» (д. Кукольная). В деревне Искильда Куединского района «в Казанску постель постилают, только в Пасху ее перетряхали». Предписание «застилать» постель на Казанскую связано с осмыслением праздника в локальной традиции как одной из границ начала зимнего сезона, продолжающегося, согласно тексту, до Пасхи.

В Северном Прикамье известно и почитание праздника *Прасковьи Пятницы* (10.11), в этот день, «...который бывает в ноябре месяце, не доят коров. Существует поверье, что если в этот день подоить корову, то целый год она будет мало давать молока или у нее будет болеть вымя» (Чердынский уезд)⁴⁸.

День Кузьмы и Демьяна (14.11) в Прикамье хотя и был известен в некоторых традициях как *Кузьма, Космы-Демьяны*, а святым молились «чтобы не постигла человека нищета и бедность»⁴⁹, но в Прикамье неизвестно приуроченных к этому дню других обрядовых действий. Информаторы часто лишь отмечали: «Космы-Демьяны есть праздник такой» (Юрлинский район, д. Лопва).

Одним из особо почитаемых дней в народном календаре русских Прикамья был *Михайлов день* (21.11). Он часто выступает сроком начала забоя скота. Выделенность праздника в черед других отмечена в поверье, что «в Михайлов день даже солнце для Бога играет» (Чердынский район, д. Усть-Уролка)⁵⁰. Подобные представления об «игре солнца» в Прикамье связаны обычно лишь с весенними праздниками, а в данном контексте, скорее всего, подчеркивают его исключительность и важность. Материалы по другим регионам проживания восточнославянских народов также свидетельствуют, что «игрой солнца» отмечаются многие важные даты народного календаря, среди которых и праздники осени и зимы — *Воздвиженье* (27.09) и *Рождество* (07.01)⁵¹.

Филиппов день (27.11) в Прикамье, как и у русских повсеместно, отмечен как важная дата начала Рождественского, или Филипповского, поста — *Филипповок*. Известен в Прикамье также праздник *Введения во храм Богородицы* (04.12) — *Введение, Введеньё*, — часто служивший датой проведения Введенских ярмарок и престольных праздников.

Одним из сроков престольных праздников выступал и *день Святой мученицы Екатерины* (07.12) — *Екатеринин день, Екатерина, Катюша, Катюшки*: «Праздник Катюшки, Кати-именинницы, 7 декабря» (Юрлинский район, д. Кукольная); «Седьмого декабря у нас вот Катюша, ее празднуют» (Юрлинский район, д. Пиукова).

Среди зимних почитаемых дней народного календаря повсеместно отмечен и *Николин, Миколин день* (19.12). С одной стороны, Николай Чудотворец известен как милостливый святой, и его день не почитался за большой праздник, в который нельзя работать: «Николин день, Микола есть, Микола Милостивый, помолись Богу и работай, Бог простит» (Куединский район, д. Дойная); с другой стороны, Николин день был известен как сердитый праздник: «Николин день — сердитый праздник», с чем связывался запрет на посещение в этот день бани: «Говорят, в Николин день в бане париться нельзя» (Добрянский район, с. Перемское)⁵². В Соликамском районе с этим днем был связан такой обычай: «Девки загадывают на Николу: «Никола-помощник, принеси мне красный кокошник» (Соликамский район, д. Оськино)⁵³. Актуализация брачной тематики вполне закономерна, не только с Николиным днем, но и с другими праздниками начала зимы — Покровом, днем почитания Прасковьи Пятницы и другими — связывались подобные представления⁵⁴ (ср. в других регионах России: «Матушка Прасковья! Пошли женишка поскорее!»⁵⁵; а также пермское: «Покров, Покровище, покрой девушке верховище» (Чердынский район, с. Покча)⁵⁶.

Продолжительный период народного календаря от Покрова до Рождества имел, как видим, большое число праздников, почитаемых дней и связанных с ними в локальных традициях представлений и ритуалов. В то же время среди проанализированных нами материалов лишь комплекс поминальной обрядности начала зимы имел развернутость и целостность. Остальные обрядовые действия и представления, связанные с почитаемыми днями, как правило, имеют локальный характер, свойственный той или иной местной традиции, генетически имеют

разное происхождение и не выстраиваются в целостный комплекс обрядности. Одной из причин этого является календарная близость одного из самых значительных обрядовых циклов года — святочного.

ПРАЗДНИКИ, ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ ОТ РОЖДЕСТВА ДО КРЕЩЕНИЯ. СВЯТКИ

Период от Рождества до Крещения выделяется особо, как и в большинстве русских традиций, он назывался в Прикамье **Святками**. И хотя чаще всего Святками называли две недели с *Рождества* (07.01) до *Крещения* (19.01), были известны и другие временные сроки святочного периода. Специфический комплекс представлений о святочном периоде, как и особые названия этого времени, были характерны для русских традиций северо-западного Прикамья, где кроме Святков известны были хронимы **Цветье, Светье, Святье, Светте**: «Святье-то — это в глухую пору, зимой, с Рождества» (Гайнский район, д. Плесо). В этих районах начало Святков часто связывали и с *Николиным днем* (19.12), с Николина дня иногда начинали исполнять и обычаи, характерные для периода от Рождества до Крещения, например начинались молодежные игрища и гадания. Завершение Святков также иногда связывали не только с Крещением, но и с другими праздниками, например *Татьяниным днем* (25.01): «В Миколин день Цветтё начинается, кончается в Крешшенские Таньки, все Цветтё тогда бывает» (Гайнский район, д. Тиуново). Разные сроки начала молодежных игрищ, хождение ряженых отмечаются также у русских и в других регионах⁵⁷.

Святочный период, продолжавшийся с Рождества до Крещения, включал несколько дат, с которыми обычно связывались те или иные обрядовые действия: *Рождественский Сочельник* (06.01) и *Крещенский Сочельник* (18.01), *Рождество* (07.01), день **Маланьи-кишочницы** и *Васильев день* (13.01), *Старый Новый год* (14.01), *Крещение* (19.01). В то же время приуроченность многих обрядовых действий к той или иной дате народного календаря достаточно условна, часть из них связывалась со всем периодом Святков, другие — с конкретными датами, но часто разными в локальных традициях. Это затрудняет четкость изложения материала в настоящем разделе. Поэтому, сохранив календарную последовательность праздников и почитаемых

дней этого периода, материалы о новогодних и рождественских обходах, святочных ряженных, гаданиях, игрищах молодежи, а также о комплексе представлений, связываемых со святочным периодом, будут выделены особо.

Рождественский Сочельник

Сочельник, Рождественский Сочельник, Рождественский Сочельник, Сочельный день (06.01) — канун Рождества. В большинстве пермских традиций именно его можно считать первым днем в зимней святочной обрядности. К этому дню приурочивался комплекс различных обрядовых действий: с Сочельником связывались обряды магии первого дня, погодные приметы, в Сочельник совершались первые святочные гадания. Больше всего обрядов этого дня совершалось с *сочнем, сочником*, что позволяет исследователям связывать с ним и название праздника⁵⁸. Народные объяснения названия Сочельника также связаны с приготовлением обрядовых сочней: «Стряпают сочники, от этого и название Сочельник» (Суксунский район, с. Ключи). В разных традициях рождественские сочни имели незначительные локальные отличия. В Октябрьском районе Сочельник готовили сочни «овсяны, с конопляным семенем» (д. Урмия). В Куединском районе — «из ржаного теста с конопляным семенем» (д. Степановка). Семена конопли добавляли не всегда. Варьировались и размеры обрядовых сочней: их могли сделать «во всю сковороду» (Куединский район, д. Куеда) либо «как на пельмени...» (Кудымкарский район, д. Ракшино). Сочень, приготовленный из пресного теста, «пресный сочник», является одним из архаичных видов пищи, чем и обусловлено его широкое обрядовое использование. Например, на проводы Масленицы в д. Писаное Красновишерского района «пекли прощальные сочни из муки». Из сочней готовили лапшу для поминального супа и т. д. Первый сочень, как и многие другие атрибуты того или иного праздника (пасхальное яйцо, вербу с Вербного воскресенья, хлеб с Великого четверга и др.), помещали на божницу: «В Сочельник испекут сочень, первый сочень на божницу, в божий угол положат» (Косинский район, д. Новоселы), а затем использовали в ритуалах первого выгона скота: «Весной его размачивают и скотине дают...» (Косинский район, д. Новоселы). Особые обрядовые блюда в святочное время готовили не только к Рождественскому Сочельнику и Рождеству, но и к другим праздникам и почитаемым дням этого периода⁵⁹.

Так, в некоторых локальных традициях сочни готовили также на Крещенский Сочельник, однако, в отличие от рождественских, с ними обычно уже не проводили гадания.

Другим обрядовым блюдом, приготовление которого связывалось с Сочельником, была *кутья*. Однако если сочень как обрядовое блюдо Сочельника известен повсеместно, то кутью на канун Рождества готовили лишь в некоторых деревнях Чайковского района: «Кутью варили, конопля там, картошка...» (Чайковский район, с. Вассята); «На Сочельник в Рождество варили кутью раньше. Семя толкли конопляное, и гороху там накладывают, картошки или лапши какой, и варили, как суп. Сочни резали как лапшу и бросали в кутью. Ели в Сочельник только после вечерней» (Чайковский район, д. Романята). Термин «кутья» в Прикамье активно используется для обозначения поминальной пищи, которую готовят обычно из зерен пшеницы. В русских традициях известны разные способы приготовления обрядового блюда: на Вологодчине, например, кутья варилась из гороха, пшеницы с соком конопляного семени⁶⁰. В северных районах Прикамья к Рождественскому Сочельнику готовили *шомшу* — кашу из цельного зерна ржи или пшеницы⁶¹. В других традициях рождественские сочни полагалось есть с кашей: «Делали, каша пшенная, завернут в сочник и едят в Сочельник, накануне Рождества» (Куединский район, д. Узяр). Приготовление обрядовой каши в Сочельник в некоторых районах Прикамья, видимо, следует связывать с широко распространенным в русских традициях приготовлением рождественской кутьи, реже — и каши⁶². Косвенно о бытовании в прошлом приготовления кутьи на Рождественский Сочельник в Северном Прикамье свидетельствуют и сохранение у коми-пермяков сходного обычая, и название Сочельника *Куття вун* (день кутьи) в некоторых локальных традициях коми-пермяков⁶³.

Этнографы на обширном славянском материале неоднократно подчеркивали связь ритуальной трапезы с поминальной обрядностью. Д. К. Зеленин, в частности, отмечал: «Ритуальные блюда рождественских праздников у восточных славян не вызывают никаких сомнений в том, что в прошлом это были тризны, связанные с культом предков»⁶⁴. На связь с культом предков в восточнославянских традициях указывают и другие обычаи рождественских праздников⁶⁵. На то, что Сочельник, как и некоторые другие кануны праздников, считался одним из поминальных дней в Прикамье, указывают лишь единичные ин-

форматоры: «В Сочельник родителей надо поминать. Сочники стряпали из конопляных семечек» (Суксунский район, с. Ключи). В то же время использование в обрядовой трапезе Сочельника архаичных блюд следует рассматривать в более широком контексте, связанном не только с «поминальной тризной», — все эти блюда как ритуальные используются и в других обрядовых трапезах календарного и семейного циклов. В различных русских регионах известно использование в трапезе на Сочельник и других блюд традиционной кухни: киселя, толокна и т. д.⁶⁶

Одной из характерных особенностей Рождественского Сочельника были гадания с сочем — «с **сочем бегать**», в разных вариантах характерные для всех прикамских традиций. Использование сочня при гадании было достаточно вариативным. Сочень «кляли за пазуху» (Соликамский район, с. Касиб), «под мышки» (Чайковский район, д. Ольховка), «в карман» (Куединский район, с. Урталга), брали в рот, держали в зубах: «Первый сочень загибают — и в рот...» (Куединский район, д. Степановка); «Возьмешь сочень в зубы и иди...» (Чайковский район, д. К. Ключ); кляли на живот под рубашку⁶⁷; на грудь: «По воду пойдешь утром рано, положить на грудь сочень...» (Юрлинский район, д. Ананькино). Приведенные разнообразные формы обращения с сочем в основном имитируют его символическое съедание⁶⁸. Хотя известны и другие формы использования сочня при гадании: «Девушка несет сочень на руках, кто первый попадет — тому отдает. А если никто не возьмет, то обратно несет домой и набивает его...» (Юрлинский район, д. Осинка). Часто сочень надевали на лицо: «Соскут сочень, выкусят глаза, нос, выбегут с ним за ворота...» (Куединский район, д. Дойная); помещали на голову: «Кладешь сочень на голову и бежишь с сочем» (Соликамский район, с. Касиб)⁶⁹. Приготовление из сочня маски-личины, по всей видимости, связано со стремлением приобрести способность предсказания — увидеть будущее, а помещение его на голову и на руку подчеркивает большую сакральность этого предмета — именно в Сочельник он становится обрядовым символом праздника. Использование «первого сочня» и предписание «первой выйти из дома» и т. д. связаны с восприятием рождественских и новогодних праздников как «начального», прогностического времени. С этим связаны и объяснения многих гаданий: «Кто первый попадет, имя спросишь, такое и будет у жениха» (Юрлинский район, д. Ананькино); «Если женщина навстречу — не выйдешь за-

муж, мужчина — выйдешь» (Октябрьский район, д. Урмия); «Собака попадет тебе навстречу первая, дак мужик у тебя нехороший будет, как собака будет. А если мужчина попадет — мужик хороший попадет» (Соликамский район, д. Лызиб); «Женатый (мужчина или женщина) попадет — значит, замуж выйдешь» (Куединский район, д. Степановка); «Если попадалась собака, то злой муж, если кошка, то добрый, если человек — то хорошо жить будешь» (Куединский район, д. Пантелеевка). В некоторых традициях специально оговаривалось, что «бежать с сочнем надо на реку» (Соликамский район, д. Лызиб), после гадания, чтобы оно сбылось, требовалось обмакнуть сочень в воду и бежать с ним обратно ⁷⁰.

Рождество

Рождество (07.01) — *Рожество*, а в северо-западном Прикамье — также *Орошво*, *Рошво* — было одним из наиболее значимых и почитаемых годовых праздников. В Рождество заканчивался Филипповский (Рождественский) пост. Поэтому с праздником связывались многие православные традиции. В праздновании Рождества важное место отводилось церковным службам и молениям, как в православных, так и в старообрядческих традициях: «В Рождество в церкву обязательно сходишь» (Чайковский район, д. Ольховка); «Молиться ходили утром и вечером. Молятся всю ночь...» (Чайковский район, д. Кемуль). По значимости Рождество часто соотносили с Пасхой, а «выделенность» праздника подчеркивало и особое отношение к ночи накануне, которая так же, как и предпасхальный период, получила название в некоторых локальных традициях *страстная*: «Перед Рождеством — страстная ночь» (Чайковский район, д. Кемуль). В ночь на Рождество после службы или утром разговлялись с Рождественского (Филипповского) поста. Особых блюд рождественского стола в Прикамье неизвестно, лишь иногда отмечали, что с поста принято «мясом разговляться». На столе были обычные праздничные скромные блюда: «Пирог рыбный, из сороги, налима, мясные пироги, холодец делали из ног телячьих и поросячьих; шаньги картофельные, наливные; булочки с маслом, с малиной; разборные пироги, с малиной, земляникой, черемухой молотой» (Куединский район, д. Пильва); «Пекли пироги, варили пиво, парёнки делали из свеклы, моркови. Парёнки заливали суслом и ели, как с сахаром» (Куединский район, д. Куеда).

С Рождеством и другими праздниками святочного периода связаны многие обряды **«начинательной» магии, магии первого дня**. В этот день принято было надевать новую одежду: «Обязательно надевали чистое, новое, неношеную рубаху, все...» (Чайковский район, с. Фоки). Прогностическое значение для всего года сохраняли и многие бытовые приметы рождественских, новогодних и крещенских праздников: «Если первый день веселый, то весь год будет такой» (Красноуфимский уезд); «Кто в Новый год разобьет посуду или что другое — весь год будет ломать» (Красноуфимский уезд); «Кого в этот день поругают, весь год будут ругать» (Красноуфимский уезд)⁷¹. В Красноуфимском уезде крестьяне считали, что на Рождество и Новый год «овин нужно засадить хлебом, а прялки без кудели не оставлять, чтобы никогда не оставаться без хлеба и без льна»⁷². Подобные обрядовые предписания известны и в северных районах края: чтобы весь год был благополучным, в Юрлинском районе «на Новый год, Васильев вечер, 13 января, надо, чтобы обязательно была квашонка сделана, квас чтобы был, чтобы весь год велся хлебушко. Денежки есть у кого, ложили на стол» (д. Кукольная). С магией «начального времени» перекликаются и другие обычаи: в Куединском районе благополучие нового года связывали с тем, кто первым зайдет в дом в Новый год, желательным было, если первым заходил мужчина или дети.

Ритуальные действия проводили и в Рождественский Сочельник: «В этот день деньги считают утром, чтобы денежки велись» (Юрлинский район, д. Кукольная). С этими же целями на Рождество «клали в сундук деньги, чтоб они водились» (Еловский район, с. Дуброво). В Новый год предписывалось считать деньги — «весь год будут вестись» (Красноуфимский уезд)⁷³. Так же поступали в Чердынском уезде в канун Нового года: «Перед тем как ложиться спать, мать и отец считали свои деньги. Указывая, что счет увеличивает количество их, то есть чтобы в наступающем году количество денег увеличилось» (Чердынский уезд, с. Серегово)⁷⁴.

С Рождественским, Крещенским Сочельниками, Васильевым вечером связаны и некоторые запреты: в эти дни не кормили куриц, чтобы они летом не «пакостили» в огороде (Бардымский район, д. Асюл); «капусту не ели» (Юрлинский район, д. Бадья); «в Васильев вечер кур не кормили, чтобы летом они в огороде не пакостили» (Красновишерский район, д. Палево).

Прогностическое и апотропейное значение для обеспечения будущего урожая имел обычай вывозить навоз на пашню, который приурочивался в с. Торговище Суксунского района к Рождественскому Сочельнику: «Вывозят из дворов «шевяки» на пашню, чтобы летом не выбило градом хлеб»⁷⁵, а в других традициях — к Крещенскому Сочельнику: «В этот день вывозят навоз из дворов на пашню, чтобы Бог дал урожай» (Красноуфимский уезд)⁷⁶. Хотя информаторы связывают необходимость выполнения с разными причинами, конечная цель этих действий — обеспечить хороший урожай в будущем году.

С Рождеством и Новым годом связаны и очистительные ритуалы: «Канун Нового года, сумерки или еще позднее. Отец приносит ковш чистой воды и клочок кудели, снимает с божницы иконы и начинает смывать грязь и копать с икон, что называется поновлять иконы, отец ставит их на божницу и зажигает перед иконами свечи... Вода, которой мыли иконы, выливается на улицу около переднего угла...» (Чердынский уезд, с. Серегово)⁷⁷. В других вариантах чаще всего «поновление» икон связывали с пасхальными праздниками⁷⁸.

В новогодний период, как и в ранневесеннем периоде, в дни Великого четверга и Пасхи, старались получить предметы, наделенные особой целительной, прогностической, апотропейной силой. В Красноуфимском уезде особые свойства приписывались богоявленской свече, которая стояла на сосудах с водой для освящения: «Перед наступлением сева яровых свечку эту зажигают перед домашними иконами и молятся Богу об урожае хлеба»⁷⁹. С апотропейной и продуцирующей символикой следует связывать обычай втыкать на Рождество в притолоку старый серп — «скотинушка приплоду даст» (Усольский район)⁸⁰. К таким предметам можно отнести и приготовленные в Крещенский Сочельник сочни, положенные на божницу и используемые при первом выгоне, специально приготовленные просvirки для скота (о приготовлении в рождественские праздники обрядовых хлебцов и печенья см. ниже), святую крещенскую воду и т. д.

В народных представлениях, связанных со святочным периодом, особое место занимают метеорологические приметы, большая часть из которых прогнозирует урожайность в будущем году. Исследователи отмечали выделенность примет этого периода в годовом цикле народной метеорологии. В. И. Чичеров отмечал, что приметы святочного цикла образуют особую группу предсказаний и наблюдений за погодой, видов на уро-

жай⁸¹. Предсказания погоды и наблюдения на урожай в святочный период в Прикамье достаточно многочисленны. В Красноуфимском уезде, например, отмечали: «Какова опока на деревьях в Рождественский Сочельник, таков цвет на хлебе»; «Если на Рождество снег — будет хлеб»; «На Рождество ясный день — к урожаю»; «Если к Новому году около кладей, стогов, заборов выдуло снег, то это к урожаю...»; «На Крещение иней — к урожаю»; «На Крещение туман — будет урожай хлеба» и т. д.⁸². По целому ряду примет предсказывали плодovitость скота в новом году: рождественская ночь звездная — будет «много гусей и ягнят»⁸³; успехи в пчеловодстве: «Если на Рождество метель, пчелы летом хорошо роиться будут» (Добрянский район, д. Ефтята); сбор грибов и ягод: «Если в Рождество и старый Новый год «звезденно», летом будет много грибов и ягод»⁸⁴; «Если на Святках снег — будет малина» (Красноуфимский уезд)⁸⁵; количество и качество сена: «На Рождество если мороз, лист широкий на окнах — летом сено доброе будет» (Добрянский район, с. Перемское).

Как видим, с праздниками святочного периода от Рождества до Крещения связывался целый комплекс представлений «начинательной» магии, имевший достаточно условную приуроченность к той или иной календарной дате этого периода. Приуроченность прогностических ритуалов к рождественским праздникам связывается с тем, что в народном календаре два периода — святочный и ранневесенний — осмыслились как «новогодние»⁸⁶. Зимнее начало нового года при этом связывается с началом нового солнечного цикла, с днями зимнего солнцестояния, а весеннее — с началом нового хозяйственного земледельческого года. Оба срока в народном календаре сохраняют актуальность и прогностическое значение в течение года⁸⁷. Многие ритуалы Рождества и других праздников по этой причине повторяют обычаи Великого четверга и других обрядов пасхального цикла. Приуроченность прогностических действий к рождественским праздникам отмечается и в других регионах⁸⁸. Основные комплексы ритуалов были направлены на обеспечение общего благополучия в течение года, приплода скота и урожайности хлебов.

С магией первого дня связан и распространенный в Прикамье обычай «кидать зерно» или «искать зернышки», который приурочен к Рождеству, но чаще всего — к Васильеву вечеру или Новому году. В д. Лызиб Соликамского района предписывалось

разбрасывать зерна по полу: «Вот на Рождество-то зернышко в избе кинешь, какое зерно целее до утра, такой хлеб в году и будет. Вот овса, пшеницы, рожь рассеем, гречи, ячмень, еще там чего, надо, чтобы семь зерен-то было. Вот какое зерно до утра доживет, такой урожай, а когда и зерна-то нет — все уташат, утром встанешь, и хозяйка ищет». В ином варианте он бытовал в Чердынском районе: «...Утром, накануне Старого Нового года ты выметешь все чисто, пол чистый. Надо ужинать, говорит: «Ну-ко, подмети в избе... Мети!». Был пол чистый, и никто никакого зерно не заносил... Вот это своими глазами видела, своими руками брала. Начинаю мести — вымету зернышко. Мама говорит: «Откуда зерно взялося, кто его набросал? Ну-ко, мети еще!». Зернышка два-три вымету. И она говорит: «Иди, снеси в сусек! Это Бог дал! Значит, будет хлеб урожайный в этот год» (с. Кольчуг). В с. Серегово Чердынского уезда во второй половине XIX века этот обычай был связан с обрядовым застольем Васильева вечера и включал и другие ритуальные действия: «Мать накрывает стол. Все садятся на лавки и сидят спокойно, молча минуты три, четыре. Отец встает первый и начинает молиться, все присутствующие следуют примеру отца... Отец, а за ним все оканчивают молитву. Мать достает из шестка петуха и выпускает его у стола; петух поет. А потом мать отыскивает хлебное зерно, если зерно полное и петух поет, то, значит, год будет хлебобордный, будет урожай. В противном случае будет голод...»⁸⁹.

Обычай искать зерно в Прикамье был более характерен для северных районов, где он отмечался повсеместно. В южных районах он фиксировался лишь эпизодически⁹⁰. Широко распространен он был и в русских традициях других регионов⁹¹. Достаточно часто, как показывают описания, сам ритуал был связан с гаданием, предсказанием будущего урожая. Однако многие действия говорят и о его продуцирующей символике, с целью обеспечить урожайность в новом земледельческом сезоне: например, класть найденные зерна в семенной хлеб в амбаре, разбрасывание зерна по полу, имитирующее посевание, характерное и для других обычаев новогодних праздников.

Эту традицию следует рассматривать в контексте других обрядов рождественского цикла, которые призваны с помощью разных действий обеспечить будущий урожай. Так, до Рождества хранили сноп, сжатый последним, а в праздник скармливали его скоту (Чернушинский район) или обмолачивали и полученные зерна весной засеивали первыми (Чердынский район)⁹².

В особую группу обычаев Рождества и других новогодних праздников следует выделить **приготовление обрядовых хлебцов и печенья**. На Рождественский Сочельник или на Рождество готовили печенье **козульки**. Ареал распространения обрядового печенья ограничивается северными — Чердынским и Красновишерским — районами Прикамья и эпизодически встречается в других северных районах, например в Добрянском. Приготовление из пресного теста козулек имело разные варианты: «Стряпашь обязательно козульки на Рождество из теста. Козлушки, тесто наделаешь, наскешь, сваришь в воде горячей и высушишь на сковороде или в маслице поджаришь, это козочки. Глазки, ножки все сделаешь, хвост, ножки такие же, это называться козочки. Обязательно в воде сварить и на сковородке подсушишь. Кушать тоже надо» (Красновишерский район, д. Потаскуево). В других случаях козульки «жарили», пекли на сковороде в печи: «Отец, мы маленькие были, он красивые козулечки стряпал, как пельмени. Будут стряпать, мы уже бегам. Ой, козульки надо стряпать, козулечки, козочек, барашков. Мы, дети, выпекали на печке. Поставят, а пекешь их, лежа положишь на сковородку, испекутся — перевернешь» (Красновишерский район, д. Щугор). Известен и другой способ приготовления — обжаривание в масле: «Тоже из теста просто слепишь. Потом ее в жир кипящий, достаешь, остынет и затвердеет» (Красновишерский район, с. В.-Язьва). В ряде традиций название печенья связывалось с его формой: «Сделают козочкой, ножки так выдавишь четыре штучки и головку так...» (Красновишерский район, д. Колчим); «Они вроде как козочки. Рожки сделают и четыре ножки. Они маленькие такие...» (Чердынский район, с. Бондюг). Однако почти повсеместно фигурные печенья делали не только в виде козочек, но и других животных: «Всякие стряпульки стряпат баба, козульки: то козу, то барана, то кого там, можно собачку, коровку...» (Красновишерский район, с. В.-Язьва); «У меня бабушка стряпала поросенка, барашков, коров, в печке пекла...» (Чердынский район, д. Пантино); «Козульки стряпают в виде свиней...» (Чердынский район, д. Б. Долды). Приготовление обрядового печенья в форме разных домашних животных в целом характерно и для других русских традиций, что свидетельствует об условности его названия «козульки»⁹³. В то же время название «козульки» глубоко символично, коза в традиционной культуре славянских народов выступает одним из символов и стимуляторов плодородия⁹⁴.

В некоторых случаях предписывалось готовить печенье «по числу и породе скота в хозяйстве»: «Вот что в хозяйстве есть, кака скотина, вот ее и стряпают. Вот у нас мать месит тесто, ржаное тесто, на воде, там ни яички, никого не кладут. Перво дело — лошадь, одна-две сделают. У нас брат, он ой какие красивые делал, лошадь делает, ну точно лошадь. Коров, овец, куриц, ну у ково еще поросятки имелися, ну всех. Потом на завтра утром мать чем-то помажет и в печь посадит» (Красновишерский район, д. Акчим).

Чаще всего козульки съедались, раздавались детям. Почти не известны объяснения этого обычая, только в Чердынском районе их приготовление напрямую связывали со скотом: «Козульки стряпаются, сколько дома скота, чтобы велся скот» (Чердынский район, д. Б. Долды). Известны и другие обрядовые формы использования козулек — как и другие обрядовые предметы того или иного праздника, их помещали на божницу: «Ставили к иконке, к божьему кресту... Козочку поставь...» (Красновишерский район, д. Потаскуево). Козульки в некоторых деревнях подавались участникам рождественских обходов — славельщикам, в этом контексте они использовались в ритуальном дарообмене. В Добрянском районе с козульками совершали гадание: «Козульки на Сочельник, у кого там баран, баранов, козлов настряпают. Ну, раз Сочельник, дак там клали копейку, кому попадет, кто счастливый. Копейку ложили. В эти козульки-те. Да-а, и запекали. Кто де счастливый, тому и попадет эта козулька. Она все равно кому-нибудь попадет, раз состряпана...» (Добрянский район, д. Мутная).

Приготовление на Рождество обрядового печенья известно русским многих регионов, где оно также чаще выполнялось в виде зверей⁹⁵. Приготовление обрядового печенья на Рождество связано в целом с продуцирующей семантикой этого периода, отмеченной и в других элементах обрядности. Использование символики козы, приготовление «хлебного» печенья связано с продуцирующей аграрной магией, обеспечивающей плодородие. Приготовление обрядового рождественского печенья в форме домашних животных, в том числе по количеству домашнего скота, как и указание на кормление козульками скота, связано с продуцирующей животноводческой магией и выполнялось в стремлении в первую очередь обеспечить вод и приплод скота⁹⁶. Запекание в козульки денег, гадания с ними указывают на стремление обеспечить в целом богатство и благополучие.

Для южных районов Прикамья приготовление обрядового печенья в рождественские праздники было нехарактерно. Только в нескольких деревнях южного Куединского района, основанных поволжскими переселенцами, на Рождество готовили особое обрядовое печенье — *коляду*: «В Рождество коляду стряпают из теста, калачик сделают, ножки сделают, головку, ушки, на зверька на какова-та похож» (д. Искильда). В д. Дубовая Гора этого района отмечали, что коляду стряпали из круглого сочня, прорезая тесто и загибая ножки и головку. Коляду скармливали скотине, дети играли печеньем, подбрасывая его вверх: «На Рождество коляда есть, пекут ее, печенье: «Коледа, Коледа, накануне Рождества!». Мать наскет их, а мы их в снег кидаем, вверх кидаешь, она упадет, опять подымешь. Первым делом скотине ее даешь, овечкам» (д. Сургуч). Использование терминов *коляда*, *каледка*, *каледушка* характерно для центральных областей России (Подмосковье, г. Курск), в которых так называли обрядовый хлеб, подаваемый колядникам при обходах⁹⁷. Во Владимирской области так же называли рождественское обрядовое печенье⁹⁸. Скорее всего, название печенья связано и с бытовавшим в прошлом в этой локальной традиции ритуального обхода домов с исполнением колядок (см. ниже). Приготовление коляды и использование ее в животноводческой магии связывает коляду с другими формами рождественского печенья, в том числе и с козулками, распространенными в северных районах Прикамья.

С приготовлением на рождественские праздники обрядовых хлебцов и печенья следует связывать и некоторые другие обычаи, характерные для ряда локальных традиций. Например, выпекание на Рождество *просвирок*, что также связывали с благополучием и приплодом скота, а иногда использовали и при первом выгоне скота: «Просвирку сделают на Рождество, в эту просвирку, какую скотину держишь, ты ее шерсть кладешь. И на божницу просвирку, она так и стоит, и стоит, сохнет...» (Красновишерский район, д. Акчим). Схожими были и некоторые обрядовые действия с сочнем Рождественского или Крещенского Сочельника, которые также помещали на божнице, хранили, а затем использовали при первом выгоне скота (Кудымкарский район, д. Евдокимово). Другим периодом народного календаря, когда готовились обрядовые хлебцы, был ранневесенний, чаще всего предпасхальный⁹⁹.

Как видим, достаточно развернутый комплекс новогодней обрядности был связан со всеми датами и праздниками святоч-

ного периода. Основной целью, с которой связывались новогодние ритуалы, были: обеспечение общего благополучия, плодородия и урожайности в будущем году, приплода и благополучия скота. Эти ритуалы имели разнообразные обрядовые формы. В то же время общие цели и некоторые формы обрядности находят прямые параллели в ритуалах ранневесенних праздников, прежде всего предпасхальных и пасхальных, также наделенных символикой начала нового природного и хозяйственного циклов.

Васильев вечер, Старый Новый год

В святочном периоде народного календаря выделен *Новый год*, а позднее *Старый Новый год* (14.01) и канун праздника — **Васильев вечер, Василий вечер** (13.01). В некоторых традициях он называется днем **Маланьи-кишочницы** (13.01), связываемым с обычаем готовить пироги с потрохами: «Пироги стряпают тогда кишоные» (Юрлинский район, д. Лопва). Положение Нового года/Старого Нового года в начале гражданского года и в середине святочного периода определило приуроченность к нему многих святочных обычаев: обходов домов, обычаев, связанных с магией первого дня. К кануну Старого Нового года приурочивались многочисленные гадания, так как именно в эту ночь они считались наиболее значимыми и достоверными.

Канун праздника особо отмечен лишь в Северном Прикамье, где и бытовало название Васильев вечер, неизвестное в южных районах. Главным блюдом трапезы на Васильев вечер считался студень, холодец либо вареные телячьи, овечьи или свиные головы и ноги. Часто лишь предписывалось готовить на Васильев вечер обрядовое блюдо: «Ножки варили овечьи на Василий вечер, ели так...» (Чердынский район, с. Пянтег); «...мать доставала горшок с телячьей головой и ножками, ставила на стол, делила на части. Все садились за стол и ели...» (Чердынский уезд, с. Серегово) ¹⁰⁰; «Маленьких за стол, достанут чугунок из печки, давайте холодец трясти. Сидят, косточки облизывают» (Юрлинский район, д. Липухина). Иногда приготовление холодца, вечерняя трапеза связывались с обеспечением приплода скота: «Это, бают, делать надо, чтобы овечки лучше велись» (Юрлинский район, д. Дубровка). В ряде традиций известно и ритуальное использование костей с трапезы: «В Васильев вечер рожки да ножки от овечек варили, в хлев снесешь,

в наём закопаешь — скотина будет вестись» (Чердынский район, с. Бондюг) ¹⁰¹.

Остатки от холодца «потом в навоз закапывают, чтобы скот велся» (Юрлинский район, д. Дубровка). В Юрлинском районе сохранялись представления о святом Василии как покровителе свиней, известен обычай припасать к этому дню для трапезы свиную голову. Поросенка на Васильев вечер готовили не только в Прикамье, это было распространено в России повсеместно. Сам обычай, несомненно, имел магическое значение, и, по мнению В. И. Чичерова, «он должен был вызвать обилие, плодovitость, урожай, благополучие в семье» ¹⁰². Свинья в народной культуре русских выступает символом достатка, блага, плодovitости. Схожей символикой наделены и другие домашние животные — овца, корова. Поэтому использование этих символов в новогодней обрядности связано с общей идеей обеспечить достаток, благополучие в течение года. Использование в ритуале лишь головы и ног, возможно, связано с широким обрядовым использованием именно этих частей животного ¹⁰³.

Рождественские и новогодние обходы

Одну из особенностей комплекса святочной обрядности русских Прикамья, как и других восточнославянских народов, составляют ритуальные обходы домов (рождественские и новогодние) ¹⁰⁴. Рождественско-новогодний обходный обряд у русских представлял собой сложный комплекс различных обрядовых действий и песен ¹⁰⁵, имевший в традициях разных регионов свои особенности. В Прикамье традиция обходных церемоний не была единой. Чаще всего они состояли из хождения с исполнением христианских гимнов — славления Христа, известного почти повсеместно, обходов с исполнением **«виноградий»**, колядок, обходов-посеваний ¹⁰⁶. Необходимо отметить, что в некоторых районах обходы на Рождество и Новый год совсем не были известны.

Немногочисленны в Прикамье упоминания о **колядовании** и записи текстов колядок. На единичность и локальность колядования в пермских традициях неоднократно указывали и в прошлом исследователи русской календарной обрядности региона: «За всю многолетнюю мою работу по собиранию фольклорного материала мне удалось записать лишь один вариант коляды» ¹⁰⁷; «На Среднем Урале, в местах, где нам приходилось вести исследования, слов «коляда», «колядование» никто не

знал»¹⁰⁸. Полевые исследования последних лет выявили бытование колядок в южных территориях Пермского края, Чайковском, Куединском, Чернушинском районах.

Наиболее раннее и полное описание колядования в Прикамье относится к началу XX века и принадлежит к южной части Оханского уезда: «Коляду кричат только в с. Рождественском (Ножовка) [бывшего] Оханского уезда. Записана эта коляда в 1910 году:

Дедушко — посконна бородушка,
Не скричать ли колядушку?
Ой, коледа, ой, и коледа.
Выходила коледа во святые вечера
Во Васильевские,
Ой, коледа, ой, и коледа.
Мы ходили, мы искали коледу.
Нашли коледу у Петрова двора...
У Петрова-то двора точеный тын,
Что на каждой-то тычинке
По маковке по свечке горит.
Вот хозяин-господин по горнице проходил.
Погляди в огневенку — не найдешь ли гривенку.
Погляди в сундучок — не найдешь ли пятак.
Кто не даст полушку — уведем телушку.
Кто не даст денежку — уведем девушку,
Кто не даст лепешки — разобьем окошки.
Кто не даст пирога — разобьем ворота.
Вот хозяин-господин графин водки выносил,
По чарочке наливал, песенникам подавал»¹⁰⁹.

К сожалению, описания обряда, связанного с исполнением текста колядки, автор записи не приводит. Во время полевых исследований 1990-х годов в с. Ножовка Частинского района вспоминали лишь слово «коляда», которое связывали с рождественским обходом. Текст по структуре включает характерные для колядок мотивы и формулы¹¹⁰. В. И. Чичеров связывает пермский текст с севернорусской традицией¹¹¹.

Записи текстов колядок конца XX века скорее лишь указывают на возможное бытование в прошлом традиции колядования, однако не содержат развернутых сюжетов. В д. Дубовая Гора Куединского района, основанной в середине XIX века пе-

реселенцами из Казанской губернии, старожилы отмечали о бытовании в прошлом колядования и вспоминали лишь фрагменты текста: «Приходила коляда накануне Рождества, искала коляда своего коляда...». В Чернушинском районе фрагментарный текст колядки исполнялся после тропаря празднику во время славления: «Приходила коляда накануне Рождества, кто подаст пирога, тому полон двор скота, кто не даст пирога, и корову за рога»¹¹².

Таким образом, в южных районах Прикамья, хотя и фиксируется бытование колядок и единичные тексты и фрагменты, они единичны, их распространение следует связывать лишь с отдельными локальными традициями. В то же время нельзя говорить об ареале распространения явления. Проникновение колядок и их фиксацию в отдельных традициях Южного Прикамья следует связывать со сложным, многокомпонентным характером формирования населения региона, в котором принимали участие выходцы с различных территорий России¹¹³. Не случайно, что наиболее развернутые тексты колядок в Южном Прикамье, в том числе и «виноградье», записаны в заводских поселках, формирование населения которых имело свои особенности и его состав был более пестрым¹¹⁴, представляющим различные традиции как Северной, Средней, так и Центральной России.

В северных районах Прикамья отмечены рождественские и новогодние **обходы с исполнением «виноградья»**, песни с припевом «виноградье красно-зеленое». Одним из названий обхода с исполнением названной песни в Прикамье было **«виноградье гаркать»** (Косинский район, д. Кривцы), **«кликать виноградье»** (Чердынский уезд)¹¹⁵. К сожалению, полевые материалы последних лет достаточно фрагментарно раскрывают сам характер обряда. Однако и эти свидетельства позволяют говорить о бытовании в прошлом в Прикамье этого варианта рождественских обходов и о некоторых его специфических особенностях. Одно из упоминаний о традиции обходов относится к северному Чердынскому уезду Пермской губернии и датировано началом XX века: «В праздник Рождества Христова здесь сохранился обычай «кликать виноградье». Языческий смысл этого кликанья уже утрачен, остались одни разгульные песни, при пении которых женщины и девицы по вечерам с пляской обходят всю деревню, останавливаясь перед каждым домом и величая его обитателей. Из дома выносят хмельное пиво и овсяную

брагу, составляющую любимый и постоянный напиток здешних обитателей, и угощают шумную толпу, которую окружает множество любопытной детворы»¹¹⁶. Полевые исследования последних лет выявили бытование «виноградья» только в традициях русских северной части Коми-Пермяцкого округа, в прошлом также относившейся к Чердынскому уезду Пермской губернии: «Виноградье гаркали: «Виноградде красно-зеленое»,— вот это пели. Я не знаю, это старухи пели. Длинна» (Косинский район, д. Кривцы). О широком бытовании в прошлом «виноградья» среди русских этих территорий свидетельствует и распространение обхода среди северных коми-пермяков, сохранивших и фрагменты русского текста «виноградья»: «Ставили лагун на санки и заходили в дома, им наливали в лагун. Несли пить взрослым. Когда ходили, пели: «Виноградье красно-зеленое, я хожу ли, я хожу ли через ярмарку, мы не серебро просим, мы не золото просим, чашку бражки просим, чашку бражки просим...» (Косинский район, д. Нагорная). Святочные обходы с исполнением «виноградий» характерны не для всех русских традиций, основной ареал их распространения приходится на территорию Русского Севера¹¹⁷, откуда и происходил поток переселенцев в Северное Прикамье. Не случайно записи свидетельств бытования и тексты «виноградий» в Прикамье фиксировались на территориях, генетически связанных с районами Русского Севера. «Виноградья» отмечены также в Зауралье (Верхотурский район Свердловской области)¹¹⁸, связанном с Прикамьем, заселение которого тоже происходило из Русского Севера¹¹⁹. Отсутствие записей текстов «виноградий» не позволяет провести в полной мере сравнения пермского «виноградья» с другими вариантами бытования обряда. В то же время следует обратить внимание на одну деталь обряда, характерную для всех имеющихся описаний,— угощение участников обхода пивом и брагой. Одаривание, угощение — один из обязательных элементов обхода, в то же время угощение участников обхода пивом и сбор пива как одна из составляющих обхода нехарактерны для других вариантов святочных обходов. Возможно, в данном контексте смысл угощения пивом следует связывать с самим характером «виноградий», текстов-величаний хозяевам. Угощение пивом при исполнении величальных песен характерно, например, для некоторых этапов свадебной обрядности¹²⁰, на связь «виноградий» со свадебным фольклором, а, возможно, и происхождение календарных «ви-

ноградий» из свадебных величаний неоднократно отмечали исследователи ¹²¹.

В южных районах Прикамья отмечена лишь единичная запись «виноградья» — в с. Завод Михайловский Чайковского района:

Дедушка, седая борода,
Непустишь ли покликать коляда?
Я хожу, похожу
По всей Москве,
По всей Москве, по ярманке.
Я ищу, поищу
Государев двор,
Круг государева двора
Белокаменна стена,
Белокаменна стена,
Все железный тын,
Да железный тын.
На каждой тыниночке
По кресту,
На каждом крестике
По свечке горят,
По свечке горят
Воскуяровые.
На этом дворе
Три терема горят.
Во первом тереме
Сам государь,
Во другом —
Государыня сама,
А в третьем — их детушки.
Еще сам государь
Светлый месяц,
Государыня — красно солнышко,
Их детушки — часты звездочки.
Покатится молодица
По маткам ходить.
По мягкий хлеб.
По козулечки рождественские.
А наша орава не велика, не мала,
Она во двери не лазит.

Подворотню ползет.
Виноградье
Красно-зеленое мое.
С праздником Рождеством.

К сожалению, текст «виноградья», записанный в 1970 году фольклористами, не сопровождается описаниями контекста исполнения песни ¹²². На связь с севернорусскими традициями указывает не только припев «виноградье», но и упоминание рождественского печенья *козулей*, также более всего характерное для Русского Севера. Возможно, что проникновение этого текста в Прикамье следует связывать с вятскими традициями, откуда наблюдался основной поток переселенцев в юго-западную часть южных районов Прикамья ¹²³, о чем свидетельствует и близость текстов пермского и вятского «виноградий» ¹²⁴. Более поздние полевые материалы, собранные в с. Завод Михайловский, показали уже иную картину бытования колядования, которое, однако, не связывалось с рождественским славлением: «Собирались, ходили по домам, коляду пели...

Коляда, коляда,
Выходи за ворота
Если хозяин не скупой
Угости нас пирожком, шанежкой.
Коляда, коляда,
Не жалко шанежку».

Таким образом, территорию Пермского Прикамья можно отнести к зоне распространения «виноградий» в русских традициях. До настоящего времени регион не включался в ареал их распространения, так как не было свидетельств об их бытовании ¹²⁵. Можно говорить о формировании пермского ареала распространения «виноградий» на Верхней Каме в Северном Прикамье и единичной записи текста и обряда в южных районах края.

Бытовали в некоторых районах края и **обходы-посевания** с исполнением песен с зачином «Сею-вею, посеваю». В Прикамье отмечена разная приуроченность таких обходов: в одних районах они, как и в большинстве русских традиций, проводились на Новый год, в других — совершались на Рождество ¹²⁶. Наиболее полное описание обряда получено в д. Сызганка Суксунского района: «На Новый год ходили дети, 14-го числа,

зерно бросали. Ребята зерна в карман насыплют, забегут в дом, в иконы бросают, кричат: «Сеем, сеем, посеваем, с Новым годом поздравляем!». Овес, пшеницу сыпали. Им за это денежки дают по пять копеек, десять...». Развернутые тексты посеваний записаны в южных районах Прикамья, как и бóльшая часть сведений о бытовании обхода:

Вею, вею, посеваю,
С Новым годом поздравляю,
Со скотом, животом,
Со пшеничкой, овсом.
Ты, хозяин-мужичок,
Доставай-ка пятачок
Нам на орешки,
Вам на потешки.
Здравствуйте, хозяин с хозяйшкой!
(Куединский район, д. Тапья).

Сею, вею, посеваю,
С Новым годом поздравляю,
На Новый год, на счастье,
Водись пшеница,
Горох, чечевица,
Уродись копнами,
На столе пирогами,
Подай пирог, не ломай —
Будет сын Николай,
Отломишь немножко —
Будет Ермошка,
Отрежешь краюшку —
Будет Андрюшка,
А не дашь пирога —
Корову за рога.
(Куединский район, с. Ошья).

Сеем, веем, посеваем,
С Новым годом поздравляем!
Много счастья Вам желаем!
После этих слов разбрасывали зерно.
(г. Очер) ¹²⁷.

Сеем, сеем, посеваем,
С Новым годом поздравляем!
Открывайте сундучки,
Доставайте пяточки,
Матушки-хозяйки,
Пирожки давайте.
(Пермский район, пос. Юг).

Сею-вею, посеваю,
Всех пшеницей посыпаю,
Счастья, радости желаю,
Чтобы поле уродило,
Чтобы дети подрастали,
Чтобы девок взамуж взяли,
Сею-вею, посеваю,
С Новым годом поздравляю.
(Частинский район, д. Божьяки).

Сею-вею, подсеваю,
С Новым годом поздравляю,
Со скотом, с животом,
С пшеничкой, с овсецом.
Ты, хозяин-мужичок,
Полезай в сундучок,
Доставай пяточок,
Нам на орешки,
Вам на потешки.
(г. Добрянка).

В Северном Прикамье известно лишь одно упоминание о бытовании обхода в Чердынском районе. О разрушении посева как самостоятельного новогоднего обхода в Прикамье свидетельствует его приуроченность к Рождеству в ряде традиций и включенность при этом в ритуал славления: «Да, бегали и пели, зерно бросали. В Рождество Христа воспевать нужно, зерно кидают. Зерно набросают, так выметешь да курицам отдашь». Наряду с тропарем исполнялись и посева (Куединский район, с. Ошья), эту же особенность исполнения текста «Сеем, сеем, посеваем» после исполнения рождественского тропаря и «славок» отмечали и в пос. Юг Пермского района. Текст посева

часто контаминировался с текстами славок, исполняемых после тропаря: «Сею, вею, посеваю/С Новым годом поздравляю. С праздничком!/Славите, славите,/Вы меня не знаете» (Чердынский район). В некоторых традициях, как, например, в Куединском районе, тексты посеваний были забыты, хотя само посевание зерном сохранялось и часто также входило в комплекс рождественских обходов с исполнением тропаря. Подобное осевание зерном и исполнение таких же текстов было известно русским Поволжья¹²⁸, наибольшее число записей относится к районам Зауралья и Сибири¹²⁹.

Таким образом, можно отметить бытование в Прикамье трех вариантов архаичных рождественских и новогодних обходов. В то же время в Пермском крае неизвестны тексты поволжских «таусеней»¹³⁰, что также, очевидно, является свидетельством доминирования северно-русских традиций при формировании этнокультурного комплекса региона. Пермские материалы позволяют показать ареал распространения тех или иных видов обходов на территории продвижения русских на восток, в то же время единичность и отрывочность свидетельств о бытовании ранних вариантов не позволяют провести полноценного анализа сюжетов текстов и особенностей этих обходов.

Как известно, вопрос о генезисе колядования и отдельных его форм остается дискуссионным¹³¹. Как и обходы, приуроченные к другим календарным датам, рождественские и новогодние имели коммуникативную функцию, связывая членов традиционного сообщества посредством ритуализированного дарообмена, носили всегда общественный характер и приобретали элементы зрелищности и развлекательности¹³². В то же время символику исследователи объясняют по-разному. Л. Н. Виноградова указывает на связь зимних праздничных обрядов с поминальными, находит истоки колядования в культе предков и объясняет их приходом и угощением предков из иного мира, а новогоднее «посевание» — с их проводами¹³³. По мнению Т. Н. Бернштам, в колядовании соединились манистический комплекс и элементы переходных обрядов жизненного цикла, на что, например, по мнению исследователя, указывает половозрастной состав участников колядования¹³⁴. Посевания зерном с исполнением текстов пожеланий напоминают колядование и в то же время, как отмечает В. Я. Пропп, «имеют более узкое значение: они должны обеспечить урожай зерновых»¹³⁵. А разбрасывание зерна исследователи связывают с имитацией посева¹³⁶.

Древний обычай колядования в Прикамье, как и во многих других русских традициях ¹³⁷, постепенно вытесняется **обычаем славления Христа**, известного в Прикамье под названиями *славить, славу петь, ходить с тропарем, Рождество петь, Христа славить*: «Ребятишки «славу» пели, им деньги давали» (Суксунский район, с. Ключи); «В Рождество меня мама отправляла славить, мне было семь-восемь лет. Украдкой ходили славить к своим — в четыре дома» (Куединский район, д. Куеда). О замещении обычая колядования славлением свидетельствуют и некоторые информаторы. В д. Дубовая Гора Куединского района, например, вспоминали, что в прошлом исполняли текст колядки «Выходила коляда накануне Рождества, искала коляда своего коляда...», а уже в начале XX века при обходах, которые получили название «Христа славить», исполняли только рождественский тропарь.

Однако не всегда славление заменяло более старые, архаичные формы рождественских и новогодних обходов. В некоторых случаях, видимо, оно возникало и там, где не были известны другие, более ранние формы обходов и колядования. Такая особенность прикамских традиций подтверждается и тем фактом, что рождественские славления и в начале XX века не были известны в некоторых районах. При повсеместном распространении обычая славить в Пермском крае, в некоторых, прежде всего старообрядческих, районах Прикамья он не получил широкого распространения. Так, в Юрлинском районе Пермского края детские обходы с исполнением тропаря фиксировались нами лишь в селах Юрла и Юм, где были православные церкви, и не отмечены в близлежащих деревнях ¹³⁸. Неизвестно славление также в Верхокамье, в традициях старообрядцев поморского согласия, на что указывают как полевые материалы ¹³⁹, так и наблюдения исследователей ¹⁴⁰. Следует отметить, что на названных территориях неизвестны и другие формы рождественских и новогодних обходов.

В отличие от других обходов, в святочный период славили только в Рождество, обычно в ночь на праздник, после завершения службы или рано утром, часто до рассвета, а иногда и в течение всего дня праздника: «В 12 часов славят...» (Верещагинский район, д. Наумята); «В Рождество утром прибегают малышки, Богу молятся... «Рождество Христово... поют» (Суксунский район, д. Сивково); «Начинают ходить с тропарем с шести часов утра и весь день» (Усольский район, пос. Орел); «Вот в

Рождество-то церковная служба заканчивалась в три часа ночи словами: «Христос родился». Молодежь бросалась из церкви славить, по домам ходила до солнцесхода» (Усольский район, пос. Орел) ¹⁴¹. Единичны упоминания о славлении, продолжавшемся более длительный срок — до недели (Кудымкарский район, с. Кува).

В разных локальных традициях часто значительно варьировался состав участников славления. Известно бытование обходов в православных селах, которые совершал священник с притчем: «Священник ходил славить, приговаривал «Рождество, твое...» (Чернушинский район, д. О. Гора); «Славить ходили около Рождества. Поп ходил с иконой славить. До обеда с иконами ходили и славили каждый дом» (Суксунский район, д. Опалихино). Часты упоминания об обходе, совершаемом монашескими, живущими при церкви: «В Рождество Христово монашки проезжали по всем деревням, пели «Рождество Христово». В дом заходили, им давали: овса, ржи, пшеницы, муки давали, всякого. Сколь возов увезут. Пели «Рождество твое...» (Октябрьский район, с. Лидино). Немало информации собрано о том, что главными участниками обхода становились пожилые: «У меня мама ходила, взрослые тоже ходили. Ей было восемьдесят три года, она ходила, славила» (Куединский район, д. Р. Чикаши); «У нас тут были две старушки, славили. Старушек-то чаем угощали» (Куединский район, д. Р. Чикаши). Часто состав участников изменялся уже в советское время, например, обходы детьми запрещались, — эту традицию стало поддерживать старшее поколение. Известны свидетельства, когда участниками славления становилась молодежь, но эти случаи единичны: «Парни молодые ходили, и девки ходили» (Верещагинский район, д. Наумята); «Дети да девки с парнями ходили» (Усольский район, д. Поселье). Известны традиции, где рождественский обход с исполнением тропаря совершался взрослыми: «Мы не учились славить. У нас один взрослый был дяденька, дак он ходил славить. Он придет, дак пел. Или идут взрослые, вовсе пожилые женщины...» (Очерский район, с. Киприно). В д. Сургуч Куединского района славить ходили исключительно мальчики и парни: «Соберутся свои, в один дом сходят, в другой пойдут. Славить ходили. Парни только, девки не ходили». Однако в большинстве известных вариантов участниками обходов становились дети. Известны как коллективные, так и индивидуальные обходы со славлением. Анализ состава

участников свидетельствует о его разнообразии в локальных традициях, но в то же время прослеживаются и некоторые общие черты. Как правило, в славлении участвуют те категории крестьянского сообщества, которые и в других обрядах являются одними из возможных посредников в контактах с иным миром.

Участники славления, как правило, не имели специальных атрибутов. В Прикамье неизвестно «звезды», подражающей Вифлеемской, часто используемой в христославлении в других регионах¹⁴². Лишь в с. Спас-Барда Кишертского района для славления специально готовили фонарь с цветными стеклами.

Рождественское славление обычно имело четкую структуру: обход деревни с испрошением разрешения «Христа прославить», исполнение рождественского тропаря и славок, одаривание участников. Лишь в некоторых традициях с обходом «Славу петь» были связаны и другие обычаи.

Подходя к дому или зайдя в дом, обычно принято было спрашивать разрешения на исполнение тропаря и поздравление с праздником: «7-го января дети «Славу» поют. По домам ходят, спрашивают: «Славельщиков надо?» (Суксунский район, с. Брехово); «Зайдя в дом, спрашивали разрешения у хозяев: «Не угодно ли Рождество прославить?» (Куединский район, д. Узяр); «Придут, спросят: «Хозяюшка, можно у вас Рождество прославить?» Скажут, что можно» (Октябрьский район, д. Урмия). При согласии хозяев обычно исполнялся рождественский тропарь или тропарь и кондак празднику, который часто называли «Слава» или «Рождество».

Рождество твое, Христе Боже наш.
Воссияй миру свет разума,
Небо и звездам служащийся,
Со звездою лучающийся.
И тебе видимте солнцу правды,
И тебе кланяемся с высоты востока,
Господи, слава тебе.
Дева днесь присущая нарождает,
И земля неферти преступному приносит,
Ангелы с пастырьями славословят.
Наш Бог роди-родися,
Отроче млада привешный Бог.
Христос рождается, славите Христос,
В небе зряшите Христос,
На земле возноситеся Христос.

Пойте Господи, вся земля в веселье.
И воспойте, люди, яко прославимся.
Бог народился, весь мир просветился.
(Куединский район, с. Урталга).

Христос рождается, славите.
Христос небес, зрящите Христос...
Христос, на земле возноситея.
И Господе люди яко прославимся.
Рождество твое, Христе Боже наш,
Воссия неба и свята духа.
Небо звездою служащихся, звездою лучащихся.
И преклонимся солнцу правды.
Тебе видети с высоты востока.
Господи, слава тебе.
Наш Бог роди-родися,
Отроча млада превечный дух.
Слава Сыну и Святому Духу.
Во ныне, присно и во веки веков.
Аминь.
(Пермский район, с. Курашим).

Рождество твое, Христе Боже наш,
Во имя миру и свет разума.
Небо звездами служащими,
Звездою уча-учахуйся.
Тебе кланяемся, солнцу правды.
Тебе видимся с высоты востока.
Господи, слава тебе.
Дева вездесущего рождает,
И земля, где неприступному приносит,
Анналы словославят,
И вот со звездою путешествуют,
Нам Бог роди-родися.
Отрочек, да превечный Бог.
(Чернушинский район, д. Емаш-Павлово).

В большинстве случаев исполнялись варианты канонического текста, однако народные варианты не всегда совпадают с оригиналом. При исполнении тропаря детьми при механическом заучивании текста непонятные книжные тексты значитель-

но искажались, часто в измененные строки вкладывался иной смысл: «Мы раньше все пели «Волки сижа со звездой путешествуют...», чё маленькие были, это я теперь прочитала, что это «волхви же со звездой путешествуют» А я все думала, что это даже волки радуются рождению и ездят славить, как сидят, «сижа», на санях и путешествуют» (Суксунский район, пос. Суксун). Часто текст тропаря и кондака исполнялся в сокращенном виде — ограничивались пением фрагмента:

Рождество твое, Христе Боже наш,
Воссияй миру и свет разума,
Небо звезду учахуся,
Ангелы с пастырями славословят,
Наш Бог роди-родися,
Отроче млада, превечный Бог.
(Соликамский район, д. Рогали).

Рождество твое, Христе Боже нам
Воссияй миру свет разума,
Тебе кланяемся, солнцу правды,
Тебя видим с высоты востока,
Господи, слава тебе...
(Суксунский район, д. Сызганка).

После исполнения тропаря обычно следовало поздравление хозяев, которое чаще всего ограничивалось приговоркой: «С праздником, с Рождеством Христовым!» (Добрянский район, д. Софроново), «Хозяин, хозяйюшка, с праздником, с Христовым Рождеством!» (Октябрьский район, д. Урмия). Известны и более развернутые поздравительные тексты: «С Рождеством Христовым, с Рождеством Христовым. Будьте здоровы, живите богато, а мы уезжаем до дому, до хаты!». Хозяин скажет тогда уже: «Проходите», угостит чем, там конфеты, пряники, орехи, шаньги подадут. Взрослые не ходили, только дети да девки с парнями» (Усольский район, д. Поселье). В д. Горка Кудинского района исполнение тропаря завершалось таким поздравлением:

Христос народился, весь мир просветился.
Небо ликует, земля торжествует,
Младенцы славят, ангелы хвалят.
И Вас поздравляем с праздничком,
С Рождеством Христовым!

После поздравления часто высказывались просьбы одарить участников обхода:

С праздником, хозяева,
Хозяин с хозяйюшкой,
Сходите в коробеечку,
Принесите копеечку.
Сходите в сундучок,
Принесите пяточок.
(Куединский район, с. Урталга).

Посмотри-ка в коробейку,
Не найдешь ли там копейку,
Посмотри-ка в сундучок,
Не найдешь ли пяточок.
(г. Очер) ¹⁴³.

Ты, хозяйюшка,
Сходи на божничку,
Не найдешь ли гривенку?
(Суксунский район, д. Сивково).

Сходите Вы в амбар,
Возьмите вы копилочку,
Принесите мне копеечку.
(Добрянский район, д. Усть-Гаревая).

Вставай, мужичок,
Давай пяточок
Или гривенничок.
(Куединский район, д. Узяр).

Развернутые тексты-формулы с просьбой одарить участников обхода встречаются достаточно часто, несмотря на то, что христославление изначально связывалось лишь с поздравлением с праздником. Дарение, дарообмен почти всегда выступают обязательным элементом славления, в этом отношении рождественское славление близко колядованию, где также обязательными были угощение и дарение участников.

С рождественским славлением были связаны и другие тексты, известные в Прикамье под терминами *припевы*, *прислав-*

ки, переславки, славки: «Мама нас учила переславкам, что говорить, чтоб богатство, мир вам...» (Пермский район, д. Мысы). Небольшие четверостишия, как правило, исполнялись после пения тропаря, а иногда при детском славлении могли и заменять его, в этом случае тропарь не исполняли, а ограничивались небольшой славкой, которую чаще всего не пропевали, а проговаривали. Распространенным вариантом такой славки, исполнявшейся во время детских обходов, был «Маленький вьюнчик»:

Маленький вьюнчик
Встал на стульчик.
В дудочку играет,
Христа проздравляет.
(Суксунский район, с. Ключи).

Маленький вьюнчик
Сял на стульчик.
Боужко поминайте,
Христа прославляйте.
Снял колпачок,
Пожалуйте пяточок.
(Куединский район, с. В.-Сава).

Исполнялись и более развернутые, часто шуточные тексты. Например, в с. Мостовая Пермского района при обходах после тропаря обязательно следовал «припев»:

Был я у Христа в ограде,
Был я воссиянье,
Видел там такое чудо чудно:
Ангелы на небе возгремили.
Я этого грому испугался,
На землю пал не спознался.
Я хотел встать, убежати.
Маленький хлопчик
Садился на столчик,
Дудочку играет,
Вас, господ, утешает,
Вам, господам, на потехи,
Нам, певцам, на орехи.
(Пермский район, д. Мостовая).

В то же время наиболее распространенными для славления следует считать тексты с зачином «Славите, славите»:

Славите, славите,
Вы меня не знаете,
Я наелся творогу,
Больше славить не могу.
(Куединский район, д. Суюрка).

В других текстах обязательно добавлен мотив угощения, дарения славельщиков:

Славите, славите,
Вы меня не знаете,
Я наелся творогу,
Больше славить не могу.
В сумочку копеечку,
В сундучок пяточок.
Открывайте сундуки,
Доставайте пятаки.
Дайте мне пятак,
Тяте на табак.
(Куединский район, д. Д. Гора).

Славите, славите,
Вы меня не знаете,
Я Петровский парничок,
Подайте парню куличок.
(Соликамский район, с. Вильва).

Славите, славите,
Вы меня не знаете,
Я соседский дурачок,
Вы подайте пяточок
Или гривенничек.
(Куединский район, д. Дойная).

Славите, славите,
Вы меня не знаете,
Тащите коробейки,
Давайте по копейке,
Тащите сундучки,
Давайте пяточки,

Маленьким ребятам на орешки,
Большим на потешки.
Дайте пятак тятке на табак,
Дайте серебрушку
Тятке на чекушку.
(Большесосновский район) ¹⁴⁴.

Славите, славите,
Вы меня не знаете.
Я висимска девушка,
Подайте мне денежку.
(Добрянский район, д. Висим).

Славите, славите,
Вы меня не знаете,
Я висимский паренек,
Подайте мне пяточок.
(Добрянский район, д. Висим).

Славите, славите,
Вы меня не знаете.
Я пришел не так,
Я пришел за пятак.
Не дашь пятака —
Корову за рога.
(Красновишерский район, д. Бахари).

Славите, славите,
Вы меня не знаете.
Маслена кадулечка
Пирожки да шанежки.
(Чайковский район, с. Завод Михайловский).

Славите, славите,
Вы меня не знаете,
Я Иван-дурачок,
Выславляю пяточок,
Вам на потешки,
Нам на орешки.
(Юрлинский район, с. Юм).

Славите, славите,
Вы меня не знаете,
Я Андрейка Галанчи,
Вы подайте калачи.
(Усольский район, с. Пыскор).

Славите, славите,
Вы меня не знаете,
Я парень-сопляк,
Дайте мне пятак,
Мамке на свечку,
Тягке на табак,
А мне на калачи.
(г. Пермь) ¹⁴⁵.

Славите, славите,
Сами про то знаете,
В коробейку — за копейкой,
В сундучок — за пяточок,
В голбец — за ярушничок.
(Добрянский район, д. Висим).

Приведенные тексты достаточно типичны для обычая рождественского обхода домов в Прикамье, большая часть из них содержит просьбу-требование одарить участников, лишь в некоторых случаях они содержат и угрозы хозяевам, что свойственно и колядкам. Интересен рефрен «Вы меня не знаете», характерный для приведенных текстов, указывающий на «неузнанность», «незнакомость» участников обхода. Это в целом характерно и для других форм обрядовых обходов, когда его участники воспринимались как «существа, наделенные нечеловеческой силой» ¹⁴⁶, представители иного мира.

С требованиями подарить участников обхода был связан и другой шуточный вариант славки:

Славите, славите,
Пал мужик с повити
Корове на рога,
Подайте кринку молока.
(Добрянский район, д. Липово).

Славите, славите,
Пал мужик с повита,
Корове на рога.
Подайте мне пирога.
(г. Добрянка).

Единичны записи других вариантов текстов:

Рождество пестрое
Придет к тебе вострое,
С пирогом, с шанешкой.
Я не так пришел —
За шанежкой,
За говядиной,
Да на полке пироги —
Зубы радуются.
Низко кланяются,
Не дадите пирога —
Я быка за рога.
(Кунгурский район, д. Неволино).

Рождество, Рождество
Прикатилось под окно,
По поличам, по голичам,
По печену хлебушку.
(Красновишерский район, д. Акчим).

Рождество, Рождество
Прикатилось под окно,
По поличкам, по голичкам,
По гороховичам.
Тетенька, подашь,
Если не подашь —
Тебе чирей в глаз.
(Красновишерский район, д. Акчим).

Рождество, Рождество
Прикатилось под окно,
По поличкам, по голичкам,
Дайте нам корочку хлеба.
(Красновишерский район, д. Акчим).

Поляк, поляк в кружок,
Ходят за плужком,
Сам Господь ходит,
Дева Мария ходит.
И Бога просила —
Уроди, Господь,
На этом месте
Суслонов двести.
(Чердынский район, д. Купчик).

Известны и откровенные тексты-пародии рождественских славок:

Славите, славите,
Шею не свихните,
Голову сломите,
Солому в ж...у напихните.
(Красновишерский район,
д. У.-Говоруха).

Приведенные тексты славок, несомненно, более позднего происхождения, лишь в некоторых из них угадываются мотивы прежних колядок. Бытование подобных текстов, исполняемых во время рождественских обходов, характерно и для других регионов России¹⁴⁷. Исполнявшиеся при детских обходах славки, как и другие обычаи, связываемые с рождественским славлением, показывают, как обычай христославления, первоначально соотносимый с обходом домов с исполнением рождественского тропаря, постепенно перерабатывается в соответствии с народными представлениями о сущности и характере обходов¹⁴⁸. Приведенные варианты текстов славок показывают, что они в основном имеют шуточный характер. В большей части они порождены самим характером христославления, когда «сакральному» тексту тропаря противопоставлены «профанные» тексты рождественских славок.

В некоторых районах со славлением связывались и другие обряды, чаще всего основанные на прогностической магии и выполняемые в стремлении обеспечить плодovitость скота, а также урожайность зерновых культур, достаток в течение года. В Куединском районе, например, участников рождественских обходов после исполнения тропаря и славок усаживали на подушку — «чтобы куры водились», или на шубу — «чтобы овечки

водились» (Куединский район, с. Ошья): «Славить ходили, хозеява тулуп расстелют на скамеечку, посадят их, чтобы, мол, овечки пуще велись» (Куединский район, д. Искильда). К таким же приемам, обеспечивающим, по народным представлениям, хороший приплод, прибегали и в пос. Орел Усольского района: «Славельщики славили от дверей. После этого хозяйка стелила на сундук шубу мехом наружу и приглашала их туда сесть, чтобы овцы водились». Несомненно, эти ритуалы были направлены не только на обеспечение носкости кур и плодовитости овец, но и в целом на обеспечение богатства, благополучия и достатка в доме: мех, шуба, шкура, подушка — известные в русской традиционной культуре символы достатка ¹⁴⁹. В Куединском районе во время славления в доме посыпали зерном, что в других традициях являлось частью новогодних обходов-посеваний (д. Никольск, с. Ошья, д. Тапья). Выполнение этих действий в стремлении обеспечить достаток и благополучие в течение предстоящего года основано на представлениях о Рождестве и святочном периоде как одной из дат, связываемых с началом нового года ¹⁵⁰, и перекликается с другими продуцирующими ритуалами, рассмотренными нами ранее.

Традиционным элементом рождественского славления становится одаривание участников обхода. Чаще всего участникам рождественских обходов давали деньги: «Славят, Христа величают, ему дадут пять копеек, может, три копейки. Домов несколько пройдешь — копеек двадцать. На ярмарке куплю баранок с изюмом, на карусели накатаюсь, семечек...» (Куединский район, с. Бикбарда); «Папа лошадь запряжет, повезут меня на Ключевую славить. Вот все дома обойдем, денег принесу, мелочи все подают...» (Пермский район, с. Курашим); «У нас бабушка все Рождество на полочку деньги положит, мелочь к этому дню. Кто споет — деньги берет» (Куединский район, д. Трегубовка). Вместе с деньгами славельщиков одаривали пряниками, конфетами, другой стряпней, приготовленной к празднику: «Надают нам в карманы орехи, конфеты... идем во второй дом» (Добрянский район, д. Сафроново); «Утром рано, в день Рождества, деньги, то кренделей или конфеты им дают. В Рождество (другие песни) не пели — грешно. Днем уже только длинные» (Соликамский район, д. Рогали); «В Рождество утром прибегают малолетки, Богу молятся. Дадут им стряпни...» (Суксунский район, д. Сивково). Известны и другие варианты одаривания ряженных: «То семечки имя пригото-

вишь, то мелкие деньги» (Куединский район, д. Р. Чикаши); «Бабушка всегда малины сушеной горсть давала...» (Октябрьский район, д. Урмия); «Мяса кусок дадут...» (Октябрьский район, с. Бияваш). Редки упоминания об одаривании участников обходов зерном или хлебом: «Ходили, пели, им хлеба дадут...» (Октябрьский район, с. Бияваш); «Которы ходят славить, и отец у меня встает, достает кошель с орехами: «Нате, ребятки!». По куску хлеба им еще даст... Кто славил, тем хлеб даст: «Берите, матушки мои, берите» (Юрлинский район, с. Юм); «Славельщики утром придут. Отец приготовит с вечера зерна, а даст и высыпет им в мешок сколько-то пригоршней» (Чернушинский район, с. Калиновка).

Одним из наиболее ранних вариантов одаривания славельщиков в Прикамье является, видимо, их угощение рождественскими козульками, бытовавшее в районах Северного Прикамья, где было известно приготовление обрядового печенья: «Сначала пели рождественскую молитву, а потом славили: кто деньги дает, кто козульки из теста. Специальная сумка была для козулек...» (Красновишерский район, с. Говорливое); «Козульки из теста стряпали, по домам да чё пойдут, давали вот дитятам...» (Красновишерский район, д. Колчим); «На Рождество в Сочельник стряпают козульки, потом морозят, утром подают их славельщикам...» (Чердынский район, д. Лызово). Одаривание козульками, возможно, свидетельствует о контаминации славления и более архаичных детских рождественских обходов с целью сбора козулек. Рождественские обходы собирания козулек в Прикамье были уже связаны со славлением, в то время как в других районах Русского Севера, например на Вологодчине, бытовали и как самостоятельный вариант¹⁵¹.

Таким образом, славление в Прикамье на рубеже XIX — первой половины XX века можно считать наиболее распространенным и доминирующим вариантом обходов. Однако в народной традиции поздравительно-оповестительный характер обхода (а именно такой смысл вкладывался в этот обход первоначально) включил в себя множество разного рода элементов, восходящих к колядованию и посеванию: обычаи «начинательной» магии, прогностические ритуалы и т. д. Именно в такой «усложненной» форме славление Христа и бытовало в русских традициях Пермского Прикамья.

Представления о святочных мифологических персонажах

Одной из характерных особенностей, соотносимых с восприятием святочного периода, был комплекс представлений, связанный с выходом и **активностью в этот период нечистой силы**, бытовавший в Прикамье почти повсеместно. Обычно активность в святочный период приписывалась всей нечистой силе: «До Крещения баню не топят, беси выпущены в глухое время, поодиночке боятся, что черти ходят. Крешенье кончится, будто их закрывали там» (Верецагинский район, д. Соколово); «Федор, дед, рассказывал. Зимой в Святки на санках зачем-то поехали ночью в поле. Столько чертей с гармонью ехали, видели...» (Чайковский район, д. Вассята). Активность чертей, бесов обычно продолжалась с Рождества до Крещения: «Крещение — чертям решение» (Юрлинский район, д. Елога).

Представления о разгуле нечистой силы, появлении в святочный период шуликунов, шишей отразились и в бытовании в некоторых районах хрононимов, связанных с этим периодом года. В Усольском районе бытовал термин **Шуликинские вечера**, характеризующий как активизацию нечистой силы, святочных духов шуликунов, так и время хождения ряженных¹⁵². Для традиций Верецагинского района были характерны хрононимы **глухая пора**, **глухое время**, также связываемые с активностью нечистой силы: «...беси выпущены в глухое время...» (Верецагинский район, д. Соколово). В Северном Прикамье был известен также хрононим **Чуткие вечера**: «Чуткие вечера — на 13 января — слушаться ходили под окна жилых и заброшенных домов. Чуткие вечера, а чуткие, это во время Святки и есть...» (Красновишерский район, д. Акчим). Информаторами термин чаще всего связывался с глаголом «слушать» или «чуть», что также показывает открытость пространственных границ, в том числе и для звуков, способных предвещать будущее. В то же время возможно и иное прочтение хрононима, в контексте широко бытующего среди коми-пермяков названия для Святки, как «чудное время», связываемое в первую очередь с активностью в этот период мифологических персонажей *чудов*¹⁵³.

Для некоторых районов Прикамья были характерны представления об особых святочных мифологических персонажах, святочных духах, находящихся на земле в период с Рождества до Крещения, — **шуликунах**, **шувьыкнах**, **шуликанах**, **шуликинах**, **шишах**, **шишочках**, **шишаках**, **шишиках**, **шишигах**.

В Пермском Прикамье выявлено два ареала распространения представлений о «святочных» духах, различающихся не только географически, но и выступающих самостоятельными, целостными комплексами представлений, с присущей им терминологией, характерными сюжетами рассказов.

Первый, географически наиболее значительный ареал представлений о шуликунах включает северо-восточные районы Пермского края — Чердынский, Красновишерский, Соликамский. В этих районах для обозначения святочных духов использовали термины *шуликуны*, *шувькыны*, *шуликаны*, *шуликины*. В большинстве традиций их появление связывали со всем периодом Святков, в то же время для некоторых локальных традиций были характерны представления о выходе шуликунов лишь в ночь накануне Крещения: «Шуликуны появлялись в ночь на Крещение» (Красновишерский район, с. Губдор); «На Крещение они ездят» (Красновишерский район, с. Губдор). Рассказы, записанные в Прикамье, раскрывают «водную» природу шуликунов. В прикамских быличках они выходят из воды: «Шуликины-то из воды выходят...» (Красновишерский район, с. В.-Язьва)¹⁵⁴, как и уходят в воду на Крещение, что характерно и для других северо-русских традиций¹⁵⁵. В быличках и устных рассказах «шуликины ездят на конях с песнями по деревне» либо выполняют хозяйственные работы: «Они дрова возят, сено». Лишь в единичных рассказах шуликуны представляются опасными для человека — «а потом за собой в воду уводят людей» (Красновишерский район, с. В.-Язьва). Однако большая часть быличек раскрывает нейтральный характер взаимодействия человека и мифологических персонажей.

Основная часть быличек и устных рассказов, характерных для северо-восточного ареала, включает мотив получения даров от шуликунов. В одних случаях вознаграждение было получено за помощь мифологическим персонажам, в других — за предоставление им саней: «По реке шуликаны ездят, по льду, по замерзшей реке. В Язьве мужик был, а по дороге шуликаны ехали, и завертка у них порвалась. Они стучаются к мужику, говорят: «Дедушко, открой нам». — «Что вам нужно, ребятки?» — «Дай нам оглоблю и веревку!» Как не дать. И дал... А утром вышел на крылечко, они ему шелку тюк на крылечко принесли...» (Красновишерский район, с. Губдор); «Шуликуны появлялись в ночь на Крещение. Да мужички. Вот я не знаю. Правда, нет. Тут в Нижней Язьве, мама у нас оттудова, дак рассказывали, ночью

пришел старик: «Дедушка, дай нам саней!» Ну, он им дал сани. Они уехали. Ну, съездили, на озеро куда-то. Утром потом привезли. «Привезли, говорят, тебе сани-те». Они потом вышли. А спасибо-то там, у саней. Вышли, сани тут, и корова еще оставлена. Ну вот такие жо, как мужички, старички. Они как люди кажутся. Если бы вы не дали, у вас увезут. А ты дала, дак тебе привезли. Отблагодарят. Они вот сена, дрова возят...» (Красновишерский район, с. Губдор). Тексты других рассказов раскрывают возможность случайного получения даров шуликунов: «У нас поговорка раньше все время ходила: «Идите-ка на луга, на озеро. Шуликаны сегодня повезут шелк». Как-то один мужик по озеру пошел, идет и видит — мужик с возом. Этот подумал: «Господи, осоку везет!» Матерущий воз. Он возьми, да зачурай де: «Чур де мое!» Оказалось, не сено де, шелк де. Мужик, если зачурал, дак наверное попользовался...» (Чердынский район, с. Пянтег).

Дарами, которые можно получить от шуликунов, считался шелк — нити, ленточки, отрезки ткани: «На Крещение они ездят. Раньше говорили — шуликуны поедут, шелк повезут. Надо бежать, воровать шелк-от. По дорогам, где-ко торговать...» (Красновишерский район, д. Губдор); «Если полено схватишь у них, это значит ситец ли, шелк ли. Сено, дак ленточки шелковые. Они вот сена, дрова возят...» (Красновишерский район, с. Губдор). Связь «подарков» с сеном, с дровами имеет, видимо, мифологический контекст. Возможно, он основан на представлениях об «инаковости»: незначимый в «ином» мире предмет (сено, дрова) становится значимым, более ценным в мире человека (сравним, что часто в мифологических рассказах, наоборот, значимые предметы — золото, серебро, пища, одежда, полученные от мифологических персонажей, — становятся мусором, песком, берестой, экскрементами и т. д.). С другой стороны, шелк, шелковые ткани, нехарактерные для крестьянского домашнего производства, также становятся маркером «чужого». Наделенные статусом «чужого», в этом контексте в некоторых рассказах шелк, шелковая ленточка выступает и как более действенный оберег от потусторонних сил: «У нас мама все говорила: носи ленточку шелкову, носи, никогда не снимай ее, только в бане, когда моешься... Носи пояс, никогда никакой порчи, никого не будет» (Куединский район, с. Б. Уса). Связь мифологических святочных персонажей с шелковыми нитями, полотном, возможно, объясняется и запретом

на прядение и работу с нитками в этот период. Одна из мотивировок запрета связывается с представлениями о том, что в эти периоды прядением занимаются мифологические персонажи¹⁵⁶. Среди русских и других восточнославянских народов запрет на прядение в Святки закрепляется многочисленными рассказами и поверьями о его нарушителях¹⁵⁷. Материалы по другим регионам показывают возможность и обрядового прочтения некоторых представлений, связанных с шуликунами. Шелковые ленточки, связанные во многих обрядах с темой замужеств, участвовали в гадании: в одном из вариантов ленточки развешивали на гумне и смотрели утром, увезли ли их святочные духи. Ленточка от мифологических персонажей — это знак того, что к девушке приедут сваты и она вскоре выйдет замуж¹⁵⁸.

В некоторых случаях представления о «дарах» святочных персонажей в детской среде поддерживались родителями: «У нас вот мама на Святки говорит: «Шуликины, шуликины вот ездят. Не знаю, какие шуликины? «Вот выйдите-ка, ребята, посмотрите на улицу». Тряпочки сама навешает: то на веники, то на что, в снег навтыкает. Это я уже потом поняла, что это она сама делала. А мы чё? Выскочим, постоим возле этих веников. Небольшие тряпки навесит — шуликины-те проезжали» (Соликамский район, д. Лызиб).

За пределами названного ареала фрагменты схожих представлений были характерны для некоторых локальных традиций южного Чернушинского района, в формировании которых принимали участие выходцы из Чердынского уезда. Однако они уже не были развернутыми и не связывались со святочными духами: «В Крещение черти поедут, шелк повезут» (Чернушинский район, д. О. Гора).

Подобные представления о святочных мифологических духах в Красновишерском районе были характерны также для соседнего с русским населением коми (язьвинских пермяков)¹⁵⁹. Общность представлений ставит вопросы о межэтнических контактах, которые мы рассмотрим в отдельном разделе работы.

Бытование развернутого комплекса представлений о святочных мифологических персонажах в Северном Прикамье сближает эти территории с районами Русского Севера, для которых также были характерны подобные верования¹⁶⁰. К сожалению, до настоящего времени не предпринято комплексного изучения представлений о святочных духах, в том числе и не проведено

сплошное картографирование сюжетов быличек и устных рассказов, в которых шуликуны выступают главными действующими персонажами. Наибольшее сходство в тематике сюжетов и комплексе представлений о святочных духах в северо-восточных районах Прикамья сближает пермские традиции с традициями Вологодчины¹⁶¹.

Второй выявленный нами ареал распространения поверий о святочных духах относится к русским традициям Юрлинского района Коми-Пермяцкого округа. Однако комплекс представлений о святочных мифологических персонажах здесь иной, нежели в северо-восточных районах. Святочные духи известны здесь под названиями *шиши*, *шишибчки*, *шишакй*, *шишики*, *шишиги*. Святки выступали периодом активизации этих мифологических персонажей. В то же время не развит был комплекс представлений о природе появления этих персонажей в Святки. Место их обитания в святочный период могло быть различным. Они купались в водоемах, с чем связывали запреты на стирку и полоскание белья: «А в Цветье-то шиши купаются. Святки-то бывают, в Святки не стирают. Шиши купаются и в этой одежде полоскаются, если стирать пойдешь» (Юрлинский район, с. Юм). Местом обитания шишей в Святки становились бани, отмечали, что «они в бане живут, когда Святки-то» (Юрлинский район, д. Черная); «Маленьки шиши в бане живут под полом или потолком» (Юрлинский район, с. Юм). Этими представлениями обусловлен и запрет топить баню в святочный период: «Так вот в Святки не топили баню, даже перед праздником или на Крещение не тапливали...» (Юрлинский район, д. Черная). В Крещение шиши «падали в воду», однако почти все рассказы отмечают, что «в Крещение шиши в колодцы падают»: «Парни как-то на Крещение поспорили, у нас Черный лог есть, там все кажется, кто Черный лог перейдет, а он посреди деревни. И он пошел и говорит. Не мог перейти лог-от. Там бани на угоре-то стояли, из бани бежали в колодец шиши. Его избивали, он на коленках приполз. Это шишики» (Юрлинский район, д. Черная).

Активность мифологических персонажей именно в данный период года объясняли и тем, что они играют в Святки свои свадьбы: «А вот с Рождества до Крещенья видали, что свадьба-то издит. Это шиши. В ночь-то опасно даже» (Юрлинский район, д. Осинка). Бани становились не только местом обитания шишей в святочный период, но и местом, где проводились

свадьбы: «В Святки по баням проходили свадьбы. Нечистые пляшут в бане, только тунготок, гармошка играет, и все. Потом люди-те заходили, смотрят — а в бане вовсе никого нету» (Юрлинский район, с. Юм). Свадебный поезд шишей ездил по деревне: «От мамы слыхала. Они с подругой вышли ворожить. Мама не велика еще была, она на крылечке стояла, глядела только. Она [подруга] начала полоть снег. Свадьба вдруг поехала, колокольцы, тут все там. Надя, говорит, быстрее убирайся, сейчас мы нагайками-то отхвостнем. Мама в дом забежала...» (Юрлинский район, д. Елога). В течение суток периодом активизации шишей становилось лишь ночное время: «Мама дворы охраняла, на Крещение, чё она не перекрестилась, или чё ли. Вот, говорит, куделю начала трепать, там куры были, и она-то треплет. Чую де как свадьба идет, колокольчи кудякают, невесту везут, гляжу де, а свету не было, только маленькая печурка. Дверь открывается и залетают такие маленькие, маленькие, и заплясали, заплясали, ведра, говорит, чё они держали — забрякались. Вдруг-то петух запел, петух-от спел — все как не было. Сейчас чертями зовут, а тогда шишочками называли. Видно издят, свадьбы играют. Они в воду-то падают на Крещенье, там их, чертей, нет, до Крещенья живут ведь» (Юрлинский район, д. Осинка). С представлениями о свадьбах шишей связывался и запрет играть свадьбу в это время: «На Святки никто свадьбу не делает. Нельзя, плохо жить будешь. На Святках замуж идти нельзя. Выйдете замуж и будете жить, как черти же беситься» (Юрлинский район, д. Осинка).

Былички о встречах со святочными духами раскрывают и некоторые характерные черты их внешнего облика: всегда отмечается маленький рост шишочков: «А вот это мелконьки-то, шишочки были...» (Юрлинский район, с. Юм), появляются они всегда толпой, коллективно. Лишь некоторые тексты описывают более подробно их внешний облик: «Слыхала вот, говаривали.., одна женщина рассказывала, у нее муж шофером был. Он уехал в рейс, у нее ребенок маленький был. Они вдвоем жили, видно. «Сижу,— говорит,— вечером, жду его домой-то, и время-то уже было двенадцать, первый час пошел. Слышу «скрип, скрип». На санях кто-то приехал. Огонь горит, лампочка, раньше ведь лампы жгали, такие горелки. Ну, видно, думаю, родня, вот на кашу-то (у них в Дубровке тетка жила), наверное, приехали. И двери не закрыты были. Слышу незнакомый стук, стучится, стучится, заходят в избу, зашли. Я ребенка держу, корми-

ла как раз грудью, держу на руках. Зашли, столь много. Полон, полон зашли. Тут под порогом стоят. И чё-то перешептываются. Ой, чё же будет? Один-то уже ступил на западню. И давай лезть на печку. Протигает руки до меня, тащить с печи-то. Я давай Богу молиться. Помолилась. Только молитву Воскресную, видно, стала творить. Раз все двери открыли, циркотня-циркотня, убежали все, никого нету. Вот это шишаки и были. Это на Святках было. Мохнатые, с рожками большими и маленькими, всякими. Старые и молодые, видно. Кто в шапках, кто в платках дак. Женщины-то видно не подходят. Мужчина-то один подошел и давай тянуть руки». Оттащить, видно, хотели ее, задавили бы, если б молитву не знала» (Юрлинский район, д. Елога).

Схожие представления о шишах были характерны и для коми-пермяцких деревень пограничного Кочевского района, в то время как в других районах расселения коми-пермяков хотя и бытовали поверья о святочных духах, комплекс представлений, связанный с ними, был иной, нежели в русском Юрлинском районе ¹⁶².

Следует отметить, что в тех районах, где бытовали представления о шуликанах или шишах, этот термин использовался и для обозначения святочных ряженных. Перенос наименования шуликуна на святочных ряженных известен и в других традициях русских Европейского Севера ¹⁶³. Основанием для чего, видимо, послужила не только приуроченность ряженья к святочному периоду, но и близость мифологических представлений о святочных духах и ряженных ¹⁶⁴. Для некоторых районов было характерно смешение мифологического и обрядового пластов представлений. В некоторых рассказах о Святках информаторы не разделяют, о каких шуликунах идет речь: о святочных ряженных или святочных духах: «Вот бегали опять же на Рождество. Кто-то бегают, это вички-то наставят, это шуликаны. Потом дрова это все разбросают — это опять шуликаны напакостили. Двери обмазывали сажей. Это опять шуликаны, на кого-то надо свалить эту вину. Вот и приставлялись. У нас двери обольют с пеплом, встанем, ругаемся, а кто — иди ищи — шуликуны...» (Соликамский район, д. Тетерина). Подобные представления также указывают и на взаимосвязь этих явлений, ряженья и мифологических персонажей ¹⁶⁵.

Формирование представлений о календарных мифологических персонажах возможно в русле общих представлений о периодах зимнего и летнего солнцеворота, характерных для мно-

гих народов, как времени активизации нечистой силы, ее вторжения в мир людей. Однако истоки образа и термина «шуликун» до настоящего времени остаются дискуссионными. На славянскую сущность и на славянский характер шуликунов указывал Д. К. Зеленин¹⁶⁶. В исследовании, посвященном шуликунам, Н. И. Толстой также отмечает, что «внешний облик шуликунов, их функции, наконец, сезонность полностью укладываются в рамки славянских и, шире, европейских представлений о демонах, действующих в период зимнего двенадцатидневия»¹⁶⁷. Часть исследователей высказывает сомнение об исконно славянском происхождении шуликунов, в частности, О. А. Черепанова отмечает, что следует обратить внимание на то, «что образ шуликуна появляется там, где русское население соприкасается с финно-угорскими и тюркскими народами, в мифологиях которых подобный персонаж также представлен»¹⁶⁸. Решение вопроса возможно лишь с проведением монографического исследования святочных духов как в северно-русской традиции, так и в мифологии соседних народов.

Представления о святочных шуликунах, шишах для русских были характерны лишь для северно-русских территорий, что в очередной раз указывает на этногенетическую близость Северного Прикамья и Русского Севера.

Святочное ряженье

Ряженье являлось одной из составляющих святочной обрядности русских Прикамья и было известно во всех локальных традициях. При всей сложности и многофункциональности феномена ряженья в традиционной культуре, в нашем исследовании мы остановимся лишь на основных аспектах регионального проявления у русских Пермского края, которое прослеживается прежде всего в терминологии ряженья, основных персонажах и их действиях. Ряженье в Прикамье приурочивалось ко всему святочному периоду. В Пермском крае не было известно разделение святочного периода на «святые» и «страшные» вечера, поэтому комплекс представлений, связанный с ряженьем, в локальных традициях имел общие черты. Обычно «маскироваться» начинали с Рождества и продолжали до Крещения. В отдельных традициях были известны и свои сроки, в которые допускалось ряженье. В сам праздник *Рождества* (07.01) ряженые обычно не ходили: «Как пройдет Рождество, на следующий день можно ходить шуликуном» (Суксунский

район, д. Журавли). Известны варианты, когда на Рождественские праздники, отмечавшиеся три дня, накладывались запреты на ряженье: «На Рождество ряжеными не ходят, только на третий день Рождества» (Суксунский район, с. Сыра). В других традициях ряжеными начинали ходить только со *Старого Нового года* (14.01). Последним днем, когда допускалось ряженье, считался *Крещенский Сочельник* (18.01), однако иногда в Крещенский Сочельник рядиться уже не разрешалось: «Наканун Крещения уже ряжеными не ходят...» (Чернушинский район, д. Богатовка).

В ряженье в Прикамье обычно принимали участие все возрастные группы. Лишь в некоторых районах указывали на ограничения в составе участников. В д. Искильда Куединского района отмечали, что в ряженье не принимали участие парни: «Святошны бегали, наряжались. Парни не наряжались неженатые. Только женатые мужики ходили наряжались. А девки тоже ходили». Известен запрет на хождение ряжеными стариков: «Старухи не ходили, только временные бабы» (Куединский район, с. С. Шагирт).

Следует обратить внимание на бытование в Пермском Прикамье обширной и разнообразной **терминологии**, которая как служит прекрасным источниковым материалом для раскрытия природы ряженья, так и маркирует различные региональные и локальные комплексы обрядности. Наиболее распространенным для Прикамья термином, обозначающим участников ряженья, следует считать название «шуликун» и его варианты, например *шуликины, шуликаны, шуликуны* (Соликамский район); *шуликуны, шуликины, шульганы, шульканы, ошуликаны* (Куединский район); *шулики, шулеконы* (Уинский район, с. Телес); *шелликуны* (Октябрьский район, с. Бяваш); *шулюкины* (Косинский район, с. Новоселово), *шулильканы* (Очерский район, с. Киприно). За редким исключением лишь в некоторых районах Прикамья данный термин неизвестен и используются другие названия. Часто термин «шуликун» для обозначения ряженных бытует наряду с другими названиями. От слова «шуликун» происходят и глагольные формы, обозначающие само хождение ряженных: *шуликать ходить, шуликанить* (Куединский район), *шуличничать* (Красновшерский район, с. В.-Язьва). Термин «шуликун» и его варианты, кроме Прикамья, известны преимущественно в севернорусских губерниях, где ими обозначали не только ряженных, но

и духов воды, нечистую силу, выходящую и гуляющую по земле во время Святка¹⁶⁹. Распространение северно-русского термина «шуликун» на большей части территории Прикамья подчеркивает связь региона с северно-русскими районами. Как мы отмечали, в Северном Прикамье слово «шуликун» используется для обозначения и святочных мифологических персонажей. Этнографами, фольклористами и лингвистами неоднократно предпринимались попытки выявить этимологию термина. Известны исследования, выдвигающие предположения об иноэтничном его происхождении, тюркском или тунгусо-маньчжурском¹⁷⁰. Д. К. Зеленин, посвятивший проблеме отдельное исследование, не сомневался в славянском характере и славянской сущности самих шуликунов, однако также предполагал иноэтническое происхождение термина¹⁷¹. Одной из последних, наиболее аргументированных работ, посвященных этимологии слова «шуликун», следует назвать исследование Н. И. Толстого, по мнению которого, слово связано со старорусским «шуй» — левый, т. е. ритуально нечистый и принадлежащий потустороннему миру, что аргументировано широким славянским этнолингвистическим материалом¹⁷². Однако и в настоящее время дискуссия об этимологии слова «шуликун» не закончена. О. А. Черепанова, в частности, отмечает, что истоки этого образа уходят в глубины алтайской и китайской древности, а наиболее вероятный источник проникновения в севернорусские традиции — контакты с финно-угорским населением Севера России, «совмещение древних славянских мифологических мотивов с заимствованными наслоениями и создает тот сложный и противоречивый образ»¹⁷³. Название «шуликун», видимо, первоначально использовавшееся для обозначения святочных мифологических персонажей, и было перенесено на святочных ряженных. Однако в конце XIX—XX веке термин «шуликун» для обозначения ряженных бытовал более широко, даже в тех районах, где не были известны представления о мифологических персонажах. Такая особенность была характерна и для Прикамья, где лишь в Чердынском, Красновишерском и отчасти в Соликамском районе шуликунами называли как мифологических персонажей, так и ряженных.

Со святочными ряженными шуликанами сближаются и такие названия, как *шиши*, *шишочки*, *шишонки*, известные в северо-западном Прикамье: «В шишочки наряжались, сажей намажутся, и не узнашь, кто такие. В избу заскочат, запляшут, на

себе шуба вывернута, старье...» (Юрлинский район, д. Осинка); «Парни шишами наряжаются, бегают, девок пугают. Сажей намажутся — шиши и шиши» (Юрлинский район, д. Лобанова). Название ряженных шишами характерно для тех районов, в которых также обозначали и святочных мифологических персонажей¹⁷⁴. Связь названия с потусторонними силами не вызывает сомнения, в то время как проблема этимологии термина также дискуссионна¹⁷⁵.

На севере Прикамья, на Верхней Колве, бытовали такие названия ряженных, как *полудник*, *полудница*, *полудники*: «Одедут чё-нибудь на себя, лицо закроют и пляшут, да в избу заходят прямо, полудники, полудницы» (Чердынский район, д. Черепаново); «На Святки обязательно сряжались полудниками...» (Чердынский район, д. Нюзим). Термин «полудники», используемый для обозначения ряженных, также, скорее всего, связан с мифологическими персонажами полудницами, известными в Прикамье. При этом полудницами обозначали в Прикамье не только духов полдня, но и водяных духов: «После Ильина дня не купаются — полудницы утопят» (Осинский район). Взаимосвязь с водной стихией полудниц сближает их с шуликунами, также часто выступающих духами, местом обитания которых после Святков становятся водоемы. Полудницами в Прикамье могли называть и мифологического персонажа духа огорода: «Бобы или горох хочется ребятишкам в огороде, чё еще небольшие были — «Не ходите, там полудница поймает вас» (Очерский район, д. Пахомово); огородное чучело: «Полудницу вчера в огороде поставила...» (Очерский район, с. Киприно). Известно и ряженье полудницей в летний период, правда, исполнявшееся ситуативно: «Шубу надела, выворотила, волосы распустила, в борозду легла и ползет. Напугала их, чтоб дети в огород не ползали, не пакостили» (Кунгурский район, с. Калинино). Соотнесенность полудницы и шуликуна раскрывается и на других примерах, в Очерском районе духа огорода, как и пугало, могли называть не только полудницей, но и шуликуном: «Шуликана поставила в огород, прямо на грядку, чтоб не ходили» (д. Пахомово); «Раньше шуликаном пугали, чтоб дети в огород не ходили» (д. Пахомово). Таким образом, как видно из приведенных примеров, название «полудники» для обозначения ряженных в Северном Прикамье можно поставить в один смысловой ряд с другими названиями ряженных, связанными с мифологическими персонажами, прежде всего шуликунами и шишами.

С проанализированными терминами соотносятся и такие названия, бытовавшие в Прикамье, как **фóфаны**: «По-смешному срядятся, бегают фофанами парни на Святках» (Березовский район, д. Пальник)¹⁷⁶. В других региональных традициях среди значений слова отмечено также «черт»¹⁷⁷. В Куединском районе известны такие термины ряженья, как **буки** («буками срядятся» (с. Бикбарда), **бяки** («сряжаются всякими бяками» (д. Китрюм), **недобры** («Наряжались люди, как вроде недобры. «О, недобры идут!» — говорили» (д. Суюрка). С этой же группой терминов следует связывать название ряженных **глушкí**, известное в Кунгурском районе: «В Святки глушки по домам ходили» (Кунгурский район, с. Ленск)¹⁷⁸. Возможно, термин соотносится с таким хрононимом, обозначающим святочный период, как «глухая пора», а, возможно, с глухотой и немотой как представителей иного мира, так и святочных ряженных. В некоторых районах для обозначения ряженных широко использовался термин **черти**: «Наряжались, ходили чертями...» (Юрлинский район, д. Елога). В русских традициях Коми-Пермяцкого округа известно название ряженных **каля́н**: «Ой, каляны идут!» (Косинский район, д. Кривцы). Объяснение этого термина возможно при обращении к соседним коми-пермяцким традициям, где термин «калян» использовался для обозначения как ряженных, так и нечистой силы. Использование для ряженных иноэтнических названий в зонах активных межэтнических контактов известно и в других районах проживания русских. В Удмуртии, например, русские для обозначения ряженных использовали удмуртский термин **вожо**¹⁷⁹.

Проанализированные нами названия ряженных составляют особую группу, в которой «без особого труда обнаруживается внутренняя природа окрутичества — его связь с миром сверхъестественного, демонического»¹⁸⁰. Подобные представления о связи ряженных с потусторонним миром сохранялись не только в терминологии, но и в иных формах народных верований. К таковым можно отнести эпитеты, связываемые с ряженными: «Испугались как чертей» (ряженных), «Пошли чертей трясти» (о ряженьи) и т. д. В некоторых народных текстах, связанных со святочным периодом, также раскрывается связь ряженных с нечистой силой: «Опять баушка у нас рассказывала, говорит, шли шуликаны также, эти ряженные, с одного конца и смотрят. А с другого конца тоже идут ряженные. Ну, обычно как, встретятся, дак кто кого, друг друга, кто сумеет, кого повалят. Ну и

эти также идут, тоже думают. Доходят вместе-то, а те, что навстречу шли, и они во двор сразу, и сразу в ограду, во двор забежали. А эти решили, мы все же их догоним, выперхаем в снегу. Пришли, говорит, никого нигде нету. Они в конюшню, чё мужики, ребята, сильные ведь раньше были. Там, говорит, одно только шипение, никого нигде нету, ни одного не нашли. А видимо, с той стороны черти казались им, что идут там ряженные, а с этой стороны настоящие ряженные» (Чернушинский район, с. О.Гора).

В южных районах Прикамья, в нескольких локальных традициях Куединского и Частинского районов, для обозначения ряженных использовали термины *святошни*, *святошны*, *святошники*, *святошные*: «Святошны бегали, наряжались. Парни не наряжались неженатые, только женатые мужики ходили наряжались, а девки тоже ходили» (Куединский район, д. Искильда). В Куединском районе отмечено и название ряженных *святкú* (д. Лайга, д. Дойная)¹⁸¹, в этом же районе известен термин *святилá* (Куединский район, д. Степановка). Происхождение этих названий, несомненно, связано с самим периодом ряженья — Святками. По наблюдению этнографов, у русских подобные названия встречаются преимущественно в Поволжье¹⁸², их распространение в Южном Прикамье напрямую связано с поволжским переселенческим компонентом¹⁸³.

Особую, значительную группу терминологии ряженья в Прикамье составляют термины, в которых фиксируется или обыгрывается общий принцип обрядового перевоплощения либо конкретные приемы ряженья. Широко распространенными названиями ряженных в Прикамье были термины *маскированные*, *маскированы*, *машкарованные*, *замаскированные*, как и термин *маскироваться*, используемый для самого ряженья: «Были маскированные на Святках. Маскированные, говорит, идут маскироваться» (Чердынский район, с. Лекмартово). Термин «маскированные», связанный с одним из атрибутов святочного ряженья — масками, фиксируется в Прикамье повсеместно, однако чаще всего с другими терминами для обозначения ряженных. Лишь в некоторых районах Северного и Среднего Прикамья этот термин является основным. Для юго-западных районов Пермского края были характерны название ряженных *сряжунчики* и его производные: *снаряжунчики*, *сряженчики*, *сряжульчики*, *снаряжульчики* (Чайковский район), *сряженщичики*, *срженщичики*, *срядные* (Куединский район). Если

в юго-западном Прикамье использовались только эти названия ряженных, то в других районах Прикамья термины этой группы часто бытовали вместе с другими. Кроме перечисленных, имелись и другие формы названия: *наряжунчики, наряжены, сряжены, сряженки, посряжунчики, рожунчики, ряжончики, сряжники, среженки, ряженные, наряжены*. Некоторые из терминов этой группы, как, например, *ряженки, ряжёнки*, были известны и в Северном Прикамье (Красновишерский, Чердын-ский районы).

В Сылвенско-Иренском поречье (Суксунский, Ординский, Уинский районы, часть Кунгурского и Октябрьского районов) ряженных чаще всего именовали *горбунцами, горбунчами, горбушками, горбунчиками, горбунками, горбуницами*. Народное толкование связано с тем, что одними из персонажей ряженья были старики «с горбом». Эта «горбатость», видимо, связана со стремлением подчеркнуть особую природу ряженья, соотносенную с миром нечеловеческого.

В Чердынском районе Пермского края нами зафиксировано название ряженных *старушки*: «Наряжались, называли их старушками. Как попало волокуются...» (д. Пантино); «Назывались старушками. Настоящими старушками надевались. Юбки длинные надевали, если бабушки есь, все бабушкино надевали, чтобы на старушку походили» (с. Редикор). В данном контексте актуализируются не только одни из наиболее распространенных персонажей — старики и старухи, но и использование старинной, вышедшей из употребления одежды. Важен и социальный статус персонажа, связанный с пограничным, маргинальным, переходным состоянием, что характерно и для символики самого ряженья.

Особые формы поведения ряженных обусловили, видимо, бытование в Прикамье термина *скоморохи*: «На Святки шуликаны ходят. Да, шуликаны, или скоморох еще говорят» (Очерский район, с. Токари). Наряду с этим в Прикамье отмечен термин *скомороваться*, обозначающий «ходить ряженным, маскироваться»: «На Святках скоморовались: кто-ка шубу вывернет, котора баба мужиком скоморуется» (Соликамский район, с. Вильва). К этому же смысловому ряду относится название *чучела*: «Бабы у нас чучелами сряжаются, шубы выворачивают...» (Куединский район, д. Ключики).

Пермские говоры знают и другие названия ряженных, например *мухтáрь*: «В Святки много мухтарей ходило, пугали девок

наших» (Пермский район, с. Курашим). В Красновишерском районе отмечен термин *пáньи*: «То ишшо пáньи-те старухима изрядятся...» (Красновишерский район, д. Ратегово) ¹⁸⁴.

В целом региональные названия ряженных, за редким исключением (например, полудники, горбунцы), сопоставимы с широко известными в других русских традициях вариантами ¹⁸⁵. Различные термины не только отразили сложность и полифункциональность самого феномена ряженья, каждое из них выражает определенный набор признаков, воспринимаемых как наиболее существенные. Это является отражением и сложной этнокультурной истории региона, когда каждая группа поселенцев принесла и сохранила названия, связанные с местами их выхода, а также развила региональные особенности в терминологии.

Разнообразием отличался **состав персонажей ряженья**, одну из групп которых составляли *зооморфные персонажи*. Однако записи о ряженье животными достаточно редки и характеризуют лишь некоторые локальные традиции. Одним из самых популярных персонажей ряженья в животных в Прикамье был медведь, известный как в северных, так и в южных районах региона: «Рядились в медведя. В медведя, когда шубу, шапку, маску из бумаги и из тряпки сделают» (Юрлинский район, д. Дубровка). По-разному могли устраивать костюм медведя: «Медведем одевались — две шубы вывернут, одна на ноги, одна на руки, войдет, попляшет» (Куединский район, д. Горка); «Рядились еще в медведя с медведицей, шубу вывернут, ходят, большой медведь да маленький, шапку вывернут и тоже ходят...» (Усольский район, д. Лубянка). Отметим, что во всех деревнях, где зафиксировано ряженье медведем, обязательно присутствовала вывернутая шуба. Поэтому, возможно, в некоторых традициях любой персонаж в вывернутой овчине считался медведем. Известны были в Прикамье и особые представления, разыгрываемые медведем: «Медведя шуликаны на цепи водили. В медведя сряжались, за уши водили. Шубу выворотили, его водят, спрашивают, как бабы воду носили. Он показывает, раскорячится. Кто ему в заслонку побрякает» (Куединский район, с. Урталга). В Северном Прикамье подобные представления ряженных с медведем чаще всего исполнялись на святочных игрищах ¹⁸⁶.

Разрозненные и неполные сведения получены в Прикамье о ряженье лошадью. В большинстве случаев лошадь упоминают среди прочих персонажей: «На Святки обезьянили то на

корову, то на лошадь, зайца. На лошадь-то четыре человека, голову делают, маску, полог сделают из четырех полос...» (Усольский район, д. Березовка). Схожая информация получена в Кунгурском и Суксунском районах. В некоторых случаях ряженье лошадью случалось ситуативно, в с. Петропавловск Октябрьского района информаторы отмечали, что лишь один раз на их памяти наряжались лошадью: «Кожу сняли с лошади, с головой натолкали чё в нее, в телегу запрягли. Ямщики правят, вожжи есть, шагает она у них». Только в нескольких деревнях Куединского района ряженье лошадью было обязательным святочным обычаем: «А мужики-то раньше лошадью рядились. Настоящей лошадью оденутся. Было раньше... полога делали большущие... И вот под него мужика три-четыре, голову сделают лошадину из соломы, настоящую голову, хвост-ит сделают, людей там не видать. Узда и все на лошади, настояща лошадь. И верхом сидит наряженный» (д. Д. Гора); «Это на Святки — две недели после Рождества — бегают, наряжаются чучелой. Лошадью наряжались — палку сделают, голову, уши. Сами внаклон идут, одеялом накроются — может, и по четверо ходили» (д. Д. Гора). Однако ряженая лошадь в этих деревнях не участвовала в общем обходе ряженных, ее «просто проводили по деревне, и все...». Возможно, в данном контексте мы сталкиваемся с сохранившимися элементами *шествия с кобылкой*, известного в традициях русских других регионов¹⁸⁷.

Коза как персонаж святочного ряженья более характерна для южных районов Прикамья. Ряжение козой (или козлом) отмечено в Кишертском, Куединском и Октябрьском районах: «Козлом одевались, рога осенью припасут, в шапку засунут, заделают. Язык сделают — в тряпку палку вставят, на шею приделают, к подбородку, там гасник сделают, язык то высунут, то уберут, белый делали или красный» (Куединский район, д. Горка). Ряженные козой, как правило, участвовали в общей процессии, в Прикамье неизвестны шествия с козой и разыгрывание театрализованных представлений с ее участием.

Известен в Прикамье и другой зооморфный персонаж ряженья — бык: «Вот на Рождество ходили, шишонки. Маски делали. Там бересту сделают, рот сделают — прорежут... «Му-му» — идет так бык. Он шубу вывернет, маска, так, помычит так малехонько, хвост сделают из кудели» (Юрлинский район, д. Келич); «Шуликаны ходили, снарядятся, шубу вывернут, рога бычьи на палку сделают — и на голову: «Пустите маскированных!»

(Куединский район, д. Степановка). Встречаются упоминания и о таком персонаже, как баран, но они единичны: «Зверьями рядились — баранами. Вывернула шубу и голову баранью придела-ла, да как баран и ревет» (Ординский район, д. Паньково).

Как видим, для Прикамья были характерны те же зооморфные персонажи, что и для других русских территорий¹⁸⁸. С одной стороны, ряженье животными укладывается в общую схему обрядового перевоплощения — зооморфные персонажи подчеркивают нечеловеческую природу самих ряженных, кроме того, коза/козел, конь связаны в народных представлениях и с демоническим началом. С другой стороны, этнографами неоднократно высказывались предположения о связи зооморфных масок с идеей плодородия, сегодня доказана связь медведя, козы, быка, коня с культом плодородия¹⁸⁹. Кроме того, использование масок животных, как и в случае с другими персонажами, «способствовало различным вольностям, которые в другое время были недопустимы»¹⁹⁰.

Близкими к зооморфным представляются и *орнитоморфные персонажи* ряженья, которые также, по мнению исследователей, соотносятся с идеей плодородия¹⁹¹. Среди птичьих персонажей чаще всего в Прикамье встречается ряженье в журавля/гуся: «Гусем рядились, там оденут, клюв большой из лучин был, маленьки ребята боятся. В рукав сделают, в руку-то, кончик лучины белый, палка такая в рукав, на нее клюв так делают [поперек]. Он кокат ходит» (Юрлинский район, д. Келич); «Журавлем снарядил, хобот настроил, шея долгая» (Кишерский район, д. Н. Святя). В южных районах Прикамья известен и такой орнитоморфный ряженный, как *кура́н/кура́ны*: «Кураны, птицы-кураны в лесах живут, как перепелки, это самец черной, хвост большой. Самца кураном зовут. Кураном сряжались. Шубу наденут, ноги в рукава, ворот на шею. Он встать не может, все падает, ползет. Шапка на голове. Двое срядятся и барахтаются на полу, встать не могут» (Куединский район, д. Кибай). Такой «кура́н» был практически неподвижен, как вспоминают информаторы, по деревне, от дома к дому их возили на санках, затем на руках заносили в избу, где они «пурхались» на полу, что вызывало всеобщий смех. Схожий святочный персонаж ряженья — *куро́чки* — известен и в других традициях (Кунгурский район, с. Калинино).

Основную группу ряженья составляют *антропоморфные персонажи*. В основе ряженья, в том числе и в антропоморф-

ные персонажи, лежит универсальная для традиционной культуры система оппозиций: мужское — женское, свое — чужое, русское — нерусское, молодое — старое, социально высокое — социально низкое¹⁹². Перевоплощение выступает основополагающим принципом ряженья¹⁹³. К данной группе примыкает значительный и разнообразный круг персонажей: поп, цыган, цыганка, девка/парень, старик/старуха, мужчина/женщина, черт, горбач, солдат, жених/невеста, барышня/барин, пьяница, нищий, гармонист, охотник, пастух, украинка, марийка, удмуртка, татарка/татарин, доктор, моряк.

Приведем ряд характерных примеров антропоморфных персонажей: «Вот на Святки сряжались, пужало делали, в охотника наряжались, он с ружьем ходил, сумка такая была, там патроны, фуражка» (Усольский район, д. Лысьва); «Кто пастухом снарядится, с кнутом идет. Придет, шутят, то коров пасти, то кого продать» (Октябрьский район, с. Бияваш).

Тот или иной костюм ряженья часто определял и характер поведения: «Мужчина в женское срядится, там сарафан надеет до пят» (Куединский район, д. Китрюм); «Сряжувльчиками бегали, цыганками с подругой рядились, я — цыганом, она — цыганкой, я прошу коням сена: «Давай, хозяйка, хозяйка, коням сена!». А она погадать просит...» (Чайковский район, д. К. Ключ).

Наибольшее число «этнических» персонажей ряженья было характерно для полиэтничных южных районов Прикамья, где в непосредственной близости от русских проживали татары, башкиры, марийцы, удмурты, в то время как в северных районах Прикамья их отмечено гораздо меньше. Часто костюмы для ряженья просто приобретались у соседнего населения: «Вот Валя Бабкина у нас ходила. Сряжалась. У нее специально черемисская форма была. Черемисы, у них другая форма, одежда другая» (Суксунский район, д. Журавли); «Наряжались татаринном — высокую шапку, усы и бороду черные рисовали углем, саблю кривую делали из дерева» (Кунгурский район, д. Веслянка). Бытование «этнических» персонажей ряженья и в других регионах более всего характерно для пограничных зон проживания русских с другими народами¹⁹⁴.

В отдельную группу можно выделить «мифологических» персонажей, связанных с потусторонними силами или их изображающих. К достаточно редким и специфическим вариантам можно отнести ряжение «в печку», известное в Чердынском

районе (дд. Малые и Большие Долды)¹⁹⁵. К сожалению, фрагментарность информации не позволяет в полной мере представить особенности этого персонажа, в первую очередь его костюма. В то же время сам факт подобного ряженья достаточно символичен. Его прочтение возможно в контексте связи печи с демоническим началом, раскрывающимся в быличках о святочных гаданиях: «Девки гадали на росстани, зачертились, а расчертиться не успели, за имя печка-то и побежала» (Чернушинский район, д. О. Гора).

Еще один персонаж святочного ряженья отнесен нами к вышеназванной группе — это *«долгая баба»*: «Парни рядились в долгу Марью. Средятся на ходулях, две палки, на их вот ходят, и это долгая баба» (Ординский район, с. К. Ясыл); «Бабой долгой снаряжались. Руки вверх выставляли, там платок или шапку» (Чернушинский район, д. Ключи); «В Святки сряжаются. Срядят мужика, бабу ли. Он до потолка, руки кверху голову сделали. Его водит нарочной в каждый дом. Один день только ходил, в самый первый день. Который год сын водил его свой» (Куединский район, д. Кибай). Исследователи связывают образ персонажа со смертью, на что указывают, например, его название («смерть») в вологодских традициях, белые одежды, отмеченные в этих же районах¹⁹⁶. Однако в Прикамье такие представления не фиксировались, одной из главных примет персонажа, на который всегда указывали информаторы, был высокий рост. Возможно, его происхождение связано с полудницей, мифологическим персонажем, бытовавшим в Прикамье, обычно представляемом в виде длинной женщины.

В Северном Прикамье достаточно распространенным персонажем ряженья был и леший: «Лешака на игрищах-то выводили. Парню решето на голову наденем, вот и выведем его; ходит он, девок пугат...» (Красновишерский район, с. Губдор)¹⁹⁷. Часто встречаются упоминания о ряженье чертом: «Рядились чертом — штанины резали до колена, приделывали хвост, лицо мазали сажей. Рядились всякими чудами» (Усольский район, пос. Орел)¹⁹⁸.

К группе мифологических, видимо, следует отнести и наиболее частое по упоминанию ряженье в *неопределенные персонажи*: «Ряжески да и все, маскарованные. Какие-то старые шубы навыворачивали их, на леву сторону, да на ногах обутки кожаные, смешные, как лапти, подпояшешся кушаком, вместо ремня, самотканые были. Вместо ремня, ремней-то тоже не было.

Пришли к одной тетке, она и говорит: «О, Господи, вы, ребята, вы и днем-то такие, как черти ходите, и ночью!» (Красновишерский район, д. Колчим); «В Святки сноп оденут на себя, у пояса подвяжут, на ногах лапти, так рядились. Кто еще гуньку оденет, кто чужой платок оденет, всяко переряжались. Еще надевали полог на себя, да лицо мазали сажей...» (Усольский район, с. Березовка). Возможно, именно такое, «неопределенное», с точки зрения информаторов, ряженье соотносится со святочными мифологическими персонажами, на что, например, указывают материалы русских Сибири¹⁹⁹. Комплекс мифологических персонажей многочислен, однако он также важен для понимания сущности ряженья, в том числе связанного с символическим олицетворением духов²⁰⁰.

Одним из самых популярных персонажей был «покойник». В одних случаях, участвуя в обходе ряженных, «покойник» ходил сам: «Ну, в покойника средятся. Мутовки возьмут, так все сделают, сюда накинут, тряпочка чтобы белая была на голову. Здесь завяжутся, в руке-то сделают пояски, платок дергается. Мутовки еще шевелятся, как рога... Покойник идет, маленькие ребята ревом ревут. По избам ходили...» (Чердынский район, д. Купчик), в других — «покойника» носили другие участники ряженья: «На Святках наряжались: на доску положат человека, нарядят. Как будто покойник, белым накроют и в избу ломятся. Так хозяева заругаются — не пускают» (Соликамский район, д. Половодово). При обходах с «покойником», как правило, не разыгрывали сцен прощания и отпевания, что проводили лишь на игрищах при стечении народа. Покойник, представитель иного мира, органически вписывается в систему святочных персонажей ряженья.

Противопоставление ряженных миру человеческого, «презентация» чужого пространства достигались использованием **разнообразных приемов ряженья**, предметов и атрибутов, также раскрывающих семантику персонажей и ряженья в целом.

Одна из характерных особенностей ряженья — использование вывернутой одежды. Переворачивание, выворачивание одежды равносильно переворачиванию пространственной границы между мирами. Ритуальное переворачивание используется в других обрядовых ситуациях: одежду предписывалось переодевать заблудившемуся в лесу, «на другую сторону» заматывали онучи и оборы покойнику. В обычной же ситуации ношение перевернутой одежды было недопустимо. Пе-

реворачивание шубы как один из приемов ряженья сближает участника и с зооморфными персонажами, также выступающими представителями иного, нечеловеческого мира. Одним из приемов в ряженье является нарушение половой и социовозрастной норм в отношении предметов одежды²⁰¹. К наиболее распространенной форме ряженья при этом в Прикамье можно отнести переодевание женщин в мужскую, а мужчин — в женскую одежду: «Шуликаны собираются. Парень — девкой, девка — парнем средятся...» (Октябрьский район, с. Лидино).

Нарушение «обычного», «повседневного» достигалось и другими приемами ряженья, использованием рваной, непригодной для ношения одежды: «Вот эдак же нарядилась, все шерё на себя надела, худую одежду, худые штаны на себя надела...» (Куединский район, д. Д. Гора), преднамеренно запачканной одежды: «Шапку сажей намажут...», «Всю одежду на себе вымажут...» (Чернушинский район, д. Богатовка).

Одним из наиболее распространенных приемов было использование старой, вышедшей из употребления одежды: «Оденем все старое, чтоб нас не узнали, оденешь сарафаны широкие, кофты. Нас мало узнавали» (Куединский район, д. Трегубовка); «Кто юбку широко наденет, старинну, кто пояс» (Куединский район, д. Р. Чикаши). Архаизация костюма в данном контексте также подчеркивает ритуальный характер одежды ряженных²⁰². В комплексе представлений о природе ряженных использование старой одежды, представление «прошлого» возможно и в связи с манистическими представлениями святочного периода, с поверьями, что на Святки живых посещают души умерших предков. На связь святочного ряженья с культом предков неоднократно указывали исследователи²⁰³. Использование старой одежды иногда объяснялось особо: «У нас у бабушки много старинных сарафанов было. Она нарочно их давала рядиться, чтобы ей проветрили все...» (Суксунский район, д. Опалихино).

Другим типичным приемом ряженья было использование костюмов, чаще всего солдата, матроса, охотника, рыбака. К типичным приемам ряженья можно отнести костюмы, имеющие обычно лишь ритуальное назначение: костюм невесты, некрута и т. д. Для полиэтничного Прикамья характерно и включение в ряженье «иноэтничных» костюмов, часто приобретаемых у соседей татар, марийцев, удмуртов специально для святочного ряженья.

Не только одежда и костюм задействованы в ряжение, его атрибутами становятся солома, мочало, льняная или конопляная кудель: «Костюмы из соломы делают. Ржаная солома колосками кверху, вместо юбки и вместо кофты. Перевязывают посередке, чтоб не развалилось... Как... ржаной суслон, пляшот. Ходит. Две паньи таки ходят. По гармошке» (Красновишерский район, д. Ратегово) ²⁰⁴. Использование в ряжение этих атрибутов также следует рассматривать в контексте символики предметов. Как показывают исследователи, лыко, мочало часто выступают признаком демонологических персонажей, в то же время имеют и апотропейную символику ²⁰⁵. Солома — достаточно распространенный календарный символ, с одной стороны, маркирующий переходные периоды народного календаря, с другой — выступающий символом и стимулятором плодородия.

Распространенным приемом ряженья являлось использование смеховых «эротических» элементов, часто служивших дополнением к костюму: «У меня муж всегда сряжался, ватник веревкой подпояшет, бороду из пакли сделает, очки наденет, бумажки туда еще вставит. К ширинке морковку приладит, она торчит из-под ватника» (Ординский район, д. Рубежево); «У нас наредятся мужиком, лапоть в штаны засунет, а оборы в рукава проденет, в руки возьмет. Она руки поднимет, он у нее встает лапоть в штанах-то. Смех!..» (Куединский район, д. Д. Гора). «Эротические» элементы в ряжение дополнялись в некоторых случаях и исполнением песен эротического содержания. Активное использование «эротизма» в ряжение, с одной стороны, связано с символикой плодородия, половой потенции. А в контексте смеховой культуры, в целом характерной для символики ряженья, — и с древнейшим восприятием смеха как способствующего рождению ²⁰⁶.

Одна из характерных особенностей ряженья — стремление к неузнаваемости: «Закроют лицо, чтобы не узнавали» (Куединский район, д. Земплягаш), что достигается разными формами маскирования. Достаточно распространенный способ и прием такого маскирования — вымазывание лица сажей или мукой, реже — красками: «Мукой измажутся, бегают шуликаны, пугают народ...» (Карагайский район, с. Карагай); «Себя сажей намажут — усы, брови, красками намажутся, платки оденут, который раз и не узнаешь» (Куединский район, д. Земплягаш). Наиболее популярным способом закрывания лица было использование редкой ткани — марли, кружевных косынок, чулок:

«Марлю оденем, только вот марлю накидывали, чтоб не узнали» (Юрлинский район, с. Юм); «...то чулок на харю натянут...» (Куединский район, д. Маркидоновка). Хотя информация о бытовании особых святочных масок известна повсеместно, большую популярность в начале XX века имели уже бумажные маски с прорезями для глаз и рта: «Маски делали из бумаги, из картонки, а из бересты у нас не делали» (Куединский район, д. Маркидоновка); «На Святки ходили, снаряжались, маску наденут. Из бумаги покрасят, вырежут, тоже брови сделают» (Соликамский район, с. Касиб). Лишь для северных районов Прикамья было характерно использование берестяных масок: «Маски из бересты делали: рот, глаза вырежут, уши из тряпок сделают...» (Красновишерский район, д. В. Бычино); «Маски берестяны наденут, вырежут глаза, рот и нос, марают сажой» (Юрлинский район, д. Осинка). Как видим, различных способов «маскирования» лица, достижения неузнаваемости было достаточно много ²⁰⁷. Неузнаваемость — главное стремление ряженных. Не случайно, что, наоборот, опознание, высматривание лица является главным приемом разоблачения, своего рода «обезвреживания» ряженных: «В Святки играли, наряжены ходили. Придут ко мне, я их не узнаю. Лицо закрывали фальшонкой. Давай его раздевать, узнавать его давай, лицо снимать» (Куединский район, с. Бикбарда).

В ряженье задействованы многие предметы одежды и быта, одни надевают на себя, другие носят с собой. Часто предметы лишь дополняют костюм ряженных, помогают в раскрытии его образа: «Солдатами снарядятся, чемоданы наберут, чемоданы пустые, как солдат пришел из армии» (Чернушинский район, д. Богатовка). Для создания образа используются и предметы, связанные с профессиональными занятиями персонажа: кнут — у пастуха, ружье — у охотника, стетоскоп — у доктора, карты — у цыганки и т. д. Иногда атрибутом ряженья становятся палка, бадог: «И ходят по деревне-то, снарядятся дак. Стукают бадогамы, идут, настукивают, стук-стук...» (Соликамский район, д. Тетерина). Палка — достаточно частый предмет, используемый в ряженье у славянских народов ²⁰⁸, с одной стороны, палка-посох — неперенный атрибут путника, посланника иного мира, с другой стороны, палка у многих народов связана с фаллической символикой и может выступать стимулятором плодородия ²⁰⁹. Другим распространенным атрибутом ряженья выступает веник: «На Святки ходили по деревне, увешают себя друж-

ками веников, ходят...» (Красновишерский район, с. Н. Язьва); «...веники навешают на грудь, так и ходят...» (Красновишерский район, д. Оралово); «У кого-то веник где-то привязан к заднице» (Куединский район, с. С. Шагирт), в котором становится задействована демоническая символика этого предмета ²¹⁰ и его связь со старым, отслужившим, требовавшим ритуального уничтожения. Кроме веника в качестве атрибута ряженья использовалась и метла. Достаточно часто костюм ряженого мог дополняться полотенцами — «подпояшутся полотенцем», «на шею полотенце наверхнут», «крест накрест повяжутся полотенцами», «полотенца навешают», в данном контексте использование этого атрибута основывается на его символическом значении в традиционной культуре как маркера переходного, пограничного пространства, осмысленный также и как знак предков ²¹¹. Кроме полотенца иногда ряженые надевали на себя скатерти: «Скатерти, полотенца навешают, молодые бабы наряжались» (Куединский район, д. Искильда). Использование скатертей и полотенца в святочном ряженьи напоминает достаточно распространенный прием свадебного ряженья с целью показа приданого, когда участники свадьбы надевали на себя скатерти и полотенца. В обоих случаях важна символика полотенца, маркирующего переходное пространство, и скатерти, которая выступает знаком плодородия и подателя благ ²¹². Типичным атрибутом ряженья становится заплечный пестерь, мешок, сумка, также раскрывающие связь ряженья с потусторонним миром ²¹³.

Некоторые приемы ряженья основаны на использовании цветовой символики. Л. М. Ивлева на русском материале в полной мере раскрыла цветовой спектр материалов, используемых в ряженьи. Она показала доминирование белого, красного и черного цветов, символика которых выступает показателем мифологических персонажей ²¹⁴. Прикамские материалы показывают схожее использование символики цвета в ряженьи: белые одежды чаще всего были характерны для ряженых покойником, стариками, старухами, некоторых других персонажей; окрашивание лица в белый цвет; красный цвет использовался для создания демонического образа: «Язык делали красный» (Куединский район, д. Горка), в Красновишерском районе одним из атрибутов ряженья была красная ткань: «Красную тряпку в рот возьмут, так и бегают» (с. В.-Язьва), красный цвет, как показывают и пермские материалы, выступает одним из маркеров демонических персонажей в быличках ²¹⁵. Черный цвет чаще не

выделяется информаторами при описании, однако намазывание сажей лица, изготовление костюма черта из черной ткани и черной маски показывает, что и этот цвет задействован в символическом языке ряженья в Прикамье.

Разнообразными представляются и элементы, составляющие **звуковую характеристику** ряженья. Известны примеры о ритуальном «молчании» ряженных: «Ряженными ходили, ничего не говорили, особенно полудники...» (Чердынский район, д. Ньюзим). Чаще всего запрет на говорение связывается с тем, «чтоб по голосу не узнали...», хотя, несомненно, ритуальное молчание имеет мифологическую основу, немота, беззвучие выступают обычно знаками принадлежности к иному миру, области смерти²¹⁶.

Другой достаточно распространенной формой звукового поведения был шумовой эффект. Ряженые часто носили с собой ухват, заслонку и ножик, сковороды, использовавшиеся в качестве «музыкальных инструментов», создавая шум, а часто и ритм для пляски: «С заслонкой и ухватом ходили, играли. Несколько человек с одной заслонкой ходят» (Куединский район, д. Р. Чикаши); «В каждой дом просимся. В трубу играет старик от каленки, железкой по трубе и по заслонке играл» (Куединский район, с. В.-Сава); «Поплясали, на сковородках ходили, брякали им хозяева, погостили и ушли...» (Чердынский район, д. Ньюзим); «Танцуют, идут, тока ногами стучают, да напевают — вот и музыка. В сковородки били. Топают и все, набрякивают, сковороду, таз, возьмут, ложкой, да и бьют. На заслонке играли брякой. Стучат заслонкой. В железный таз таратонили» (Соликамский район, д. Тетерина). С одной стороны, шум создавал ощущение присутствия нечеловеческого, в то же время подобный шумовой эффект часто используется и в иных ситуациях: наигрыши на заслонке, набрякивание ложками, — один из простейших приемов создания ритма для пляски, сопровождающих и другие формы обрядового и необрядового поведения.

К характерным элементам ряженья в некоторых традициях следует отнести использование музыкальных инструментов: гармони, балалайки. Часто ряженые исполняют плясовые, шуточные песни, частушки, в том числе и с эротическим содержанием. В репертуаре были необрядовые песни, которые лишь опосредованно связывались с ряженьем: «Ряженые ходят, шубы вывернут, придут, песни попоют, попляшут...» (Уинский район,

д. Чесноковка); «У нас ряженые ходили, все пели: «Овечушки, косматушки, кто вас пасет, мои матушки. Мамка стара, дочка мала, а я молоденька кросна ткала...» (Кудинский район, д. Суюрка).

Как видим, в ритуальном ряженье часто становятся задействованными и звуки, полностью относящиеся к разряду человеческих, свойственных миру живых. Однако и в этом контексте ритуальные звуковые формы характеризуют присутствие «чужого», нечеловеческого, так как такие формы звукового поведения именно в святочный период характеризуют и мифологических персонажей: «В Святки шиши свадьбы играют, веселятся, песни поют, нечистые пляшут в бане, только тунготок стоит, гармошка играт, песни поют...» (Юрлинский район, с. Юм).

Использование различных звуковых кодов в святочном ряженье следует рассматривать в контексте открытости пространственных границ между человеческим/нечеловеческим в переходный период, когда в этот мир проникают звуки иного, и наоборот, антимиру становятся свойственны «очеловеченные» звуки. Шумовой хаос, с одной стороны, вызывал ощущение присутствия нечеловеческого, разгула нечистой силы, с другой стороны, выступал в функции оберега, защищая культурное пространство от вмешательства потустороннего, способствуя изгнанию, выпроваживанию обитателей того света ²¹⁷, так как звук чаще всего служит маркером земного, «звучащего» мира ²¹⁸.

Важными для понимания природы и функций ряженья являются **поведение и действия ряженых**, которые имеют разные формы не только в разных, но и в рамках одной локальной традиции. Ряженье в Северном Прикамье преимущественно имело две формы — обход домов и участие ряженых в молодежных игрищах. Наиболее разнообразными и вариативными были обходные церемонии, известные повсеместно. Основываясь на материалах Прикамья, можно выделить несколько вариантов поведения ряженых, каждый из которых несет свою, определенную символическую нагрузку. Выявленные нами варианты поведения в обходах ряженых достаточно условны, часто они пересекаются и сочетаются друг с другом.

Обычно ряженые, в отличие от других обходчиков, входили в дома без разрешения на то хозяев. Если ряженых не пускали, следовали наказания и розыгрыши. Только в Сылвенско-Иренском поречье ряженые, прежде чем зайти в дом, спрашивали

разрешения у хозяев: «Под окошком попросят: «Не пустите ли шуликонов!». Кто пустит. А кто не пустит» (Ординский район, с. К. Ясыл); «Приходят под окошко: «Горбунцов не надо?» — «Надо, надо, заходи!» (Суксунский район, с. Ключи); «Горбунцы ходили в Святки. Придут, спросят: «Пустите шуточку пошутить!». Пускают, дак заходят» (Ординский район, д. Черемиска). В данном контексте поведение ряженных сближается с поведением других участников обходов, колядовщиков и христовых.

Наиболее распространенный в Пермском крае вариант поведения ряженных представляет собой обычно следующее действие: «Бегали горбунцами. Придут, гармошку поиграют, потолкуются, если кто пустит» (Суксунский район, д. С. Лог); «Ряженные... играли по домам, зайдут в дом, попляшут и дальше пойдут» (Ординский район, с. Медянка); «Зайдут, маленько попляшут да уйдут» (Октябрьский район, с. Бияваш); «Сажей намажутся, да идут по избам, песни поют, пляшут...» (Соликамский район, д. Тетерина). Достаточно полно подобное «неопределенное» поведение ряженных передает пример из с. Ключи Суксунского района: «Пришли, поблажили, поблажили по избе да ушли...». В некоторых случаях поведение ряженных оговаривалось особо. Наиболее частое предписание ряженным — молчание в стремлении остаться неузнанным: «Поплясали, на сковородках ходили брякали им хозяева, погостили и ушли. Ничего не говорили, особенно полудники...» (Чердынский район, д. Ньюзим). Важными в данных примерах являются два момента: обход домов и действие наподобие пляски (хотя сами информаторы не соотносят часто его с пляской, правильнее было бы назвать его хаотичным). По частоте упоминания и характеру, с нашей точки зрения, можно считать его одним из архаичных вариантов, главной идеей которого было внесение беспорядочного, хаотичного, античеловеческого, что и присуще самой природе ряженья.

Несколько иные формы приобретал обход ряженных в случае присутствия в их действиях игрового поведения или развернутых театрализованных представлений. Так, обычно сценки при обходах разыгрывал ряженный медведь (см. выше в разделе о зооморфных персонажах). Достаточно часто сюжетные представления с гаданием разыгрывались ряженными в цыганок: «Ходили в Святки, вечером, помню, мы с Ульяной придем: «Я цыганка молодая, гадаю что попало. А теперь на эту ручку

положи какую штучку». Она [хозяйка] морковку положила. А я: «Эта штучка не обман, я кладу ее в карман». Шутили» (Ординский район, д. Андреевка). В с. Ключи Суксунского района) известно обыгрывание сюжета крещения ребенка: «Свекровка попом наряжалась, другая — бабой. Кукла у них сделана, они крестили ходили. Букварь у них, свекровка читает, а потом макнут куклу в бачок с водой». В других случаях разыгрывалась свадьба. Подобные формы представлений в обходных церемониях, согласно нашим материалам, не так многочисленны. Значительная часть сценок и представлений разыгрывалась обычно ряжеными только на игрищах.

Почти повсеместно с ряжеными связывали действия, направленные на разрушение, изменение привычного порядка вещей, они достаточно многочисленны и также обычно входят в комплекс действий ряженных: «Сряжунчики ходили, кто дрова быстро не уберет, они вдоль дороги их наставят, дорогу загромождали. Мы с подругой браги кружку выпили, у соседа двери поленьями заложили. У другого парня мы колья на ограде подпилили. Другие колья распилили на дрова и у двери их разложили...» (Еловский район, д. Брюхово); «У нас нынче сряжунчики ходили, ворота снесли и утащили...» (Бардымский район, д. Зязелга); «Двери еще заморозят, на крыльцо не выйдешь, в Святки. То дрова разбросают, бегают ребята. Я утром встану, у нас как солдат полно там дров-то... Бежали, так друг у дружки чё-нибудь такое. Двери примораживали. Накладут к дверям также в сених снегу, а потом водой зальют. Утром хоть как открывай — застыло. Это опять шуликаны напакостили» (Соликамский район, д. Бельская). Часто такое поведение выступало наказанием хозяевам, не пустившим ряженных: «А кто не пустит, они к дверям накатают чураков, и утром хоть как вылезай. У меня соседку как-то закрыли, а ей надо коров доить, она стучит в стену: «Айда, открывай, нас закрыли». Я пришла, все чураки раскатила, и тогда она вышла. А то на проволоку замотают, люди в окно вылезают» (Куединский район, д. Маркидоновка); «Ворота мазали то краской, то сажей — если не пустят» (Куединский район, д. Р. Чикаши). В данном случае «шалости» ряженных, а иногда и ненаряженной молодежи, видимо, связывались с «проказами» нечистой силы.

Известны и другие розыгрыши ряженных, а иногда и просто молодежи, в святочный период. Часто к окну с улицы подносили корчагу или полую тыкву с прорезями в виде глаз, внутри

этих предметов помещали зажженные свечи: «Мы парнями были, шутили, у глиняной кочаги сделаем дыры для глаз, рот, на красной бумаге зубы нарисуешь, а внутри корчаги свечку поставишь, женщины прядут, в окно им сунули, одна женщина увидела рожу, соскочила — и на печку...» (Суксунский район, д. Журавли). Шутки ряженные устраивали и в доме: «Артельно ходили. Шутили — брат фокусы показывал. «Смотри, — говорит, — как валенок пляшет!». Валенком по шестку потопает, в саже измажет, потом по лицу мне. Или стакан морозили — воды в стакан наберет, к потолку приставит, говорит, что примерз. Подойдешь, голову задерешь смотреть, он воду выплеснет» (Куединский район, с. Бикбарда). Ряженные часто использовали в своих ритуальных бесчинствах сажу и уголь: «Придут, углей набросают, все истопчут, не отмыть потом...» (Суксунский район, д. Осинцево); «Котомку за спину повешают, да с дырками. Плясать начнут, а в котомке-то сажа да зола, они пляшут, а у них она трясется, высыпается, а другой идет, да притоптывает, все истопчут» (Чернушинский район, д. Ефремова). Подобные формы поведения ряженных широко бытовали среди русских различных регионов ²¹⁹.

Частая и характерная особенность ряженья в Прикамье — угощение ряженных: «Они с чайниками бегали по домам, чтобы им туда пиво наливали. Кричали: «Давайте нам пирога, давайте пива нам!» (Куединский район, с. Лайга); «Маскированы, шуликунами звали... придут с балалайкой, им дадут кто хлеба, кто редьку, кто веник, кто морковку» (Октябрьский район, д. Урмия); «Ходят толпой по пять-шесть человек, пляшут. Им вино, брагу, конфеты, а кто и деньги дает. Они пойдут и того же винца купят» (Куединский район, д. Еламбуй). Информация об угощении ряженных известна во многих районах Пермского края. С одной стороны, схожие формы угощения отмечены и в других регионах, например на Вологодчине, однако там такие обходы, выполняемые ряженными «нищими» или «цыганами», изображали прошение милостыни ²²⁰, в то время как в Прикамье оно не связывалось с какими-либо отдельными персонажами, а обходы с прошением милостыни нами не фиксировались. С другой стороны, угощать было принято обычно колядовщиков и славельщиков. В то же время и в других регионах исследователи отмечают совмещение колядования и обрядовых обходов домов с ряженьем ²²¹. Видимо, при разрушении в ряде традиций Прикамья ранних форм свя-

точных обходов, а возможно, и при бытовании в прошлом вариантов обходов с ряженьем, элементы колядований, посева-ний были сохранены ряжеными. На это напрямую указывают, по нашему мнению, некоторые составляющие святочного ряженья в отдельных традициях: «На Святки наряжены бегали, шуликаны, по избе зерно бросали, чтоб хозяева богато жили» (Куединский район, д. М. Талмаз); «По деревне ходили шуликаны, заходили во все дома, когда заходили в дом, шуликаны хвалили хозяина, а хозяева давали разные подарки» (Кишертский район, д. Ч. Яр). Отдельные примеры показывают и включение в обход ряженных элементов обхода-славления: «Ряженные ходят, если дать им по пять копеек, они тебе стишки прочитают...» (Куединский район, д. Тапья); «Ряженные ходят, шубы вывернут, придут, песни попоют, попляшут, говорят: «Открой сундучок, подавай пятачок!» (Уинский район, д. Курмакаш), произносимый при этом текст также чаще всего исполняется участниками славления.

Розыгрыши хозяев с ряжеными, иногда достаточно суровые, бытовали преимущественно в южных районах Пермского края. Смысл этих действий можно усматривать в попытках нейтрализовать или уничтожить «негативную» энергию ряженья. С другой стороны, примеры розыгрышей хозяев, особенно над девушками, участницами обхода, позволяют говорить и об их инициальном характере, своего рода испытаниях. В Сылвенско-Иренском поречье часто встречаются упоминания о том, что хозяин перед приходом ряженных открывал голбец и пришедшие ряженные проваливались в него: «Шутили, если голбец близко от порога, крышку откроют и половиком застелют. Горбунцы зайдут, да падут туда» (Ординский район, д. Черемиска); «Как в голбец входить, входила, открыто. А горбуницы-то снаряженные пляшут, путешествуют, у их ведь маска на лице. А она входила, половиком прикрыла — они спадали туда, горбуницы-то, давай ругаться, почто словила...» (Уинский район, д. Грибаны). В других случаях так поступали, открыв крышку голбца: «Шуликаны домой зайдут, хозяева западенку откроют и половиком прикроют, ряженные сядут и упадут в голбец» (Ординский район, с. В. Ключики). В другом варианте хозяин по приходе ряженных выходил во двор, разбирая крыльцо, и ряженные, выходящие из избы, также падали: «Шуликаны бегают, пускали, попляшут. В одной избе вынули половицы в сенях, туда всех спустили...» (Октябрьский район, с. Бияваш); «Шуликанами

сряжались, набежали в дом, наплясали, хозяин вышел, снял с крыльца две доски, а сам в дом: «Щас, девки, титьки щупать буду!..», ловит девок, они выскочили и под крыльцо провалились...» (Ординский район, с. К. Ясыл).

В локальных традициях с обходом ряженных нередко связывались и другие обычаи, чаще всего связываемые с рождественскими или новогодними обходами колядовщиков, славельщиков, посевальщиков. В Куединском районе, например, ряженные рассеивали зерно: «На Святки наряжены бегали, шуликаны, по избе зерно бросали, чтоб хозяева богато жили» (д. М. Талмаз). О действиях ряженных с зерном известны примеры в других регионах, например у русских Сибири²²². Иногда хозяева сами рассыпали зерно: «В Святки сряжались. Зерно рассыпали хозяева, по нему ряженные попляшут, оно святым становится, его скотине дают» (Куединский район, д. Еламбуй). Как видим, эти действия ряженных связаны со всеми обходными церемониями с целью пожелания благополучия хозяевам и стимулированием плодородия. В других локальных традициях чаще всего эти обычаи не были связаны с ряженными, а исполнялись участниками обходов-посеваний.

Ряженье — достаточно сложный феномен, что во многом затрудняет его анализ. Для Прикамья характерны не только разные локальные его проявления, но и разные их варианты: от простого обхода до развернутых театрализованных представлений. Приведенные примеры показывают, что ряженье выступает на рубеже XIX—XX веков явлением многофункциональным и полисемантическим. Его символика прочитывается в контексте связи с иным, потусторонним миром, представления иного мира в переходный период народного календаря, с представлениями культа предков, в связи с посещением мира живых в этот период душами умерших. Сакральное время оказалось способным включить всех представителей мифологического мироощущения. Персонажи ряженья выполняли одну и ту же функцию, дополняя друг друга, способствовали продолжению жизни в периоды «размыкания» времени²²³. Многочисленные примеры раскрывают связь ряженья с идеей плодородия, развитием продуцирующей функции природы и человека. Являясь составной частью святочного комплекса, в ряженье воплотились идеи, характерные для всего святочного периода. Известные в локальных традициях функции ряженья сближают его с другими обычаями Святков — рождественскими и новогодними обходами,

дарообменом, святочными игрищами. В некоторых традициях мы наблюдаем совмещение, контаминацию обходов ряженных с другими обрядами, например посеванием, что свидетельствует о динамичном развитии ряженья, сближении различных представлений и ритуалов. Известны примеры связи ряженья и с брачной символикой этого периода: «Хозяин должен узнать снаряжунчика, если узнает, то к замужеству. Когда в дом заходишь и хозяин узнает, то девка замуж выходит...» (Чайковский район, с. Фоки). Ряженье выполняло и другие функции, например развлекательную и коммуникативную.

Пермские материалы показывают связь ряженья с общерусскими и восточнославянскими традициями — в терминологии, наборе персонажей, действиях ряженных²²⁴. Следует отметить отсутствие в Прикамье дифференциации ряженных в зависимости от святочного периода на «страшных» и «баских», как и комплекса представлений о «страшных» и «святых» вечерах, характерное для некоторых русских регионов. К региональным особенностям следует отнести и многообразие локальных вариантов терминологии, которая лишь отчасти соотносится с названиями, известными в других регионах, некоторые особенности поведения ряженных, совмещение его с другими формами обрядности святочного периода, как, например, обходными церемониями.

Святочные гадания

Гадания — одна из наиболее распространенных и развернутых форм святочной обрядности. Исследователи определяют гадания как «ритуал, направленный на контакт с потусторонними силами с целью получения сведений о будущем»²²⁵. Гадания представляют собой отдельную, изолированную область народной культуры, в то же время набор предметов, символика, пространственные локусы, время не являются специфическими и характерны и для других обрядовых форм традиционной культуры²²⁶. Гадания приурочивались не только к периоду Святков, известны гадания, совершаемые и в другие обрядовые периоды, отдельные праздники и почитаемые дни: Масленицу, Средокрестье, Благовещенье, Великий четверг, Пасху, Троицу, Троицкое Заговенье, Иванов день, Покров. Этнографы отмечают, что гадания вписываются «в те же узловые моменты сельскохозяйственного года», что и народные календарные праздники²²⁷. Изучение народного календаря показывает, что гада-

ния приурочены ко всем значимым циклам календарных праздников и обрядов, это связано со стремлением в эти ключевые периоды года «заглянуть» в будущее, с возможностью контакта с потусторонним миром, с возможностью использовать свойства бытовых и хозяйственных предметов, явлений природы, животного мира предсказывать будущее. И хотя гадания в народном календаре приурочены и к другим периодам, святочные — наиболее развернутый и многочисленный комплекс.

Гадания были составной частью святочной обрядности и связанных с ней представлений. Святки связаны с понятием первого и начального, периодом, когда возможно предсказать и предопределить будущее. Возможность заглянуть в будущее в Святки определялась переходностью, «открытостью» этого времени, когда пространственные границы были наиболее проницаемы. Мифологический контекст этого периода был обусловлен возможностью выйти на контакт с потусторонним миром. Сама природа гаданий многими информаторами связывается с возможными контактами с потусторонним миром. В д. Пильва Куединского района считали: «Сатана там ходит, им женихов говорит». В д. Куеда этого же района отмечали, что в Святки «по земле черти ходят до Крещения». В Крещение проводили особое гадание: закрывали прорубь, а ключ клали под подушку, считали, что «черти де поедут из рек в озера, им нету проходу, и он придет, жених, во сне-то». Иногда гадающие обращались к потусторонним силам: «Черт-дьяволок, где мой женишок?»; «Черт-леший, скажи, в какую деревню выйду?»²²⁸. В Ординском районе девушки гадали на колобке, замешанном на ключевой воде. И отправляясь за водой, они специально приглашали духа воды к себе на вечерку: «Вот тут ключ был. А там еще дома были. Пошли девки гадать — колобок носили... Подойдут к воде и кричат: «Чертовка, чертовка, айда к нам на вечеровку» (Ординский район, с. Шарынино). Комплекс представлений о связи гаданий с потусторонним миром и мифологическими персонажами связан и с представлениями об активизации на Святки мифологических персонажей. Многочисленные рассказы о святочных гаданиях, известные в Прикамье, раскрывают возможность, при неправильном соблюдении ритуала, немотивированных контактов с потусторонним миром²²⁹.

Святочные гадания достаточно разнообразны, известны такие, в которых актуализированы темы жизни и смерти, урожая и неурожая, однако большинство из них направлено на пред-

сказывание будущего замужества, жениха. Однако кроме стремления узнать будущее многочисленные и разнообразные святочные гадания на жениха имели и другое магическое значение. Д. К. Зеленин предполагал, «что периоды гаданья совпадают с брачными сезонами в древности»²³⁰. Гадания в святочное время имели и прогностическое значение: предшествующие началу периода свадеб, они должны были способствовать выходу девушек замуж. Такая символика гаданий прочитывается и в некоторых обычаях, связанных с ними. В д. Губаны Куединского района, например, «когда девки старшие гадали, мы, маленькие, растаскивали огороды. Кто последний живет [на окраине деревни], у того огороды растаскивали. Прясла же были, и мы на дороге их растаскивали, жерди-то вдоль дороги положили, чтоб девки, старше нас, замуж вышли. Мы как-то растаскивали, дак в этот год много вышло». В Соликамском районе парни во время девичьих гаданий совершали ритуальное опаживание села, «чтобы девушки не выходили замуж в другие деревни»: «Молодые парни, на Новый год особенно, это раньше, плугом-то всю деревню опашут, все соберутся, один сзади держал плуг, а чтобы девки замуж не выходили из этой деревни. Впрягаем-ся человек по десять и тянем» (Соликамский район, д. Тетерина). Другой вариант подобного обряда известен из Чердынского района: «В ночь на самое Крещение трое молодых ребят, взяв из бани ожег, обвели этим ожегом линию вокруг всей деревни для того, чтобы никто из деревенских девушек не вышел замуж в чужую деревню, хотя ребята хорошо знали, что нисколько им не помешают»²³¹. Обряд, записанный в Соликамском и Чердынском районах, — единственная информация о ритуальном опаживании в Пермском Прикамье. Опаживание, несомненно, достаточно архаично. Один из его смыслов, вероятно, связан с защитой селения. Логична и предлагаемая информатором цель, направленная на проведение границы и «закрытие» своего пространства. В других локальных традициях обрядовые действия совершались девушками, как мы показали, для того, чтобы «разомкнуть» эту обозначенную разными способами границу.

Известны и другие ритуалы, раскрывающие пространственные границы. В д. Покровка Куединского района для того, чтобы выйти замуж, девушки в Святки поступали по-другому: «Если парень нравится, его в трубу кричать надо: или увидишь, или замуж возьмет». Подобные обрядовые действия, как и сами гадания, призваны были раскрыть пространство социальное и

имели явную прогностическую направленность в стремлении обеспечить будущее замужество. С периодом святочных гаданий связаны обряды и действия осуждения неженатой молодежи. В с. Калинино Кунгурского района бытовал обряд «женихов выжигать», «невест выжигать», «старых дев выжигать», приуроченный к Святкам. В период гаданий молодежь жгла костер из соломы на дороге напротив избы несостоявшихся невест и женихов, старых дев. Обряд проводили с целью выдать скорее замуж или женить человека.

Гадания обычно связывались со всем святочным периодом, однако в локальных традициях время, отводившееся для их совершения, существенно варьировалось. В некоторых районах северо-западного Прикамья ворожить начинали с *Николина дня* (19.12). Часто первые гадания начинались в Рождественский Сочельник, в других случаях — с Рождества. В то же время известны и запреты на гадания в сам праздник Рождества. В некоторых традициях гадать начинали только с Васильева вечера и Старого Нового года. В Святках выделялись особые дни, когда гадания считались наиболее значимыми. К такому времени относились ночь накануне Старого Нового года (с 13 на 14 января) и ночь на Крещение (с 18 на 19 января). Для гадания чаще всего избиралась полночь — время, наиболее «опасное» и наиболее благоприятное для контактов с потусторонним миром, хотя гадания могли совершаться вечером, «как стемнеет», перед восходом солнца или рано утром, как, например, известное гадание с сочнем в Рождественский Сочельник.

Состав участников значительно варьировался, что часто определялось характером и целью гаданий. Например, в гадании «Илея» с исполнением подблюдных песен состав участников не имел возрастных, гендерных и социальных ограничений. Петь «Илею» собирались все желающие: «Полная изба народу набьется...» (Октябрьский район, с. Бияваш); жребии для «Илеи» могли принести на всех членов семьи. Не имели возрастных и гендерных ограничений гадания с тематикой жизни и смерти, урожая и неурожая, благополучия и неблагополучия будущего года. Старшее поколение, замужние женщины прибегали к святочным гаданиям в чрезвычайных ситуациях, особенно часто гадания в их среде были актуализированы в период войн: «У меня мама в Святки ходила, смотрела. Жив или нет отец, в зеркало смотрела...» (Суксунский район, с. Ключи);

«В Святки еще в стакан бросали кольцо золотое. Тоже гадали, смотрели. Она на нашего загадала. В центре кольца, в углу из-за сопки раз,— два солдата. Я отскочила. «Что,— говорит,— посмотрела, ну, от Николая скоро письмо придет, теперь давай на Егора гадать. Снова она все сделала и мне говорит: «Смотри!» Я смотрю в этот стакан и как сейчас вижу эту картину. В северо-западном углу-то было, а тут в другом. Как простынь белая, и кто-то под простынею. Она посмотрела: «Все, Егора нет». До сих пор Егор не вернулся. А через три недели письмо от нашего пришло: «Были в окружении, писать нельзя было...» (Юрлинский район, с. Юрла).

Однако основными участниками святочных гаданий становились девушки. Парни также могли участвовать, чаще всего, помогая девушкам в совершении некоторых гаданий, наблюдая за ними. Так, при гадании у проруби «косу макать» парни держали девушку за руки и наклоняли спиной к проруби, чтобы волосы спустились в воду. Через некоторое время поднимали девушку и смотрели, как застынут волосы: «Вычешем голову, косу расплетем. Ребята держат за руки, а макнешь голову, косу тряхнешь, разделится или нет коса. Если волосы раздвоятся — замуж выйдешь, а торчком стоять будут — дак нет» (Суксунский район, д. Мартьяново). Иногда парни гадали специально для себя. Так, в д. Каменный Ключ Чайковского района отмечали: «И парни ворожат курицей, в зеркало смотрит — шикарная невеста будет». Однако чаще всего участие парней в святочных гаданиях имело шуточный характер. По рассказам информаторов, парни могли в шутку совершать гадание на проруби: «Девки, я тоже пойду, у меня раздвоятся — нет волосы?» Парень взял, да и тоже голову в реку сунул. Сунул, потом: «Ой, девки, у меня раздвоились». А у самого волос-то — кого там, какие там волосы...» (Суксунский район, д. Журавли). Коллективные гадания парней и девушек часто приобретали формы, близкие к игровым, и не только имели ритуально-магические цели, но и включали подшучивания и розыгрыши, а иногда и испытания и наказания. Текстов о таких подшучиваниях известно достаточно много. Так, при описанном выше гадании на проруби «парни, девка не нравится, дак макнут ее в прорубь, она вся мокрая» (Суксунский район, д. Журавли).

Пространство гадания обычно организовывали особо. Чаще всего использовали отдаленные или неосвоенные пространственные локусы. Гадали на перекрестках дорог — росстанях, в

банях, нежилых избах, на овине, в подполье, на реке у проруби. В д. Малиновка Еловского района некоторые гадания совершали на кладбище: «Девки пошли гадать на кладбище, а парни подслушали, оделись в простыни и девок напугали, так они мигом домой прилетели».

В святочные гадания были вовлечены не только почти все пространственные локусы, но и все предметы крестьянского быта. Гадали с помощью валенка, дуги, хомута, ведер, гребня, ниток, поленьев, снопа, соломы, пирожника, кочерги, веретена, зеркала. Способностью «предсказывать» наделялись природные объекты и явления: луна, вода, снег, животные и птицы (гадания с курицей и петухом, овцами).

Рассмотрим использование символики предмета в ритуале на примере гаданий с гребнем. В традиционной культуре русских гребень воспринимается как предмет, наделенный особыми свойствами, вобравший в себя жизненную силу волос, в связи с чем он часто используется в магических практиках, выступает апотропеем, в фольклоре часто связан с любовной тематикой²³². Святочные гадания с гребнем основаны на его символической связи с волосами: «Гребень под подушку клали, потом смотрели, какие волосы оказались: белые — белый жених, черные — черный» (Октябрьский район, с. Урмия). При единстве символического истолкования гаданий с гребнем наблюдается вариативность использования предмета в разных типах. Так, гребень — один из предметов в гаданиях на вещий сон: «На сон загадывали. Голову почешешь, гребень под подушку: «Приснись жених невесте». Кто придет просить почесать, тот и жених» (Куединский район, д. Степановка); в гаданиях, основанных на выборе жребия: «Брали кринки глиняные, и клали туды вещицы разные: зеркало, платочек, стопку, гребенку и много чего еще. Потом одна мешала и вытягивала чё кому. Стопка — пьяница, гребенка — кудрявый, зеркало — форсистый...» (Куединский район, с. Б. Кусты); в гаданиях с целью узнать цвет волос жениха: «Я сама гадала, гребень спускала за ниточку в голбец, но перед этим им расчесывалась. Достаеть, какой там волос, а там рыжий волосок» (Куединский район, с. Лайга); «Вечером в темноте берут пряжу с кудели, начесывают на гребень и спускают за окно. Перед сном смотрят, какие волосы на гребне: такие будут и у жениха...» (Пермский район, с. Курашим).

При гадании прибегали и к различным приемам: выслушивание, высматривание, выбор жребия, счет, вещий сон. С помо-

щью гадания узнавали, выйдет или нет девушка замуж, с какой стороны следует ждать жениха, сколько в семье будет детей. Приведем лишь несколько примеров, иллюстрирующих основные группы. Значительное количество святочных гаданий, в основе которых лежит мотив **вещего сна, толкование сновидений**. Вещими считали сны на Крещение, Старый Новый год, Рождество: «Сон на Крещение смотреть надо, что приснится, то и сбудется...» (Куединский район, д. Никольск). В других случаях дополнительно помещали под кровать или подушку какой-либо предмет: «Ведро на замок закрывали, кто придет открывать — тот жених...» (Чайковский район, с. Фоки). Достаточно распространенными были и **гадания по счету**: «У палисадника захватывали колья. Если по два придется, то скоро замуж выйдешь, а если один останется, то нет...» (Чайковский район, с. Сосново). Значительную группу представляли **гадания, основанные на выборе жребия**: «На стол опрокинут горшки, под горшки все там наладут, кому какой попадет. Ленточка — в девках сидеть, вехоть — вдовец, щеть — солдат» (Соликамский район, с. Касиб); «Поленья вытаскивали, кто како выдернет. Если суковатое — мужик корявый будет, гладенькое — баской» (Юрлинский район, с. Усть-Зула). В основе целой группы гаданий лежит **высматривание**: «Поворачиваются спиной к месяцу и смотрят в зеркало. Сколько увидят светлых пятен на зеркале, столько будет детей» (Юрлинский район, д. Лопва); «В стакан с водой клали кольцо, песочек, волосы в стакан (с темечка), затем долго всматривались при свете свечи на дно со словами: «Покажись, кто будет у меня жених?». Там и шиши, и дьявола такие навидятся, а, может, увидишь там и человека» (Юрлинский район, д. Лопва). Самыми верными считали гадания **выслушивания**: «Дорогу скали пирожником, снег скрипит, и как жениха будут звать, услышишь» (Юрлинский район, с. Пож); «Слушаться на паперть ходили, в церкви: если весело молятся — взамуж, если отпевают — умрешь» (Куединский район, д. Дойная). Однако обозначенными основными группами не ограничивается все многообразие святочных гаданий.

Анализ святочных гаданий во множестве разнообразных вариантов, комплекса представлений, связанных с ними, символики предметов, вовлеченных в гадания, требуют отдельного монографического исследования. В настоящей работе остановимся на характеристике лишь некоторых групп гаданий, а также наиболее интересных вариантах. Тем более что значитель-

ная часть святочных гаданий бытовавших в Прикамье, описана в этнографической литературе²³³.

К достаточно редким следует отнести гадания об урожайности будущего сезона. К таковым можно отнести гадание «зернышко искать», выполняемое в Васильев вечер накануне Старого Нового года, рассмотренное нами выше, в разделе о рождественских обычаях. Известно немало и других примеров гаданий на урожайность будущего года: «Еще слушаться ходили: уйдем на поля, сядем на корточки в снег кружочком, и через нас маленьких икон накидают и заставляют слушать. Если будет урожай, как серпы зачают: «Ой, все урожай будет» (Юрлинский район, д. Дубровка).

Значительно больше существует примеров гаданий с целью узнать благополучие/неблагополучие будущего года, предсказания будущих значимых событий. В традициях Соликамского района, например, к таким можно отнести гадание «воду замораживать»: «Замораживали воду. Если к хорошему, дак пупком вода застынет, а если к плохому, дак будет ямкой» (Соликамский район, с. Касиб); «яйцо выливать»: «Из яичек выливали в миску, мучицы ложили. Если бугорок — могила, умрешь. Купол — церковь, замуж выйдешь...» (Соликамский район, с. Касиб). Однако значительное число гаданий связано с темой замужества.

Собранные материалы представляют значительное количество бытовавших в локальных традициях вариантов гаданий. На примере одного из наиболее распространенных и известных повсеместно гаданий с валенком рассмотрим разные варианты, характерные для пермских традиций. Гадание известно в Прикамье под названиями *бросать валенок*, *бросать лапоть*, *бросать сапог*, *валенки кидать*, *валенок метать*, *катаник бросать*, *башмак перекидывать* и т. д.: «Валенок бросали из двора. В какую сторону валенок — там и жених» (Куединский район, д. Змеевка); «Лапоть бросали за ворота. В деревне ограда. И вот лапоть бросят. В какую сторону упадет лапоть, в ту сторону замуж выходить» (Северное Прикамье)²³⁴; «Вечером на улку бегали. Через ворота катаник бросали. А куды катаник падет головкой — в ту деревню выйдешь» (Суксунский район, д. Мартьяново). Устойчивым в наименовании представляется обозначение самого действия: бросать-кидать-метать-перебрасывать, выступающего главным как для совершения гадания, так и для получения результата.

Большая вариативность прослеживается в составе предметов, с которыми совершается гадание. Основным предметом в значительном числе записанных вариантов представляется валенок. В локальных традициях используется диалектное наименование этого предмета обуви — *катаник, катанок*: «Девки молоденьки ворожили. Побежишь да через ворота катаник бросаешь, куда взамуж-от выйдешь, в кою сторону, куда носком-то катаник падет — туда выйдешь» (Суксунский район, с. Брехово). При этом в районах, где активно используется термин «катаник», известно и название «валенки бросать». Менее распространенным является использование кроме валенка другой обуви: лаптя, сапога, башмака, башмачка. Несомненно, в гаданиях с валенком актуализирована и символика обуви. В многочисленных обычаях с обувью в свадебной и календарной обрядности, любовной магии прослеживается брачная и эротическая символика обуви²³⁵.

С валенком гадали разными способами и в разных местах, но чаще всего обувь бросали за ворота. Примечательно, что разные планировки усадеб в районах Прикамья вносили определенные особенности в приемы гадания. В южных районах с открытым типом усадебного комплекса валенки бросали через ворота на улицу. В Сылвенско-Иренском поречье, в котором преобладали закрытые дворы, для совершения гадания избирались лишь отдельные усадьбы, в которых могли выполнить гадание: «Валенок метали через ограду, у кого ограда худая...» (Суксунский район, с. Ключи); «Через ворота валенок опять кидали. Вот такая вот открытая ограда, можно бросить валенок...» (Суксунский район, д. Киселево). В северных районах с закрытым усадебным комплексом гадания совершали при приоткрытых воротах. Именно для этих районов Прикамья характерны варианты гаданий, в которых используется другая пространственная организация. Валенок или другой предмет бросали через голову (без указания конкретного пространства, где могло совершаться гадание): «А вот на Крещение ворожили. Садись, кто как. Через голову башмачок кидали, в какую сторону упадет...» (Соликамский район, с. Вильва). Валенок могли бросать через забор: «Валенки через забор кидали, носок к жениху ведет» (Чайковский район, д. К. Ключ). Встречалось гадание на перекрестке дорог: «Девки на росстань бегали, бросали с ног валенок, куда носком валенок падет, туда девка замуж выйдет...» (Верещагинский район, д. Соколово).

Вариативность характерна и для способов гадания: валенок бросали «из рук», «с ноги»: «...с ноги, а если ногой не можешь, рукой бросишь» (Куединский район, д. Маркидоновка), встав лицом («прямо перед воротами встанешь, да и бросаешь...») или спиной («надо чтобы взад себя...») к воротам. В с. Шерья Нытвенского района в ходе гадания произносили специальный текст: «Кидали через ворота валенок со словами «Валешок-валешок, где мой женишок», затем смотрели, куда носком покажет...».

Различны толкования и комментарии гадания с валенком. В большей части вариантов оно совершалось с целью узнать направление, откуда следует ждать жениха, куда девушка выйдет замуж: «Куда валенок мордочкой упадет, в какую сторону, там и жених...» (Бардымский район, с. Печмень); «Катанок бросали через ворота, куда носок, туда и выйдешь...» (Ординский район, с. К. Ясыл). Известны единичные примеры других толкований. В некоторых случаях смотрели, как далеко упадет валенок, а не направление, куда он ляжет носком: «Ворожили, валенок через ворота бросали: близко если упадет — близко выйдешь замуж, далеко — далеко выйдешь...» (Куединский район, д. Маркидоновка); «Валенок кидали. Кинешь его через ворота, если далеко падает, в дальнюю деревню выйдешь замуж, а близко — выйдешь близко» (Соликамский район, д. Самодуры). В с. Дуброво Еловского района по брошенному валенку определяли, выйдет или нет девушка замуж в этом году: «Бросали валенок через ворота. Если носком на улицу упадет — значит, замуж девка выйдет. Если нет — то в этом году замужем ей не бывать».

К гаданиям с валенком, с целью определить направление, примыкает несколько вариантов, в которых задействованы предметы, не связанные с типологическим рядом обуви, как, например, дуга, рукавица, куртка: «Бросали дугу за ворота. Смотрели, куда упадет концами, в деревню — в девках останешься, а если концами из деревни — то взамуж выйдешь в этом году» (Усольский район, д. Березовка)²³⁶; «Через ворота рукавицу кидали, по пальцу смотрели, откуда жених будет...» (Кишертский район, д. Мазуевка); «Куртки бросали, куртку бросишь, куда ветер рукава подул — там и жених» (Куединский район, д. Змеевка).

Анализ гаданий с валенком показывает, что в значительном большинстве вариантов, бытовавших в разных локальных традициях, устойчиво воспроизводится основной универсальный «текст»: бросание валенка с целью узнать направление. Как локальные варианты можно рассматривать использование другой обуви или предметов, разное назначение и места гаданий.

В комплексе представлений и текстов, связанных с гаданием с валенком, распространены рассказы о потерянной или украденной обуви: «Валенок бросишь, а кто пойдет по дороге, валенок утащит, вот и бегаешь, ищешь» (Куединский район, д. Маркидоновка); «Валенок бросали через ворота... А у нас один старик, подкрался, знал, что девок много сидит, вот он караулит. Бросят валенок, он скорей схватит и за угол спрячется. Сколькo валенок насобирал старик. Шутной был...» (Еловский район, с. Елово); «Кидали валенок... Мы как-то ворожили. У нас собака была. Сестра моя швырнула валенок-от, собака-то схватила да бежать...» (Суксунский район, д. Киселево); «Мы гадали как-то, валенок через ворота бросали. А татары ехали по дороге на лошади, им валенок в сани упал, так и увезли валенок...» (Куединский район, д. Д. Гора). Хотя в большинстве текстов описываются, как кажется, реальные истории, в то же время их контекст символичен. Контакт с потусторонним миром, с чем было связано любое гадание, требовало и особой организации пространства. Внутренняя часть усадьбы в этом контексте осмыслялась как «свое», а внешняя — как «чужое». Валенок, брошенный за ворота, на дорогу, на перекрестке не вполне принадлежит «своему», оказывается в «чужом» пространстве, может ему принадлежать. Известны примеры получения гадающими предметов из «иного» пространства (см., например, сюжет о сабле в этом разделе). Однако представления о «своем» и «чужом» в текстах, рассказывающих о потере валенка, получают комическую интерпретацию и напрямую уже не связаны с мифологическим подтекстом.

Гадания с валенком с целью узнать «направление» будущего замужества («в какую сторону замуж выдадут», «откуда жених будет») являются лишь одним из примеров многочисленной группы гаданий с этой же целью. В других актуализированы другие пространственные, предметные и акциональные коды. В гаданиях с конем или лошадей актуализирована медиативная символика коня: «Девка сядет на коня. Коню глаза завяжут и выведут из ворот. В какую сторону пойдет, там и жених...»

(Суксунский район, с. Ключи). В другом случае гадающий кружится вокруг себя: «Кружится-кружится девка, в которую сторону упадет, в ту и замуж выйдет. По одной кружатся...» (Октябрьский район, с. Лидино). В некоторых случаях способ гадания может быть усилен выбором особого места, избираемого для его совершения, например перекресток дорог: «За деревню на перекресток ходили, кружились, в которую сторону упадешь, оттуда жених...» (Октябрьский район, д. Ельник). Иногда при этом использовались и предметы: «Раньше гадала, с метлой кружилась. На перекрестке кружишься, кружишься, до того кружишься, что она сама выпадет. Где метла падет, там и суженый будет. Смотрели, где веник показывает, с которой стороны...» (Соликамский район, с. Касиб); «На улицу с помелом выйдешь, кружишься, в какую сторону упадешь, с той стороны и жених...» (Октябрьский район, с. Бияваш). В гадании с водой на реке была актуализирована не только символика реки, но и «провидческие» возможности воды²³⁷: «Воду лили на лед, воду из дому приносили. В которую сторону ручеек побежит от воды — в той стороне и жених. Никуда не побежит — замуж не выйдешь. В девчонки бегали на речку» (Чайковский район, с. Фоки). Будущее предсказывали и с помощью овечьей шкуры: «Девки раз в Святки гадали: из бани выскочат и сядут на овечью шкуру, в какую сторону она повернется — там и жених. А одну девушку шкура в лес унесла — леший в жены ее забрал...» (Еловский район, д. Паньково). Как видно из приведенных примеров, гадания с целью узнать направление, составляют отдельную группу в комплексе святочных гаданий. При общности цели совершения гадания, они существенно отличаются по составу предметов, действий, используемых пространственных локусов. В каждом из различных вариантов актуализируется и задействована символика того или иного предмета, действия, пространства.

Мифологический контекст наиболее полно раскрывают гадания-выслушивания под свиной тушей, характерные для Прикамья, и широко распространенные в Средней и Северной России²³⁸. Часто гадания совершали с целью узнать о будущем замужестве либо «откуда жених будет»: «Мне мама рассказывала... под свиной тушей очертят круг, и слушали, откуда звенят колокольчики, оттуда и жених будет. А одна не слышала. Ну, все и замуж вышли, а она — нет» (Куединский район, с. Б. Кусты). Типичным сюжетом рассказов о гадании под свиной тушей

является сюжет о том, как туша преследовала гадающих: «Девщонки у нас ворожили под тушами, в амбаре, и вот туши зашловелились. Девки — бегом домой — сени зашолкнули, баушка перед дверями молитвы отчитала — наутро-то встали, так, говорят, туши все у сеней лежат и посинели — не знаю, сколь правда — нет...» (Куединский район, с. Б. Кусты); «Свинья вешалась за горло в клетки. Девка зачертилась под свиньей. Свинья хрюкнула, девка не растерялась — убежала. Свинья за ней. Девка в избу забежала, бабушка ей горшок, кринку на голову одела, чтоб не загрызла. Свинья у дверей с той стороны целую доску провернула...» (Бардымский район, с. Печмень); «Девки эдак под свиной тушой слушали. У нас свинину на пол не кладут, русские все вешают... И вот под тушой и слушали. Свиньи-то захрюкали. Почудилось им так. Они побежали. Им кажется, что свиньи-то за имям, испугались. Прибежали к какой-то бабе, она читала молитвы, все делала. Она их все-таки оборонила. На утро пришла — все туши почернели. Видно, нельзя под мясом-то...» (Бардымский район, д. Асюл). Свиная туша, свиное мясо в комплексе представлений, связанном с данным гаданием, выступают не только местом возможного контакта с иным миром, но и воплощением мифологического персонажа, нечистой силы. Контекст гадания раскрывают другие примеры, на Вологодчине, например, известны предписания, что «ворожить надо в избе, где лежит сырое мясо», так как там блазнит больше, и запрет, что нельзя ворожить в избе, где лежит сырое мясо, — может померещиться и напугать²³⁹. Сырое мясо в данном контексте становится не только символом неосвоенного, потустороннего, но и одним из медиаторов между мирами. Свинья же в традиционной культуре русских — один из известных демонических образов и вариантов представления нечистой силы²⁴⁰. Свиная туша показывается на Святках и при совершении других гаданий, как, например, выслушивании на перекрестке: «На росстани гадали, если не успевали расчертиться — свининная туша бегала. Одна бабушка была, рассказывала. Свиная туша в человеческой одежде, на двух ногах. Черт там, что ли. Она [туша] дверь грызет...» (Куединский район, д. Степановка).

Пространственная организация наиболее полно представлена в гаданиях, совершаемых на перекрестках дорог — росстани. Перекресток — *росстань, ростанье, кресты, крестовая дорога* — избирался для совершения значительного числа разнообразных гаданий, среди которых наиболее интересными

представляются **выслушивания**. Выслушивания на росстанях имели и свои варианты. В одних случаях обычно такие гадания получали названия **слушаться, на росстанях слушаться, на крестах слушаться**, участники выходили на перекресток, проводили вокруг себя круг и слушали. Интерпретация услышанного и составляла основное содержание гадания: «На росстань пойдем: «Мы в кругу, черти из круга», потом слушали: если свадьба, то колокольчики звенят; если умрет, то звук, как лес строгают. Когда выходим, говорим: «Черти в круг, мы из круга». (Куединский район, д. Узяр). В других случаях гадания, основанные на выслушивании, были известны под названием **снег полоть, просо сеять, снег сеять, золу сеять**: «А мы бегали, девки, на росстань, на церковь. Я выходила вот на улицу, на Романовскую улицу, по которой в Елово ехать, у них собачка была. Вот наберем снега в колени: «Сею, сею, трясу на девичью косу. Где девице жить, собаке выть». На тамашний день, на снегу, слышу, где собака завоюет, залает, у них вот собака-то так залаяла, на Романовской-то улице. Девчонки говорят: «Ну, Симушка, ты в Романовской все равно выйдешь замуж». Мама ругалась, что он старовер, все равно выйдешь. Как Шарик лает, слышать далеко» (Еловский район, с. Дуброво); «Выйдешь на дорогу со словами: «Сею-вею, ворошу, где мой женишок, там собачка взлай!» «О, девки, учуяла, далеко-далеко собака лает! Нескоро взамуж» (Юрлинский район, д. Ефремово); «Брали золу и сито. И золу по дороге сеяли, приговаривая: «Сею-сею просо на девичью косу. Где косе быть, там собаке выть». Где собака взвояет, там и муж твой» (Еловский район, с. Крюково).

Перекресток дорог — один из пространственных локусов, избираемых для совершения обрядовых действий в семейной и календарной обрядности, в лечебной магии, наиболее благоприятное и сакральное место для контактов с потусторонними силами, миром мертвых. Сакральность пространства перекрестка в некоторых случаях усиливалась и другими предписаниями, например выбором особого времени: «Ходили вечеровать, к кому-нибудь придем, сидим, прядем и ждем, когда петух споет, до двенадцати часов. Тожно как петух запурхатся в шестке — девки, пойдемте ворожить. Идем на росстань...» (Юрлинский район, д. Осинка).

Часто при гадании на перекрестке проводили дополнительную границу, «зачерчивались»: «Ходили слушаться. Очерчивались: «Черти по-за кругу, а мы в кругу!». Сидят, прислушивают-

ся: где колокольчик звенит — оттуда жених будет. Потом расчерчивались, надо расчерчиваться: «Черти в кругу, мы по-за кругу» (Куединский район, д. Степановка); «Девки ходили в баню за ожегом. Им чертили на снегу круг, по кругу начинали водить ожегом, потом падали и прислушивались: где взлает собака, там и жених живет» (Куединский район, д. Трегубовка); «Гадали на росстани за деревней, в двенадцать часов. Ночью в баню ходили, кочергой, палкой когда, в бане мешали. Зачертимся ожегом: «В кругу наше, по-за кругу — ваше». Один раз сядем в кругу и говорим: «Где мне быть, там собачке взвуть», и слушаем по земле. Человека 3—4 девки. Как завоет, расчерчиваемся против солнышка: «В кругу ваше, по-за кругу — наше» (Кишертский район, д. Стругово). Очерчивались обычно банным ожегом (деревянная палка для помешивания углей в печи), кочергой, скалкой — пирожником: «На росстани пирожником зачерчивались» (Куединский район, д. Губаны). Известны примеры, когда проводили не одну, а три черты: «Взять из бани ожег и в двенадцать часов зачертиться, три круга, и говоришь: «Мы в кругу, черти по-за кругу, где собачке взвуть, там и замужем быть!» Одна слышала: лес рубят — уехала на лесозаготовки, я услышала: собаки лаяли, вышла замуж за охотника» (Куединский район, д. Степановка). В северо-западном Прикамье могли провести черту иконкой, в Красновишерском районе круг выкладывали из углей, взятых из печи: «На перекрестке гадали, как жить будешь, хорошо ли, плохо. На развилках дорог садятся девки в круг трое, делают круг из углей из печки, садятся в него, а то черт задавит. Это ведь тоже ночью. По солнышку-то проведут, чтобы тебя черт не мог схватить-достать. Что ты там услышишь? Если богатый, весело проживешь — там гармошка заиграет, плохо будешь жить — собака воеет. Кто-то чешет топором деревяшку — это к плохому...» (Красновишерский район, д. В.-Язьва). Разные примеры показывают, что для проведения границы, круга использовались предметы, обладающие апотропейной символикой. Известны варианты, когда в ритуал были вовлечены другие апотропейные предметы: в Кудымкарском районе, например, при гадании в круг брали с собой икону (Кудымкарский район, с. Полва), в Чернушинском районе — хлебную лопату (Чернушинский район, д. Трушники). Сакральность пространства усиливалась использованием при гадании других предметов, представляющих дополнительную пространственную границу. Например, накрывались скатертью: «Скатерть постелют на ули-

це, на росстани, ложатся под нее и слушают, где собака завоюет, где еще чё, то и будет» (Юрлинский район, д. Лопва); «Взели скатерку четыре девки, ее натянули. Я за этот угол, та за тот, тот за тот, тот. Над головами...» (Соликамский район, д. Зуево). В других вариантах могли накрываться пологом: «И на перекрестке дороги садились, закрывались таким пологом большим и там сидели, слушали...» (Соликамский район, с. Вильва). «Своим» в этом случае выступало только пространство внутри круга, под пологом или скатертью. Известны варианты гадания на перекрестке с использованием коровьей кожи, овечьей шкуры.

Гадания на перекрестке воспринимались как опасные, требовали не только особой организации пространства, но и строгого соблюдения ритуала, любое нарушение могло спровоцировать появление нечистой силы. Не случайно, что именно с этими гаданиями связывается большинство рассказов о контактах гадающих с нечистой силой. Причиной немотивированных контактов становилось неправильное исполнение обряда гадания: «Девки-то все на овчину на большую сядут и берут из бани. Раньше-то клюкой, раньше палка — ожег она называлась. Ей очертят, оне сели, да забыли и сказать: «Мы в кругу, а черти по-за кругу». Они забыли окрутиться. Черт-от овчину-то за хвост, пока петухи не запели, все их таскал...» (Чернушинский район, д. О. Гора).

В других случаях причиной контакта могла послужить невнимательность гадающих, когда незачерченным оставался хвост шкуры, подол одежды: «На росстани-то пришли. Там тоже зачертится-то зачертились, но не полностью, одежда-то попала по-за кругу. Ну и вот, и черт давай их тоже таскать. Они бежать. Убежали. Прибегают домой. Прибегают, говорит, это девчонки-то, и к этой старухе, раз она все время тоже ворожила, и говорят: «Бабушка, спасай, за нами бежат, скорее спасай». Она им быстренько, раньше кринки были, на голову надела и высыпала зерно, лен, льняное зерно. Вот, говорит, сидите и собирайте по зернышку в кринку, по одному зернышку. Кринку на голову поставила, чтоб собирали это в кринку. Ну и чё, говорит, около двенадцати заходит, дверь открывается и заходит, печка вваливается туда. И девки все собирают, все девки это собирают семечки. И как петух пропел, печка-то пошла и как, говорит, даст по головам, по кринкам, то только кринки слетели. И старуха говорит, вот если бы не кринки. Вот и печка ушла. А чтоб

это, чтоб время-то шло, чтоб петух пропел. Что они тут, в двенадцать петух пропоет. Чтоб печка видела, что они тут, собирают зерно, не спрятались никуда...» (Чернушинский район, д. О. Гора).

В других текстах раскрывается возможность контакта в случае ветхости скатерти или полога, закрывающего участников гадания: «На росстани сядут в кругу, накроются пологом: «Мы в кругу, а черти по-за кругу». Одни сели, а в пологе дырочка была, чертенок бегаёт: «Эдна дырыш, надо нитыш, надо зашить» (Куединский район, д. Куеда).

Рассказы о контактах с потусторонним миром раскрывают не только символику гаданий, но и общую оценку святочного времени, благоприятного для мотивированных и немотивированных контактов с иным миром. Характерными для рассказов о встречах во время святочной ворожбы являются мотивы об испытаниях, устраиваемых участникам гадания: «Девки гадали в пустом доме, к ним черт вышел. Из рта пар валит, огонь. А у девушек были кринки на головах надеты. Вот он их и не тронул, стал им загадывать загадки: «Что такое — три дуги, три косы?» Девушки не знали отгадку, хорошо, на полатах брат лежал, он и сказал, что дуги — это дужка у ведер, конская дуга и радуга, а косы — это хвост у петуха, у девушки из волос и которой траву косят. Тут только девушки смогли от него убежать, а черт со злости все горшки переколотил...» (Еловский район, с. Крюково); «Девки гадать пошли в пустой дом. Парень вперед их на полати ушел. Они пришли, середь полу очертились, скатеркой закрылись. В голбце спрашивают: «Три косы, три дуги, три пяты?». Парень отговорился. Убежали, он их спас. А три дуги: радуга, дуга, у ведра дужка. А три пяты — одна пята у веретена, другая — у человека, третья — у двери, а три косы: одна коса траву косить, другая — девичья, а третья — у петуха» (Чердынский район, д. Усть-Уролка). Отгадывание загадок в данном случае избавляет участников от контактов с нечистой силой, выступает апотропеем²⁴¹.

Символика переходности святочного времени и пронизаемости пространства в этот период раскрывается и в примерах получения при гадании особых предметов и знаков, характеризующих будущего жениха. В нескольких текстах таким предметом становится сабля: «Свекор рассказывал: одна девка в пустой избе ворожила. Вышел, а он (кто показался) в армии был и вынес, сабля у него с собой. Как петух-от спел в двенадцать ча-

сов-от, он оставил эту саблю, а девка унесла ее с собой. А его там карают, говорят всяко, куда дел саблю, продал или куда девал. Бес уташил у него саблю. Потом приехали эту девку сватать, и она обознала жениха-то. Вот, говорит, твоя сабля, похож ты. Он взял, ей голову отрубил этой саблей. Меня, говорит, так карали там. Дак вот, не надо воровать-то...» (Октябрьский район, с. Бияваш). Другим примером может служить рассказ о приметах показавшегося при гадании с зеркалом жениха: «Были мы молоды, стали гадать — жениха вызывать. Заходит к нам парень молодой, знакомый, смотрим, в чем пришел, в зимнем — зимой, в летнем — летом свадьба будет. А сестра решила заметить его полу, у него ножницами стригнула у пальто. Было черное пальто хорошее. Это нечистый в образе парня знакомого. А как она остригнула, он исчез, нечистый ведь острого боится. А когда к сестре жених свататься пришел, это он в том пальто приходил, заметка осталась. Нечистый тогда приходил в его одежде» (Усольский район, пос. Орел). Подобные тексты о контактах гадающих с потусторонним миром характерны в целом для русской традиции²⁴².

Один из сюжетов мифологических рассказов о святочных гаданиях связан со встречей в бане с подмененным ребенком: «В Святки в двенадцать часов ночи ходили в баню, зачем-то девятый кирпич доставали. Мне брат рассказывал. Один парень пошел, только кирпичи взять, его кто-то поймал. И говорит девка: «Если замуж возьмешь — отпущу, не возьмешь — не отпущу». Ну ему чё делать — согласился. «Приходи завтра, принеси мне платье», — сказала. Он принес, она оделась — така обыкновенная девка. Она говорит, ее мать прокляла, вот она в бане-то и жила. Проклинать-то нельзя. А у матери-то осиновый кол остался в зыбке. Ну женился, взял ее. Она вспомнила все, поехала к родителям. [А кто поменял?] Черти да биси, леший ли» (Кудинский район, д. Р. Чикаши). Подобные былички и вне контекста святочной обрядности имеют широкое бытование²⁴³. Одной из возможностей вернуться в мир людей для подмененного становится совершение свадебного ритуала. Выбор святочного времени, с его открытостью и проницаемостью пространственных границ между мирами, в данном контексте усиливает не только возможность контактов, но и возможность выхода подмененного в мир человека²⁴⁴.

Система оберегов, к которым прибегали при контактах с нечистой силой во время святочных гаданий, представляется

универсальной. Схожие предметы и приемы используются и в других случаях взаимодействия с потусторонними силами. Оберегом, апотропеем представляется рассмотренное нами отгадывание загадок. Одними из апотропеев выступают подвенечные скатерть и полотенце. В Куединском районе свадебным полотенцем, продев сквозь ручку-скобу, удерживали дверь, свадебной скатертью завешивали дверной проем: «Если не успевали расчертиться — свининная туша бегала. Одна бабушка была, рассказывала. Свиная туша в человеческой одежде, на двух ногах. Черт там, что ли. Она [туша] дверь грызет. Надо на дверь скатерку повесить, она уйдет. Скатерку, которую под венец в церкви подкладывают. Венец-то большой, под него скатерку подкладывали. Надо расчерчиваться: «Черти в кругу, мы по-за кругу». А то она может разорвать. Двери, ворота грызет. Зачерчивались и расчерчивались палочкой, один человек. Зачерчивались по солнышку, расчерчивались против солнца» (Куединский район, д. Степановка). Схожие способы защиты в схожих ситуациях известны и в других восточнославянских традициях ²⁴⁵.

Целый ряд быличек раскрывает прием выждать необходимое время, дожидаясь первого крика петухов, когда нечистая сила исчезает. Способов выждать время пермские рассказы показывают несколько. Например, участники гадания получают задание (перебирать зерно) и только после его выполнения гадающие могут быть выданы погнавшей за ними нечистой силе в образе печки. В других случаях выполнить задание предлагается нечистой силе, после совершения которого ей обещают выдать гадающих: «Гадали на росстани девки. Зачертились, да не расчертились, побежали. Колесо с мельницы отпало да покатилося за ними. Они в избу, колесо за ними в избу. В избе бабка старая. Посадила их на печку, кринки на голову им надела. Вынесла старуха мот большой, всю нитку нарезала на кусочки по два сантиметра и колесу сказала: «Если свяжешь все кусочки до петухов, то я тебе девок отдам, а если не свяжешь, то ни одной девки не получишь». А колесо так быстро вяжет, вяжет, вяжет, осталось три узелка завязать, и петух спел — и колеса не стало. А за ними черт бежал, им только казалось, что колесо...» (Чернушинский район, с. Калиновка). В данном тексте к апотропейным действиям следует отнести размещение участников гадания на печи и надевание кринок. Еще одним примером «защиты» может служить рассказ о технологическом процессе, включающем множество этапов

и действий, который представляется цикличным, а поэтому и бесконечным. Например, рассказ об этапах обработки льна: «Девчонки пришли на росстани, говорят: «Где мне замужем быть, в том конце собачке взвыть». За имя свинья побежала. Она забежали, на посиделки-то, а свинья двери рвет зубами. Одна девка толковая была, дак она положила леддесяток на порог-от, говорит: «Пускайте, открывайте». Он [леддесяток] говорит: «Чё тебе надо? Меня в печи жарят. В клетку сажают»... Свинья ушла и все. Дак вот десяток-от ладно отговорился, а то бы свинья задавила их» (Чайковский район, с. Вассята). В данном контексте апотропейным свойствами наделяется горсть льна, как и рассказ о технологических процессах его обработки. Приведенные тексты раскрывают и еще один способ защиты — надевание на голову кринок участникам гадания, которые затем разбиваются мельничным колесом, пещью и т. д. Использование апотропея, видимо, основано на символическом соотнесении горшка и головы человека, — происходит замещение реального предмета на предмет символический.

Не менее интересными и вариативными являются комплексы, связанные с другими святочными гаданиями. Одним из наиболее интересных видов гаданий, характерных для некоторых районов Прикамья, являются так называемые *подблюдные гадания*, или, как их именуют в Прикамье, «*Илея*». На территории проживания русских подобный тип гадания встречается достаточно часто — они известны на Вологодчине, Белозерье, территориях Кировской и Костромской областей²⁴⁶. На Среднем Урале бытование подблюдных гаданий отмечено лишь в нескольких районах: в Зауралье, Верхотурском районе Свердловской области, Прикамье (в ряде Южных районов)²⁴⁷.

Распространение подблюдных гаданий в южном Прикамье непосредственно связано с историей заселения и освоения края. Выявленный нами ареал распространения гаданий — Чернушинский район, юго-западная часть Октябрьского района, южная часть Уинского и Бардымского районов — совпадает с зоной позднего формирования русского населения (середина — вторая половина XIX века). Заселение этих земель русскими происходило за счет переселенцев из северных уездов Прикамья — Чердынского, Соликамского, Оханского, и в то же время, особенно со второй половины XIX века был значительным и приток вятского населения, выходцев различных уездов Вят-

ской губернии ²⁴⁸. Именно вятские переселенцы и принесли с собой традицию подблюдных гаданий, широко распространенных в Вятском крае ²⁴⁹. Анализ совершения гаданий и текстов Вятского края и Прикамья свидетельствует об их идентичности. От вятских подблюдных гадания восприняли и другие переселенцы, в чьи деревни или по соседству подсеялись вятские. Старики в деревнях, основанных чердынцами, еще вспоминали, что традиция гаданий формировалась на их памяти: «Отцы стали в жены вятских братья — стали и у нас «Илию» петь» (Чернушинский район, д. Есаул).

В Чайковском районе подблюдные гадания отмечены лишь в с. Завод Михайловский и д. Ваньчики. По своей структуре и текстам подблюдные гадания в этих деревнях отличаются от известных в Вятке и Южном Прикамье. Возможно, их бытование связано с курскими переселенцами, участвовавшими в формировании населения села, что подтверждается не только архивными документами, но и преданиями, бытовавшими в с. Завод Михайловский и д. Ваньчики ²⁵⁰.

Подблюдные гадания — разновидность гадания по жребию, их исполнение отмечено лишь в святочный период. В Прикамье на Святках их проводили один раз — в Васильев вечер, на Старый Новый год, или дважды — на Старый Новый год и Крещение.

Название данного типа гадания как «подблюдные» возникло от песен, исполнявшихся «под блюдо», в котором лежал жребий ²⁵¹. В Прикамье подобное название неизвестно. Бытующее же здесь их обозначение как «Илея» соотносится информаторами с Ильей-пророком, однако, скорее всего, происходит от слова «аллилуйя» — рефрена, сопровождавшего текст песни и видоизменившегося до «Илея» ²⁵².

Сам ритуал гадания проходит в таком порядке: в назначенное время в доме собирались жители деревни, независимо от возраста и пола. При этом, как отмечено, в большинстве локальных вариантов гадание устраивали для всех жителей деревни — один из членов семьи приносил жребий на всю семью. В качестве жребия использовались кольца, булавки, пуговицы, сережки, в некоторых деревнях к предмету необходимо было привязать волос хозяина. Затем собранные кольца складывали в блюдо или в чашку и накрывали платком. В д. Анастасьино Октябрьского района — в блюдо с водой. После этого начиналось исполнение песен-предсказаний.

Известно несколько вариантов начала «Илеи». В отдельных локальных традициях Октябрьского района гадание начинали «песней хлебу»: до сбора жребия в блюдо крошили небольшие кусочки хлеба и пели:

Ходит Илья по полюшку,
Считает Илья суслончики,
В первом-то полюшке — сто суслонов
Во втором-то — тысяча
А в третьем-то полюшке сметушки нет.

Затем исполнялся рефрен с припевом и хлеб раздавался гадающим. Кусочек хлеба служил предметом для вещего сна: его клали под подушку и запоминали сон. После этой песни начиналось исполнение песен-предсказаний.

Второй вариант зачина встречался в Чернушинском районе. В отличие от предыдущего, он как начинал все гадание, так и предшествовал каждой песне-предсказанию. На Старый Новый год пели:

На поздние вечера,
На Васильевские.
А на Крещение —
На поздние вечера,
На Крещенские.
(Чернушинский район, д. Есаул).

В ряде традиций особых зачинов неизвестно, гадание начиналось с любой песни-предсказания, в зависимости от желания исполняющих. В то же время в с. Бияваш Октябрьского района и деревнях округи первая песня-предсказание была строго фиксирована:

На Новый год
Сосновый гроб (к смерти).

Каждый зачин, а затем и песню-предсказание сопровождали короткий рефрен «Илея» и рефрен, закрепляющий предсказание. Их исполнение зависело от текста и мелодии. В полном виде текст гадания представлялся следующим образом:

На поздние вечера, на Васильевские.
Илею,

Ходит грузделек по ельничку,
Илею,
Ищет себе беляночку,
Илею,
Побеляя себя, помиляя себя,
Илею,
Ну кому же эта песенка достанется,
Илею,
Кому достанется, тому сбудется,
Илею,
Тому жить-быть богато, ходить хорошо,
Илею.
(Чернушинский район, д. О. Гора).

Песен-предсказаний пели по количеству жребиев, при этом, если их было много, одну и ту же песню исполняли несколько раз. После или во время исполнения песни тянули жребий — один из участников гадания встряхивал, подкидывал, «метал» блюдо и через платок ловил кольцо или булавку. Хозяин предмета и получал предсказание, прозвучавшее в песне. В д. Анастасьино, где в блюдо наливали воду, жребий ловили в воде: размешивали воду рукой и вынимали один из предметов.

В большинстве записанных вариантов гадание происходило за столом, на котором стояло блюдо с жребиями, реже его держал кто-либо из присутствующих, он же и вынимал жребии. Исполнителями песен были женщины старшего поколения или старухи, реже в таком качестве выступали девушки.

Необходимо отметить достаточно долгое бытование обряда. Практически повсеместно, за редким исключением, в активной форме он сохранялся до 60—70-х годов XX века, а в некоторых деревнях его совершение отмечалось и в конце XX века. В последние годы бытования часто изменялись — и ритуал исполнения, и состав участников. Гадать собирались уже не «всей деревней», а чаще отдельно девушки, старухи, реже — женщины старшего возраста. При этом старухи по-прежнему гадали на всю семью, в то время как девушки чаще гадали лишь на себя. Значительные изменения в ряде традиций претерпело и исполнение гадания. Часто текст исполнялся уже не коллективно, особенно при девичьих гаданиях: «петь «Илею» приглашалась старуха, знающая песни. В других случаях тексты исполняли

«по спискам» — записанным в тетради песням-предсказаниям. В д. Урмия Октябрьского района в последние годы бытования обряд существовал и в форме, когда текст не пели. Песни-предсказания были записаны на бумажках, которые складывали в блюдо, а затем каждый тянул жребий и читал предсказание. В целом для каждой локальной традиции был характерен репертуар, включающий около 70—100 текстов песен-предсказаний.

Смысл гаданий «Илеи» заключался в интерпретации песен-предсказаний. При этом толкование текстов основывалось на универсальных и широко распространенных традиционных образах-символах. Почти все гадания группируются вокруг основных тем: замужество — девичество, здоровье — болезнь, жизнь — смерть, бедность — богатство. Кроме того, значительное число текстов предсказывает также дорогу, прибавление в семье, реже — другие события. Часто информаторы приводят и такие толкования текстов, как «плохая» или «хорошая». Предсказание должно исполниться в течение года. Кроме того, для подблюдных гаданий характерны и варианты толкований как в отдельных локальных традициях, так и в зависимости от ситуации, прежде всего от возраста и социального статуса того, на кого падет жребий.

Символический смысл многих текстов лежит на поверхности, другие же требуют более глубокого прочтения. Остановимся на основных группах текстов подблюдных гаданий, которые отмечены в Прикамье. Особенность подблюдных гаданий заключается в том, что здесь прочтение образов и символов и смысловое прочтение фольклорного текста, его оценка уже содержатся в его интерпретации информаторами.

Мотив дороги присутствует в предсказаниях как к смерти, так и к свадьбе:

Рыжко бежит,
Домовину тащит [к смерти].

Семеры сани у сеней стоят,
Укатиться хотят [к свадьбе].

При этом интересно отметить, что известны контексты, где одна и та же песня в случае со стариком предзнаменовала смерть, а молодому предвещала свадьбу и благополучие. Одни и те же тексты в разных локальных традициях часто интерпретируются по-раз-

ному, в одних случаях предсказывают свадьбу, в других — смерть²⁵³. Близость символики требует и схожести мировоззренческой структуры обрядов, в частности, похорон и свадьбы, что неоднократно отмечалось исследователями на основе анализа как самого обряда, так и фольклорных текстов, его сопровождающих²⁵⁴.

Подобная схожесть символики наблюдается и в песнях с мотивом полотна, все они трактуются как предзнаменование свадьбы или похорон²⁵⁵:

По лавочке растягивается,
Холстиком одевается [к смерти].
(Чернушинский район, д. Темное).

Сидит Орина на овине,
Полотна ткет,
Жениха себе ждет [к свадьбе].
(Октябрьский район, д. Шишма).

Полотно часто ассоциируется с дорогой, путем в новый или чужой мир, часто потусторонний. С мотивом полотна, ткачества связан мотив шитья — иголки. Их упоминание в тексте также свидетельствует о пограничности статуса, предсказывает смерть, рекрутство, свадьбу:

Брошу иголочку на полочку,
Останется иголочка одним-предна [вдовство].
(Октябрьский район, д. Урмия).

Хотела иголочка сшить на молодца,
Сшила иголочка на солдатика [к рекрутству].
(Чернушинский район, д. Калиновка).

В данном контексте игла находится в одном символическом ряду с такими понятиями, как ткачество — полотно — шитье — дорога.

Связь с иным миром прослеживается и в предсказаниях, где основным символом является колодец:

Сидит мужик на колодце,
Обувается,
На тот свет
Собирается [к смерти]²⁵⁶.

Связь колодца с иным, потусторонним миром характерна для других фольклорных текстов, в частности, для сказочной прозы, где герой через колодец попадает в подземное царство.

С символикой переходного пространства, границы связан и порог, который в гаданиях предсказывает смерть ²⁵⁷.

Таким образом, пространство и символы, маркирующие связь, границу с другим миром, представлены следующими символами: сани — кони — дорога — ткачество — полотно — шитье — иголка — колодец — порог.

Следующая смысловая группа символов, являющихся главными в предсказаниях к смерти, состоит из следующих предметов: бревно — корыто — короб — гроб. Часто в таких предсказаниях символ дополнительно усиливается такими группами символов, как кони — сани — дорога. Связь данных предметов с иным миром прослеживается и по материалам календарной и семейной обрядности: под корытом рубят подмененного ребенка ²⁵⁸, корыто — один из предметов, являющихся атрибутом проводов-похорон Масленицы ²⁵⁹. При этом если символика корыта-гроба очевидна, то в песнях, где фигурирует бревно, оно всегда дополняется дополнительными предметами или действием: «везут на лошади», «поколачивают». С мотивом смерти связаны и действия, совершаемые с этими предметами: рубка леса, тесание досок, долбление. Необходимо отметить, что и в данном случае наблюдаются разные варианты интерпретации: молодым — к замужеству, старикам — к смерти. Данная близость символики и действий еще раз подчеркивает сходство символики переходных обрядов свадьбы — похорон и связанного с этим комплекса мировоззренческих представлений.

Перечисленные выше символы чаще всего выступают знаком или предвестием смерти. Однако прямые указания на смерть встречаются и в сочетании с наиболее явными атрибутами похоронной обрядности, такими как блины, «лутошенные ноги», «оловянные глаза»:

Лутошенные ноги,
Оловянные глаза [к смерти].
(Октябрьский район, с. Лидино).

Встречающееся в текстах слово «церковь» имеет однозначную трактовку. В известных нам песнях-предсказаниях она предвещает свадьбу.

Неоднозначна символика птиц, наиболее часто встречаются тексты с упоминанием воробья, сороки, вороны, реже — совы, ласточки, кукушки. При анализе прослеживается связь воробья с мотивом пути, при этом и в данных случаях дорога связывается с пограничным, переходным статусом, дорогой в иной мир, ее предвестником. Трактовки данных текстов многочисленны и разнообразны: дорога, переезд, отъезд, смерть, замужество, рекрутство. Однако при всем их разнообразии общий смысловой контекст одинаков.

Сидит воробей на перегороде,
Куда он глядит, и туда полетит
[девке — к переезду, парню — к солдатству].
(Октябрьский район, д. Урмия).

Образ кукушки в текстах подблюдных гаданий однозначно связан со смертью. В народных представлениях русских Прикамья прилет на усадьбу кукушки предвещал покойника ²⁶⁰. Ласточка же, наоборот, предвещала счастье и замужество ²⁶¹.

Упоминание птиц парами: голубь — голубка, сокол — соколица, реже орел — орлица связано с брачной символикой, песни-предсказания с этими образами предвещали свадьбу. Подобные сюжеты характерны и для свадебного фольклора. В то же время общность символики, предвещающей как свадьбу, так и похороны, прослеживается и в данном случае. Старому человеку эти песни служили предсказанием смерти.

С идеей брака, плодovitости, плодородия в предсказаниях подблюдных гаданий связаны тексты, в которых упоминаются корова, теленок. При этом их интерпретация связана не с упоминанием свадьбы, а прежде всего приплода — ребенка.

Следующая группа песен связана с символикой богатства и бедности. Обычно предметы, связанные с домом и хозяйством, символизировали предстоящее богатство и достаток. Это прежде всего зерно, хлеб, скотина, квашонка, а также золото, деньги, курица, мышь таракан, меха.

Особую группу составляют песни с так называемой ненормативной лексикой, в том числе и с эротической окраской.

Сидит мужичишшо на лавке,
Свесил м...шо под лавку [плохая].

Полно корыто м...ей намыто [плохая].
(Октябрьский район, с. Бияваш).

Все данные предсказания так или иначе связаны с болезнью, смертью, предвещают плохое. Видимо, в данном случае немотивированное употребление ненормативной лексики носит негативный характер, поэтому и песни трактуются как «плохие», в то же время в русском фольклоре известны и другие, мотивированные варианты ее использования, в частности, как один из оберегов при встрече с нечистой силой.

Таким образом, на территории Пермского Прикамья подблюдные гадания, или «Илея», известны лишь в ареале расселения вятских крестьян, переселившихся в южные районы Прикамья во второй половине XIX — начале XX века. С этими переселенцами мы и связываем появление данного типа гаданий в Прикамье и широкое его распространение в южных районах. В других территориях, за исключением Чайковского района, где традицию «Илеи» мы связываем с курскими переселенцами, подобный вид гадания не зафиксирован. По ритуалу, характеру гаданий, текстам песен также отмечается схожесть с вятскими традициями. Подблюдные гадания — перспективный источник для изучения мировоззрения русских, в них раскрываются как символика отдельных образов, предметов и действий, так и их восприятие и оценка, данная самими носителями культуры.

Приведенные примеры показывают, насколько широк круг реалий и действий, вовлеченных в святочные гадания. Период Святков, воспринимаемый как переходный, в народной культуре считается наиболее благоприятным для разного рода контактов с потусторонним миром, активизирует все символы традиционной культуры, выявляя их семантику, прежде всего в многочисленных вариантах гаданий. С одной стороны, святочные гадания показывают универсальность символических предметов, действий, характерных в целом для русской обрядовой традиции. С другой стороны, комплекс святочных гаданий заметно отличается от тех, которые приурочены к другим празднично-обрядовым циклам. Это указывает на тесную связь святочных гаданий с зимним календарным периодом. В гаданиях этого времени проявилась семантика, характерная для всего периода Святков: активизация мифологических персонажей и возможность контакта с ними. Взаимодействие с потусторонним ми-

ром — одна из характерных черт святочных гаданий. Целый комплекс гаданий использует общую оценку новогоднего времени как времени начального, обладающего прогностической символикой. Активно вовлечены в гадания и символы, характерные для других обрядовых комплексов Святков: солома, дрова, веники. Определение специфики прикамского комплекса святочных гаданий по отношению к другим регионам затруднено, как сложно и картографирование значительной их части. В большинстве вариантов они имеют сходство с вариантами гаданий, известными у русских почти повсеместно, характерными и для других народов. В то же время отдельные виды гаданий картографируются. В результате анализа возможно выявить не только ареалы их бытования, но и истоки их распространения в данном ареале, что предпринято нами на материале подблюдных гаданий.

Святочные игрища

Игры были характерны лишь для определенного календарного периода, что, с одной стороны, указывает на обрядовую природу игры, с другой стороны, само игровое поведение маркирует тот или иной календарный период. Святочное время, с его многочисленными бытовыми и обрядовыми запретами, рассматривалось как время «пустое», праздное, как период, отведенный для игр и развлечений. Большая часть святочных игр связывалась с молодежными игрищами, однако отдельные игры в святочный период проводились и вне молодежных собраний. Оценка «выходного» святочного времени, как и игровой репертуар Святков, передают рассказы информаторов: «Второй зимний праздник — Рождество. Даже не оно само, а следующие за ним Святки, двухнедельный выходной. На Святках, по традиции, в каждой избе извлекались на свет божий обтрепанные игральные карты, и с утра до вечера в течение этих двух недель только и слышалось:

— Хожу с шестики крестей!

— Крю козырной семиткой! А ходить буду тройкой: у меня две крали и на придачу восьмитка.

— А кто у нас козыри-те? Вини?

— Не, буби...

Играли все, от мала до велика. Любимая и чуть не единственная тогда была игра в «дурака». Причем не в «подкидного дурака», а в самого обыкновенного. Ну, а искатели счастья целые ночи

напролет азартно резались в «двадцать одно»...» (Куединский район, д. Р. Чикаши)²⁶².

Однако наиболее популярной и, несомненно, более архаичной и традиционной была святочная игра в пешки: «В пешки в Святки играли. Напилишь кругленьких, потом их разрежешь. И бросаешь их. На коня встанет, на колотое — забираешь. А потом [пальцем] горбик в горбик, попадешь — твое, но так стрелнуть, чтоб в третью не попасть» (Куединский район, д. Степановка); «В пешки мы играли на Святки две недели. С Рождества. В пешки играют. Липовые плашки останутся. Маленькие нарежут, потом расколют, как половиночка получается. И играют на столе. Надо, чтобы было одинаково пар. А потом зачнешь катать их. Пальцами, чтобы одна другую сбивала. Если я попала в ее, я ее забираю себе, вот сюда, на краешек стола. Да все вместе играли, и девки, и парни. Сколь надо тебе, столь и играй. Очередь подошла, опять я катаю. Если кто больше набрал, обыграл, значит, за это щелчки... В лоб прямо» (Суксунский район, д. Журавли).

Святки были временем проведения особых святочных молодежных собраний, получивших в Прикамье почти повсеместно названия *игрище*, *игришко*, *игрище собирать*, *на игрище ходить*, *игрищем играть*, *игрища устраивать*: «На Рождество раньше играли, песни пели рождественские до часов до двенадцати, до часу, игрища устраивали» (Юрлинский район, д. Комариха); «На игришша все больше собирались в домах, играли всяко» (Чайковский район, д. Б. Букор); «Игрища собирали, дом откупали...» (Ординский район, с. В. Ключики). Термин «игрище» в Прикамье обозначал лишь молодежные собрания в святочный период и не употреблялся для их обозначения в другое время. Только в Северном Прикамье игрищами называли также весенние, преимущественно троицкие, гулянья: «На Троицу под каждое окно березку срубали. Играли под березой игрищем...» (Красновишерский район, д. Акчим); «Игрища делали на Троицкой неделе. Соберутся женщины и ходят по кругу, песни поют...» (Чердынский район, д. Амбор). Само название молодежных сборов в Святки указывает на их основное содержание: игры, хороводы, пляски²⁶³, что отмечают и информаторы: «Играть собирались, игрища так и называли» (Куединский район, с. С. Шагирт). В тех деревнях, где термин «игрище» не употребляли, святочные молодежные собрания обычно все равно связывали с игрой: «Соберутся в дома, играют всякими

играми, песни поют...» (Юрлинский район, д. Черная); «На Святки всю неделю ходим, пляшем да играем» (Соликамский район, д. Лызиб).

Несмотря на распространенные представления о святочном периоде как времени, отведенном для молодежных собраний, конкретные сроки проведения игрищ значительно варьировались в локальных традициях. В большей части традиций игрища приурочивались к периоду от Рождества до Крещения ежедневно: «От Рождества до Крещения — игрища...» (Чердынский район, д. Н. Шакшер); «Играли все Святки, две недели, в будни по вечерам, а в праздники и днями» (Куединский район, д. Искильда); «Играть ходили на игрища, Святки проигрывают, на Святки каждый день» (Октябрьский район, д. Ельник). Часто собирались на игрища лишь в праздничные и воскресные дни: «Собиралась в Святки молодежь в праздники, в воскресенье. В будни некогда бегать-то было» (Куединский район, д. Пильва); «Игрища собирали только в воскресенье, потом в праздники, Новый год, Крещенне, Рождество. Такие дни токо...» (Кудымкарский район, д. Ракшино). В деревнях Чердынского района по р. Каме играли только во второй половине Святков, с Нового года/Старого Нового года: «Игрища были у нас с 14 января» (Чердынский район, д. Усть-Уролка); «Снимали жилой дом и собирались каждый вечер с Нового года до Крещенья» (Чердынский район, д. Н. Керчево). Известны примеры, когда, наоборот, для игрищ выбирался период с Рождества до Старого Нового года: «Играли с Рождества до Старого Нового года. А потом нет» (Куединский район, д. Альняш); «С Рождества седьмого начинаем, и когда Васильев вечер пройдет, игры прекращаются» (Суксунский район, д. Киселево). В с. Красный Ясыл Ординского района последним днем проведения святочных игрищ был *Афанасьев день* (31.01).

Местом для молодежных собраний становились жилые и нежилые избы, при этом в каждой традиции складывались свои обычаи выбора и выкупа дома для игрищ в Святки. Часто для игрищ *окупали, откупали, выкупали, снимали, кортомили* нежилую избу: «В домах-то старых играли, который нежилой, принесут лучину или фонарь...» (Юрлинский район, д. Черная); «Дом старый окупят, где хозяев нет...» (Чердынский район, д. Н. Шакшер); «Окортомят дом пустой на вечер, а то купят на неделю; вечером собираются парни, девки, играют всякие игры...» (Соликамский район, д. В. Мошево). Местом проведе-

ния игрищ могли служить и нежилые хозяйственные «задние» избы, стоявшие на усадьбах некоторых хозяев: «Избы были задние во дворе, у нас все в задней избе играли, она большая, печь там есть, тепло» (Октябрьский район, с. Р. Сарс). Часто играть пускали старики, одинокие старухи: «У старухи парни избу окупят...» (Куединский район, д. В.-Сава); «Где-то бабка одна живет, пустит поиграть...» (Чайковский район, д. Сосново). Известны и другие варианты выбора избы для игрища: «К какой-нибудь одинокой женщине собираются, попросят заранее...» (Чернушинский район, д. Копытово); «Когда Святки, окупали игришшо. У нас женщина жила с дочерью, они пускали» (Куединский район, д. Альняш). Часто определяющим при выборе места становился значительный размер дома: «У кого-нибудь большая изба, дак к ним напрашивались...» (Чайковский район, д. Б. Букор). Иногда молодежь собиралась на игрища в избе кого-нибудь из участников молодежных собраний в случае, если родители уходили или уезжали в гости: «В какой-нибудь дом на Святки собирались, покупали ребята избу, или уж у кого родители куда уходят. Дак в тот день там собирались» (Ординский район, д. Андреевка).

Разнообразны были формы оплаты хозяевам за предоставление места для игрища. Достаточно распространенной платой была заготовка дров: «За это старухе дрова возили...» (Чернушинский район, д. Ермия); «У кого дров нет, игрище пустят. Парни в лес съездят, нарубят, им привезут...» (Куединский район, д. Горка). Отработкой был обычай участникам игрищ мыть избу после его проведения: «Игрища были, кто пустит, дак только потом полы вымыть...» (Кишертский район, д. Савино). Часто платить было принято отдельно и парням, и девушкам, при этом форма оплаты отличалась: «Ребята дрова везут, девки лен ташат...» (Куединский район, д. Н. Тымбай); «Игрища были, парни избу выкупали, дрова привезут. А девки каравай испекут, идут играть — каравай несут, за неделю, за вторую также...» (Юрлинский район, с. Юм). Платой часто служили продукты: «За пироги или два яичка принимали на игрище» (Чердынский район, д. Н. Шакшер). Известны и другие, менее распространенные формы оплаты: «У старухи парни избу окупят, мяса лягу или пшеницы притащат» (Куединский район, с. В.-Сава). Приведенные формы отработки и натурального обмена следует считать наиболее архаичными, связанными с традициями коллективной взаимопомощи, раскрывающими некоторые черты

общинных отношений и обычного права. Наряду с этим на рубеже XIX—XX веков достаточно распространенной была денежная оплата: «По пятакку складывались и играли в избе» (Ординский район, с. Медянка); «Покупали ребята избу за 20 копеек...» (Ординский район, д. Андреевка). Деньги для игрища обычно собирались парнями, а с девушек не бралась плата, в других случаях каждый парень платил за участие в игрище за свою девушку: «Дом для игрищ окупали по пятаку или по десятке. Кто пустит, туда и идут. Каждый по денежке, парень за девку платил по пятаку» (Куединский район, д. Искильда). В Суксунском районе отмечали, что денежную плату вносили парни, а девушки в качестве оплаты приносили каравай белого хлеба — ярушник (Суксунский район, д. Журавли).

В советское время традиция выкупать избу постепенно исчезает, и игрища, сохранявшие традиционные формы, нередко проводили в колхозных домах или клубах: «Потом появились бригадные дома, туда пускали на игрище...» (Юрлинский район, д. Черная).

В редких случаях в Святки не выкупали избу специально, а игрища проводили поочередно в домах молодежи. В с. Калинино Кунгурского района, например, отмечали, что в период проведения посиделок каждая девушка по особо установленному порядку в течение недели принимала молодежные собрания. Чья очередь выпадала на Святки, в ее доме и проводили игрище. Таким образом, в течение Святков игрища проводили в двух или трех домах. В других случаях каждый вечер собирались в новом доме: «На Святки вечером ладили у какой-нибудь подружки, на другой вечер — к другой» (Ординский район, с. Медянка); «Избы не окупали, у нас в деревне не было пустых-то изб, собирались, то у нас посидим, то у кого...» (Куединский район, д. Губаны). В Северном Прикамье местом проведения игрищ иногда становились бани²⁶⁴. Следует отметить, что в банях на Святки собирались только в тех районах, где был распространен обычай устраивать там и посиделки²⁶⁵.

Количество игрищ в той или иной деревне варьировалось. Известны примеры, когда в деревнях собирали одно игрище на деревню. Часто вместе сходились участники из нескольких небольших деревень округи: «У нас на игрище собиралась молодежь из Шакшера, Матвеево, Митрофаново, Исаково, Могильниково, Петухово, Зелова...» (Чердынский район, д. Н. Шакшер). В некоторых деревнях на Святки для игрищ выкупали две

или несколько изб: «В Альняше два игрища выкупали, тот конец и этот конец» (Куединский район, д. Альняш). В больших селах игрища могла отдельно проводить каждая улица: «Мы на своей улице молодежь сами собой, наша артель, вот мы сами собой игрище собираю с Рождества до Крещения, в той улице, может, две вечеровки делают, в другой...» (Суксунский район, с. Тис). Часто на отдельные игрища собиралась молодежь разных возрастов; те, кто помладше, собирались в своей избе, в другой избе проходило гулянье старшей молодежи. На игрища в качестве гостей могла приходиться и молодежь из других деревень.

Святочные игрища были важной составной частью праздника, формой традиционного праздничного поведения. Не случайно игрища, в отличие от вечеров и посиделок другого времени, проходили лишь в развлечениях, на святочные игрища приходили без работы. Формы развлечений на игрищах были различны: обычно исполняли хороводные и игровые песни, проводили игры, устраивали театрализованные представления: «На игрищах играют. Булавку передают друг другу, ремнем хлестали, в карты играли, песни пели» (Куединский район, д. Искильда); «Соберутся в дома, играют всякими играми, песни поют. Парами ходят, песни поют. Как-то коней меняли. На Святках это все...» (Юрлинский район, д. Черная). Кроме того, иногда на игрищах исполняли и лирические песни, загадывали загадки, рассказывали сказки, совершали святочные гадания: «Дома свободные, нежилые, игрища назывались. Все Святки две недели собирались в этот дом. Все собирались, тут сидят. В комнате парни в карты играют, на кухне девки в зеркало смотрят, девки сидят...» (Бардымский район, д. Асют).

Специальной игровой песней в некоторых районах принято было начинать первое игрище. В Чайковском районе отмечали: «Игришша утром начинали. Дружно собирались, в десять часов утра все идут на игрища. Девки, парни идут играть, пожилые идут глядеть. Первая песня «Благослови, сударь-хозяин...», как заходят в избу, так и идут по избе с этой песней»²⁶⁶; «Если хозяин дома, то ему поют. Вот под эту песню парами ходят...»

Благослови, сударь-хозяин

Благослови, сударь-хозяин,
По избе пройти,

Да не во досаду-то тому,
 Да есть хозяин во дому.
 Кака ему досада —
 Может выговорить.
 Посередь его двора
 Да стоит горница нова,
 Как во этой горнице
 Стоял столик дубовый,
 Да на столе стоит стопа
 Да ржана-то мука.
 Ржана-то мука ситом не высеяна
 Да что крестьянское дитя
 Тому не выучено,
 Его буйна головка не учсанная,
 Трубочата коса да не уплетанная,
 В поле лента голубая не увязана,
 Красна девица-душа — не целована.
 (Чайковский район, с. Уральское).

Обращение к хозяину, описание его двора позволяют говорить о некоторой близости текста песни и мотивов песен-колядок. Просьбы о благословении, обращенные к хозяину дома, следует рассматривать и в контексте этических норм, благословения перед началом каждого дела, в местной традиции, возможно, они были актуализированы старообрядческим составом населения села и округи.

Песни, посвященные хозяевам, отмечены и в других районах Прикамья.

Эно кто ли кто сеницы метет

Эно кто ли кто сеницы метет,
 Эно кто, кто ли новые метет.
Сразу называют хозяйина.
 Надеждушка сенцы мела,
 Александровна новы мела.
 Это чьи она гуслики нашла,
 Это чьи она звунчатые нашла...
 Но некому гусли играть,
 Некому звунчатые играть.
 Алексанушка дома нет,
 Алексеевича дома нету.
 Он у теши у ласковые,

Ино ес блины масленные,
Все оладечки вкусненькие,
Пирожочки молосненькие.
(Кудымкарский район, д. Ракшино).

Особые песни, начинающие святочные игрища, отмечены в северо-западном Прикамье, в Юрлинском районе, например, первой исполняли песню «Ой, ди-ди, ой, радость».

Ой, ди-ди, ой, радость

Ой, ди-ди, ой, радость,
Рождество, девки, пришло.
Ой, ди-ди, ой, радость,
Рождество Христовое.
Поиграйте, девушки, да,
Ой, ди-ди, ой, радость,
Поиграйте, матушки,
По своей воле-волюшке,
Пока замуж не выдали.
Выдавали де девицу
За седую бороду,
За плешату голову,
А седа борода
Не пускает никуда.
Ой, ди-ди, ой, радость...
(Юрлинский район, с. Усть-Зула).

В несколько ином варианте текст был известен в Кудымкарском и Карагайском районах, где песней не только начинали игрище, но и исполняли в другое время на игрищах.

Рождество было, Крешенне

Рождество было, Крешенне.
Ай лю-лю, ай лю-лю, вот Крешенне.
Пошли девушки на гуленье да на великое да веселье.
Одна девушка всех смеляя, она с молодцом пошутела,
Черну шапочку срывала, да она под ноги в грязь топтала.
А то молодец рассердился, да удаленькой сам заплакал.
Девка молодца пожалела, черну шапочку в руки брала,
На головушку одевала, за ушочки брала, целовала.
(Кудымкарский район, д. Ракшино).

Для некоторых локальных традиций северо-западного Прикамья была характерна специфическая форма проведения игрищ, особенно первого. Так, в русских деревнях Гайнского района в святочный период игрище с обязательным исполнением рождественских песен в течение вечера проводили не в одном доме, а обходили почти все дома деревни, исполняя в каждом одну или несколько игровых рождественских песен: «На Святках в одном доме поиграем-поиграем кругом, в другой идем» (Гайнский район, д. Пальник); «Кругом играли. Соберемся девчата, кругом играют. В одном поиграли, в другой дом идут, другая девка ведет, вот там ходили. Вот жили баско. В вечер несколько девок обойдут. Все девки соберемся и ходим по домам. Если парни ешь и кругом играем...» (Гайнский район, д. Шипицыно). По характеру и структуре такие игрища становились близки рождественским и новогодним обходам.

В каждом районе складывался свой игровой и песенный репертуар, часто получавший и свою терминологию. В задачи нашей работы не входит анализ всего многообразия святочных игр, приведем лишь некоторые примеры, раскрывающие характерные особенности песенного и игрового репертуара святочных игрищ²⁶⁷.

Одними из наиболее распространенных и известных в Прикамье следует считать игры с выбором и сменой пары. Игры с любовно-эротической тематикой, по мнению исследователей, во время Святков, предшествующих периоду свадеб, «помогали в непринужденной игровой обстановке совершить перебор возможностей и остановиться на наиболее приемлемом для индивида и коллектива брачном партнере»²⁶⁸.

Игры с выбором пары имеют значительное количество вариантов. Одной из наиболее популярных в Прикамье «поцелуйных» святочных игр была игра с участием двух игроков (парня и девушки), стоящих или сидящих спинами друг к другу и обращающихся по команде: «Сядут друг к другу спиной, им скамандуют, если в одну сторону повернутся — целуются, в разные — нет» (Куединский район, д. Искильда). Значительно варьировались в локальных традициях названия игры: «Судьба-несудьба» (Пермский район, с. Хохловка), «Амур — сюда!» (Соликамский район, с. Касиб), «Амур — туда, Амур — сюда» (Усольский район, д. Кекур), «Голубей кормить» (Соликамский район, д. Тетерина), «Играть в целовки» (Соликамский район, д. Семунина), «На скамейке играть» (Куединский

район, с. Аряж), «Столбики» (Чайковский район, с. Вассята), «Время играть» (Куединский район, д. Степановка), «Кругом играть» (Куединский район, д. Губаны). В терминологии отразились разные детали: место проведения — «на скамейке»; характер игры — «кругом», «столбики»; целование, являющееся ее завершением, — «голубей кормить», «в целовки играть»; так и команды-возгласы, произносимые участниками: «Судьба-несудьба», «Амур — сюда!». Локальные варианты дополнялись различными деталями. Игра сопровождалась исполнением песни, завершение которой становилось командой для участников: «Кругом играют, парня с девкой посадят. Песню поют, они сидят спиной друг к другу. Песня кончится, хлопнут, они поворачиваются. Если в одну сторону — целуются. Песню всякую могут спеть» (Куединский район, д. Губаны). В Чайковском районе двое участников игры «Столбики» не сидели, как обычно, а стояли: «Становятся спинами друг к другу, что-то говорят, если в одну сторону голову повернут, то целуются» (Чайковский район, с. Вассята). Выбор пары или смену девушек часто проводили ведущие, а в некоторых вариантах выбор пары сопровождался особыми действиями: «Ремнем кого хлеснут двух, сядут на стулья спиной друг к другу. Потом поворачиваются. Если в одну сторону — целуются» (Куединский район, д. Степановка).

Широко бытовавшими в Прикамье следует считать и варианты игры с выбором пары, обычно известной под названиями «О, суседашки», «Соседями играть», «Огород или перемена!», «Кони», «Кобылу менять»: «Девушка с парнем сядут, а один без пары остается. И выкрикивает по имени девушку, она к нему идет, другой кричит. А если не хочет, сосед чтоб уходил, говорит: «На месте!» Так и играли, пока не надоест» (Куединский район, д. Трегубовка); «Перед тем как идти по домам, сусидями играли. Кавалеры садились рядом с барышнями. К каждой паре подходил ведущий и спрашивал: «Любит ли сосед соседку?» Если парень говорил, что не любит, девушку уводили к другому кавалеру...» (Соликамский район, д. Дуброва)²⁶⁹. В д. Верхнее Лобаново Юрлинского района вариант игры был известен под названием «Кони»: перед ее началом речитативом произносился текст:

«Кони, вы, кони, кони вороные, сизы, голубые.
Отдадим коней солдатам на службу, молодым на нужду,
Сено, сено по колено.
Своя до щетки — колос, хватай до охотки».

«Парни берут себе девушек и содят на колено. Идут девушка парень говорит: «Чё ты меняешь кобылку или на стару гоняешь?» Если меняли — давай одевай обузду — чтоб поцеловал, и опять ведут девушку по кругу, если берут — заново» (Юрлинский район, д. В. Лобаново).

Известно в Прикамье и множество других «поцелуйных» игр: «Зеркало казали. Смотрят, какую девку увидит в зеркало — пойдет поцелует. Он, может, специально, не видит, да скажет. Зеркало маленькое в руках держали» (Куединский район, д. Р. Чикаши); «К косяку водили девку, там парень стоит, ведут к нему любую девку, если она ему не по душе, он ногой топнет. Топнет, она обратно идет, так стыдно бывает. И к девке, если подведут парня, надо там целоваться, к девке, если парня ведут, она топнет ногой, ему тоже стыдно, девка его не приняла, не поцеловала. А если приятно, то ниче не говорят, он с ней дружит. А раньше говорили, он с ней игрит. А парень там стоит, девку поведут специально. Он двери отворит и ее уводит» (Куединский район, д. Д. Гора).

Мотив выбора пары был характерен и для игровых песен, исполнявшихся на игрищах.

Дрема

Сидит Дрема,
Точит веретена,
Я млада пряла,
В коробейку клала.
Коробейка полна,
Я прясть полно.
Хватай да имай,
Целуй, отпускаяй.

«Дрема [парень] сидит в круге на стуле. Все ходят за руки кругом, если много народу — под руки. Он любую девку выдернет, к себе на колени посадит, целует. Потом снова» (Куединский район, д. Степановка).

Я на бочке сижусь, да бочка вертится

Я на бочке сижусь, да бочка вертится.
Нет ни денег ни гроша, выпить хочется.
Я стою горе горюю на калиновом мосту.
Если кто меня сполюбит, четвертак на лапти даст.

«В круговую ходят. В кругу сидит человек, потом выбирает, кого сполюбит, целуются» (Кудымкарский район, д. Парфеново).

Пойду я, выйду я

Пойду я, выйду я,
На доль на долинушку, да
На доль на широкую.
Сорву я, вырву я,
Да виноградну ягоду, да
Виноград зеленую.
Что мне не ягода,
Что мне винная,
Брошуся, кинуся,
Да ко молодцу на руки, да
Ко молодцу на белы.
У молодца посижу, посижу,
Да на молодца погляжу,
Поцелую да уйду.
Поцелую двести раз,
Девяносто на запас.

«Это тоже святошна. Кругом мы ходим, а потом кавалер девушку вытаскивает» (Кудымкарский район, д. Парфеново).

Некоторые игры с выбором пары предполагали и определенное испытание участников, игры не только стимулировали игровую активность, вносили смеховые элементы, но и позволяли выявить характер отношений между участниками. К таковым можно отнести игру «Кобылка», «Кобылу водить», известную во многих районах Прикамья: «Парень выбирает девку и ведет ее к мосту. А мост, лавку поставят, и на концы по два парня сядут. Надо кобылу через мост переводить. Девка с парнем прыгают через мост. А парни иногда и подшутят, они прыгнут. А те встанут, да лавку подымут повыше. Проверяют, нравится нет девка парню» (Чернушинский район, с. Калиновка).

Развлекательный и испытательный характер имели игры, предполагающие сбор предметов и последующее их разыгрывание. Широко распространенной в Прикамье, неоднократно записанной фольклористами следует считать игру в «Оленя», бытовавшую во многих районах Русского Севера²⁷⁰.

Олень

В центре олень сидит на стуле.

— Студено ли тебе, олень, тепло ли тебе, олень?

— Мне так тепло, так студено, приоденьте меня.

Приокутайте, приокутайте.

Как со девицы платок, со красавицы венок.

С молодца-удальца красна шапочка.

Я по бережку ходил,

Ручки, ножки подмочил.

На руках перчаточки бумажненькие.

Потом все девки ему дают платок, а затем его выкупают. Все поют:

— Я не дам топтать, я не дам волочить,

Сама вытопчу, сама выскочу.

Девка пляшет, тогда он отдает ей платок, вытаптывает.

(Карагайский район, д. Нежилята).

В южных районах Прикамья подобные игры имели другие варианты.

В столбики

«В столбики девчонки, парни играли, детям можно играть. В круг ставят парня ле, девуку ле — столбик. Круг его ходят под песенку:

Круг столба ле я хожу,
Круг дубова ле я хожу,
Чем столба я наделю?
Наделю столба душой,
Красной девицей.

Тут столбу-то и надают кто чё, кто ленточку, кто платок, кто колечко с пальца. Столб соберет все и трясет этим да приговаривает:

Трясу, трясу,
На кабак снесу.
Уж я рыбку съем,
Поем треску
Заменю тоску. —

Достанет, чё попадет из взятого, и назначает хозяину спеть или сплясать. Перед ём пляшут. Так-ту все и раздаст. А потом все снова да ладом» (Чайковский район, с. Уральское) ²⁷¹.

Приведенные примеры показывают достаточно архаичный репертуар святочных игрищ. В то же время известно немало примеров и более поздних вариантов разыгрывания предметов, известных обычно как «игра в фанты»: «При игре в фантики ведущая каждому игроку предлагала: «Вот вам боярыня послала сто рублей, сто грошей. Что хотите, то купите. Чернобело — не берите, «да» и «нет» не говорите. Что желаете купить?» И дальше следовало предложение купить облако, ботинки, тетрадь, бантик и важно было поймать на слово «да — нет», или согласие на покупку черной или белой вещи. За это полагался штраф — фантик» (Куединский район, с. Федоровск) ²⁷².

Среди репертуара игрищ в Прикамье почти повсеместно известна игра «в кольцо», в основе которой — поиск и угадывание.

Золото хоронить

Сядут вкруговую и ходят.

Уж я золото хороню,
Уж я серебро хороню,
Я у батюшки в теремушке,
Я у матушки в высоком.
Пал, пал перстень,
В Калино,
В Чусовские Городки
Это ж разве городки,
Кот-то ищи,
Котонай-то ищи,
Ежли не найдешь,
Станешь плетышки стыкать,
По три нитки, по четыре,
По три плети золотые.

«Колечко надо спрятать. К каждому идут, к кому идут, положат. Кто ищет, не найдет, вторично идет» (Лысьвенский район, д. Захарово).

Наиболее распространенной формой игры «в кольцо», была игра без припевки: «Колечки макать. Все сидят рядком, руки на коленях сложены лодочкой. Идут двое. Ведущий прячет

кому-то колечко. Второй — ищет, отгадывает, у кого кольцо. Не угадал — снова угадывай, угадал — смена ведущего» (Куединский район, с. Б. Кусты).

С идеей поиска и угадывания связан целый комплекс святочных игр, в том числе и варианты поиска игроков ведущим с завязанными глазами — слепокуром играть», «в жмурки играть»: «В жмурки еще играли. Это уже зимой в избе завяжут одному глаза, заставят бегать и искать остальных. Другие стоят, хлопают в ладоши и кричат: «Я тут!» (Куединский район, с. Аряж).

Для северо-восточного Прикамья было характерно бытование развернутых театрализованных представлений, среди которых и народная драма «Шайка разбойников»²⁷³: «Парни наряжались. Делали из картона большие цветные шапки. Трое их: атаман, Юрка-есаул, еще наряжают парня как девку. Встают друг против друга: «Кто атаман?» — «Ты атаман!» — «Все подряд к нам». Атаман: «Юрка, Юрка, подходи ко мне скорее, говори ты мне смелее. Невесело подходишь, несмело говоришь. В грязь спущу, с душой разлучу. Отдайте эту девицу за меня замуж!» Девица: «Не пойду за атамана замуж!». Так три раза повторяют все сначала, в третий раз девка окончательно отказывает. Атаман теркает девице шашкой по груди, берет ее на руки и говорит: «Померла наша манера из-за своего принципа!». Потом девку качали и пели: «Вниз по матушке по Волге...» (Чердынский район, д. Н. Шакшер). В районах северо-восточного Прикамья отмечены и другие представления, среди которых наиболее популярен Аника-воин: «Ложится сюда, на брус на полатах, мать смерти. Онику-воина сряжают, рукотерники, кисти, колокольчики на его повесят. Оника-воин приходит, гармошка тут сидит: гармошка играт, Оника-воин гуляет. — «Смерть, скажи, сколько мне гулять?» — «Еще полчаса!» Оника-воин гуляет, пляшет. Потом: «Смерть, сколько мне гулять?» — «Еще десять минут». Потом Смерть пришла, под коленки ему дас, Оника-воин падёт...» (Чердынский район, с. Бондюг)²⁷⁴.

К особым формам можно отнести разыгрывание сенок ряжеными. В большей части районов Прикамья участие ряженых ограничивалось обходом игрищ. В этом случае обходы, как и поведение ряженых, не отличались от обычных. Развернутые формы участия ряженых в святочных игрищах отмечены лишь в северо-восточных районах Прикамья — Красновишерском, Чердынском, Соликамском, Усольском в районах Пермского

края²⁷⁵. При общности состава персонажей и приемов ряженья с обходными церемониями, особенным является игровой репертуар. Можно выделить целый ряд игр, связанных с циклом семейных ритуалов: игры в роженицу, некрутов, покойника, «крещение» ребенка, «венчание». Приведем характерные примеры.

Роженицей играть: «Роженицей играют, дак девку роженицей снарядят: Живот большушшой приделают, лохмотьями прикроют, да на лавку положат и внесут в избу. Возле роженицы — бабки-повитухи: начинают спрашивать у роженицы: «Где ты живот-от сделала?» — «Под твоим крыльцом». — «С кем ты его сделала?» — «С твоим мужем». Потом роженица начинает кричать, рожает. Бабки-повитухи тут как тут, вытаскивают из-под тряпья куклу, парят венником роженицу, та вскакивает и пляшет» (Чердынский район, с. Бондюг)²⁷⁶.

Крестить: «Попом наряжались, бабой. Кукла у них сделана, они ее крестили. Книгу читают, а потом макнут куклу в бачок с водой» (Чердынский район, д. Пантина).

Некрута: «Некрута — два парня. Один с гармоньей. На ноги красны платки: по одному на ногу, чтобы ноги закрыто было, как юбка! На спину красный платок, на брюхо. На голове фуражка военная... Красный ситец для того припасали! Колокольцы не привязывали. На лавке сидит, как старуха, — в переднем углу. Тоже парень. Я сеживал старухой, потому что всегда некрутам самогонку готовили, нет-нет да и подам некрутам по стаканчику, а сам два выпью! Оне: «Скоко, ишо нам, мамонька, гулять?» Старуха и говорит: «Да гуляй! Ты ишо мертву старуху не е...!» Вот и начинает собирать — скверны слова выражать. Ишо походят, походят. Один в гармонь играет, другой песни поет, прибаутки или частушки... Опять: «Скоко ишо нам, мамонька, гулять?» Имя все меньше, меньше говорят. Начнет [старуха] убавлять. Под послед старуха говорит: «Пора идти в армию!». И они уходят. Ничё не причитат старуха...» (Чердынский район, д. Усть-Уролка)²⁷⁷.

Свадьбу играют: «Парень невестой, а девка женихом, как в свадьбу играют. Были и родители: мать, отец. И поддружка [поддружье] — все из парней, все выряжаются. Присказывали какито песни свадебны: «Раз кака-ко-ся свадьба!» В шутку! Хорошо. Снарядехонько оденут. А невеста — ленточки, цветы оденет. У ково есть, солдатское ишо накинута жениху-ту! Молодых венчали. Поп венчал. Каку-ко-ся клеёнку ли чё накинёт. «Это хороша, — грит, — риза!» На голову каку-то шапку худую. В лапоть

наладят. Нажгут... кадило. Поп и напевает: «Радуйся, сорока! Радуйся, ворона, и ты — воробей-животворец! Погледите под окошком, там п...да сидит с лукошко! Братцы, радуйся! Поглядите на телегу, там п...да п...ду теребит! Братцы, радуйся!» (Чердынский район, д. Матвеево) ²⁷⁸.

Покойником: «Смелый парень ложился в деревянное русло, которое использовалось для процеживания распаренного солода... Русло с «покойником» заносили в избу и ставили на лавку. Другой парень покрывал плечи рогожей, в руке держал старый лапоть с углями. Своим видом он напоминал попа в ризе, с кадилом. Присутствующие ходили вокруг и пели: «Покойничек, покойничек, умирай во вторничек. Стали гробичек тесать, он соскочил, давай плясать». Снаряжали лошадь и везли русло с «покойником» на кладбище. Увозили и привозили обратно» (Соликамский район, с. Уролка) ²⁷⁹.

Из всего многообразия игр ряженных данные представления лишь демонстрируют тот или иной из обрядов семейного цикла. Активное обращение к тематике семейных обрядов в святочных игрищах, видимо, не случайно. В сценках-пародиях на семейные и церковные обряды мы наблюдаем соединение, взаимодействие кодов семейной и календарной обрядности. Обрядовое поведение в семейном цикле часто характеризует нарушение обычных поведенческих норм во время праздника. Поэтому именно семейные ритуалы были одними из вариантов ненормативного святочного поведения. Рекрутские гулянья, например, становились эталоном рекрутского, ненормативного поведения не случайно, видимо, их соотнесение с обрядовым ненормативным поведением и в святочный период. С другой стороны, происходит вовлечение в мир ряженья, в символически «переходный» святочный период, персонажей, наделенных «переходным» статусом в семейной обрядности: новорожденного, рекрута, роженицы, невесты, покойника. Присутствие сценок свадьбы, похорон чаще всего лишь на святочных игрищах, возможно, связано с символикой обряда инициации, реализуемой и в других святочных играх с участием ряженных. Представление целого цикла семейных переходных обрядов в период, наделенный символикой нового, связано, видимо, и с идеей движения времени, в данном контексте — времени социального. Основанные на смеховой культуре сценки-пародии семейных ритуалов связаны с идеей соединения жизни и смерти — древнейших мотивов, представленных в ряженье, как и в других формах святочной обрядности.

Одной из наиболее распространенных в Прикамье сенок с ряжеными следует считать игры с участием ряженого медведя, известные преимущественно в районах Северного Прикамья: «Как хозяин, он, значит, ведет медведя, так-от... да тут она [веревка-узда], на шее... А хозяин — тоже шуба навыворот... а и в обычной одежде бывает. Сряжен мушшина ли, парень... Ну, ему говорит старший тут [на игрище]: «Мишка! Покажи, как бабы воду носят!» Он так станет «на ноги», показыват, как вроде на коромысла ведра, переваливается... Он делат, что велят! Хозяин говорит: «Мишка! Покажи, как бабы пляшут!» Он начинает это... тихонько передвигаться на четырех, он вот так тихонько и ходит, он ить ничо не пляшот, поворачивается только. Гармошка играет...» (Чердынский район, с. Редикор) ²⁸⁰.

Определенная часть комплекса развлечений на игрищах с участием ряженных имела характер испытаний, как, например, игра в «гусей», «лешака», «горшечников»: «На Святки... горшешники всякие приводят, — тоже игра опять! Горшки делают: стучают, «месят глину» — хлещут плетью человека, ну не шибко, а так, так игра показана. Они ничё не делают, а только показывают, как горшки делают. Они ничё не приговаривают. Тут подходит [каждый человек] по очереди. Он [горшечник] — раз одному! Раз, два нагайкой ли, чем ли, резиной ли — не шибко так ударит...» (Чердынский район, с. Редикор) ²⁸¹; «Лешака играли. Накладут в мешочек камней и понасерке лупят. Особенно кто из других деревён: мол, наших девок отбирашь!» (Чердынский район, д. Б. Тагьяшер) ²⁸²; «Гусей опять средят. Два гуся: гусь да гусиха. Оне придут, не знаю, чё-ко у них во рту. Клынут тебя и опять уйдут» (Крановишерский район, с. Губдор) ²⁸³. Одним из характерных элементов святочных «испытательных» игр было щипание, битье, символика которого связана со стимулированием брачной активности ²⁸⁴. Продуцирующий характер в брачном и аграрном смыслах имели и многочисленные эротические игры ²⁸⁵, характерные для святочных игрищ Северного Прикамья.

Некоторые игры святочного репертуара раскрывают архаичную обрядовую аграрно-продуцирующую символику, как, например, известная в северо-западном Прикамье игра «Снопы молотить»: «Все встанут длинно, как в колонну, за руки возьмутся, а одну возьмут и подбрасывают на руках, так от начала до конца перебросят, потом другую, снопы молотят...» (Кочевский район, д. Ташка); связь с аграрной символикой прослеживается

и в обычае приносить на игрища ворох соломы, изготавливать из соломы атрибуты ряженья и святочных игр (например, пуга — соломенный жгут, которым «бьют» участников игры).

Характерной особенностью ряда традиций Прикамья являлось бытование особого песенного игрового репертуара, не исполнявшегося в другие периоды годового цикла. Бытовали и свои термины для обозначения игр с песнями — «святочные песни» (Кудымкарский район, Куединский район, д. Кибай), а в северо-западном Прикамье — «рождественские песни»: «Собираются молодежь, парни, девчонки, играют. Играют сначала кругом, песни поют рожесвенские, и приплясы, в припляску под песни...» (Кудымкарский район, д. Ракшино). Объединенные общим термином и приуроченностью к святочному периоду, они существенно отличаются по хореографии и составу игрового действия. Особенностью рождественских песен было их совпадение с хороводными песнями, исполнение которых в других традициях приурочивалось к Троице. Достаточно распространенным вариантом рождественских песен были игровые круговые песни, «кругом ходили»:

Посяли девки лен

«Посяли девки лен,
 Да девки лен, девки лен.
 Да нужды нету, дела нету,
 Говорим, что девки лен.
 Уродился уленок,
 У девчонки паренек,
 Сын отецкой ворынек
 Торну дорожку проторил,
 Сорны цветы сорывал,
 На Дунай речку бросал,
 Ко бережку прибивал,—

это тоже святочна, играют кругом, да и все» (Кудымкарский район, д. Парфенова).

На заводе были мы...

«На заводе были мы, были мы.
 Да сокола мы видели, видели.
 Да сокола молодчика, молодца.
 Да встань, молодчик, подбодрись, подбодрись.

Да трои, двои обвернись, обвернись.
 Да кого надо выбери, выведи.
 Кого надо поцелуй, поцелуй.
 Кого надо помилуй, помилуй.
 Поставь девку на место, на место, —

тоже святошная, кругом играть, парень девку выбирает...» (Кудымкарский район, д. Парфенова).

Термин «рождественские песни» объединял разные по исполнению и хореографии круговые, плясовые и игровые песни. Кроме приведенных «круговых» песен, репертуар включал и приведенные выше игры с поцелуями: «Дрема», «Я на бочке сижу» и другие, оканчивающиеся выбором пары, многочисленные игровые песни с развернутой хореографией и игровым действием. К рождественским относились песни с хореографическим действием, когда две шеренги участников двигались навстречу друг другу — «стенка на стенку»: «В Рождество девки парням на колени садились, там песня пелась: «Вскóчил козел в огород, в огород». Вот под эту песню парами ходили. С той стороны, с другой стороны встанут, сначала одни подойдут, потом другие подойдут, так идут, притапывают:

Скочил кóзел в огород

Скочил кóзел в огород, в огород, во в широкий во в завод.
 Всю капусту обшипал, обшипал, кочешочки обглодал, обглодал.
 Возьму козла за рога, за рога, поведу я на базар, на базар,
 Променяю да на товар, на товар, на чернила черные, черные.
 Начернюсь я черная, черная, на ту пору муж домой,
муж домой,
 Зачем женка да черная, черная, я де в печке мазала, мазала,
 Сажею намазалась, мазалась, куплю чернила белые,
побелюсь я белая,
 На ту пору муж домой,— зачем, женка, белая?
 А я муку сеяла, мукою обмазалась.
 Взяла козла за рога, за рога, продала я на базар, на базар.
 Я чернила купила, купила, я чернила красные, красные.
 Намазалась красными, красными.
 На эту пору муж домой, муж домой, чё де женка красная,
красная?
 Я де печку топила, топила, перед печкой стряпала, стряпала».
 (Юрлинский район, с. Усть-Зула).

К типичным игровым песням можно отнести «Хрен» и «Лен»:

Хрен, ты, хрен, горе-горький хрен

Хрен, ты, хрен, горе-горький хрен.
 Кто тебя сеял, кто поливал.
 Меня сеял Иван, поливал Селеван,
 Селеванова жена близко ко воду жила,
 Хрен ухаживала, загораживала.
 Девка с-по саду ходила,
 Румчаты косы плела, приговаривала...
 Румчату косу плела, приговаривала:
 «Ты расти, расти, коса, до могучева плеча,
 От могучего плеча до суково пояса,
 От сукова пояса до сафьянова башмачка,
 От сафьянова башмачка коса искореню».
 Женихи из городу принавидели девчонку.
 В высоком тереме девка билится да румянится.
 Отчего девка бела да румяна, хороша.
 — Стук, стук.
 — Кто там? — говорят.
 — Алексан Алексеевич.
 — Зачем?
 — За невестой.
 — Кто сына женит? Кто дочь отдает? —
 — Алексан Семенович дочь отдает.

«Встанут гусем, друг за другом вот так, один дергат последнего, берут их пару, садятся, потом дальше, дальше, пока все парами не соберутся» (Кудымкарский район, д. Ракшино).

Чуешь, воробей, да чуешь ли, молодой

«Чуешь, воробей, да чуешь ли, молодой,
 Да как девоньки лен-от сияли, да как красные лен-от вияли.
 Я, воробей, не слышал, да я, молодой, не видал,
 Да как девки лен-от сияли, да как красне лен-от вияли...»

У мужиков спрашиваем: «Что у вас?» — «А мы вспахали». А оне говорят: «Мы уж посеяли». Тогда эту же снова песню поют. Они спрашивают: «Что у вас?» — «У нас уж всходы». — «А у нас на головку мечется уж лен». А тогда еще мужики не подумают

ниче, а девки споют, у нас, говорит, рвут, тогда пошнут друг дружка за волосы таскать — рвут лен. То они у девок волосы рвут...» (Кудымкарский район, д. Парфеново).

В юго-западном Прикамье игровые песни, исполнявшиеся на Святки, по особенностям хореографии получили название «парочных». *Парошные песни, парошные хороводы, опарочки* были широко распространены у русских Куединского, Чайковского, Еловского районов Пермского края. Обычно при парошном хороводе участники вставали парами друг за другом в колонну, образуя две линии, иногда отдельно из парней и из девушек. Под парошную песню участники двигались вперед, а первая пара разворачивалась и двигалась в обратную сторону парно внутри между шеренгами или, разделяясь, шли по внешней стороне и вставали парой в конце: «Вот под песню парами ходят, опарочки играют. Парочками в ряд ходят...» (Чайковский район, с. Уральское); «Парочку возьмут, кто кому понравится. Все парочки по избе идут, поют, расходятся, обратно идут, со своей парой встречаются, песню споют — целуются» (Чайковский район, д. Б. Букор).

Не трубы ли затрубили

Не трубы ли затрубили,
Затрубили, затрубили,
Затрубили, затрубили.
Не дыма ли задымили,
Дым-от вьется, извивается,
Парень к девке приближается:
— Будь-ко, девица, за мною,
Будь за мною, жить за мною,
За мою головую.

«Парами ходить, парошная. Встанут парами друг за другом и идут вперед, первая пара развернется и внутри между рядами идет, до конца дойдет, опять встает, как в ручеек, парами ходили» (Куединский район, д. Н. Тымбай).

Гришка Рыжка запрягал

«Гришка Рыжка запрягал.
Ай-да, Сашенька, запрягал,
Ай-да, Машенька, запрягал.

По вино скоро сгонял,
Помочанам подавал.
Помочана-те не пьют,
Стакан в руки не берут,
Провожать дружка зовут:
Проводи меня, милой,
Не дорожкой старой,
Межгуменной тропой.—

Это все парочки ходить, песня» (Чайковский район, д. Лукинцы).

Парочными песнями, получившими название по особенностям хореографии, могли называть песни, известные в соседних традициях как плясовые, круговые, хороводные ²⁸⁶.

Особый термин отмечен для песен святочных игрищ в Суксунском районе, где они получили название «половые»: «Ходят по полу, вот и половая, стенка на стенку...», к наиболее популярной половой песне этого района следует отнести текст «А мы просо сеяли» (Суксунский район, д. Березовка).

Материалы, собранные в период, когда святочные игрища уже не проводились, лишь с определенной условностью позволяют реконструировать реальный ход игрища, чередование игр, песен, особенности этикета участников, что представляется не менее ценным.

В большинстве традиций Прикамья не было характерно выделение специального участника, распорядителя святочного вечера, а чередование игр и развлечений определялось ситуативно и коллективно. В то же время для некоторых локальных традиций Камско-Вишерского междуречья было характерно выделение специального человека — «хозяина» — распорядителя ²⁸⁷ и «придверников», в функции которых входило в одних случаях препятствовать бегству пассивных участников (при начале игр-испытаний), а в других — выключению «худых» игр из репертуара ²⁸⁸.

Единичны записи воспоминаний, передающих последовательность и очередность святочного игрища. Основная их часть относится к северо-западному Прикамью, где проведение игрищ на Святки сохранялось дольше всего. В русских деревнях Гайнского района, например, обычный цикл состоял из девяти игр, следовавших друг за другом в таком порядке: 1. «Ходят

две девицы». 2. «Летит голубь». 3. «Хожу я, гуляю вдоль по каравану». 4. «В гуся» («Сидит молодец на стуле»). 5. «Молодчиком» («В близко зелёных лужках»). 6. «Бараном» («Погоню барана»). 7. «Дрема» («Сидит Дрема, сидит Дрема»). 8. «С золотом ходить» («С вином я хожу»). 9. «Птицу ловить» («Приведите нам в тулупе старика...»).

1. Ходят две девицы

Все участники сидят кругом на скамеечках. В центре по кругу ходят две девушки, все поют.

Ходят две девицы, ходят две девицы,
Они ходят и гуляют, милых выбирают.
— Пойдем, миленький, со мной, в садик разгуляемся.
— Я буду с вами ходити, будешь, нет любити?

Две девушки выбирают парней.

— Ты еще не веришь?
— Верю, верю, дорогая,
Все тебя жалею. За любовь вас всей душою
Разик поцелую.

Целуются.

2. Летит голубь

Пара (парень и девушка) ходит по кругу под песню.

Летит голубь, летит голубь, со голубушкой,
Еще удалый молодец с красной девушкой.
За имя идут товарищи, прислушались.
«Как бы эта же девица за мной замужем была,
За мной замужем была,
Я бы золотом обсыпал, жемчугом бы одарил.
Я бы летнею порою все в колясочках катал,
Я бы зимнею порою все на лаковых санях,
На вороньих лошадях.
Кину голубя на ручку, он не встряхнется,
На другую переброшу, не взворохнется».

Парень целует девушку.

3. Хожу я, гуляю...

Парня «жениат», он ходит по кругу, выбирает родственников, невесту.

Хожу я, гуляю вдоль по каравану,
Ишо выбираю тестя и тещу.
Я сыскал и я нашел тестя и тещу.

В круг входят парень с девушкой.

Ишо выбираю шурина, сестрицу.

В круг входят парень с девушкой.

Ишо выбираю сам себе невесту.

Выбирает девушку по себе.

Я сыскал, я нашел сам себе невесту.

Посмотрите, люди, посмотрите, добры,

Как я гуляю со своей семьей.

Все ходят в кругу.

Наварю я пиво, прямо тестю в рыло.

Тесть выходит из круга.

Напеку я пирогов, будет теща без зубов.

Теща выходит из круга.

Обседлаю я коня, пойдя, шурина со двора.

Шурин выходит из круга.

Дорога сестрица — дома не жилица.

Сестрица выходит из круга.

А посмотрите, люди, как я гуляю

Со своей невестой.

Милая, милая, радость дорогая,

Сядем мы в карету, которой у нас нету.

Едем мы кататься, будем целоваться.

Целуются.

4. Сидит молодец на стуле

Посередине избы ставили стул и садили на него парня, у которого на коленях лежала шапка.

Сидит молодец на стуле,

Радость, радость, что на стуле,

Держит гусли на коленях,

Радость, радость на коленях,

На другом — красну девицу,

На другом — красну девицу.

Девка, девица уснула,

Радость, радость, что уснула.

Ее парень ой-де будит:

«Встань, девица, пробудись,

Радость, радость, пробудись».

Хоть немножко потанцуй,

Трой-двой обернись,

Потанцуй да потанцуй,

Свою пару поцелуй.

Девушка целует парня.

5. В близко зелёных лужках

Парень с девушкой ходят вдвоем по кругу, держась за руки.

В близко зелёных лужках лежит девчоночка баска,

Она плачет-ревет, себе молодца призовет.

Молодчик любитя, любит, каждый вечер ходит.

Солнце закатается, сердечко взрадуется.

Ясный месяц зашел, к ней молодчик пришел,

Взял он ее за руку, повел ее за реку,

За рекой на песке стали думать о тоске.

Через двадцать пять минут целовались они тут.

Под порогом валит, целоваться велит.

Целуются и уходят.

6. Погоню барана

«Женят» парня. В кругу ходит одна пара.

Погоню барана, барана, барана за Иваном.

За девчонкой погоню овечку за калинчатый мостик.

Да есть батюшка грозен, да не велит гулять поздне.

До поздны до вечера, да до вечера до зари.

Да навстречу попадает да донской казачок.

За ручку имае, ручку всприжимает.

Да ох, и я же для тебя, казачок!

Ох, и я же для тебя, молодой,

С Москвы-доски да поцелуемся!

Пара целуется.

7. Сидит Дрема

В центре круга на стуле сидит парень.

Сидит Дрема, сидит Дрема

На золотом поле, на золотом поле.

Прядет шелкову кудельку, шелкову кудельку.

На что прядешь, на что прядешь?

Красну девку дарить? Красну девку дарить?

8. С вином я хожу

Парень с девушкой ходят по кругу.

С вином я хожу, с золотым я хожу,

Я не знаю, куда вин положить.

Я не знаю, куда вин положить.

Положу я вин на правое плечо.

Положу я вин на правое плечо.
 Я со правого, я со правого,
 Я со правого на лево положу.
 Я со правого на лево положу.
 Я ко молодцу, я ко молодцу,
 Я ко молодцу иду.
 Я ко молодцу иду, я ко молодцу иду.
 Поцелую да назад уйду.
Целуются и уходят.

9. Приведите к нам в тулупе старика

В центре девушка, под песню к ней выводят парня.

Приведите к нам в тулупе старика,
 В сюртуке — добра молодца,
 Все Ивана Ивановича.
 Да он уехал на турбище,
 На веселое игрище,
 На Турцию птицу ловить,
 На песочке — лебедушку,
 Себе красну девицу.
 Чоло-чаю, не спокинёт он меня.
 Заверяю, возьмет замуж за себя,
 Поцелует три раза, назад пойдёт.

Пара целуется 3 раза.

(Гайнский район, пос. Чуртан) ²⁸⁹.

Интересным для Прикамья следует считать воспоминание, воспроизводящее ход святочных игрищ с порядком, сменой и чередованием рождественских песен, игр, подшучиваний, из д. Верхнее Лобаново Юрлинского района: «С 7 по 19 января собирались на игрища. С одинокой старушкой договаривались, что будут у нее в доме игрища проводить. Платой были челпаны (каравай хлеба) и поленья дров. Приходили вначале девушки, потом парни. Постепенно дом заполнялся, самая голосистая запевала, а ей подпевали:

Ой, диди, ой, радость,
 Рождество, девки, пришло.
 Ой, диди, ой, радость,
 Рождество Христово.

Ой, диди, ой, радость,
Поиграем, девушки,
Ой, диди, ой, радость,
Поиграем, милые.
Ой, диди, ой, радость,
Меня замуж выдают.
Ой, диди, ой, радость,
На чужую сторону.
Ой, диди, ой, радость,
За плешиву голову.
Ой, диди, ой, радость,
За седую бороду.

Потом девки и парни водят хороводы, пока кто-нибудь не крикнет: «Поиграем в гарни!», все сожаются играть, достают одну рукавицу. Все кидают. Если большой палец попал кверху — это правда, книзу — кривда. У кого правда выходит, снова кидают до тех пор, пока не останется одна кривда. Хозяин этой варежки — ведущий. Ему завязывают глаза, ставят к запорке и спрашивают:

- Где стоишь? — Варежками бьют по спине.
- У столба.
- Что берешь?
- Грибы, ягоды.
- Куда кладешь?
- На поличку.
- На поличке грош, там его возьмешь, меня три года не найдешь.

Все разбегаются и стоят тихо. Могут переодеться: девушки надевают шапки, мужские полушубки, парни накидывают девичьи полушубки. Кривда найти и угадать, кого поймал. Кого угадает, тот становится ведущим. Если не угадает, снова ставят к запорке и начинают спрашивать. Играют до тех пор, пока не найдет. Снова водят хороводы:

Я по бережку млада,
Ой, ходила, ой, гуляла.
Из рукав я семена,
Ой, сеяла, ой, сеяла.
Сколько невсхожия мои,
Ой, семена, ой, семена.

Несогласная моя,
Ой, семья, ой, семья.
Неприветливы мои,
Ой, суседи, ой, суседи.
Несговорчивый мой муж,
Ой, мой муж, ой, мой муж.
Я постелю постелю,
Ой, твердо, ой, твердо.
Я сголове положу,
Ой, низко, ой, низко.
Ко сердечешку прижму,
Ой, не любо, ой, не любо.
Сколь и всхожие мои,
Ой, семена, ой, семена.
И согласная моя,
Ой, семья, ой, семья.
Да привередливы мои,
Ой, суседи, ой, суседи.
Да сговорчивый мой муж,
Ой, мой муж, ой, мой муж.
Я постелю постелю,
Ой, мягко, ой, мягко.
Я сголове положу,
Ой, высоко, ой, высоко.
Ко сердечужку прижму,
Ой, да любо, ой, да любо.

После хороводов снова играют. Вот в «кобылки». В нее играют, когда на улице совсем темно. Парни запоминают, где сидят девушки, «их» девушки, потом потухает свет. Девушки меняются местами. Звучит команда «По кобылам». Быстро парни должны найти девушку и посадить ее себе на колени. Вспыхивает свет, в избе поют, потому что поймали парни не тех «кобыл». А после игрища для каждой пары назначается выкуп на поцелуях.

Потом начинают самую длинную игру «А мы просто сеяли». Делятся на две команды: бояре выбирают невесту, князя — жениха. Поют песню:

А мы просто сеяли, сеяли,
Ой, дид ладо, сеяли, сеяли.

А мы просто вытопчем, вытопчем,
Ой, дид ладо, вытопчем, вытопчем.
Чей вы просто вытопчите, вытопчите,
Ой, дид ладо, вытопчите, вытопчите.
А мы коней выпустим, выпустим,
Ой, дид ладо, поймаем, поймаем.
А мы коней выкупим, выкупим,
Ой, дид ладо, выкупим, выкупим.
Чем вы коней выкупите, выкупите.
Ой, дид ладо, выкупите, выкупите.
Мы дадим вам сто рублей, сто рублей,
Ой, дид ладо, сто рублей, сто рублей.
Нам не надо тысячи, тысячи.
Ой, дид ладо, тысячи, тысячи.
Чего же вам надобно, надобно,
Ой, дид ладо, надобно, надобно!
А нам надо девицу, девицу,
Ой, дид ладо, девицу, девицу.

Дальше мотив песни меняется.

Бояра, да мы посвататься пришли.
Молодые, мы посвататься пришли.
Князевья, да у нас нет невесты,
Бояра, да у вас нет невесты,
Молодые, у вас есть невесты.
Князевья, да недорослые,
Молодые, недорослые.
Бояра, да перерослые,
Молодые, перерослые.
Князевья, да покажите жениха,
Молодые, покажите жениха,
Бояра, да это что ли не жених,
Молодые, это что ли не жених.
Князевья, да покажите сапоги,
Молодые, покажите сапоги.
Бояра, да это что ли не сапог,
Молодые, это что ли не сапог.
Князевья, да бесподошвенные,
Молодые, да бесподошвенные.
Бояра, да трехподошвенные,
Молодые, да трехподошвенные.

Князевья, да покажите кушачок,
Молодые, покажите кушачок.
Бояра, да это что ли не кушачок,
Молодые, это что ли не кушак.
Князевья, да покажите шапочку,
Молодые, покажите шапочку.
Бояра, да разве шапка вам нужна,
Молодые, разве шапка вам нужна.
Князевья, да у вас гульный жених,
Молодые, у вас гульный жених.
Бояра, да у вас умный жених,
Молодые, у вас умный жених.
Князевья, да он по баням спит,
Молодые, он по баням спит.
Бояра, да в баню париться ходил,
Молодые, в баню париться ходил.
Князевья, да выбирайте девушку,
Молодые, выбирайте девушку.
Жених выбирает невесту и ведет к себе в комнату.
Мелодия песни опять меняется.
В нашем полке прибыло, прибыло,
Ой, дид ладо, прибыло.
В нашем полке убыло, убыло,
Ой, дид ладо, убыло, убыло.
В нашем полке пиво пьют, пиво пьют,
Ой, дид ладо, пиво пьют, пиво пьют.
В нашем полке слезы льют, слезы льют,
Ой, дид ладо, слезы льют, слезы льют.

Заканчивались игрища обычно такой игрой. Все девушки и парни делились на пары. В каждой паре подбирались другие имена, пара подходила к другой паре, разбивались пары, находили себе другую пару. Постепенно изба становилась пустой, так как пары постоянно исчезали незаметно для всех других...» (Юрлинский район, д. В. Лобаново).

Отдельные районы Пермского края в проведении игрищ отличались характерным набором игр, терминологией и репертуаром исполняемых в этот период песен. Специфические комплексы репертуара отличали Камско-Вишерское поречье, северо-западное Прикамье (включая Обвинское поречье) и юго-

западное Прикамье. Для северо-восточных районов Прикамья, Камско-Вишерского междуречья (Чердынский, Красновишерский, Соликамский районы) был характерен наиболее развернутый и сложный репертуар игр и развлечений. Кроме распространенных повсеместно поцелуйных игр, игровых и хороводных песен, только в этом районе Пермского края были известны разработанные формы участия ряженных в игрищах, специфический и значительный набор игр с участием ряженных, не известный в других районах Пермского края. Другой особенностью именно этой территории было распространение и бытование развернутых текстов народной драмы, исполнение которых приурочивалось к игрищам. В традициях северо-западного Прикамья и Обвинского поречья (Карагайский, Ильинский, Сивинский, Кудымкарский, Юрлинский, Гайнский районы) основную часть репертуара святочных игрищ составляли игровые песни, получившие название *рождественские* или *святочные*, разные по содержанию, хореографии, игровым действиям. В каждой локальной традиции этой территории репертуар рождественских песен включал более тридцати текстов. Для юго-западных районов (Чайковский, Еловский, Куединский) также была характерна приуроченность к святочным игрищам значительного числа песенных игровых текстов, по терминологии и хореографии для местной традиции особенными явились парочные песни. Наряду с игровыми песнями в этих районах бытовало и значительное число других вариантов святочных игр. Зоны распространения наиболее развернутого и специфического репертуара святочных игр и игровых песен отличаются и значительной сохранностью традиций проведения игрищ (бытование вплоть до середины XX века), в том числе и архаичных игровых форм. В других районах Прикамья сложился свой игровой репертуар, однако он не представлен развернутым комплексом.

Таким образом, составлявшие неотъемлимую часть Святок, являясь элементом праздничного поведения, игрища выполняли и множество других функций. Они представляли смотр потенциальных женихов и невест, с демонстрацией и оценкой их качеств²⁹⁰. Игры были важной составляющей молодежной культуры и коммуникации. В Прикамье сохранились разные игровые формы, в том числе и архаичные, связанные с продуцирующей аграрной и брачной символикой. Являясь составной час-

тью комплекса святочной обрядности, игрища пересекались и с другими его элементами: на игрищах проводили гадания, в некоторых традициях игрища посещали ряженые. Локальные традиции характеризует вариативность в составе участников, времени проведения игрищ. Можно выделить несколько зон, где сложились особые комплексы игрового поведения и обрядов на игрищах,— это северо-западный, включающий русских Коми-Пермяцкого округа; северо-восточный, на территории Камско-Вишерского междуречья в Чердынском и Красновишерском районах; юго-западный (Чайковский, Еловский, Куединский районы).

Крещение

Праздник Богоявления (19.01), Крещение, почитался как один из больших годовых христианских праздников. Особое значение придавалось и его кануну — *Крещенскому Сочельнику* (18.01), к которому в некоторых традициях приурочивалось приготовление пресных сочней, а иногда и обрядового печения — козулек²⁹¹. Многие обряды, связываемые собственно с Крещением, часто выполнялись либо вечером в Сочельник, либо в само Крещение.

В народной традиции Крещение считалось важной пограничной датой, завершающей цикл святочной обрядности. Многие ритуалы, приуроченные к этому дню народного календаря, связаны с завершением Святков. Основную группу в обрядности Крещения при этом составляют **апотропейные ритуалы**, связываемые с необходимостью защитить дом и хозяйственные постройки от нечистой силы, «чтобы шайтан не залетел» (Куединский район, д. Узяр); «чтобы шайтан не зашел» (Октябрьский район, с. Бияваш), «чтоб черти домой не зашли, в это же время черти стараются в дом» (Куединский район, д. Никольск). В северных районах Прикамья, с развитым комплексом представлений о святочных духах, зачерчивание и закрепощивание построек связывали с тем, чтобы черти не проникли в жилище: «А это шуликины чтоб не бегали, нечистая сила...» (Соликамский район, с. Касиб). Известны и другие объяснения необходимости совершения подобных ритуалов: «Чтобы Господь берег скотину от нечистого духа» (Куединский район, д. Н. Тымбай); «Это чтобы, вроде, болезнь не заходила никакая» (Соликамский район, д. Лызиб). Обычно мелом или углем на дверях, окнах ставили крестики: «На Крещение вообще надо кресты на

окнах рисовать мелом и в бане на дверях, беса так закрещивают» (Соликамский район, с. Городище); «Накануне Крещения в Сочельник крестики ставили на все окошки, двери угольком или мелком, чтобы знатко маленько было...» (Куединский район, д. Степановка). Иногда требовалось совершить ритуальные действия до захода солнца: «...при солнышке двери закрывают, управляют, и везде кресты» (Юрлинский район, д. Черная). Закрещивание — один из широко распространенных способов защиты в традиционной культуре славян²⁹², а закрещивание жилых и хозяйственных построек на Крещение известно у восточнославянских народов почти повсеместно²⁹³. Широко бытовало оно также у других народов Европейского Севера и Поволжья²⁹⁴.

Главным событием праздника было получение **святой крещенской воды**, в разных формах характерное для большинства русских традиций Прикамья. Достаточно устойчивыми для Прикамья были представления о том, что в ночь на Крещение вода без освящения приобретала чудесные свойства: «В Крещенье вся вода святая, Господь воду святил» (Куединский район, д. Альняш); «Воду везде Господь святил, вся вода святая, черпашь, перекрестишь и говори: «Господи, благослови!», и все» (Суксунский район, с. Ключи). Вода, набранная в особый день и в определенное время, обладала теми же свойствами, какие в других традициях приписывались лишь освященной священником воде. Известны и некоторые предписания, связанные с получением святой воды. Часто оговаривалось время, когда следовало набирать воду: «В двенадцать часов ночи идут»; «до солнышка надо набрать»; «после двенадцати идут, я часа в четыре ходила нынче». Известны предписания использовать лишь проточную воду из реки или ключа: «Идут на прорубку, из колодца нельзя» (Куединский район, д. Д. Гора).

Развернутый комплекс мифологических представлений, связанный с крещенской водой, бытовал в деревнях Искильда и Дубовая Гора Куединского района. Святость крещенской воды связывали с тем, что в ночь на Крещение «в ней Иисус Христос купался». Ночью или рано утром набирали святую воду в роднике или на проруби. Получение воды называли **воду воровать у ворона**: «В Крещенье воду воровали — в двенадцать ночи идут на прорубку, из колодца нельзя. Ночью ходить, пока ворон не искупался, надо и украсть. В ней, говорят, Иисус Христос купался. И вот надо, как только он искупался, и до ворона надо

почерпнуть. Я воду воровала у ворона, чтобы ворон не успел искупаться в прорубке. Если ворон искупался — год тяжелый будет. Я иду, не оглядываюсь и назад, и вперед» (Куединский район, д. Д. Гора). Ворон в данном контексте выступает антиподом святости, что характерно для представлений о птице в славянской культуре, наделенной символикой дьявольского, проклятого, нечистого ²⁹⁵.

Известны и другие варианты представлений о святой воде. В Чернушинском районе в ночь на Крещение воду из дома специально выносили на улицу, считалось, что в таком случае она приобретала особые свойства: «Как живая, попьешь, дак ровно сила прибавится...» ²⁹⁶. Подобный пример раскрывает достаточно распространенный прием наделения предмета особыми свойствами в тот или иной сакральный период народного календаря. Например, на Иванов день веники, вынесенные на улицу, также приобретали особые целебные свойства и т. д. В Чердынском районе предписывалось открывать на Крещение проруби и колодцы, «чтобы вода посветилась», так как обычно они закрывались досками или крышками, «иначе Господь воду не посвятит...» (Чердынский район, с. Редикор). Часто освящение воды на источнике проводили индивидуально: «На Крещение по воду ходили, прямо в речку, в битончике воды принесут. Надо ходить 18-го вечером после двенадцати часов. Приходили к проруби и крестик с собой берешь. «Во имя отца и сына и святого духа, аминь!» — скажешь три раза, крестик поболтаешь и можно брать воду» (Чердынский район, д. Б. Гадья).

В православных селах, кроме как в церкви, воду освящали на реке или других водоемах. Крестный ход с иконами к реке проводили либо в ночь в Крещенский Сочельник: «К проруби ходили в двенадцать часов ночи с батюшкой. Поп мойку крестил, иордань, это прорубь» (Куединский район, с. Бикбарда), либо утром, в первой половине дня в Крещение. Разница в сроках освящения воды связана с распространенными представлениями о том, что великое водоосвящение проводится дважды в год — в Крещенский Сочельник, накануне праздника, и в самый день Богоявления ²⁹⁷. Устойчивость представлений о купании Христа в Крещение, уже отмеченные нами, раскрывают и другие примеры. Часто такое название получал ритуал водоосвящения, как в с. Бияваш Октябрьского района, — *Христа купать*, связано это с достаточно распространенными представления-

ми о том, что «Иисуса Христа в Иордане-реке купали на Крещение...» (Чайковский район, д. К. Ключ). «Купание Христа» связывали с погружением в воду креста, иконы или «гробницы»: «Иисуса Христа купали... Иисуса Христа выносили в Крещение, несут на пруд купать Иисуса Христа. Женщины, мужчины ходили. Крест на руках мужчины несли, батюшка идет сзади. Выкупают, побрызгают на икону у воды, но в воду не опускали, батюшка ставит на левое плечо гробницу стеклянную, в ней Иисус Христос лежит, заносят в алтарь. Тогда Иисуса Христа окрестят и про воду говорили: «В ключе бесы купаются, а в пруде Иисуса Христа купали». Значит, святая вода...» (Октябрьский район, с. Бияваш).

Водосвятие получало разные народные названия — *воду святить* (Суксунский район, д. Шахарово); *речку крестить, воду крестить* (Кудымкарский район, д. Ракшино); *Вишеру крестить* (р. Вишера; Красновишерский район, с. С. Сыпучи); *на Иордан ходить* (Суксунский район, с. Ключи); *на льдинку ходить* (Усольский район, д. Рёлка). На льду реки или пруда при водосвятии устраивали прорубь — *иордан, иордань, ордань, ердань*. Известны разные варианты устройства крещенского иордана, часто его готовили в форме креста: «Еще в Крещение большую прорубь делают, нарисуют крест и такой формы выдалбливают лед...» (Усольский район, д. Поселье), рядом с прорубью помещали ледяной крест: «На Каме ердань делали, прорубь, хрест изо льда ставили...» (Гайнский район, с. Монастырь). На р. Вишере в Красновишерском районе для освящения могли приготовить несколько прорубей, главной из которых считалась та, которая выше по течению²⁹⁸. Достаточно часто прорубь делали длинной прямоугольной формы. Не всегда иордань в форме креста или прямоугольника выдалбливали до воды, в некоторых случаях только при начале водосвятия в одном из концов проруби продавливали сквозное отверстие, и вода заполняла приготовленную во льду форму. Известны и некоторые локальные варианты обычаев, связанных с водосвятием. Часто предписывалось обмывать принесенные крестным ходом иконы. В с. Калинино Кунгурского района иконы раскладывали в большой проруби на воде: «С иконами идут на пруд, иконы кладут на воду, деревянные кресты, дак тоже ложили на воду. Тут помолятся... Иконы потом забирают в церковь обратно, медные-то не несут, этот днем в Крещение воду святят на пруду...» (Кунгурский район, с. Калинино). В с. Верх-Буй Куе-

динского района священник в полночь клал на дно реки крест, пока он находился в воде, только тогда предписывалось брать святую воду: «Воду освящает священник, читает молитву. Ровно в полночь крест кладут на дно реки. И люди берут воду...» (Куединский район, д. Еламбуй).

В некоторых селах с освящением воды на реке связывали и обычай поить в крещенской проруби после водосвятия коней: «Воду посвятят, потом ведут всяк своих коней поить, каждый свою лошадь, эти же парни-женихи. Они верхом сядут, а люди туда уж уходят...» (Кунгурский район, с. Калинино); «Крещение у нас праздник такой. Не отмечали его, а признавали. Водили коней на проруби. Коней поили. Посреди реки сделают крест, прорубь сделают, эта вода выбегает в крест, и водили коней поить из креста из этого...» (Чердынский район, с. Лимеж). Иногда священник освящал коней: «Там их попрыгал водой» (Кунгурский район). Конь достаточно часто задействован в календарных ритуалах. Освящение воды в любой из календарных праздников в Прикамье всегда сопровождалось освящением коней²⁹⁹. Конь в славянской традиции — один из самых мифологизированных животных, и в календарных праздниках и обрядах часто маркирует смену календарных циклов³⁰⁰.

Характерные особенности водосвятия получили в разных согласиях старообрядческого населения Прикамья³⁰¹.

Отдельную группу обрядов Крещения составляют **очистительные обряды**, связанные с водосвятием и **проводимые с участниками святочного ряженья**. Предписывалось умываться в проруби при освящении воды: «В Крещение на ключи ходили, святили, купаются, свои грехи сдают. Воду крестят, а грешники, кто бегал шуликунами, этой водой умываются, грехи сдают...» (Октябрьский район, с. Лидино); «Кто сряженные ходят. Идут умываться — рожь мыть» (Кунгурский район, с. Калинино). Известны и другие очистительные и апотропейные обряды, связываемые с ряжеными. В д. Кибай Куединского района считали, что «крестить окна и двери» в ночь на Крещение должны только участники ряжения: «В Крещеное, кто наряженным бегает, обязательно должен крестить все окна, двери, конюшни, бани. Срядятся — это ведь в чертей переоденутся. А то если не закрестить — черти дома останутся...».

Святая *крещенская/богоявленская* вода обладала многими апотропейными, очистительными и целебными свойствами как

в сам праздник, так и в течение всего года. В ночь на Крещение вода приобретала и особые свойства: останавливала свое течение: «Она как остановится» (Суксунский район, д. Ярушино), или, наоборот, волновалась: «Все источники струями пройдут» (Суксунский район, с. Ключи); «Вода вся как всколыхнется...» (Октябрьский район, с. Р. Сарс), или имела лечебную силу: «Купаться в проруби можно, никогда и не замерзнешь, не заболеешь, вот хоть какой мороз, но на Крещенье человек не простынет де...» (Чердынский район, д. Очго-Кошелева). В некоторых деревнях отмечали необходимость хранения святой воды в доме: «Без святой воды нельзя, ангел в дом не залетит» (Суксунский район, с. Ключи). С очистительными свойствам воды связан и обычай пить святую воду: «Грехи снимает святая вода» (Куединский район, с. Ошья), умываться крещенской водой и купаться в проруби: «Купаются, свои грехи сдают...» (Октябрьский район, с. Лидино); «В церкви воду святили. В двенадцать часов идут уже на речку, кропят. Прорубь делают, там которы купаются...» (Соликамский район, с. Вильва). Крещенской водой святили колодцы: «По колодцам ходили у нас воду святили святой водой в Крещенье. В воду крестик опускали и святую воду лили» (Соликамский район, с. Касиб); «На Крещение воду из церкви принесут и льют ее в колодцы» (Куединский район, д. Р. Чикаши). Святой водой освящали дом и хозяйственные постройки: «Колоском в воду мочат и брызжут на стены по избе» (Куединский район, д. Дойная); «Этой водой брызгали в загонах, чтоб скотина хорошо жила» (Куединский район, д. Пантелеевка). Святую воду хранили в течение всего года и использовали при лечении: «Ребята болели — брызгали, мыли ребенка...» (Октябрьский район, с. Бияваш); «Если человеку плохо, ему дают пить» (Куединский район, д. Пильва); «Крещенская вода — скот лечить, я корову лечила...» (Куединский район, д. Степановка). Как видим, ритуал освящения воды, характерный для Пермского Прикамья, был одним из развернутых в обрядности Крещения. Комплекс обычаев и поверий о святой воде у русских Прикамья соотносился с представлениями, характерными для большинства русских традиций³⁰².

К числу других, менее распространенных, очистительных ритуалов следует отнести обычай **умываться крещенским снегом**, которому также приписывались целебные и очистительные свойства в этот день: «Лечишься, крещенским снегом моешься...» (Чайковский район, с. Уральское).

С представлениями о святости крещенской воды связаны и запреты на ее использование в течение определенного срока: «С Крещения до Афанасьевки не стирают. Неделю не надо стирать» (Юрлинский район, д. Осинка); «После Крещения двенадцать дней не стирались, в баню не ходили, до *Афанасьева дня* (31.01) нельзя» (Куединский район, с. С. Шагирт).

В некоторых северо-западных районах Прикамья бытовали представления и о «нечистоте», «поганости», «демоничности» воды в Крещение. Это характерно для тех территорий, где развитым оставался комплекс представлений о святочных мифологических персонажах, которые в Крещение уходят в воду: «шиши падают в воду», «шишиги крестятся», «шиши крестятся, в речку обратно падают» (Юрлинский район). Поэтому бытовал запрет на Крещение ходить за водой, ее старались набрать днем накануне и занести в дом: «Раньше в Крещенье даже по воду не ходили, боялись пить такую воду...» (Юрлинский район, д. Елога). В других случаях запрет распространялся лишь на утреннее время: «До солнышка воду не носили» (Юрлинский район, д. Таволжанка), «Если рано придешь, так шишов принесешь, домой принесешь» (Юрлинский район, д. Осинка). В некоторых деревнях этого района не проводили никаких других ритуалов с водой на Крещение, а православные традиции освящения воды на Крещение, активно пропагандируемые в настоящее время, вызывают смущение и непонимание у информаторов: «Крещенская вода — девятнадцатого января, шиши-те в воду падают. А сейчас не так совсем делают, они де падут в воду — самая лечебная вода считается, а раньше дак даже по воду не ходили, боялись пить такую воду. А воду святили, только если мышка в воду падет...» (Юрлинский район, д. Елога). Соответственно, в этом случае не бытовало представлений об очистительных и лечебных свойствах крещенской воды. В других случаях днем в Крещение проводили освящение источников — «святили колодцы» для того, чтобы вода стала пригодной для использования. Освящение колодцев известно в разных вариантах и имело характер очистительных ритуалов. В д. Осинка «кадили» колодец: «Воду в колодце святили. Черти на Крещенье падают в воду, потом ее освятят. Ходили-то в старо-то время, ладанок разожгут, пойдут на колодец со свечкой, читают молитву. Ладаном обдадут, и все». В с. Юрла, чтобы освятить воду, горящую свечу и ладан спускали в колодец: «Утром хозяйка встает, зажигает свечу, освя-

щает колодец, только после этого мы начинаем воду носить. Это было. Дома зажигает. В ведре несет эту свечу, с огнем спускает в колодец, вот еще ладан пускает, чтобы освятить воду, он горит там. А потом вот она это сделает, потом она это вытаскивает. Убирает это все, а потом набирает воду да несет. Это уже освященная вода». В ритуальном очищении воды были задействованы и христианские символы — иконы, крест: «Вот в Крещение воду крестят, утром рано сходят за водой. А воду-то крестят, крестик в воду опустишь, вымоешь его, крест накрест крестом-то сделаешь прежде. Еще икону опускали прямо в колодец. А раньше еще прорубь делали, воду поновят, все. После солнышка воду-то носили, а раньше не носили» (д. Чужья); «Икону еще привяжут к ведру и опускают в колодец, набирают воду, с иконой черпают воду, она освятится...» (д. Носкова). Другой вариант освящения, известный как **воду выкупать**, отмечен в с. Юм, где на Крещение было принято бросать в колодец ключ, деньги и хлеб: «В колодец денежки с хлебом бросали, выкупают воду на Крещение, вода как очистилась...». Подобный обычай дарить воду широко распространен в календарной и семейной обрядности. Невеста на второй день свадьбы одаривает источник, с которого она будет носить воду. Хлеб и монеты бросают в воду в весенних обрядах проводов льда и встречи большой воды. Символика дарения связывается с жертвованием воде в стремлении обезопасить ее негативные свойства, сделать доступной для использования³⁰³.

Освящение воды в источниках на Крещение в целом характерно для прикамских традиций, однако в других районах его, как правило, проводили святой крещенской водой. Бытование комплекса представлений в одной из локальных традиций следует связывать со спецификой именно этой группы русского населения, русских-юрлинцев, традиционная культура которых в целом характеризовалась сохранением архаичных черт, а также развернутыми формами народного православия, значительным влиянием старообрядческих традиций³⁰⁴. Представления о «нечистоте» крещенской воды связаны с амбивалентной, двойственной символикой этой природной стихии в традиционной культуре³⁰⁵. В народном календаре русских известны примеры, когда и в другие календарные даты в одних традициях вода праздника наделялась целительными и очистительными свойствами, считалась святой, а в других — «поганой»³⁰⁶.

Для полной характеристики локальной традиции русских Юрлинского района следует отметить, что под влиянием канонических православных представлений об освящении на праздник воды, особенно в селах, где были церкви, фиксируются представления о святости крещенской воды, характерные для большинства традиций Прикамья, и совершался обряд водосвятия: «В Крещение раньше ездили на реку даже, прорубь рубили, из проруби воду брали, священник святил...» (Юрлинский район, с. Юрла).

В других районах Северного Прикамья, где были распространены поверья о святочных мифологических персонажах, сохранялись лишь некоторые запреты и предписания на действия с водой, как правило, апотропейного характера: «На ночь на Крещение закрывают колодец. Говорили: «Черти шелк волочат», — чтобы вода чистая была...» (Чердынский район, д. Пантино); «В Крещенье несут воду при солнышке, вечером в воде уже шуликаны сидят...» (Красновишерский район, с. В.-Язьва). Однако эти поверья сохранялись наряду с представлениями о святой крещенской воде.

Еще одним комплексом обрядности Крещения были **ритуалы, связываемые с наступлением периода свадеб**, во время от Крещения до Масленицы — в **Мясоед, Промежговенье**. Начало периода свадеб обыгрывалось в поговорках: «Крещенье — девушкам решенье, просватанье» (Юрлинский район, д. Пож). С водосвятием в некоторых районах Прикамья связывались брачные обычаи: «Во льду крест вырубят. А поп туда крест большой отпускал, а парни в это время девок метили, на валенок крестик поставят, чтобы до Масленки сватов засылать...» (Большесосновский район, д. Чистопереволока). Пятнание — известный прием стимулировать брачность девушек, пятнание девушек совершалось во время смотрин невест (см. ниже), а также в Пасху, с целью, чтобы девушки скорее вышли замуж³⁰⁷.

Смотрины невест, устраиваемые в Крещенье, отмеченные и в других севернорусских губерниях³⁰⁸, в Прикамье известны лишь в с. Дуброво Еловского района, где приурочивались к ярмарке, проходившей в крещенские праздники. Обычай смотрин известен под названием **стоять на полозке**: «Значит, во время ярмарки проедут санями, и невесты выстраиваются в рядок, чтоб их женихи высматривали. Девки встанут на полозок, парни невесту высматривают. Это было в субботу после Крещения, высматривали невесту на ярмарке. На ярмарке, у нас ярмарка

была в Дуброве дак. Девки встанут на полозок. Дак все рядом встанут, кому замуж охота, да и все. Парни ходят и смеются, и девки тоже, вот идет парень, услышит, тут же идет, вот так. А если встанут в сторону, ан их никто не увидит. Дак ходят, ходят, встанут человек 20—30, стоят, ну невесту выглядят [парни]. Дак они нарядные приедут, ты что, а как же» (Чайковский район, с. Вассята); женихи, приезжавшие на смотр невест, пятнали понравившихся им девушек, что означало, что она в скором времени будет засватана: «В Дубровой раньше были ведь базары большие, вот, например, Крещенье. И вот, если котора девка понравилась, он ей черкнет мелом по спине, по одежде на спинку, на пальто. Народ видит, значит, эту девку жених посватать хочет, она запятнана» (Чайковский район, с. Б. Букор).

К этой же группе ритуалов следует отнести и обычай осуждения неженатой молодежи, старых дев: «Кто стара дева взамуж не выходит, придут и разожгут костер возле дома, на Крещенье это делали. Придут к имя под окном, разожгут костер. За позор делали, раз не выходит замуж... Вечеруют, а потом выйдут, костер жгут...» (Кунгурский район, с. Калинино). Обычаи смотрин невест, осуждения неженатой молодежи связаны с наступающим свадебным периодом, перекликаются с обрядностью Масленицы, где брачная тематика составляет одну из наиболее распространенных групп обычаев.

В некоторых северо-западных районах Прикамья Крещение считалось **одним из годовых поминальных дней**: «Крещенне — тоже поминальный день» (Косинский район, д. Кривцы). Манистический комплекс представлений святочного периода был достаточно развернутым в славянских традициях, что неоднократно отмечали исследователи³⁰⁹. В то же время в Прикамье лишь некоторые свидетельства указывают на бытование подобных представлений. Это прежде всего отмеченный нами обычай готовить кутью в Рождественский Сочельник, единичные упоминания о канунах праздников как поминальных дней: «В Сочельник родителей надо помянуть...» (Суксунский район, с. Ключи); «В Васильев вечер умерших поминали, пиво варили...» (Кунгурский район, с. Калинино)³¹⁰. Представления о Крещении как поминальном дне связываются в северо-западном Прикамье с представлениями об ином движении времени в потустороннем мире, о «смещении» праздников у умерших предков: «В Крещение предки с Рождественского поста разговляются, их помянуть надо, у них Рождество как» (Юсьвинский

район, д. Данино). Данный пример интересен и в связи с поверьями о «смещении» поминания и в пасхальный период с Пасхи на Радоницу. Одной из причин складывания комплекса подобных представлений, возможно, стало иноэтничное, коми-пермяцкое, влияние в районах Коми-Пермяцкого округа. Хотя комплекс поминальной обрядности, возможно, основывается на разных мифологических представлениях, они органически вписываются в общую систему поминальной обрядности, так как этнографами неоднократно отмечалось, что «поминование усопших... есть один из постоянных элементов аграрных обрядовых праздников...»³¹¹.

Таким образом, комплекс обрядности Крещения был достаточно развернут. Для него были характерны свойственные лишь ему обычаи и ритуалы, связанные с завершением святочного периода и с христианскими представлениями о крещении Иисуса Христа и освящении воды. Крещение завершало святочный период народного календаря и открывало следующий, связанный с проведением свадеб.

Святочная обрядность занимала центральное место в зимнем периоде народного календаря и была наполнена разнообразными ритуальными комплексами. Значительная часть комплекса представлений связывалась с осмыслением этого периода как начального, наделенного продуцирующей семантикой, а также с идеей переходности периода, когда пространственные границы между мирами оказывались открытыми.

МАСЛЕНИЦА

Масленичный обрядовый комплекс — один из самых развернутых и разработанных в русском календаре Прикамья. Он маркирует переходный период, заканчивающий зиму и крестьянский календарный год в целом и предшествующий началу нового земледельческого цикла. Масленица завершала зимний свадебный период, а в христианском календаре предшествовала Великому посту. Цикл масленичной обрядности растягивался на продолжительный срок, включая не только собственно Масленицу, Масленичную неделю, но и две недели, предшествующие празднику, а также следующую после нее, заканчивающуюся Сборным воскресеньем. Обряды, предшествующие празд-

нику и исполняющиеся после него, хотя и не вписываются во время, отведенное для Масленицы, но своей обрядовой наполняемостью являются органически связанными с собственно масленичными обрядами.

Масленица представляется сложным и развернутым комплексом, со своей внутренней структурой, взаимосвязанностью и взаимодополняемостью основных элементов обрядности. Основными в структуре празднования Масленичной недели являются: обычаи встречи Масленицы, приуроченные к воскресенью накануне праздника; масленичный стол; катание на конях; катание с гор и катушек; масленичное ряженье; обычаи с молодоженами; ритуалы проводов Масленицы; очистительные и завершающие обычаи Чистого понедельника и Сборного воскресенья. Выделенная нами структура определила и основные разделы описания комплекса масленичной обрядности.

Символика и структура Масленицы

Календарные сроки праздника, его терминология и обрядовая наполняемость позволяют реконструировать сложную и многокомпонентную обрядово-символическую сторону Масленицы. Среди исследователей до настоящего времени нет единого мнения о происхождении праздника. Ученые соотносят его название и содержание с именем древней славянской богини³¹². Другие связывают праздник с проводами зимы и встречей весны³¹³. Целый ряд этнографов осмысливают происхождение Масленицы в связи с культом предков, в проводах-похоронах ее видят переосмысление реальных похорон³¹⁴. В. Я. Пропп соотносил похороны Масленицы с аграрным культом³¹⁵. Однако многокомпонентную обрядовую наполняемость Масленицы вряд ли можно связывать лишь с каким-то одним комплексом представлений. Обрядность Масленицы характеризуется сложным соединением различного рода ритуалов и представлений, связанных с осмыслением пограничного периода народного календаря. Как значимая календарная дата Масленица включила в состав обрядности элементы, восходящие к различного рода компонентам традиционного мировоззрения.

Одна из особенностей русской Масленицы — крайне развернутая и сложная обрядность, что в целом не свойственно другим славянским культурам. Богатство обрядового репертуара касается различных способов развлечений (катания с гор

и на конях, шуточные битвы и драки, ряжение), масленичной кухни, особых форм гостевания, проводов праздника.

Богатым и разработанным является прикамский комплекс хрононимов и эпитетов праздника, раскрывающий символику Масленицы. Праздник известен в Прикамье (как и в большей части русских традиций) как **Масленая неделя, Масленичная неделя, Масленица, Масленка, Маслена, Маслены**. Названия связаны с маслом, и, наряду с другими хрононимами — **Сырная неделя, Сырное Заговенье, Мясное Заговенье**, — подчеркивают приоритет кулинарного кода, пищевого изобилия в составе масленичной обрядности. Исследователи отмечают, что «такого последовательного использования хрононимов, мотивированных кулинарной тематикой, нет ни в одном другом цикле славянского календаря»³¹⁶. Хрононим **Масленица** не только определяет круг разрешенных для питания продуктов и способов приготовления на масле, но и связан с древней символикой продукта. Слово «масло» образовано от глагола «мазать», «совершать помазание» и обозначало продукт как животного, так и растительного происхождения, представляющий собой концентрацию соков природы, часто осмысленный жертвенным продуктом, символом достатка и благополучия³¹⁷. Смазывание и угощение маслом осмыслялось как знак высказывания особого почтения и до сих пор имеет магический смысл (см. обычай маслить голову, выражения «умаслить», «маслена головушка», «масло на голову лить») ³¹⁸. В контексте масленичной обрядности масло стало символом изобилия пищи в переходный, пограничный период народного календаря, в момент резкого изменения ритмов природы и человека. Прощание с маслом в общем контексте календаря выступает как магическое жертвование пищей³¹⁹.

Каждый из составляющих элементов и атрибутов масленичной обрядности становится ее символом — маркирует календарный период. Не случайно, что термин «Масленица» в локальных традициях часто обозначает не только сам праздник, но и многие его атрибуты: Масленица — это и масленичное чучело; Масленица — ряженый, персонаж проводов праздника; «ма́сленка» и «ма́сленники» — названия масленичных ряженных, «ма́сленка» — стопка блинов, выложенных для масленичного угощения, «ма́сленка» — высушенные остатки масленичной пищи, «ма́словать» — термин, обозначающий масленичное гостевание зятя у тещи. Столь обширное использование термина «Масле-

ница» показывает, как хрононим широко распространяется на все его элементы, представляет и различные формы реализации семантики праздника. Подобные примеры показывают значимость для понимания символической стороны праздника и каждого из его атрибутов.

Прощание с праздником, реализованное в различных обрядовых формах, также предстает как прощание и уничтожение всех основных атрибутов Масленицы. Сжигание, разбрасывание, потопление масленичного чучела, символизирующего календарный период, в Прикамье не является универсальным и повсеместно распространенным вариантом проводов праздника. Масленичные проводы реализованы в прощании, сборе и уничтожении пищи, разрушении горки-катушки, ломании и сжигании предметов, использовавшихся для катания с гор и катушек, очищении от «молосного духа» жилища, утвари, очищении самого человека.

Осмысление Масленицы как границы календарных периодов, одной из важных и значимых, обусловило главенство идеи проводов-встречи: прощание с «символами» прошедшего времени и встреча следующего. Обычай проводов-прощания со скоромной пищей соседствует с демонстрацией пищи постной, отсюда столь распространенные обычаи показывать постные продукты — редьку, свеклу, хрен. Масленичным персонажем в Прикамье предстает не только Масленица, но и Говинье, Говинники. Прощание в одних традициях с периодом Масленицы, в других оформлено как встреча «нового» времени — Великого поста. Масленичный разгул, нарушение принятых норм поведения, «бешеный», «озорной», «балованный» характер Масленицы компенсируется очистительными ритуалами Прощеного воскресенья, Чистого понедельника и Сборного воскресенья.

Восприятие Масленицы как переходного периода раскрывают и обычаи с их ярко выраженной *медиативной символикой*, как, например, катание с гор и на лошадях. Здесь катание выступает как акт «перемещения» из одного времени в другое, взаимодействия с иным миром³²⁰. В этом контексте катание близко другому ритуальному действию — качанию на качелях, становясь одной из доминант всего периода ранней весны. Медиативная символика катания усиливается и медиативной символикой коня, что прочитывается не только в обычаях катания на конях, но и в терминах, обозначающих предметы

для катания с катушек (см., например, конек, кобылка). Символику катания раскрывают и мотивы масленичного песенного фольклора, среди которых основным становится также мотив дороги³²¹.

Масленица характеризуется значительным количеством разнообразных эпитетов, также раскрывающих символику праздника и состав ее обрядности. Непостоянные сроки проведения праздника обусловили наименование Масленицы **поползухой**. Эпитет «поползуха» характеризует в Прикамье все праздники, сроки которых были подвижны. Масленица, отстоящая от Пасхи на семь недель, в наговорах часто именуется **Семиковой племянницей**³²². Основным комплекс масленичных эпитетов характеризует сытость, обжорство, веселье, шумный и разгульный характер праздника. Масленица обозначается в Прикамье **«веселой»**, **«бешеной»**: «Масленка бешеная — пировали, бегали, катались...» (Ординский район, с. К. Ясыл); **«озорницей»**: «Масленица — она ведь озорница. Отец так и говорил: «Масленица-озорница!», так нельзя гулять, а тут можно» (Кудинский район, д. Суюрка). Масленица как народный праздник противопоставлялась праздникам церковного календаря, именовалась **«открытой»**, **«балованной»**: «Масленица открытая, не божественная...» (Октябрьский район, с. Бияваш); «Масленица была «баловная», а Пасха, Николин, Иванов, Сретенье — строгие дни. Все люди в церкви» (Ординский район, д. Рубежево). Особый статус Масленицы в календаре отражали и другие эпитеты: **«дорогая»**, **«честная»** — «особо почитаемая»³²³. Масленичные катания и «купания» в снегу отражены в таких эпитетах, как **мокрохвостый** и **мокроподольй**: «Всю неделю катались. Домой придешь — мокрый весь, обледенелый. Старики так и говорили: «Вот, скоро мокрохвостая Масленка придет» (Кудинский район, д. Трегубовка). Разнообразная и сытная пища, обильный стол нашли отражение в других эпитетах — **«полезушка»**: «Масленка-полезушка» (Кудымкарский район, д. Ракино); так и **«Масленка-объедуха»**³²⁴. Переходность календарного периода, связь его с началом новолетия обусловили приуроченность значительного числа прогностических погодных примет, с чем связано одно из названий праздника **Губная Масленица** — Масленица, «когда много валит снега, летом будет много грибов» (Верещагинский район)³²⁵.

Важное значение в масленичной обрядности имеют **обычаи с продуцирующей символикой**, направленные на обеспечение

плодородия земли и вегетации растений (см. обычаи кататься на «длинный» лен, на хороший урожай моркови; погодные приметы Масленицы об урожае), «вод» скота. В обрядности осуждения неженатой молодежи и обычаях с молодоженами реализуется стремление воздействовать и на продуцирующие свойства человека.

Некоторые обычаи и обряды Масленицы связаны с *культурой предков*. Пермские примеры таких обычаев немногочисленны. Мясопустная суббота, предшествующая Масленичной неделе, считалась одной из годовых поминальных суббот. В локальных традициях известны примеры осмысления первых блинов как поминальной пищи: их съедали «как первый поминак», в память «о родителях»³²⁶. В то же время обычаи, связанные с культом предков, с нашей точки зрения, нельзя считать доминирующим мировоззренческим комплексом в составе обрядности Масленицы. Поминальные ритуалы встречаются во всех праздничных и обрядовых циклах русского народного календаря и являются наиболее значимыми в обрядности пасхального и троцкого циклов. Блины, рассматриваемые исследователями как исключительно поминальная пища³²⁷, несомненно, имеют более сложный символический контекст, как одно из древних изделий русской кухни они часто используются в качестве обрядового блюда в составе поминальной, свадебной, календарной обрядности, в обычаях гостевания. Посвящение первого блина предкам следует рассматривать в широком контексте жертвования и посвящения предкам всех первых обрядовых блюд, продуктов нового урожая³²⁸. Разворачивание проводов Масленицы как проводов-похорон также следует связывать с универсальными для календарной обрядности проводами календарного символа, а проводные церемонии — как один из универсальных ритуалов, маркирующих все основные переходные циклы в календарной, семейной и другой обрядности.

Важное место в масленичном цикле занимают обряды с участием молодоженов. Приуроченность именно к Масленице обрядов с теми, кто недавно вступил в брак, связывается с завершением годового матримониального цикла. Масленица в целом может считаться праздником, знаменующим окончание периода свадеб, которые проходят в период осеннего и зимнего Мясоеда³²⁹. Обычаи с молодоженами в ранневесенний период были широко известны не только у русских³³⁰, они характерны и для других славянских народов³³¹, имели рас-

пространение у народов Европы³³². Комплекс масленичной обрядности с молодоженами, завершая годовой матримониальный цикл, призван был также продемонстрировать и закрепить их новый социальный статус в коллективе родственников, сельской общине.

В обрядности Масленицы важное место отводится очистительным обрядам и действиям, которые представлены преимущественно в обычаях последних дней праздника: Прощеного воскресенья, Чистого понедельника, первой — Чистой — недели Великого поста, Сборного воскресенья. Это такие действия, как «заметание» праздника, очищение жилища, человека, сбор скоромной пищи. Очистительные обряды и действия Масленицы перекликаются с другими весенними обрядами с очистительной символикой, приуроченными в Прикамье к Великому четвергу и Пасхе³³³, они являются одной из доминант всего периода ранней весны³³⁴. Важное значение комплекса очистительных ритуалов несомненно связано с восприятием Масленицы как границы скоромного и постного времени, переходом в новый календарный период, началом весны, наступлением нового цикла в жизни природы и человека.

Как и в структуре других праздничных циклов, мифологические и обрядовые комплексы реализуются разными кодами, основные среди которых: предметный, вербальный, акциональный. Так, очистительный характер обычаев, завершающих празднично-обрядовый цикл, раскрывается не только в терминологии (см. хронимы Прощеное воскресенье, Чистый понедельник, Чистая неделя); но и в ритуальных действиях: очищении пространства деревни (обычай «заметать» Масленицу), жилища (окуривание, уборка избы), самого человека (см., например, о мытье в бане в Чистый понедельник: «грехи смывать», «Масленку смывать», «жир снимать»). Очистительная символика представлена в предметном коде обрядности (демонстрация банного инвентаря, веников и тазов).

По-разному представлен пищевой, кулинарный код, один из основных в структуре масленичной обрядности. В обрядности праздника последовательно реализована тема прощания с мясной, затем молочной пищей и встреча пищи постной. Продукты питания и блюда традиционной кухни становятся основными символами праздника: пельмени — Мясного Заговенья; масло, блины, сыр — Масленой недели; редька, свекла, морковь, хрен — начала Великого поста. Продукты питания

являются атрибутами костюма ряженных, карнавального масленичного поезда. Продукты маркируют смену пищевых приоритетов и включены в ритуал. Главными обрядовыми акциями в этом контексте становятся приготовление и употребление тех или иных продуктов, публичная их демонстрация (см. обычай показывать блины, «редьку казать»), а затем уничтожение, помещение на хранение или сбор остатков масленичной пищи. Тема скоромной и мясной пищи представлена в особом жанре масленичного фольклора — наговорах, произносимых на катушке и при проводах Масленицы³³⁵, отражена в хрононимах Мясное и Сырное Заговенье, Масленая неделя.

Несомненна близость некоторых масленичных обрядов святочным и пасхальным. Это обусловлено не только сроками праздника, между Святками и Пасхой, но и символической близостью некоторых основных компонентов. Со святочной обрядностью сближают Масленицу некоторые обычаи с молодоженами: в локальных традициях аналогичные действия встречаются и в масленичном, и святочном циклах. Например, обычай «старых дев выжигать» приурочен и к Святкам, и к Масленице. Близки и другие черты символики праздников, например использование старых и сухих веников характеризует и святочную, и масленичную обрядность, в целом маркирует весь зимний период и обычно нехарактерно для празднично-обрядовых циклов других периодов года. И в том и в другом случае становится задействована демоническая символика этого предмета³³⁶, его связь со старым, отслужившим, требовавшим ритуального уничтожения. В то же время для символики Масленицы, что не является характерным для святочной обрядности, свойственна актуализация очистительной символики веника. Комплекс очистительных обрядов сближает Масленицу с пасхальной обрядностью.

Переходность и пограничность масленичной и пасхальной обрядности в весеннем цикле обусловили и общность символики «движения», перехода из одного пространства в другое, реализованных в масленичном катании и пасхальном качании, выступающих как одни из основных акций в ритуальном оформлении праздничных циклов. Элементы масленичной обрядности перекликаются с семейной (похоронной и свадебной) традицией.

Обрядность Масленицы представляется сложным и развернутым комплексом, со своей структурой, взаимосвязанностью и взаимодополняемостью основных элементов. В структуре

Масленицы заметное место занимают также универсальные праздничные атрибуты, характеризующие все основные праздничные и обрядовые циклы, как, например, гостевые визиты, обходы деревни, элементы мужских состязаний. В то же время собственно масленичными становились обычаи встречи праздника, приуроченные к воскресенью накануне; обрядовый стол; катание на конях; катание с гор и катушек; ряженье; обычаи с молодоженами; ритуалы проводов; очистительные и завершающие обычаи Чистого понедельника и Сборного воскресенья. Выделенная нами структура определила и основные разделы описания масленичного обрядового комплекса.

Комплекс масленичной обрядности имел и свою определенную внутреннюю структуру. Период, предшествующий Масленице, связан с подготовкой к празднику, с приготовлением и закатыванием масленичных катушек, «прощания» с мясными продуктами в Мясное Заговенье. Идеи встречи и подготовки к празднику представлены и в обычаях первых дней Масленичной недели — *Перва Масленка*, *Перва Масленица* (Куединский район, д. Искильда); *Узкая Масленка* (Чайковский район, с. Ваньки).

Многие действия и обряды Масленицы были сосредоточены во второй половине недели, с четверга по воскресенье. Последние дни становились апогеем масленичного гулянья и известны как *Большие столы*³³⁷, *Основная Масленка*: «До четверга работали, с четверга — Основная Масленка...» (Кишертский район, с. Кишертъ); *Настоящая Масленка* (Чердынский район, с. Пянтег); *Коренная Масленка*: «Коренная Масленица начиналась с четверга...» (Куединский район, д. Суюрка); *Широкая Масленка*: «Масленка была широкая и узкая...» (Чайковский район, с. Ваньки); «С четверга — Широкая Масленица» (Чернушинский район, с. Старый Трун). *Последней Масленкой* в некоторых деревнях Куединского района называли завершающий день праздника — воскресенье. Символика праздника раскрыта преимущественно в завершающих днях праздничной недели, в которых сосредоточены многие обряды и ритуальные действия, раскрывающие смысл и мифологический контекст всего масленичного цикла. В последних днях Масленицы, и прежде всего в обрядах Чистого четверга, Чистой недели и Сборного воскресенья, представлены не только действия, символизирующие прощание и расставание с праздником, но и значительный комплекс очистительных ритуалов.

Мясное Заговенье

Началом обрядности масленичного цикла в Прикамье выступает неделя, предшествующая Масленице, — **Пестрая, Пестряная** или **Закатошная неделя**, время подготовки к празднику. Особо выделяется воскресенье, предшествующее Масленице, — известное в Прикамье как **Мясное воскресенье, Мясное Заговенье, Мясокусное Заговенье, Мясопустное Заговенье, Закатошно воскресенье, Заговенье, Загонье**: «Последнее воскресенье перед Масленкой — Мясное воскресенье» (Куединский район, д. Суюрка); «В воскресенье было Заговенье Мясное...» (Усольский район, пос. Турлавы); «Мясокусное Заговенье перед Масленицей...» (Бардымский район, с. Печмень). В большинстве прикамских традиций с Мясным Заговеньем не связаны значительные обрядовые комплексы. Почти повсеместно в этот день было принято «заговляться» пельменями: «Пельмени стряпали, завтра тебе уже не дадут» (Куединский район, с. Бикбарда); «В Заговенье даже самые бедняки старались готовить у себя пельмени, хотя бы из «брюшины»... Вечером в Заговенье... во всех домах можно слышать стук сечек о деревянные корыта...» (г. Пермь)³³⁸.

Развернутые ритуалы встречи Масленицы в воскресенье накануне праздника были характерны только для нескольких деревень Куединского района, основанных переселенцами из Поволжья. Вечером Закатошного воскресенья в деревнях Сургуч, Искильда, Дубовая Гора было принято **встречать Масленку**: «Маслену встречали — жгли солому на дорогах, толкали друг друга в огонь» (д. Д. Гора); «Перед Масленицей костры жгут, Масленку встречают. Костры с дороги жгут. В Закатошно воскресенье встречали Масленицу. По всей деревне костры ребятишки делали, только дети, из соломы и прутья, которые ягнята объедают. И бегаешь вокруг костра, прыгаешь через костер. Копили веники к этому дню» (д. Д. Гора). Обряды встречи Масленицы известны русским и других регионов³³⁹. Разжигание костров, использование старых веников, соломы сближает костры по поводу встречи праздника с другими элементами масленичной обрядности, прежде всего с кострами ее проводов.

Масленичный стол

Праздники и обряды народного календаря имеют свои ритуальные блюда (сравни: рождественские козульки, троичская яичница, пасхальное яйцо). Масленичный цикл обрядности в

этом контексте не исключение. Масленичная пища также становится символом, маркером календарного периода. Однако обилие и разнообразие блюд масленичного стола заметно выделяют этот праздничный цикл в народном календаре русских³⁴⁰. Тема пищи, ее обилия, прощание со скоромной пищей становится одной из стержневых в обрядности Масленицы и связана с весенним новолетием нового календарного цикла, весны, с пробуждением природы, осмыслением праздника как важной переходной границы народного календаря, одним из маркеров которой было обилие и смена пищи³⁴¹. Изобилие пищи глубоко символично, оно имело продуцирующее и прогностическое значение, связано с восприятием этого времени как начала нового хозяйственного и годового земледельческого цикла. Обилие еды в начале нового года должно обеспечить ее изобилие в течение всего года³⁴². Обрядовое обилие пищи и само по себе, вне календарного контекста, также призвано было способствовать ее изобилию, благополучию и урожайности³⁴³.

Заметное своеобразие масленичного стола в том, что он отличался как от обычного скоромного, так и от постного стола, такое положение масленичной пищи также связывает ее с идеей переходности, заложенной в символике праздника. На Масленной неделе из рациона не только исключались мясные блюда, но, как отмечают информаторы, не готовили и обычной пищи — «только стряпали каждый день», «целую неделю только пекли». Особенность Масленицы в локальных традициях и в запрете на приготовление пирогов: «На Масленицу пироги не едят» (Кудинский район, д. Пильва). Особый статус масленичного стола прослеживается и в способах и технологии приготовления блюд: «Целую неделю стряпали на Маслену неделю. В Масленну-то ведь только на сковороде стряпали, а в Пасху на сковороде нельзя стряпать» (Юрлинский район, д. Дубровка); «Просто, как Масленица, значит, все круглое, все такое — оладьи, блины, орешки делали» (Суксунский район, с. Торговище).

Помимо разнообразия и обильного стола Масленица выделяется и наличием особого блюда — блинов, символизирующих праздник. Блинов на праздник готовили достаточно много: «Ну, на Масленицу у нас всегда дома бабушка и мама пекли блинов. Блины — это основное блюдо было почему-то. Блины, блины... Целое ведро разведет бабушка в день, и ей не лень было!.. Она стоит и жарит этих блинов, знай» (Суксунский район, д. Киселево). Блины готовили из пшеничной, ячменной, гречишной,

овсяной, гороховой и ржаной муки. Часто их начинали печь с понедельника Масленой недели и подавали на стол ежедневно: «В Масленку каждый день пекли блины, всю неделю» (Октябрьский район, с. Бияваш). Нередко праздничная пища появлялась на столе только с четверга, с начала Широкой Масленицы: «С четверга начинают только помногу стряпать, и блины дак с четверга только начинают» (Еловский район, с. Елово). В Куединском районе отмечали, что в первые дни праздника готовили оладьи, а с четверга начинали стряпать блины³⁴⁴. В Усольском районе «во вторник Масленицу встречали, пекли оладьи, в среду уже начинали печь блины...» (Усольский район, пос. Орел). Оладьи были таким же распространенным масленичным блюдом, как и блины: «Каждое утро оладьи настряпают» (Куединский район, д. Куеда); «Ну пекут олашки и блины целую неделю...» (Еловский район, с. Елово). В течение Масленичной недели отличалось и качество блинов и оладьей: «На Масленицу неделю пекли оладьи ячменные, а из белой муки только в субботу-воскресенье» (Соликамский район, д. Половодово).

Блины как обрядовое блюдо у русских широко используются в народном календаре, прежде всего в обрядности Масленицы, Святка, Вознесения³⁴⁵. Они присутствуют на поминальном и свадебном столах³⁴⁶. Блины, как и другие формы обрядового хлеба, имеют продуцирующую символику, связаны со стремлением обеспечить достаток и благополучие. В этом контексте не случайно их использование на Масленицу, связанную с идеей изобилия и достатка во всем. Обрядовое использование блинов в Масленицу обусловлено и тем, что в их приготовлении использованы основные «масленичные» продукты: молоко, яйца, а также мука. Блины маркируют прежде всего переходные обряды, обычно связанные с взаимодействием с иным миром. В этом контексте прочитывается и основная символика блина — поминальная, связанная с представлениями о смерти и том свете³⁴⁷.

В меньшей степени, чем блины, на масленичном столе представлено масло — символ праздника, который нашел широкое отражение в его терминологии. Масло, активно использовавшееся для приготовления других масленичных блюд, нередко выступает и самостоятельным, часто обязательным блюдом масленичной кухни. В русских деревнях Гайнского района приехавшего в гости зятя угощали маслом, заставляя его пить масло из стакана. В Ординском районе также считали, что на Масленицу

зятя необходимо угостить маслом: «Зятевья приезжали в гости, как в Масленку, угощали их маслом. Масла-то тоже всякие были...» (Ординский район, с. Шарынино).

Масленичным блюдом в Прикамье считались и небольшие кусочки пресного теста, обжаренные в масле, как плоские, так и в виде круглых колобков, известные как **орешки, малинки, катышки**: «Орешки стряпают на Масленку неделю: намят тесто сдобное, на лист положат, нарежут...» (Кишертский район, с. Меча); «В Масленицу орешки едят, кажно утро, орешки настряпают» (Куединский район, д. Губаны); «На Масленицу катышки стряпали, это сдобно тесто сделаешь, оно пресное. Тамо токо сахар, масло. Так накатаешь шарики. Они испекутся — такие румяные, такие вкусные. Большие не делаешь, маленькие. Как конфетки» (Юсьвинский район, пос. Пожва)³⁴⁸. Ритуальный характер блюда и его приуроченность к Масленице, возможно, связаны с характером его изготовления: обязательным использованием масла и приготовлением на сковороде перед печью³⁴⁹.

Обозначение Масленичной недели в церковном календаре как Сырной или Сыропустной, разрешение на употребление молочных продуктов обусловили активное их использование в приготовлении на праздник различных блюд с молоком и сметаной, а также с **творогом или сыром**³⁵⁰: «Масленку праздновали. Сыры делали, сырники — яйца с творогом» (Куединский район, д. Ключики); «На Масленке сыр делали и с ним пироги пекли» (Еловский район, с. Дуброво); «Творожные пирожки стряпали» (Куединский район, д. Землягаш); «Сырные пирожки стряпали, творожные шанежки — кулики...» (Чердынский район, д. Б. Гадья). Название недели, как и обрядовое использование сыра на Масленицу, символично. Сыр в календарной и семейной обрядности маркирует многие празднично-обрядовые циклы, связанные с переходом в новое календарное время, сменой социального статуса³⁵¹. Кроме Масленицы известно обрядовое использование сыра в Пасху, Петров день³⁵². Хрононим «Сырная» может быть истолкован и как отражение внутренней сути праздника: «...сыр уже самой внутренней формой названия вносит идею сырого, изначального... Во всей его бесшабашности, озорстве, обжорстве как бы имитировалось символическое возвращение в первоначала жизни...»³⁵³. Это связано прежде всего с подготовкой к новому сезону, новому хозяйственному циклу. Масленичный стол включал и такие продукты, как обычное и топленое молоко, сливки, сметана, творог.

Яйцо, в отличие от блинов, сыра и масла, не является символом праздника (наоборот, в некоторых традициях существовал запрет их на употребление в этот период: «Не ели яички до Паски, не то летом комары закусаят» (Карагайский район). Блюда из яиц все же присутствовали на масленичном столе: «На Масленицу готовили... яйца пекли» (Еловский район, с. Дуброво); «Смятки делают, яйцо с молоком» (Чайковский район, д. К. Ключ); «Яичницу на Масленицу пекли, яичницу ели по многу...» (Куединский район, с. Бикбарда).

Обильной была и другая масленичная выпечка, однако она не отличалась от обычной праздничной: «На Масленой неделе ели много вкусного, готовились заранее... Ели много печеного: и блины, и оладьи, и пельмени, и шаньги из ягод, и рыбные пироги, готовили **розанцы**, как разборный каравай из сдобного теста: сковородки специальные были — глубокие, высокие, и там ямочки внутри... Ели творог, сметану, молоко пареное, в печи. Пили брагу, самогон, специально готовили к Масленице...» (Куединский район, д. Узяр)³⁵⁴. Некоторые блюда традиционной кухни в локальных традициях считались масленичными, хотя в других готовились на любой праздник: «Налевники — это уже чисто масленичные. Сочень из теста дрожжевого, и сверху крупу делали ячневую... Целую неделю стряпали на Маслену неделю» (Юрлинский район, с. Юрла). На масленичный стол часто подавали шаньги, иногда также становившиеся символом Масленицы: «Шаньги стряпали. С понедельника до четверга оладьи, с четверга до воскресенья — шаньги...» (Ординский район, с. К. Ясыл). Традиционным праздничным и обрядовым блюдом в Прикамье был и рыбный пирог: «На Масленую обязательно на стол подавали рыбу и рыбный пирог» (Соликамский район)³⁵⁵.

Традиционными масленичными напитками становились пиво и брага, которые готовили заранее к празднику: «Брагу делали, поставят квас, туда дрожжи положат, хмель положат. Настоящая Масленка начинается уже с четверга, там все пьянки пойдут, брагу пьют, пиво пьют, пиво гнать надо, солод из ржи надо делать» (Куединский район, д. Землягаши); «Бражку, пиво на Масленику делали, с этого и не спивались. У Бельских бабушка была, десять ведер кацу пива делала и бражки флягу, и все выпивалось» (Соликамский район, с. Касиб).

Характерная особенность Масленицы связана с тем, что многие атрибуты и символы праздника получали то же назва-

ние, что и весь календарный период. Не исключение и масленичные блюда, в том числе и блины — один из основных символов Масленицы. В с. Юм Юрлинского района масленичные блины называли **масленкой**: «Блины стряпают, масленку. Самое главное — блины. «Ешьте, мол, масленку», — говорили». Масленкой русские в Гайнском районе называли конструкцию из маслёнки с маслом, закрытой блинами, которую выставляли на стол перед гостями: «Делали вот такую масленку на смех. Снизу маслёнка с маслом, сверху кладут блины. Нужно так достать маслёнку, чтобы масло не пролилось. А если разольешь, то будеть есть постные блины. А это считалось позорным» (Гайнский район, пос. Сейва)³⁵⁶. Масленкой называли и приготовленные из пресного теста орешки: «Масленку делали в последний день Масленицы. Масло растопишь и с мукой замесишь, как тесто, сделаешь коржик, колобочки, и в печку. Это в последний день делали, а блины и оладьи целую неделю» (Гайнский район, д. Плесо). Масленки — термин, обозначающий и высушенные остатки масленичной пищи (Гайнский район). Как видно из приведенных примеров, все обрядовые блюда, становившиеся ее символами, получали название праздника.

Отличительной особенностью Масленицы можно считать и то, что основные блюда — символы праздника — блины и орешки были необходимым атрибутом и других масленичных ритуалов, часто «присутствовали» в центре масленичных гуляний — во время катания на конях и на катушке. Неоднократно в Прикамье упоминация о приготовлении блинов в масленичном поезде, об угощении ими на катушке: «А сами в кошеве сидят, печка топится, круглая печка и дымок повалит — блины жарят» (Суксунский район, пос. Суксун).

Угощение блинами, оладьями, щельменями, брагой и пивом во время катаний, ряженья, катания с горок — один из распространенных масленичных обычаев: «На Масленицу бабы печку в корыто поставят, на нее сверху там посудину какую-то с едой ли, питьем, и таскают по деревне, чтобы теплое все было, угощают» (Усольский район, д. Лысьва)³⁵⁷. Нередко с угощением было принято приходить на катушку: «Вечером собирались вместе, несли квас, брагу, несли рыбные пироги» (Гайнский район)³⁵⁸. Обязательным лакомством на катушке в молодежной среде в южных районах Прикамья становились орешки: «Орешки стряпают на Масляну неделю: намесят тесто сладкое, на лист поло-

жат, нарежут. Пойдешь на катушку. Сам потчуеться и других потчуеть» (Кишертский район, с. Меча).

Таким образом, масленичный стол занимал одно из основных мест в комплексе масленичной обрядности. Его разнообразие и обильность, в отличие от других обрядовых трапез, прежде всего обусловлены идеей пищевого изобилия, характерной для осмысления Масленицы. Являясь органичной частью всего комплекса масленичной обрядности, тема пищи связана со всеми обрядовыми элементами праздника: катанием на горках и на конях, обычаями с молодоженами, встречей и проводами Масленицы.

Обычаи с молодоженами

Один из значительных комплексов обрядности Масленицы составляли обычаи с молодоженами. Приуроченность именно к Масленице обрядов с теми, кто недавно вступил в брак, связывается с завершением годового матримониального цикла. Масленица в целом может считаться праздником, знаменующим окончание периода свадеб, проходивших обычно в период осеннего и зимнего Мясоеда³⁵⁹. Обычаи с молодоженами в начале весны были широко известны не только у русских³⁶⁰, они характерны для всех славянских народов³⁶¹, получили распространение у народов Европы³⁶². В то же время региональные и локальные комплексы масленичной обрядности с молодоженами у русских имеют свои особенности. Обычаи с молодоженами в Прикамье представлены: приуроченными к Масленой неделе завершающими обрядами свадебного цикла, активным участием молодых почти во всех элементах масленичных гуляний, обходами и гостеванием у молодых, катаниями на молодых, купанием молодых, гостеванием у родителей невесты.

В некоторых локальных традициях именно к Масленице приурочивались завершающие этапы свадебного цикла. В Северном Прикамье, в Соликамском и Усольском районах на Масленицу проводили последний этап свадьбы — гостевание молодых у родителей и родственников невесты: **хлебены, хлибены, отхлибены, нахлебены**: «Хлибины на Масленой зовут. Угощают. Зять приедет на хлибины в четверг» (Соликамский район, с. Касиб); «У меня была свадьба-то перед Масленкой, а в Масленку хлибины делают. Это первым делом, как хлибины, так к отцу едешь, опять как в гости» (Усольский район, пос. Лемзер). В юго-западном Прикамье было популярно катание на Масле-

ницу свадебного поезда: «Свадьба ехала, а в сани ставили печку, и там пельмени варили: гостей угощали, продавали. Две-четыре лошади, четыре-пять саней украшены, пельмени варит кухарка. По деревне катаются. Так один день ездили в середине недели» (Еловский район, д. Брюхово).

К завершающим дням масленичного цикла — Чистому понедельнику и Сборному воскресенью — в Чайковском районе приурочивался приезд молодоженов за приданым, известный как *ездить за краснами, посуду собирать, за приданым ездить, по приданое ездить, по постелю ездить, приходиться на подарки*: «Сборно, по приданое, по постелю ездят. Постелю молодухе отдают родители» (Чайковский район, д. Аманеево); «В Сборное воскресенье посуду собирают. Девчушка замуж вышла, зимой, в Сборно воскресенье идут к родителям за посудой, к девкиным родителям. Родители наделяют девку. Там чашки, ложки дают, скотину дают» (Чайковский район, д. Вассята); «По приданое ездили в Сборный понедельник, кто телку даст, кто что» (Чайковский район, д. Бормист). К масленичным обычаям завершения свадьбы можно отнести и гостевание молодых у участников свадьбы, известное в разных районах Прикамья: «В Масленку невесту возят по гостям, по всем родственникам, которые гуляли на свадьбе» (Еловский район, с. Дуброво). В Карагайском районе молодые на Масленицу также *«отгащаются»* — идут в гости к тем, кто был у них на свадьбе ³⁶³.

Приведенные примеры показывают включение в канву масленичной обрядности собственно свадебных обрядов (в других локальных традициях некоторые из них, например «хлебены», приезд за приданым, совершались самостоятельно, вне контекста Масленицы). Приуроченность свадебных обрядовых комплексов к Масленице имеет несколько причин. Прежде всего это календарная близость праздника и завершения периода свадеб. Кроме того, масленичные обычаи с молодоженами близки другим свадебным ритуалам чествования молодых, так что завершающие этапы свадьбы органично вписались в комплекс собственно масленичных ритуалов с молодыми. И, наконец, это не что иное, как совмещение семейного и календарного кодов, символическое совмещение индивидуального и коллективного, времени человеческого века и циклического времени календарной обрядности.

Еще одной формой масленичных обычаев с молодоженами были **обходы и посещения молодых**, известные в Прикамье

чаще всего под терминами *молодух целовать, молодافью целовать, молодоженов целовать*. Посещать молодых было принято в субботу или в воскресенье масленичной недели либо в последний день праздника. Как правило, молодая должна была угостить пришедших пивом. Участниками обходов могли быть все жители деревни: «На Масленицу молодافью целовать ездили, родственники и парни заедут, перва Масленка. Тех угощает невеста, выпивку подает, чай, если старики. Старик был, всех невест перецелует, они брезгуют» (Куединский район, с. В. Сава). Лишь в некоторых случаях состав участников был ограничен: «Старушки бегали, нас, молодух, целовали. Пойдем, говорит, молодух целовать, да как влетят эти бабы пожилые! На брагу собирали — подадут ведь. На Целовник ведь брагу ладят, дак они и бегают: там подадут, там подадут — так и бегают целый день. Кто-то вина давал. Они молодух целовали, и молодуха им брагу подавала» (Соликамский район, с. Касиб); «В субботу молодافью целовать ездили, она пивушка подает» (Чайковский район, с. Уральское). В локальных традициях обходы были известны под другими названиями, например *ходить с горшовиком*: «В последний день старуха, котора нарядится, и идет с горшовиком к молодым, где молодая кака» (Куединский район, д. Ключики).

Известны варианты, когда участниками визитов становились только родственники, в этом случае обходы и посещения молодых были близки формам праздничного гостевания у молодоженов: «В Прощеное воскресенье ходили молодافью целовать, родственники придут и целуют невесту» (Чайковский район, д. К. Ключ); «Ездили целовать молодоженов. Молодая подает бражку, вино. Это она у свекра подавала. Родственники приезжали» (Куединский район, с. Ошья).

Обходы молодоженов были характерны для русских и других регионов³⁶⁴. Обходные церемонии в данном контексте преследовали несколько целей: прежде всего включение молодой пары в социум. Пермские обходы с угощением пивом следует связывать с подобными формами обходов молодоженов с угощениями и «выкупом», известными в других регионах проживания русских, в которых функция социализации была более выражена³⁶⁵. Во-вторых, обходы домов молодоженов жителями села следует связывать и с демонстрацией их нового семейного статуса, представленной и в других масленичных обычаях. В-третьих, обходы выполняли и функцию социального контро-

ля: одной из целей визитов к молодым были наблюдения за их семейной жизнью.

Обычай угощения и выкупа, выставляемого молодоженами, представленный в русских традициях других регионов³⁶⁶, в Прикамье отмечен лишь в одной из локальных традиций. В д. Полом Усольского района он известен как **пожурённое носить**: «Тут еще молодые носили пожурённое на угор. Пиво, брагу несли. Их увидят. Кричат: «Ой, смотрите, молодушка вшивые пряники принесла, вшивые пряники принесла!». Тому даст. Другому даст. Этим угощала, гостинцы вынесут на угор молодые, когда печенье, когда пряники»³⁶⁷.

К масленичным относятся и обычаи *целовать молодую, невесту целовать, молодуху целовать, молодуху целовать, молодоженов целовать*, часто приуроченные к обходам молодоженов, но имевшим и другие варианты. Так, например, в Чернушинском и Соликамском районах целование молодой проводили на масленичной катушке: «В Масленку невесту на катушке должны были принародно парни целовать, перво, конечно, спросят у жениха разрешение» (Чернушинский район); «Вот Масленка, а на другое воскресенье Целовник. Целуют молодую. И вот посадят их на сани и отправляют. Они до самой это катятся, до родника, катушка высокая. Это целовали молодую взрósлы люди, старые. «Молодых пойдем целовать», — говорили» (Соликамский район, с. Вильва). Известен и обычай заставлять молодых принародно целоваться. Обычай целовать молодых, широко распространенный у русских³⁶⁸, следует рассматривать в контексте других масленичных традиций. Целоваться, как мы отмечали, было принято скатывающимся с гор парням и девушкам. Целовник — одно из распространенных названий последнего масленичного дня. Масленичное целование, как и некоторые другие действия с молодоженами, с одной стороны, имели характер испытаний, а с другой — имели продуцирующую направленность.

Некоторые обычаи на Масленицу следует рассматривать как **демонстрацию нового социального статуса** молодоженов, прежде всего молодой. В Пермском Прикамье они реализовывались в катании молодой с масленичной катушки в женском головном уборе: «Молодуха, которая первый год замужем, катилась с горы в одной косынке, верхний платок снимала» (Соликамский район, д. Лызиб); «На Масленку весь народ с четверга на катушке, и стар и млад. Тут еще молодуху катали,

молодушку расподвяжут, он ее на коленочки садит, на скачки он сядет сперва, она так к ж...е ногу подогнет, так сядет и поедут. Она расподвязана, так это так платок верхний снимет, у нее там косы заплетены, уложены, а сверху бант красный» (Усольский район, пос. Турлавы). Смысл действия информаторы связывают с необходимостью увидеть головной убор, свидетельствующий о новом социальном статусе замужней женщины: «Это надо было посмотреть, вот молодушку-то и разболокуют» (Усольский район, пос. Турлавы).

В другой форме обычай бытовал в с. Касиб Соликамского района, где вышедшим в этот год замуж предписывалось в последний день праздника выстраиваться у горки, демонстрируя женские головные уборы: «В Масленицу невест наряжали, которые вышли замуж первый год. Они на катушку приходят в косынках, в кокурках, нарядные. У катушки стоят. Стояли, их целуют, катают. Женщины подходят, их целуют. Один день только, в Человник» (Соликамский район, с. Касиб). Обычай демонстрации молодоженов были известны во многих русских традициях, в том числе имели и схожие обрядовые формы — выстраивания молодых на катушке³⁶⁹. Особое внимание к молодоженам во время Масленицы и демонстрационный характер их появления на катушках раскрывают обычаи, бытовавшие в Лысьвенском районе, когда молодые на Масленицу должны были показаться на всех катушках села или деревни: «По катушкам ездили молодые-то, которые в Промежговенье женились» (Лысьвенский район, д. Захарово). Характер демонстрации имели и многие другие масленичные обычаи с молодыми, в том числе катание молодых на конях, катание с масленичных катушек, которые будут рассмотрены ниже.

Характерной чертой масленичных обычаев было активное участие молодоженов во всех составляющих масленичной обрядности: катаниях на конях, катаниях с гор, гостевых визитах. Действия с молодоженами в этом контексте не выглядят обособленно от других масленичных обычаев. В каждом случае лишь дополнительно подчеркиваются обязательность участия в них и особое внимание к молодым. Молодые, женившиеся в предшествующий Мясоед, были в центре внимания при масленичном **катании на конях**. Часто молодые участвовали в нем наряду с другими: «Масленка началась — катаются на конях, особенно кто женился недавно, в Промежговенье, те стараются

ся» (Юрлинский район, д. Тими́на). В других случаях участие молодых в масленичном катании оговаривалось особо, а сам обычай получал название **молодых катать**: «Вот молодых-то уж тогда катали! Лошадей украсят, дуги украсят лентами, колокольчики навешают. Катались на санях, на лошадях. С таким удовольствием уже тогда катали. Кошевки расписные, посадят их, кучер на облучке сидит, гармошка. Вот уж тогда молодые катались» (Соликамский район, с. Вильва); «На Масленицу катали на лошадях молодых из конца в конец деревни» (Куединский район, д. Степановка). На демонстрационный характер катания на конях молодых указывает и терминология этого обычая. Так, в д. Чесноковка Уинского района катание молодых на конях в Масленицу получило название **молодушек казать**: «Мамаевские женились в тот год, молодушек казали. Три, четыре лошади красивые, сряженные запрягут».

Особое внимание к молодоженам во время катания на конях, как и во время **катании с гор**, сближает их с другими обычаями демонстрации их нового социального статуса. Так, в Усольском районе, катание молодых с гор, имевшее выраженный демонстрационный характер, проходило в таком порядке: «Дружок жениха посадит невесту на колени, жениха садит на колени к себе дружок невесты, и катятся с горы, как проехали, молодых уводят домой, где молодые угощают дружек пивом» (Усольский район, пос. Лемзер). Участие молодоженов в катании с гор часто имело и характер испытаний: «В Масленицу на горе катушку делали, на катушке на молодых нападают да на них катаются» (Соликамский район, д. Лызиб); «В воскресенье надо ловить молодоженов и сверху на них кататься» (Куединский район, с. Урталга); «На молодых, молодоженах в Масленицу катались, в гору свалят, кто на ком» (Куединский район, д. Искильда). В других случаях катались только на молодом: «Молодого — на катушку, все на него — и все катятся» (Куединский район, д. Степановка). Однако чаще всего устраивали испытание только молодой. Его называли **молодушку объехать, кататься на молодой**: «Если первый год вместе живут, молодуху в Масленицу в кучу парней и девок положат и скатятся: «О, молодуху де объехали» (Соликамский район, д. Володино); «На молодуху насыдут и всем гамузом вниз едут» (Куединский район, д. Арей). В масленичном катании с гор и на лошадях, имевшем, как неоднократно отмечали исследователи, общую продуцирующую символику³⁷⁰, участие молодоженов,

имевших особый статус, с одной стороны, усиливало продуцирующий характер аграрного ритуала, с другой стороны, было призвано воздействовать и на фертильность молодой пары. Подобные ритуальные формы использовались и для осуждения неженатой молодежи, не вступившей в брак, с целью способствовать их женитьбе или замужеству³⁷¹.

Кроме катания молодых на конях и на горках существовал обычай **катать их на санках-салазках**, известный во многих районах Прикамья: «В последний день Масленки Иван Семенович берет большие санки, парней покрепче и по деревне идут всех катать. В первую очередь молодых. Молодую на санки садят, а молодого только ноги, а задом по снегу тащат. Домой приходили насквозь мокрые» (Еловский район, д. Паньково); «В воскресенье, у кого молодожены есть, молодые парни приходят, молодоженов одевают, обряжают, забирают, накачают на санках, а потом отпустят» (Чусовской район, с. Копально).

Испытательный и очистительный характер имел масленичный обычай **купать молодых в снегу** — *копотиться, купать молодых, катать молодых*. В отдельных локальных традициях он приурочивался к любому дню масленичной недели: «Жениха с невестой на Масленицу в снегу валяли, пурхались в снегу, в любой день» (Юрлинский район, д. Осинка). Но чаще купали молодых в завершающие дни масленичного цикла, обычно в Чистый понедельник: «Это когда же вот Чистый понедельник, по дороге идут молодые, дак схватят их, всех в снегу выкатают» (Чердынский район, д. М. Аниковская); «В Чистый понедельник шли, где молодая есть, ее позовут, одета, не одета, хватают и в снег выкидывают. Уж обязательно искупают, это и есть кости собирать» (Добрянский район, д. Голубята). Обычно в Чистый понедельник искупать в снегу могли любого. Участие в купании молодых в таком случае лишь оговаривалось особо: «Как Масленица пройдет, мужики бегают по избам, бани рано топили в понедельник, бегают, кто в баньку сходит, и купают, из бани выволокут нагишом, в снегу выкатают всего. Молодушек, кто замуж вышел, свадьба только прошла, дак вот их. Пуще мужика молодых-то купают. Ой, ой, на чё это было!» (Куединский район, д. Кибай). Термин «катать молодых», используемый для обозначения купания молодых в снегу, сближает обычай и с продуцирующей символикой других масленичных катаний: на конях и с гор. Купание молодых в снегу было широко распростра-

нено у русских, оно известно в среднерусских и центрально-русских традициях³⁷².

Одним из самых распространенных и известных в Прикамье повсеместно масленичных обычаев с молодоженами была **поездка молодых к родственникам невесты**. Обычно такие визиты называли **на блины ходить, на блины ездить, к теще на блины**: «Зять ходил на блины к родителям невесты» (Куединский район, д. Земплагаш); «Зятя к теще на блины ездили» (Куединский район, д. Р. Чикаши); **зятьевые (тещины) блины**: «На Масленку-то зятьевые блины были, зять к теще на блины приезжал» (Карагайский район, с. Козмодемьянское)³⁷³. В д. Суюрка Куединского района о таком визите говорили **масловать**: «С четверга молодые ходили к теще масловать — там жили сколько хотели» (Куединский район, д. Д. Гора); **мыло везти**: «В пятницу зять едет к теще, мыло везет теще руки мыть» (Чердынский район, с. Пянтер). Обычай приезжать с гостевым визитом зятю к теще на блины также можно рассматривать в контексте обычаев, завершающих цикл свадебной обрядности. В районах Северного Прикамья, где к Масленице приурочивалось проведение завершающего этапа свадьбы — хлибин, обычай угощения зятя блинами и хлибины совпадали и составляли один обрядовый комплекс: «В Масленку хлибины делали. Зять едет к теще на блины, теща несет на тарелке блины» (Усольский район, д. В.-Кондас); «Через месяц хлибины будут, обычно на Масленице, к матери в гости идут как к теще на блины» (г. Усолье).

Ритуализированные формы имело гостевание зятя у тещи на блинах обычно в первый год после свадьбы: «Молодые, первый год живут, теща блинами кормит зятьев» (Соликамский район, с. Городище). Реже отмечали об обязательных гостевых визитах к теще в течение первых трех лет: «Три Масленицы он ездит, про него теща блины пекет, угошат этого зятя» (Чердынский район, с. Редикор). В других случаях отмечали возможность и обязательность ежегодных визитов. Значительно варьировались в течение Масленицы и календарные сроки, к которым приурочивался приезд молодых. Гостевые визиты к родителям невесты могли проходить в неделю, предшествующую Масленице: «В четверг перед Масленной к теще на блины ездили» (Усольский район, пос. Шемейный). Часто визиты накануне праздника проходили в воскресенье — Мясное Заговенье: «Перед Масленицей в воскресенье зять к теще едет с гостя-

ми. Теща зятя блинами кормит» (Усольский район, д. Загизга); «Молодые к родителям заговляться идут, ночуют у родителей. Теща блины печет» (Куединский район, д. Искильда). В д. Искильда также отмечали, что молодые оставались у родителей невесты на все первые дни праздника: «С воскресенья до четверга молодые гостят» (Куединский район, д. Искильда). На Масленой неделе в отдельных локальных традициях зять приезжал к родителям невесты в четверг на Масленой неделе: «А в четверг на неделе масленичной молодые ездили к теще на блины» (Усольский район, с. Романово). Визиты проходили и в последние дни Масленицы: «С четверга гостят. Они могут там сутки двой-трой жить. Могут и до Чистого понедельника жить. А в Чистый понедельник уже все» (Соликамский район, с. Вильва). Известны примеры, когда на блины приглашали на первой неделе Великого поста: «Молодые к теще приедут в первую неделю Говинья, на блины. Их уже ждут» (Куединский район, д. Степановка). Нередко молодоженов ждали через неделю после праздника — в Сборное воскресенье, Маленькую Масленицу, при этом отмечали, что блинами кормили исключительно молодоженов: «В Сборное воскресенье зять к теще ездит масловать... если молодые, то зять у тещи гостит» (Куединский район, д. Д. Гора); «В Сборное воскресенье молодые в гости ездили к родителям, пирог с рыбой ели, сами родители пирог не ели, а молодые ели» (Ординский район, с. К. Ясыл). Известны примеры, когда на Масленицу молодоженов принимали в гостях дважды, на Масленой неделе и в воскресенье через неделю после праздника: «В среду ходили к теще на блины. После Масленицы на следующее воскресенье — Маленькая Масленица, шли к теще допивать, доедать, что осталось с Масленицы» (Куединский район, д. Суюрка).

Гостевание у тещи на блинах в некоторых локальных традициях включало значительное число разнообразных обычаев: приглашение молодых, сообщение о честности невесты, угощение зятя блинами, испытание молодого, обмен подарками, одаривание молодоженов. Обычай приглашения зятя на блины бытовал лишь в нескольких локальных традициях Северного Прикамья. В Соликамском районе «по зятю в четверг ездили, приглашали на блины» (Соликамский район, с. Городище). Более развернутый обряд приглашения зятя был известен в д. Пантино Чердынского района, где теща отправлялась за зятем верхом на ухвате: «Созывали зятевей. Мать моя приезжала на ух-

вате. Взяла и прискакала к нам звать к себе на блины. А мы еще спим». Особый ритуал приглашения на блины в дом родителей молодой был известен у русских и других регионов ³⁷⁴.

Главным у родителей невесты было угощение блинами: «Их как гостей принимают, как же зятя не принять, хлебом-солью встретит и за стол посадит, тут уж пир горой пойдет. Блины масляные. Блины-то уж обязательно. Там разные кушанья бывают на столе, какие уж она может приготовить. Но блины-то уж обязательно. Первым делом уже блины» (Соликамский район, с. Вильва). Встреча зятя и угощение блинами имели свои обрядовые формы. В Усольском районе теща блинами встречала зятя: «В четверг перед Масленной к теще на блины ездили. Теща несет чайный стакан, блином закрытый, зятю дает...» (Усольский район, пос. Шемейный). В Соликамском районе теща первый блин бросала зятю через матицу: «К теще на блины ездили на воскресенье. Зятю блины кидашь через матницу, горы стряпаешь, много приезжат гостей-то» (Соликамский район, с. Касиб), обычай схож и со свадебным предписанием бросать через грядку пирог жениху и друзьям ³⁷⁵. В д. Кресты Еловского района к теще на блины собирались все зятьевья. Все мужья приходили без своих жен, теща наливала полный ковш браги и подавала его сначала старшему зятю, потом всем остальным, по очереди. Угостившись брагой, зятья приступали к блинам ³⁷⁶.

Действия с масленичным блином предполагали и испытания зятя, как бы продолжая схожие «инициационные» обычаи, характерные для завершающих этапов свадебного обряда, также предполагавших различные испытания молодых ³⁷⁷. Главным «атрибутом» масленичного испытания также становились блины: «Молодые, кто первый год живут. Теща блинами кормит зятьев. Первый блин сверху клали, а под него остальные углом сворачивали. Так первый блин полный маслом налитый был. Зятек, давай, кушай. Который знает, дырочку прорвет в блине, масло вниз и уйдет. А который не знает — оболется весь» (Соликамский район, с. Городище). Для северо-западного Прикамья характерным был обычай испытания зятя горячими блинами, который проходил на утро второго дня во время визита зятя: «На хлибины ездили на Масленицу к теще на блины, у тещи жених с невестой обязательно должны были ночевать. Теща там блины пекет, утром. Напечет, зять еще в постели, теща возьмет

первый блин со сковороды-то да зятю бросит на голову, бросит да еще не на голову попадет, на шею куда-ко, и прикалит. У стряпки руки-то терпеливы, она со сковороды блин возьмет, стерпит, а зятя-то прикалит» (Юрлинский район, д. Пож); «Молодые приедут, поспят. А утром теща молодому горячий блин прямо на лоб прилепит, он еще спит, а ему уже на тебе» (Карагайский район, д. Одинцово). Другой «блинный» ритуал заключался в том, что теща также бросала на голову жениха блин с горячей сковородки, а потом выносила ему стопку блинов. При этом сверху на блины теща клала портянку, свернутую и обвязанную опояской (жених брал портянку себе в качестве подарка) (д. Тимина Юрлинского района). «Прикалывание» блинами зятя в северо-западном Прикамье обычай не только масленичный, он совершался на хлибенах и тогда, когда они проходили в другое время³⁷⁸.

Обязательным блюдом для угощения зятя в Масленицу были не только блины. Например, в Чердынском районе теща подавала еще и селянку: «Тещи пекли блины да селянку для зятя. Селянка — кашу сварили, набили яиц на сковородку с кашей и в печь. Зять должен на сковородку денежку положить еще» (Чердынский район, д. Б. Гадья).

Достаточно архаичными представляются масленичные обычаи **угощения и помазания зятя маслом**. Они напрямую связаны как с названием праздника, так и с другими ритуальными формами и комплексом представлений Масленицы. Обычай в Прикамье отмечен в нескольких локальных традициях. В северном Гайнском районе предписывалось угощать зятя маслом: «Если масло есть, зятевьям-то блины ведь стряпают, масло принесут, их поят, кормят, этим маслом поят даже. «Блин тудока, давай, выпей маленько масло. Не будешь пить, на голову вылью», — у нас мама так делала. стакан масла. Для смеху, наверно, делано» (Гайнский район, д. Тиуново). В нескольких деревнях Куединского района было принято «лить» зятя маслом: «Когда зять приезжал к теще на блины, она лила ему на голову ложечку масла» (д. Искильда); «В среду ходили к теще на блины. Она любимому зятю на голову масло лила. Ну так ложечку топленого на макушку. Любимому» (д. Суюрка). Часто это действие уже не воспринималось серьезно и расценивалось как подшучивание над зятем: «Теща блины печет, маслом голову зятя намажет, пошутит» (Куединский район, д. Искильда). Термин для обозначения визита зятя в этих деревнях **масловать** также

связан с обычаем маслить голову: «Зять к теще едет масловать, если только молоды. Зять у тещи гостит» (Куединский район, д. Д. Гора). При этом термин *масловать* сохранялся и в тех деревнях, где уже не вспоминали об обычае маслить голову зятя. С этой масленичной традицией связана и бытующая поговорка о плохой теще: «Когда эт ты мне на голову-то масла лила» (Куединский район, д. Суюрка).

Обычаи гостевания у тещи на блинах, включавшие угощение блинами, испытания зятя, «прикаливания» блинами, угощения и помазания маслом, видимо, следует рассматривать в контексте контаминации собственно масленичных и свадебных обрядов. Блины как обрядовое блюдо сопровождают не только Масленицу, но и всю свадьбу³⁷⁹. Не случайно столь значительный комплекс «блинной» обрядности в структуре Масленицы связан именно с молодоженами. Разнообразные обычаи с блинами, как было показано, с одной стороны, имеют инициационный характер, стремление «испытать зятя». С другой — являются примером демонстрации и закрепления его статуса. В свадебной обрядности Прикамья также немало примеров подношения во время обручения и свадебного пира блинов жениху с тем, чтобы тот их выкупил и раздал гостям³⁸⁰. С демонстрацией статуса молодого, особого к нему отношения и почитания связаны обычаи угощения и помазания маслом, как знак особого почтения³⁸¹. В масленичных и послесвадебных угощениях блинами зятя следует, видимо, просматривать и символику приобщения к родству невесты, в этом контексте масленичное и свадебное использование блинов для угощения молодого соотносится с широким символическим контекстом использования блинов в семейной (в том числе и поминальной) обрядности.

Со свадебными обрядами следует связывать и приуроченные в некоторых традициях к приезду молодых **обычаи демонстрации честности/нечестности невесты**: «Это у нас бывало, только не у нас, у соседки. Ольгу отдавали замуж. На блины приехали в Масленицу в воскресенье. Вот приехали, а он, видно, зять-то взял, да нечестная она была, его и научили, ежели де нечестная. Сели за стол. Теща напекла блинов тарелочку зятю, поставила. Он видал, блин серединку прокусил и обратно в тарелку с блинами. Все узнали, что она нехорошая» (Чернушинский район, с. Калиновка). Масленичный подарок теще также зависел в локальных традициях от честности невесты: «Если

невеста честная, то жених к Маслене, на хлибины, теще должен был обязательно купить на платье, а если не девушка, то на платье не покупается» (Усольский район, д. В.-Кондас). Масленичные обычаи часто лишь дублируют или повторяют свадебные ³⁸². В г. Усолье, например, во время масленичного гостевания зять падал к теще в ноги и благодарил: «Ну, мать, спасибо, ты достойна своей дочери, а дочь тебя» (Усольский район, г. Усолье). Так же он поступал и во время свадьбы, в тот момент, когда показывали невестино белье ³⁸³.

В ряде традиций гостевание на блинах подразумевало и **одаривание тещи** подарком. В Северном Прикамье распространенным был обычай оставлять матери невесты деньги за блины: «Теще подарок надо дарить. Деньги под сковороду кладут» (Чердынский район, д. Пантино). В Чердынском районе на подарок везли мыло: «Зять едет к теще, мыло везет теще руки мыть» (Чердынский район, с. Пянтег). В других деревнях одаривали платьем или отрезом ткани: «Зять обязательно теще на платье везет» (Чердынский район, с. Пянтег); «В четверг перед Масленой к теще на блины ездили, теще дарят платье» (Усольский район, пос. Шемейный). В других случаях подарок не обговаривался. Однако при выносе блинов зять также должен был одарить тещу: «Зять едет к теще на блины, теща несет на тарелке блины, он должен подарить что-нибудь теще» (Усольский район, д. В.-Кондас). Гораздо меньше примеров одаривания зятя у родителей невесты. В д. Тимина Юрлинского района теща выносила зятю стопку блинов, сверху которой лежал подарок — портянки, обвязанные опояской ³⁸⁴. В с. Романово Усольского района теща одаривал зятя «на блинах» носками или варежками.

С обменом подарками связан и обычай приготовления «черных», «грязных» блинов, блинов, вымазанных печной сажей, известный в деревнях Чердынского района. Так поступали в случае, если зять забывал или по какой-либо другой причине не привозил теще подарки, в состав которых обязательно входило мыло. «В пятницу зять едет к теще. Мыло везет теще руки мыть и на платье. Обязательно на платье увезет. А то она блины испекет и сажей вымажет, если он не привезет. Приедет зять, она на второй день про его блины испекет и нарощно сажей вымажет их, если не привез мыло» (Чердынский район, с. Пянтег). В другом варианте этот обычай известен в д. Усть-Уролка Чердынского района: зятю в любом случае выносили «черные» или

«грязные» блины. И лишь после даров теще со стороны жениха подавались «белые», «чистые» блины. В качестве подарка также в этом случае было мыло или мыло и полотенце: «И в Масленицу ездили — блины есть. Грязные блины теща напекет, нагрезнит нарочно, чтоб мужик-то, жених-от, ей подарочки дарил. Напекет блины-те, сажей их все обмажет, спрашивает: «Привезли подарочки?» Жених тогда ей вылаживат — мыло, духи ли, это все поновит. Вот тогда только чисты блины и принесут. А то скажут: «О, зять-то приехал скупой, мне не привез мыло». И сажей-то там еще нарисуют на блине-то чё-небудь, если зять ничё не подарил. Он тогда разворачивает сундук тамока или чего, принесет подарки, вот тогда принесут чистые блины. Раз уж подарил, все» (Чердынский район, д. Усть-Уролка); «В первое воскресенье к теще молодые ехали. Это в первый раз после свадьбы. Жених везет печатку мыла да рукотерник — это теще. А теща блины про его печет. Это первый год только возили. Она грязные блины напекет: «Ну-ко, пусть принесет зять подарочек». Принесет, тогда белы блины, а сначала дак черные блины принесут, что нельзя и есть» (Чердынский район, д. Усть-Уролка). В других вариантах, ожидая мыло в качестве подарка, теща встречала зятя с грязными руками: «Теща нарочно будет с руками грязными ждать его» (Чердынский район, д. Усть-Уролка)³⁸⁵. Угощение «черными» блинами, несомненно, также связано с распространенными обычаями испытания молодого зятя.

Гостевые визиты к теще на блины — не единственный ритуал посещения родственников невесты в течение Масленицы. В пос. Суксун зять не только на Масленой неделе приезжал к теще на блины, но и в Прощеное воскресенье вновь ехал *прощаться*: «Прошается народ. Прошаются друг со дружкой. Вот зятевья к тешшам идут прошатся, падают в ноги» (Суксунский район, пос. Суксун). Повторное гостевание было известно и в другие сроки — через неделю после праздника, в Сборное воскресенье или Маленькую Масленицу. В д. Суюрка Куединского района приезд молодого к теще на Маленькую Масленицу получил название «у быка ж...у целовать»: «Все говорили, приехал у быка ж...у целовать. Зятя к тешшам ходили, что осталось, то и ели» (Куединский район, д. Суюрка); «После Масленицы на следующее воскресенье — Маленькая Масленица. Зять ходил у быка ж...у целовать. «Куда пошел?» — «Да у быка ж...у целовать, пошел к теще допивать, доедать, что осталось с Масленицы. Масленица — она ведь озорница» (Куединский район, д. Искильда).

Известно и гостевание молодухи в течение Масленицы у родителей невесты, обычно приурочиваемое к завершающим дням масленичного цикла — первой неделе Великого поста или Сборному воскресенью. «Поехала к матери со сковородником», — говорили о таком гостевании молодой, у которой был повод пожаловаться матери на молодого мужа (Куединский район). Известны и другие названия приезда невесты в дом родителей — *сковородничать*, *со сковородником приезжать*, *сковородник продавать*: «В воскресенье со сковородником дочь к матери приезжает, так говорят, если плохо мужик держит» (Чернушинский район, с. Есаул); «А молодушки в этот день сковородничали! Молодушки, которые прожили в доме мужа неделю. Сковородники, говорят. Повезла. Ну, молодушка к своим поедет и плачет. Сковородник — губу оттопырила нижнюю и кукается...» (Очерский район, д. Зотова).

Как видно из многих примеров, в разных локальных традициях складывалась целая система масленичного гостевания молодых и родителей невесты. Она не всегда ограничивалась однократным приездом. В с. Печмень Бардымского района, например, отмечали: «В четверг едет тесть в гости к зятю. А в пятницу едут к теще на блины. Приезжают со сковородником через неделю...».

Русские Юсьвинского района эпитетом «сковородник продавать» обозначали не масленичное гостевание у родителей невесты, а обычай посещения через неделю после Масленицы в Сборное воскресенье церкви: «И потом, Масленица пройдет, неделя пройдет, и воскресенье бывает — Сборное воскресенье. Тогда невесты ходят в церковь. Кто ревет, кто чё. И говорят, сковородник продавать идут, невесты идут сковородники продавать. Ну, так губы сковородник-то как делается. Кто хорошо живет, а кто плохо живет! Неделю поживут, да там, в гостях ходят, а потом, чё-то плохо живет, вот встретятся со своими подругами и ревут! Вот жалуются, как живут» (Юсьвинский район, с. Купрос). Термины «сковородники продавать», «со сковородником приезжать», несомненно, связаны со схожестью выражения лица обидевшегося человека со сковородником, нашедшего отражение в широко распространенных поговорках: «Надул губы сковородником». Однако бытование этого масленичного обычая и термина имеют и более глубокий семантический смысл — символика «сковородника» у русских разнообразна³⁸⁶. В контексте

масленичных обычаев с молодоженами сковородник выступает одним из символов замужней женщины, бабы³⁸⁷, что также является и демонстрацией ее нового социального статуса.

Менее распространенным в Прикамье следует считать обычай **гостевых визитов к молодым родителей невесты**, известный преимущественно в южных районах Прикамья. В деревнях Искильда, Суюрка, Покровка Куединского района молодые гостили у тестя и тещи в начале масленичной недели: «Перву Масленицу начинали зятя, к тещам ходили...» (Куединский район, д. Суюрка); а с четверга до конца Масленицы гостили сваты: «С воскресенья до четверга молодые гостят, а с четверга — сватями гостюют» (Куединский район, д. Искильда). В с. Печмень Бардымского района гостевание тестя у молодых предшествовало визиту зятя у тещи: «В четверг едет тесть в гости к зятю, а в пятницу едут к теще на блины». Приезд родителей невесты мог приурочиваться и к завершающим дням масленичного цикла — Сборному воскресенью: «К молодоженам в гости ездили на Сборное воскресенье» (Куединский район, д. Альняш).

Таким образом, пермские материалы показали развитость и многочисленность обычаев с молодоженами. Они составляют один из самых значительных комплексов в составе масленичной обрядности Прикамья. Многочисленные их варианты группируются в несколько комплексов: приуроченность, а иногда и повторение, в составе обычаев, связанных с завершением свадебного цикла, активное включение молодых во все другие масленичные ритуалы. Немногочисленную группу составляют собственно обычаи с молодыми, связанные более всего с демонстрацией их нового социального статуса. Масленичные обычаи с молодоженами, приуроченные как к переходному календарному периоду, так и к переходному статусу «молодых» в структуре традиционного социума, были связаны прежде всего с символическим значением социального контроля, испытания, демонстрации, подтверждения и закрепления их нового статуса в общине. Обычаи с молодоженами в структуре масленичной обрядности не составляют обособленный комплекс, они тесно переплетаются и с другими составляющими, одна из причин этого, видимо, заключается в стремлении использовать продуцирующую «энергию» молодых в различных сферах, для обеспечения общего благополучия. При значительном многообразии и вариативности масленичных обычаев многие из них

характерны лишь для отдельных территорий или локальных традиций. Так, приуроченность к Масленице завершающих этапов свадебного обряда, как и другие обычаи Масленицы, связываемые с завершением именно свадебного цикла, более характерны и развернуты в районах Северного Прикамья. К специфическим локальным комплексам следует отнести обычаи «масловать», «у быка ж...у целовать», бытовавшие лишь в нескольких деревнях Куединского района, угощать пряниками участников масленичных гуляний, известное в Усольском районе, и т. д.

Целый комплекс обычаев Масленицы у русских Прикамья был связан с **осуждением не вступившей в брак молодежи**, бытовавшим в локальных традициях в различных обрядовых формах. Наиболее распространенным в Прикамье было катание с масленичной горы на старых женихах и девушках, не вышедших замуж. Часто катались на тех парнях, которые преодолевали рубеж брачного возраста: «На старых женихах катались, ползали. На катушки заволокут, да катятся на них. За то, что долго не женятся. Перевалится за двадцать пять годов, вот на нем ездили» (Суксунский район, с. Советна); «Видала — лет тридцать ему, как не кататься. Он на пузе лежит, а они сверху, девки, на нем, катаются» (Чайковский район, д. Романята). Гораздо меньше примеров масленичных обычаев, осуждающих и высмеивающих старых дев: «В Масленую старых дев в корыто садят и по деревне таскают со словами: «Купите товар!» (Чердынский район, д. Лекмартово). Наиболее распространенным в юго-западном Прикамье можно считать катание на старых женихах и невестах. Осуждались прежде всего те, кто имел возможность вступления в брак, но ей не воспользовался: «В Промежговинье если девок посватают, а они не идут, их сцапают, на санки положат и все покатаются. «Тебя посватали — ты не пошла», вот и все» (Куединский район, д. Губаны); «Вот жених, который посватался, невесту не может высватать, не женится в Мясоед, значит, на Масленку катаются на нем, балуются, куча мала повалит, на лоток повалит и катается» (Чайковский район, д. Сосново). В Еловском районе катанием на старых женихах и невестах начинали масленичное катание: «Если девка просватана, да не выдана, кататься начинают, ее в первый лоток садят, наваливаются кучей, и ездят» (Еловский район, д. Брюхово).

Другой обрядовой формой осуждения неженатой молодежи в Прикамье можно считать обычай *«старых дев выжигать»*: «Старых девок выжигали, наберут соломы, в виде снопа сделают или куклой. Вот по дороге бежишь. Подождешь и бросишь около дома, где девка старая живет, только чтоб никто не видел. Стары-то девки сердились: «Вот молоденьки бегают, нас выжигают, да кому мы надоели» (Кунгурский район, с. Калинино); «Старых девок выкуривали, под окном солому жгли. Стару деву-то надо выкурить, стара дева, мол, засиделась. Это ребята в Маслену так баловались» (Кунгурский район, с. Калинино).

Несомненно, что высмеивание и осуждение неженатой молодежи и ритуалы с ними имели и прогностическое значение, должны были стимулировать вступление в брак. Эта идея лежит в основе обычая «выжигания и выкуривания старых дев». Катание, например, как магический акт, способствовавший плодородию, также призван был обеспечить и будущий брачный статус участников ритуала³⁸⁸. Катание на старых женихах и невестах в некоторых случаях связывается информаторами стремлением способствовать женитьбе или замужеству: «Если девка замуж не вышла, то в сани садят и катают, и она замуж и выйдет» (Чайковский район, с. Фоки). Интересный обычай бытовал в Усольском районе: «Молодых, жениха с невестой, повалят на девку, которую сватали, да не взяли, и катят с горы» (Усольский район, пос. Лемзер). Выполнение ритуала должно было стимулировать скорое замужество, а участие в нем молодых, жениха и невесты, — обеспечить передачу их брачной, плодородной «энергии». Некоторые масленичные обычаи, связанные с неженатой молодежью, в локальных традициях имели одинаковые формы, но выполнялись с разной целью. Так, разжигание костров в Масленицу перед домами незамужних, известное как «старых дев выжигать», в с. Калинино Кунгурского района выполнялось не только с целью осуждения не вышедших замуж, но и исключительно для стимулирования замужества: «В Масленицу, чтобы невесте быстрее замуж выходить, под окошком пучок соломы зажигали, кто палку соломой обмахнет, жжет».

В комплекс масленичной обрядности с неженатой молодежью можно включить и обычаи, осуждающие ненормативное поведение, нарушающее привычные этические нормы. Обрядовые формы имело масленичное осуждение «гулящих девок».

В д. Маракуши Чайковского района «на гулящей девке все в лотке катались», в с. Троицк Кунгурского района «позорили, которые гуляют, когда катаются в Маслену, бывало парни так делали: яичко возьмут, выливают его, в скорлупу наливают дегтя и в оградные двери бросят девке. А мазанные двери где, это уже нехорошо, знают, что тут девка живет, которая с тем погуляет, с другим»³⁸⁹. Осуждение «гулящей» молодежи — обычай не только масленичный, чаще всего он выполняется в любое время в той или иной ситуации. Смысл его связан с контролирующими функциями общины, регулирующей поведение молодежи. В отдельных локальных традициях обычаи осуждения неженатой молодежи были приурочены к Масленице. Их содержание определялось представлениями о безбрачии как нарушении обычной нормы: одиночество, отсутствие семьи в крестьянском социуме не поощрялось, оно вело к нарушению репродуктивной функции, безбрачие сказывалось и на других сферах воспроизводства, оно могло вызвать неурожай, провоцировало голод, падеж скота и иные негативные последствия³⁹⁰.

Бытование многочисленных вариантов обычаев осуждения не вступившей вовремя в брак молодежи, их распространение в различных районах региона, а также распространение у русских других территорий³⁹¹ позволяет не согласиться с мнением В. К. Соколовой о том, что у русских они встречались в качестве исключения³⁹². Схожие обрядовые формы осуждения молодежи в весенний период были также характерны для многих славянских и европейских народов³⁹³. В Прикамье эти обычаи также имеют разные обрядовые формы, они по-разному представлены в районах Прикамья, в юго-западном Прикамье, например, катание на старых женихах встречается повсеместно, в других районах — лишь эпизодически. «Выжигание старых дев» характеризует традицию лишь одного села и его округа Кунгурского района, где имеет устойчивые и развернутые формы. В то же время они органически вписываются в комплекс масленичной обрядности, связанной с идеей завершения годового матримониального цикла.

Гостевые визиты на Масленицу

Важной частью в структуре праздника были гостевые визиты, которые включали определенные обрядовые действия. Обычай ходить в гости характеризует все значительные празднично-обрядовые циклы народного календаря. Однако в отличие

от гостевых съезжих, престольных праздников, связанных с приемом гостей, в составе которых гостевые визиты являлись центральным, стержневым элементом³⁹⁴, в структуре масленичной обрядности не играли важной роли. Масленичное гостевание, хотя и имело широкое распространение в Прикамье, известно не повсеместно, проводилось чаще всего в своей деревне и не охватывало всей округи, часто являлось составной частью других форм масленичной обрядности (катание на конях, масленичные обходы, обряды и гостевые визиты молодоженов и т. д.). О гостевании, о приеме гостей на Масленицу вспоминают многие информаторы: «На Масленицу обязательно были гости» (Ординский район, д. Климиха); «Масленицу справляли, гостили друг к дружке родственники» (Ординский район, с. К. Ясыл); «В гости в Масленку друг к другу звали» (Чернушинский район, д. Темное).

В разных традициях варьировались календарные сроки, отведенные для масленичного гостевания. В д. Ключики Куединского района, например, отмечали, что ходили в гости чаще всего в первые дни Масленицы, когда еще не принято было кататься на конях и с катушек: «В первые дни народ ходил, гостевались, вечеринки были, игрища: играют, пляшут, песни поют. Со среды катаются». В других случаях гостевые визиты проходили в последние дни Масленой недели: «Вторая половина считалась важнее. В гости ходили родня к родне. И соседи гостились, если отношения хорошие» (Чернушинский район, д. О. Гора). Гостевались не только в своей деревне — ездили в гости к родственникам и в соседние деревни: «В гости ездили и в другие деревни на Масленице» (Еловский район, с. Дуброво); «Стары люди на конях в гости ездили в Нижнюю Саву на Масленицу» (Куединский район, с. В.-Сава). Нередко в гостевых визитах участвовали лишь отдельные возрастные группы: «Кто постарше, так те уж в гости ходили. Бабы двадцать пять — тридцать лет уж только по домам пировали» (Куединский район, д. Альняш). Распространенным масленичным обычаем было гостевание молодых у родителей невесты. С гостевыми визитами молодых следует связывать и обычаем гостить у сватов на Масленицу: «На Масленицу в гости ходили. К свекрови в гости ходили. Свекровь к себе приглашали» (Бардымский район, с. Печмень).

Нередко масленичные гостевые визиты имели и более ритуализированные формы, напоминали обходы, имели свои на-

звания. В с. Полва Кудымкарского района, например, о гостевых обходах говорили — **Масленицу собирать**: «По гостям ходим, отмечаем, блины печем, шаньги делаем, бегаем, Масленку собираем».

Главными в масленичном гостевании становились застолья и угощения: «Один к другому ходили в гости оладьи, пирожки есть» (Чайковский район, с. Фоки). Атмосферу праздничного гостевания и застолий в Осинском уезде Пермской губернии отражают материалы начала XX века: «С утра по деревне бродят мужики и бабы, переходя из одной избы в другую и «поштуются».

— Пей, кум, пей! «Лонись» я у тебя пил...

— Нет, уж, кум, — благодарим покорно: «запоштовали».

— А коли «в требу», так еще пей...

«Кум», еле шевеля языком, уходит к другому «куму», и так за день «напоштуется», что к вечеру где-нибудь заберется в угол да так на чужом дворе и заснет; а то прямо за столом храпит. Приедут за спящим «кумом», так увезут домой, а больше все по чужим дворам ночуют: после рассказов да хвастовства больше будет» (Осинский уезд)³⁹⁵.

Однако гостевание не ограничивалось праздничными застольями: «На Масленицу... ходили в гости, в гостях в карты играли» (Куединский район, д. Еламбуй); «Делали столы, в избах собирались. В карты, в домино играли» (Куединский район, д. Маркидоновка).

Катание на конях

Катание на лошадях было одним из характерных и отличительных признаков Масленицы. Кататься на конях начинали обычно со второй половины Масленичной недели, чаще всего с четверга: «Катались на конях, с четверга катались. И молодежь, и все» (Куединский район, д. Куеда). Однако известны и другие сроки начала праздничного катания. Его могли начинать со среды: «На конях начинают кататься со среды» (Бардымский район, д. Асюл). Для катания выбирали последние три дня праздника: «На лошадях ездили — в пятницу, в субботу, в воскресенье» (Кишертский район, с. С.-Барда). Иногда катались только с субботы: «На конях только с субботы катались» (Ординский район, с. Медянка). Катались два последних дня Масленицы: «А в последние дни: субботу, воскресенье и на конях катались» (Суксунский район, д. Сыз-

ганка). Известны примеры, когда кататься было принято только в последний день праздника: «В последнее воскресенье катались на лошадях» (Чайковский район, д. Бормист). Сроки в той или иной деревне или селе зависели и от сложившихся обычаев. В с. Сыра Суксунского района, например, катание начинали в четверг, но в нем принимали участие только жители села, тогда как с пятницы катание становилось более массовым, так как к нему присоединялись жители деревень округи. В д. Кемуть Чайковского района общее катание также начинали с четверга, однако «у которых свадьба — во вторник, среду, раньше начинают кататься». В Еловском районе дни катания на конях на Масленичной неделе были распределены между окрестными деревнями: «На конях катались, с четверга до воскресенья, в четверг в Гиблом катаются, пятница — Змеевка, суббота — Елово, воскресенье — Крюково» (Еловский район, с. Крюково).

Украшение коней, кошевок — обязательный атрибут масленичных катаний: «Лошадей украшали, ленточки навешают, конопляны кисточки наладят, выкрасят их разными цветами, конопля, оно мягкое, еще пояса тут, ветер будет имя играть. Вожжи как поесья, тоже с кистями. Кошовки материалом обделаны, ковры постелют взади — красиво!» (Суксунский район, д. Осинцево). В некоторых случаях информаторы указывают на особые приемы в оформлении масленичного поезда, что отличало его от свадебной, рекрутской и другой праздничной упряжки: «На Масленицу у лошади хвост согнут и завяжут, в узел завяжут, в другие праздники не вязали, а тут завяжут...» (Усольский район, пос. Лысьва)³⁹⁶. Коней и упряжь к Масленице готовили заранее. За несколько недель коней начинали кормить овсом. К празднику до лоска начищали праздничную упряжь. Коней чистили, расчесывали им гривы: «Парни взрослые начинают лошадей чистить: подчистят все, стараются, гриву расчешут, чтоб они красивее могли выглядеть» (Куединский район, д. Узяр)³⁹⁷. Масленичный поезд отличался особой красочностью: «Кто имел лошадей, тот катался на хороших, нарядных кошевках. Некоторые катались на больших многоместных кошевках, запряженных тройками или парой лошадей, одетых в блестящую сбрую с начищенными латунными и бронзовыми украшениями. На сбруе множество колокольчиков и шеркунчиков, дуги расписаны золотом и тоже обрамлены мелкими колокольчиками или шеркунцами. На кошевках ковры или красочные шерстя-

ные покрывала, на лошадях гарусные попоны» (Добрянский завод) ³⁹⁸.

Состав участников катания также мог быть различным. Нередко информаторы отмечают всеобщий характер масленичного катания: «Жили единолично, у всех кони были. Срядят коней — по деревне катаются, сбрую специально срядят. Все катаются — пожилые, молодые, женатые, замужние. Дети только со всеми не катались» (Бардымский район, с. Печмень). В других случаях для всеобщего катания избирался один, как правило, последний день праздника, а в предшествующие дни в катании участвовала исключительно молодежь. В юго-западном Прикамье кататься на Масленицу было принято свадебным поездом, в составе которого были не только молодые, но и другие участники свадьбы: «Свадьбой ездят один день на неделе» (Чайковский район, с. Альняш). Во многих локальных традициях обязательными участниками становились молодожены: «В воскресенье молодые ездили кататься. На лошадь одевали специальную для этого дня сбрую с колокольцами» (Усольский район, с. Романово). В деревнях Чусовского района в состав участников масленичных катаний входили только неженатая молодежь и молодожены.

Чаще всего основными участниками масленичных катаний становилась неженатая молодежь: «Парни девок на конях катали» (Суксунский район, с. Сыра); «Парни с девушками на конях катались» (Ильинский район, г. Чермоз); «В субботу и воскресенье парни запрягали лошадей... полная кошева девушек и парней мчалась по деревне из конца в конец» (Куединский район, с. В.-Буй) ³⁹⁹; «А взрослые тогда с нами вообще не ездили, одна молодежь, девки да ребята» (Соликамский район, д. Тетерина). Молодежный характер масленичных катаний на конях отмечали и в начале XX века: «А молодость по-своему гуляет: целый день по улицам деревни катаются «холостяги» и «девахи». Колокольчики заливаются под дугами, и никуда нельзя спрятаться от их звона. Вот, едут полные сани деревенской молодежи, и широко-широко несетя песня...» (Осинский уезд) ⁴⁰⁰. Преимущественно масленичные катания и в других регионах известны как молодежные ⁴⁰¹.

Известны примеры и детских катаний на конях. Детей катали либо рано утром, пока собирались взрослые, либо им запрягали рабочую лошадь в сани-розвальни, и они катались самостоятельно, но не по центральным улицам деревни: «Катались

детьми, веревки вместо ленточек, и едем вокруг деревни в коробке навозной. Песни пели, шутили, веселились» (Куединский район, д. Степановка); «На конях катались. Тятя нас, девочек, подружек, покатает. На другой день — Паша-сосед повезет» (Ординский район, с. Шарынино); «Масленицу на конях катались, детям короб привяжут на сани, детей как снопов. Катались по деревням. Взрослые на кошево ездили» (Кишертский район, с. В.-Барда).

Для каждой традиции были характерны свой порядок катания и свои правила в его организации. Масленичный поезд для катания в некоторых традициях выстраивался в особом порядке. В деревнях Чусовского района катание на конях — *свалка* — проходило так: «А на лошадях кататься свой порядок был. Если поехали, свалка сделалась, в первую очередь едут парни холостые. А потом едут сколько там молодые, сколько свадеб в году было. Молодые уже едут за имя. А напоследок едут девки. Еще разбираются — если этот парень получше, в первых санях, так и его девка сзади тоже в первых санях должна ехать» (Чусовской район, с. Копально); «Лошадей собиралось много, вся масса поезда называлась свалкой... Во главе поезда каждой деревни едет атаман с гармонистом, за ним парни и девушки, молодожены. Местом свалки является главная улица деревни. Пожилые не катаются в свалке...» (Чусовской район, д. Соломатово) ⁴⁰².

Во многих районах кататься собиралась вся округа, включающая несколько селений. Катание в таком случае было организовано по очереди в каждой большой деревне округи, куда в назначенный день съезжались из соседних деревень: «Сегодня катаются в той деревне, завтра — в другой...» (Чусовской район, с. Копально); «В Пермском уезде по р. Чусовой в пятницу съезжались на лошадях в д. Нижнее Калино, в субботу — в с. Копально и д. Борисово, в воскресенье — в центр волости, с. Верхнее Калино и д. Малышата» ⁴⁰³; «Катание в четверг начинали в своей деревне, в пятницу катание на конях было в д. Тойкино, в субботу — в другой деревне, в воскресенье — в Талый Ключ, а потом в Плишкари возвращались» (Еловский район, д. Плишкари). По-другому было организовано катание в деревнях Соликамского района, где его каждый день проводили не только в деревне, но и ездили между деревнями, заезжая в каждую из них: «На конях мы катались по деревням. Тогда же семь-восемь деревень на одном километре было, вот мы и ездили с песнями, с гармошками. А взрослые тогда с нами

вообще не ездили, одна молодежь, девки да ребята. Интересно катались, кругом как поедут — шум стоит. Розвальни, дак человек, наверно, восемь войдет. Писни ревут, хохочут вот и все. Частушки пели» (Соликамский район, д. Тетерина).

Однако есть немало примеров в Прикамье, когда катание проходило отдельно в каждой деревне и не имело окружного характера ⁴⁰⁴. В небольших деревнях (если не было характерно собираться вместе из нескольких деревень) иногда катались только один день, чаще всего — в воскресенье до обеда. Среди масленичных обычаев, связанных с катанием, следует отметить и обычай заезжать в гости и угощаться у родственников. Иногда информаторы также отмечали о таких визитах девушек у парней: «Катаются на конях, парень бойкой, заведет домой в гости девок-то. Сидят, чай попьют» (Куединский район, д. М. Талмаз).

Катались обычно по самой большой главной улице, в два ряда, именно так было организовано катание в с. Русский Сарс Октябрьского района: «Теперь Советская улица, по Советской в два ряда коней: одни в одну сторону, другие — в другую». Местом для катания были и дороги между деревнями. Достаточно часто поезд двигался вокруг деревни: «В Прощеный день катались, три раза вокруг деревни объезжали» (Куединский район, с. Бикбарда); «На кошевках катались, вокруг деревни два раза и песню поем» (Куединский район, д. Суюрка). Такое движение масленичного поезда по кругу отмечали многие рассказчики: «Лошадей запрягали по паре, пары три, ездили по кругу, песни пели, частушки» (Кишерский район, д. Стругово). В д. Тетерина Соликамского района «кататься кругом» называли и тогда, когда катание на конях устраивали между деревнями: «На конях мы катались по деревням... Интересно катались, кругом как поедут — шум стоит». Катание по кругу устраивали и в с. Усть-Игум Александровского района, при этом не только «катались по кругу», но и само катание называли «кругом». Понятие «круга», «круга Масленицы», обозначавшего катание на конях, было характерно и для русских традиций Русского Севера ⁴⁰⁵.

О масштабах, размахе масленичного катания в прошлом свидетельствуют некоторые сохранившиеся документы. Так, в Горском приходе Осинского уезда, состоящем из 13 деревень, в Масленицу 1868 года выезжали на 550 лошадях, а к дугам было привязано 2200 колокольчиков ⁴⁰⁶.

Катание на Масленичной неделе было обычно дневной забавой: «Катались днем, засветло» (Куединский район, д. Куеда);

«Катались с обеда до вечера. Потом на катушку» (Ординский район, д. Андреевка), в редких случаях катание затягивалось с обеда и дотемна, в таком случае в вечернее время «бывало, катались с факелами» (Чернушинский район, с. О. Гора).

Локальные отличия проявлялись и в характере запряжки коней для катания. В Северном Прикамье, как правило, в масленичный поезд запрягали одну лошадь. В южных районах Прикамья наряду с одноконной бытовало еще несколько вариантов запряжки коней. В Куединском районе для катания запрягали два коня друг за другом — «гусевой» (цугом): «Кататься собирались. Запрягали гусёвку коней» (Куединский район, д. М. Талмаз). Два коня рядом — парой — запрягали при катании в поселке Суксунского завода, с. В.-Буй Куединского района⁴⁰⁷. В южных районах известны тройки: «Катались, лошадей тройками катают. Разукрашивали шлеи, упряжь, ноги тряпками, дуги лентами оборачивали или красили дуги» (Куединский район, д. Альняш); «На конях выезжают. На конях с колокольцами, по три запрягут, по тройки...» (Суксунский район, пос. Суксун).

Катание на конях, масленичный поезд с ряжеными, с чучелом Масленицы в обрядности праздника составляет также один из значимых элементов ее проводов, рассмотренных ниже.

Исследователи по-разному интерпретируют смысл и символику масленичного катания на конях. В. К. Соколова отмечала, что они «не имели под собой магической основы», а были «развлечением и смотром», имели позднее происхождение и, возможно, появились под влиянием традиций города и больших торговых сел⁴⁰⁸. В. Я. Пропп в катании на конях также видел прежде всего демонстрацию и чествование «новоженов»⁴⁰⁹. Однако катание на лошадях все-таки было не только развлечением и демонстрацией молодоженов. Сакральное значение масленичных катаний осознается и информаторами: «Надо Бога катать — славить» (Усольский район, д. Быстрая). Пермские примеры фрагментарно раскрывают аграрный продуцирующий смысл катания на конях: «Это чтобы лен долгий вырос»⁴¹⁰. Однако материалы русских других регионов и — шире — славянских традиций указывают на это в полной мере⁴¹¹. На продуцирующий смысл масленичных катаний указывали и исследователи календарной обрядности Д. К. Зеленин, Т. А. Агапкина и др.⁴¹². С продуцирующей символикой катания связаны и обычаи катания на конях молодоженов, неженатой молодежи⁴¹³, одной из задач которого было стремление обеспечить женитьбу

или замужество. Как видим, масленичные катания, как и другие обрядовые формы весенних праздников (сравни: качание на качелях)⁴¹⁴, имели в целом продуцирующее значение в сексуально-брачном и аграрно-хозяйственном отношении. Участие в катании жителей всей округи, организация поочередного катания в разных деревнях позволяют рассматривать их и как важную форму общинной коммуникации, а участие в катании преимущественно молодежи — как одну из коммуникативных форм в молодежной среде. Вовлечена в мифологическое осмысление масленичного катания и символика коня, который выступает медиатором между мирами, в календарных праздниках отмечает переходное время, смену календарных циклов⁴¹⁵. В этом контексте медиативная символика коня дополняла и усиливала медиативную символику самого катания, также выступавшего как акт «перемещения» из одного времени в другое, взаимодействия с иным миром⁴¹⁶. В символике праздника, видимо, нашла отражение и связь коня с солярным культом. На что указывает использование в масленичной обрядности других солярных символов, в частности, медведя⁴¹⁷. В с. Калинино Кунгурского района сжигание масленичной соломенной куклы называли «жечь медведя»: «На Масленку-ту медведя жгли, делали из соломы куклу, под окошко поставят, да и сожгут». В Добрянском заводе одним из персонажей масленичного ряженья также выступает медведь, которого возили в санях по поселку: «На дугу веники навешали, ряженные там ездят в последний день Масленицы. Поесья навешивали на дугу. Ряженные песни поют, любые. Делали чучело. В санки его посадят, человек, который правит, — верхом. Чучело как медведя срядят. Медведь — Мишка и Ванька. Он воет, ему кричат: «Перестань!» (г. Добрянка).

Катание на конях символически близко и другому элементу масленичной обрядности — катанию с гор и катушек.

Горы и катушки

Непременным атрибутом празднования Масленицы в Прикамье, как и в русских традициях других регионов, было катание с гор и катушек. При повсеместном бытовании масленичного катания с гор локальные варианты показывают значительное многообразие в устройстве горок, составе участвовавших в катании, способах катания, а также других поверий и обычаев.

Строительство горок и катушек, начинавшееся, как правило, за неделю до Масленицы, превращалось в своеобразный, иногда специально регламентированный процесс. В д. Дубовая Гора и д. Искильда Куединского района одним из названий предшествующей Масленице недели было *Закатошная неделя*, а последнее воскресенье перед Масленицей — *Закатошное воскресенье*, связываемые с тем, что на этой неделе «готовили», «закатывали» горки-катушки к празднику. В д. Степановка Куединского района катушку строили в четверг накануне Масленой недели, а всю последующую неделю — до четверга Масленицы — ходили ее поливать. Во многих локальных традициях информаторы указывают на коллективный характер подготовки катушек к празднику. В д. Усть-Уролка Чердынского района катушку на берегу реки готовили целую неделю: «Собираются девки, парни вечерами, днем-то ведь работали. А вечером парни, девки выходят на берег, делают катушку. Парни сделают, а девки поливают. Елки ставили, фонари делали из желтой бумаги, а туда свечку». В тех деревнях, где специально не строили горок, а для катания использовали естественные возвышенности, берега рек, накануне парни *укатывали угоры*.

В строительстве масленичной катушки принимала участие вся молодежь деревни. В одних случаях сохранялось четкое разделение труда между парнями и девушками — парни строили горку, приглаживали и заливали ее, а девушки носили воду: «Катушку строили парни, кататься-то надо. Девки за водой ходили...» (Ординский район, д. Черемиска); «На Масленицу-то катушку сделаем большую, катушка была в логу, где гулянье в Троицу. Ребята снег разгребут, а мы [девки] ходим поливам» (Нытвенский район, д. Чекмени). В других случаях строительством горки занимались только парни: «Катушки заливали парни, воду возили в бочках и заливали катушку, девки уж не ходили» (Ординский район, с. К. Ясыл). В д. Усановка Уинского района воду для катушки возили в бочках; воду должна была привезти каждая семья, иначе никто из этой семьи не имел права кататься с горы. Обычно в небольших деревнях молодежь устраивала одну горку, в больших селах каждая улица, каждый околоток строили свою: «У нас в селе три конца было, на Масленицу три горы делали» (Чайковский район, с. Альняш). В селах и заводских поселках одну или несколько самых больших масленичных катушек часто возводили на центральной площади.

Разнообразные по устройству масленичные горки получали в локальных традициях разные термины, чаще всего их называли *катушками*: «На Масленку мы раньше-то катались, катушку делали...» (Соликамский район, с. Касиб); «К Масленице катушку делали» (Куединский район, д. Суюрка); реже — *катками*: «Катки уже старики делали. Под каток расчищают площадь, на километр катались. По всей улице разгребут и катались» (Соликамский район, с. Вильва).

Конструкция масленичных горок и катушек в Прикамье имела разные варианты, она зависела как от природного ландшафта, так и от местных традиций. Для катания могли использовать естественные угоры, берега рек, которые расчищали, заливали, устраивали помосты или раскатывали к празднику. О катании с угоров на Масленицу известно во многих районах Прикамья: «Как не катались, у нас вон какая гора, уж как катались. Знай, держись. А катушки у нас здесь нет, у нас с горы катались» (Соликамский район, д. Тетерина); «Катушка — крутая гора, где нибудь под защитой стройных, молчаливых пихт...» (Осинский уезд) ⁴¹⁸. Чаще всего с угоров катались и в южном Куединском районе: «С угора Пильвинского до Земплягаша катались» (д. Земплягаш); «С угора катались всю Масленицу» (с. Ошья); «На угоре катались» (д. Трегубовка). Иногда гору дополнительно очищали от снега и поливали: «У нас угор был большущий. Мы к Масленке его поливали, чистили, воду возили на санях. Все это сделаем, а в Масленку кататься идем. Да на всем катались» (Соликамский район, д. Тетерина); «С горы катались. Огребешь ее и польешь. Нам все папка делал, сделает, обольет. Я у пруда раньше жила. Речка глубокушша была. По речке далеко едешь» (Куединский район, д. Губаны).

Характерным для Прикамья было и устройство масленичных катушек по берегам рек и стариц: «Катушку большую делали с горы на берег Камы, так что катиться надо было метров 400–500» (Ильинский район, г. Чермоз); «На Масленку мы раньше-то катались, катушку делали. У нас там в Лызибе-то берег на реку, там подладим и водой, пруд-от рядом был, большущий был пруд, водой польем и катались» (Соликамский район, д. Лызиб).

Много примеров строительства катушек по дорогам и на деревенских улицах, особенно в тех случаях, если ландшафт села или деревни имел возвышенности и естественные покаты: «У нас катушку прямо на улице в селе строили, с половины

улицы росчищали и шириной два-три аршина, и вдоль улицы» (Пермский район, с. Курашим); «По всей улице разгребут и катались» (Соликамский район, с. Вильва). «Катушки у нас в улице делали, с этой горы все туда выкатывали» (Соликамский район, с. Касиб).

В редких случаях известны примеры, когда сооружали **катушку из снега**: «Катушку делали из снегу, заливали ее, она намерзнет. Тамо сделаешь каток» (Куединский район, д. Д. Гора); «На Масленицу катались, такой бугор нагребали» (Больше-сосновский район, д. Левино); «Снегом из льда гору делали» (Ординский район, с. К. Ясыл); «Снег, в Масленку он прилипает, комками катают, складывают, потом наливают. Сёдня воды нальют. Наморозят, обольют, она вся как ледяна катушка» (Соликамский район, д. Лызиб). Чаще всего из снега готовили небольшие масленичные катушки для детей. Их устраивали на улице рядом с домами, во дворах усадеб: «Тятя во дворе для нас [детей] катушку из снега делал» (Куединский район, д. Трегубовка).

Наиболее распространенной для Прикамья формой устройства масленичных горок, сооружение которых требовало специальных конструкций, были **катушки на столбах**. Они отмечены в Прикамье в разных районах проживания русских. Варианты устройства таких катушек в некоторых локальных традициях имели свои особенности: «К Масленице катушку делали. Столбы поставят, доски половые положат, лесенки из дерева, снег накладывают, польют — готово. Это для взрослых» (Куединский район, д. Суюрка); «Катки уже старики делали. Специально заморозят столбы, крыльцо такое сделают. Потом тесом настил сделают и польют водой, морозы сильные были, водой обольют и все застынет, и катались» (Соликамский район, с. Вильва); «Катушку на столбах делали, а потом пялы ладили, жерди положат, солому, водой зальют, вот и получается горка» (Суксунский район, с. Сыра).

К этой же группе масленичных горок можно отнести **катушки на козлах**, в отличие от конструкции на столбах, в ее основание ставили козлы: «Катушки делали. Козлы поставят, жерди покладут, солому на них и заливают» (Куединский район, д. Искильда); «Козлы поставят. На них жерди положат. Потом солому, потом снегом загребут и водой зальют. Высокие козлы ставили, с сарай, горка-то хорошая получалась. Далеко катила...» (Усольский район, с. Березовка)⁴¹⁹. Обычно устроить такие горки старались так, чтобы скат продолжался естественным уклоном.

Одной из форм масленичных катушек в Прикамье были катушки из двух рядов шестов, характерные для некоторых пермских территорий. В Октябрьском районе они получали название **шесты, шестье**, шесты сооружали на угоре, параллельно друг другу на небольшом расстоянии укладывая два ряда жердей: «Шестье делали: жердей нарубят, их осучат, на угор положат два ряда, жерди соединят друг с другом несколько...» (Октябрьский район, с. Лидино). В Куединском районе особого названия для такого вида катушки не было, обычно говорили «кататься на бревнах»: «На Масленицу два бревна сделают на угоре, рядом друг с другом положат, обольем их, и так метров десять, и на лаптях катались» (Куединский район, д. Земплагаш). Шесты поливали водой, намораживая на них лед. В Верещагинском районе горку из двух рядов шестов собственно и называли катушкой и выполняли несколько по-иному: ее основанием служил бревенчатый сруб с лестницей, от сруба и спускался скат из двух длинных параллельных шестов: «Нынче с горки катаются, раньше катушки делали, елки привезут такой толщины (диаметр 20 см), два-три сустава сделают, длиннущие, сруб срубят высоконый, где на подгорь почва, складут, оттуда жерди. Поливали, замораживали» (Верещагинский район, д. Соколово); «Катушку делали в деревне, большая у нас в Ефимкове, скат есть, три сустава жердей сделают, такой ширины между ними (60 см). Зарубы делали, где елка кончается, три сустава в длину, метров 30 получалось. Сверху сруб срублен, мостик, лесенка. Полезают, как по лесенке, мостик, встают и катаются» (Верещагинский район, д. Соколово). Катались на шестах стоя, обязательно парами — один человек становился на один ряд жердей, другой — на второй, взявшись за руки, оба катились вниз под гору: «Парой катались. Кто уже не умеет, не лазили. Пожилые не катались» (Верещагинский район, д. Соколово). Другим, менее распространенным вариантом было катание по шестам несколькими парами одновременно — «долгим поездом» (Октябрьский район, с. Лидино). Катание на шестах было исключительно молодежной забавой, требовало особой сноровки и ловкости: «Упадешь — так тут уж достанется! И на санках домой увозили» (Октябрьский район, с. Лидино). Схожие варианты масленичных катушек отмечены и в других регионах, на Русском Севере, в Поволжье ⁴²⁰.

Одним из вариантов масленичных развлечений было катание на самодельной «карусели», которую в Прикамье также на-

зывают катушкой: *вертовья катушка*, *круговая катушка*, *круглая катушка*, реже — *каток*. Устройство «карусели» было предельно простым: в снег вмораживался столб, к которому крепились одна или две длинные жерди, к концам которой закреплялись санки: «У нас еще каток делали. Ось от телеги поставят, польют водой. На нее колесо тележное сверху, а к нему жердь длинную привяжут и санки или полусанки к жерди крепят. Санки кругом проташат, и этот круг водой зальют. И приглашают девушку на каток. Садится, быстро так кружится» (Краснокамский район, д. Ананичи). Катание на круглой катушке происходило таким образом: несколько участников садились на санки, а другие раскручивали их, толкая по кругу жерди. Несколько иное устройство имела круговая катушка в д. Краснояр Куединского района: «На речке у нас делали круговую катушку. Столб поставили вверху, кольца сделали и веревки привязали и раскручивают, и катаются, гоняют по речке-то на санках все» (Куединский район, д. Краснояр).

В некоторых локальных традициях сложилась своя терминология для обозначения отдельных частей масленичной катушки. Верхнюю, как правило, ровную часть называли *голован* (Добрянский район), *полок* (Чердынский район, с. Пянтег), *крыльцо* (Соликамский район, с. Вильва). Та часть катушки, на которой собственно катались, в том числе и ее наклонная часть, именовалась *под* («Под был до самого родника погребен раньше» (Соликамский район, с. Вильва); *прокат* (Пермский район, с. Курашим); *раскат*, *покат* (Суксунский, Добрянский районы); *долонь* (Кунгурский район). Известны и другие, более развернутые варианты терминологии. В Добрянском заводе, например, верх масленичной катушки называли *голованом*, наклонную ее часть — *покатом*, а оставшуюся после проката часть — *раскатом* ⁴²¹.

Характерным для Прикамья было украшение масленичной катушки срубленными елочками, на которые нередко развешивали фонарики и ленточки: «В Масленицу делали горки, по бокам елки поставят, на них фонарики, ленточки...» (Юсьвинский район, пос. Пожва). Вечером на елки развешивали также фонарики со свечами, плошки с керосином, что и освещало горку: «С обеих сторон горки ступеньки делали, украшали елочками по краям, фонари керосиновые навешивали или шестигранные, чтоб светло кататься было» (Ильинский район, г. Чермоз); «Елки ставили, фонари делали из желтой бумаги, а туда свеч-

ку» (Чердынский район, д. Усть-Уролка); «По всему раскату наставлены елочки с фонариками, а в конце раската — пегошки» (Суксунский район, пос. Суксун). Украшение елок на масленичной катушке фонариками было в Прикамье достаточно распространенным обычаем, особенно в крупных селах и заводских поселениях: «Катушку иногда обставляли маленькими елочками или пихточками и на них навешивали бумажные фонарики, в которых горели парафиновые или восковые свечи. Такое освещение при вечернем катании устраивалось у состоятельных владельцев катушки. Бывало, что ребяташки вскладчину покупали цветной бумаги для фонарей, сами клеили их в виде гармошек или высоких коробочек с днищами из картона и с подсвечниками из жести для свечей» (Добрянский завод)⁴²². В д. Усть-Уролка Чердынского района, как и во многих деревнях Северного Прикамья, для освещения горки использовали **трубицы, трубичи** — свернутые трубой пласты бересты: «Елкия все заставят и бересто навьют такими трубицами. Вечером зажгут ее и по реке по всей такой свет. Елки наставят, а бересто на ветки навесят и зажгут». В с. Петропавловск Октябрьского района елки на катушке устанавливали только в позднюю Масленицу — чтобы горка не растаяла под теплыми весенними лучами солнца: «Сколько елок навезли, солнце закрывали, чтобы горка не таяла» (Октябрьский район, с. Петропавловск). В некоторых локальных традициях известны и другие способы украшения масленичных катушек. В с. Пыскор Усольского района «катушки делали, их еще вениками обставляли по бокам. Веточками вверх» (Усольский район, с. Пыскор). Использование веников для украшения катушки следует рассматривать в широком контексте масленичной обрядности⁴²³. В д. Черная Юрлинского района, например, отмечали, что на катушке устанавливали снеговиков: «Так делали, катали: снег-то накаатают-от, наставят снежников».

В течение Масленичной недели варьировались и **сроки, которые отводились для катания с гор и катушек**. Единичны примеры, когда кататься начинали в воскресенье, накануне Масленичной недели: «Это первый раз на Закатошно катались, кататься начинали, закатывали катушку» (Куединский район, д. Искильда). Часто для катания с гор отводилось все время масленичной недели: «С катушки в Малой Усе катались всю неделю, у нас так заведено» (Еловский район, д. М. Уса); «С горы катались — целую неделю катались, целую неделю» (Куедин-

ский район, с. В.-Буй); «С воскресенья до воскресенья — катушки и с гор» (Октябрьский район, с. Р. Сарс). В других вариантах в первые дни Масленицы на катушках катались только дети, тогда как взрослые и молодежь начинали катание с середины недели: «Понедельник, вторник только дети катаются, а со среды уже взрослые...» (Чайковский район, д. Ольховка). В д. Байдары Куединского района в понедельник Масленичной недели кататься начинала только молодежь: «Всю неделю молодежь, до четверга взрослых нет, с четверга — все». Однако большинство примеров показывает, что катание с гор, как и катание на конях, гостевые визиты, другие масленичные обычаи начинали с середины Масленичной недели, со среды, четверга или пятницы: «Со среды катались и до воскресенья» (Большесосновский район, д. Левино); «Катались на катушке с четверга» (Ординский район, с. Михино); «В четверг под вечер кататься с катушек начинали. Катались четверг, пятницу, субботу, воскресенье» (Ординский район, д. Черемиска); «С пятницы начинали кататься, суббота, воскресенье» (Соликамский район, д. Тетерина).

В течение дня также не все время отводилось для катания с гор и катушек, изменялся и состав участников масленичного катания. Обычно днем на катушке катались дети и подростки, а молодежь и взрослые выходили вечером: «Дети-то днем катались, а взрослые-то ночью» (Куединский район, д. Сюрка); «Пока больших ребят нет. Мы ползаем, кто есть, мураши все, а вечером взрослые...» (Чердынский район, с. Пянтег). Время других масленичных развлечений также регламентировалось. Так, в д. Андреевка Ординского района на катушку выходили только вечером, после ужина, так как время с обеда до вечера отводилось для масленичных катаний на конях. Днем кататься на катушке было принято обычно уже в последние дни праздника — начиная с субботы или только в воскресенье.

Многочисленные полевые материалы раскрывают огромное разнообразие как бытовых, так и специально приготовленных **предметов для катания с гор и катушек**. В катании с политых ледяных гор часто использовали пласты бересты, особенно в северных районах Прикамья: «Катушки уж мы гребли кодыко уж в детстве я была когда. Ой, каки гребли катушки, катались. Кто на бересте, кто на доске. На бересте больше. На бересте беда хорошо было, всех лучше на бересте кататься по льду» (Чердынский район, д. Очго-Кошелева).

В южных районах катание на бересте было почти неизвестно, здесь чаще катались на липовых лубках: «С горы катались мы на лубках. Липу надерешь. Его мочили, липу очищали: мочало снимут скребками, а лубок, который гнется, остается. На нем и катались. Он толщиной сантиметра два-три был...» (Куединский район, д. Степановка). Известны примеры использования коровьих кож: «На коровьих кожах катались. Старики кожу притащат и старух катают» (Куединский район, с. С. Шагирт).

Одну из групп предметов для катания составляют старые, отслужившие и ненужные вещи. В Северном Прикамье «катались на пестерях, к Масленице все там припасали старые эти, пестери» (Чердынский район, с. Пянтег). С горок катались на старых березовых вениках⁴²⁴. В Ординском районе «катались с гор на железном решете, облитом водой...» (Ординский район, д. Губаны). Известны примеры катания на сельницах и корытах: «Корыто, дак корыто катаются» (Соликамский район, д. Лызиб); «На горках катались на сельницах, через которые муку сеют...» (Ильинский район, г. Чермоз).

Часто для катания используются обмолоченные снопы — обмолотки, соломенные ковры, специально приготовленные для праздника: «С гор катались, сядем на сноп и поехали...» (Чердынский район, с. Вильгорт); «На Масленицу ковры катали. Девки из соломы навязжут, сантиметров пятьдесят такая подстилка, да на этих коврах с горы-то и катаются, а парни в последний день Масленицы ковры отбирают да и зажигают» (Соликамский район, д. Володино).

Повсеместно в Прикамье бытовало приготовление к празднику для катания *лотков*, известных также под названиями *клин*, *конёк*, *ледянка*, *ледяна*, *каток*. Конструкция лотка была предельно простой. Он выполнялся из широкой доски длиной около полуметра, заостренной клином или полуovalом в передней части, нередко верхнюю часть лотка выдалбливали в виде корытца. Особым искусством было намораживание нижней, скользящей части лотка. Для масленичного катания лотки готовили иногда в течение всей предшествующей недели: «Лоток отец делал деревянный, конским пометом обмазывал. Водой заливали, налепливали. За неделю начинают морозить — надо, чтобы лед в палец был» (Чайковский район, д. Романята). Обычно лоток обмазывали разведенным конским или коровьим навозом и лишь потом подмораживали водой: «Лоток если не на-

мазан навозом — лед отскакивает...» (Чайковский район, д. Альняш). Во время Масленичной недели лотки могли подновлять каждый вечер: «Каждый вечер на ночь заливают снова лоток» (Чайковский район, с. Альняш). Гладкая ледяная поверхность днища обеспечивала хорошее скольжение лотка: «Он ведь, знаете, как разнесется, дак просто вихрь дует, несет лоток. На Масленицу санкам там делать нечего было. Потому что лоток, он несется, как птица, можно сказать. Опасно. На лотках быстрее. Он потому, что лед у него тут сделанный, на лотке-то» (Юрлинский район, д. Лоинская). В некоторых случаях масленичную катушку не заливали, а лишь уплотняли снег: «Горку не заливали, если лед наморожен на лотке, он и так катится» (Чайковский район, с. Альняш).

Особые лотки готовились для парного катания: в отличие от обычного, на широкую плаху прибивали стойки с перекладиной, а перед ними устраивали сиденье: «Ледянку сделают, внизу доска, тут штука такая, как стул, нанизу наморозник...»; «На ледянках катались — доска, на ней две палочки, сиденье, донышко льдом покрывали» (Куединский район, с. Бикбарда). Терминология таких лотков существенно варьировалась в локальных традициях. В одних она повторяла названия обычных лотков: *лоток*, *ледянка*, *ледяны*. Однако чаще всего они получали свои термины: *кобылка*: «Кобылка — один садится, другой сзаде толкат» (Чайковский район, д. Аманеево); *конёк*: «Под гору катали на коньках девок. Да, коньки были, сбоку беседочки, на беседочку посадят и девку потащат под гору» (Еловский район, д. Шульдиха); *карёжка*, *катышка* (Октябрьский район); *стул*: «И такие были стулья, по два человека, взаде правит, едет...» (Юсьвинский район, д. Городище); *кресло* «Катались на креслах, она сядет в кресло, а парень сзаде стоит» (Усольский район, пос. Орел)⁴²⁵. Катались на кобылке по двое, как правило, парень с девкой. При этом девушка садилась на сиденье, а парень стоял сзади, держался за перекладину и управлял кобылкой.

Распространенным в Прикамье было катание с гор и катушек на санках, полностью деревянных или железных, либо на деревянных, но с полозьями, «для лучшего ходу» подбитыми железом. Своеобразным переходным вариантом можно считать лотки, подбитые, как и санки, железными полозьями, — *катки́*, известные в Соликамском районе: «Узенькие полоски прикова-

ны были к деревяшкам, как лоток, катками их звали, каткие были» (Соликамский район, д. Лызиб). Железные санки чаще всего для катания использовались в заводских поселениях и деревнях заводской округи. Железные санки и деревянные санки с подбитыми полозьями часто имели общее название: **кованки, кованцы, скачки, резовики, резовые санки**. «На кованках катались — это санки железны...» (Куединский район, с. Бикбарда); «Санки были и скачки. У скачков-то ход железный, а сверху все выкрашено цветами, все деревянное...» (Усольский район, д. Поселье); «И потом были еще такие резовики, все железные, на них очень хорошо кататься...» (Ильинский район, д. Меречата); «Резовики были железные так, а сверху деревянные...» (Добрянский район, д. Голубята). В заводских поселках каждый вид железных санок для масленичных катаний получал еще свои названия, как, например, **горбачи** и **цаги** в Добрянском заводе: «На заводе ковали обычно резовики-горбачи. Обычно четыре копылка было, а длиннее назывались цаги: восемь копылков могло быть. Парни с девками катались на них...» (г. Добрянка). Санки для масленичных катаний обычно украшались. Их обивали бархатом, развешивали кисточки из ниток или позументную бахрому, на сиденье клали бархатную подушечку: «Санки снаряжали нарядные. Каждой парень санки железные, обшитые чем-нибудь, бархатом либо чем-нибудь...» (Суксунский район, пос. Суксун); «На резовиках катались, клали на них подушку, кисточки подвешивали по бокам...» (г. Добрянка); «На санках-кованцах, на них подушечка с кистями. Парень садится книзу, правит, девка — к нему на колени» (Куединский район, д. Степановка). Санки-резовики считались вещью престижной, статусным предметом в молодежной среде, и порой приобретались специально за высокую сумму. Резовики использовались только для молодежных катаний, обычно для катания парой. В Добрянском заводе, например, на резовиках каталась только молодежь и только на больших катушках, а в других случаях, как и для детских развлечений, использовали обычные деревянные санки: «Дети... на своих домашних катушках... катались на саночках «вятской» работы с неокованными полозьями... Катушки для взрослого населения устраивались платными в нескольких местах жилого поселка. Здесь на больших катушках катались уже на хорошеньких, полностью металлических саночках, обитых плюшем и бахромой на красивом позументе»⁴²⁶; «На катушке на резовиках катались, они красивые, обитые, с кистя-

ми, с бархатом. А если по дороге с горы, то мы на таких, на деревянных...» (г. Добрянка).

Настоящим искусством считалось умение «хорошо» или «баско» скатиться с горы. В некоторых деревнях девушки после катания целовали только того парня, который скатил их «баско». На санках и лотках парни управляли ходом движения небольшими железными или деревянными палочками с железными наконечниками — *борозжалками* (Добрянский район, д. Липово); *баражалками* (Ильинский район, д. Меречата); *борожанками* (г. Добрянка); *бороздилками* (Пермский район, с. Курашим), *шашабарками*, *шашабарочками* (Усольский район, д. Поселье), *шаборшилками* (Чусовской район, с. Копально): «Шаборшилки, бороздилочки, чтобы управлять, железные, один конец остренькой, другой кольчиком. К кольчику привязана веревочка, чтобы на руку надеть» (Чусовской район, с. Копально). Нередко вместо них использовались и другие предметы, например большие кованые гвозди. Традиция кататься с борозжалками больше была характерна для районов Среднего Прикамья, в других или встречалась эпизодически, или не была известна.

Для коллективных катаний молодежь готовила к Масленице *длинные, семейные лотки, скамейки, лёси, таборы*, отличавшиеся от обычных лотков лишь большими размерами: «Были лотки как сани длинные, на десять — пятнадцать человек» (Чернушинский район, д. Богатовка). В юго-западном Прикамье такие лотки, на которых умещались при катании до десяти человек, называли *длинными* или *семейными лотками*: «Лотки делали, длинные лотки называли, большие, метра два, выдолбят середину и поливают. А потом с верхнего конца катится, много народу насядут, он большой дак» (Чайковский район, д. Лукинцы). В северных районах Прикамья такие лотки часто получали свои термины. Так, в Усольском районе его называли *лось*: «Был такой лось, делали длинный-длинный лоток, на Масленицу кататься...» (Усольский район, д. Рёлка)⁴²⁷. В Соликамском районе бытовало название *табор*: «А там табор сделают из досок. Сделают табора. Да вот из досок. Больше метра доска, человек пять седем. По краям, в середку, назад сядут. Каталися...» (Соликамский район, д. Лызиб). В Карагайском районе для катания большими компаниями использовали *батуй* — длинное большое корыто: «Делали батуй — это большое, глубокое корыто, брали которое коней поить, его ляпали навозом,

обливали водой, намораживали и катались с горки» (Карагайский район, д. С. Пашня). Для катаний с гор и угоров большой компанией нередко молодежь использовала конские сани, завернув или убрав оглобли: «В Масленицу катались. Сани возьмешь, оглобли выпряжешь, под гору едешь» (Куединский район, д. Губаны); «Люди все собирались, вытаскивали сани большие с конного двора и катались целую неделю с гор» (Куединский район, д. Еламбуй); «С горы катались даже на санках, и даже конские сани брали. Там уже очень много насядут, человек по десять, по двенадцать, и катались с горы» (Соликамский район, с. Вильва).

В некоторых локальных традициях в течение Масленицы принято было кататься по-разному. В д. Журавли Суксунского района отмечали, что в течение Масленичной недели, когда собиралось не так много народу, катались на санках и лотках, а в последний день — только на рогожах.

Анализ набора предметов, использовавшихся для катания, а также разнообразных терминов для их обозначения позволяет раскрыть и некоторые аспекты символики праздника. Использование для катаний сельницы, решета-грохота, соломы, видимо, указывает на связь с аграрной символикой Масленицы. Актуализирована в катаниях с гор, как и в масленичных катаниях на конях, символика коня, на что указывает термин «конек» для обозначения лотков. В общем контексте масленичной символики следует прочитывать и использование для катания старых предметов, отслуживших веников, кузовов-пестерей. Предметы катания также и сами становились своеобразным символом праздника, не случайно на проводах Масленицы часто именно их уничтожение свидетельствовало о завершении праздника.

Различными были также **приемы катания**. Часто катались по одному, каждый на своем лотке, пласте бересты, венике. В молодежной среде особо популярным был способ катания **на пару, парой, парочкой** — в этом случае парень скатывал понравившуюся ему девушку: «Если кто-то с кем-то дружил, то парочкой катались на одних санях» (Ординский район, д. Климиха); «На санках-кованцах парень садится книзу, правит, девка — к нему на колени» (Куединский район, д. Степановка).

В южных и центральных районах Прикамья распространено было катание **«кораблем»**. В с. Курашим Пермского района

даже ширину масленичной горки измеряли «кораблями», отмечая, сколько «кораблей» одновременно в ряд могут проехать по катушке: «У нас широкую катушку делали, шириной три корабля вот так в ряд...» (Пермский район, с. Курашим). Однако способы катания «кораблем» варьировались в локальных традициях в зависимости от количества участников. В Суксунском и Ординском районах «кораблем» могли кататься парой, «кораблем» в таком случае называли прием катания, когда девушка садилась на санки напротив парня: «На катушке пары катались «кораблем» — друг напротив друга сядут, парень с девкой» (Ординский район, с. К. Ясыл); «На санки кораблем садились. Парень тут, девка эдак [напротив], да и катятся. Там скатятся под гору...» (Суксунский район, д. Мартьяново). Однако обычно «кораблем» было принято кататься по трое. Например, парни садились на двух концах лотка или санок лицом друг к другу, а девушка — посередине: «Кораблем катались: два парня лицом к лицу, и посередь девка сидит» (Куединский район, с. Бикбарда). В других вариантах друг напротив друга садились парень с девушкой: «Кораблем» садилась пара парень и девушка — лицом к лицу, а посередине еще один, хоть кто, парень ли, девушка» (Ординский район, с. Медянка). Более сложная «конструкция» масленичного «корабля» бытовала в с. Курашим Пермского района, так как при этом на санки садились четыре человека «крест-накрест друг напротив друга...»: «Кораблем называлось, это четыре человека было на санках. Один сидит здесь, сзади на санках, вот этот с бороздилками так, он правит, другой садится, значит, ну как лицом к нему впереди санок, другие садятся между ними, вот третий садится сюда, вот как бы боком, другой сюда, на другой бок, и вот это корабль, называли, идет...» (Пермский район, с. Курашим).

Гуьском, гусевой, гусёвкой, гуьём, обозом, цугом катались на нескольких лотках или санках, сцепленных и следовавших друг за другом: «Ешо гуьском катаются, гуьском, все санки свяжем, санки с санкима, санок по 15 свяжем, и катались в эту гору, гора большая. Как покатишься гуьском, дак кто как падет, кто на тебя, пять человек падет, все равно катимся» (Чердынский район, с. Пянтер); «Гусевой катались: саночков по пять. Ногами зацеплялись с другими санками...» (Ординский район, д. Андреевка); «Делали обозами. Один ложится на санки, зацепляет ногами другие санки. А на него, значит, еще кто-нибудь садится. И так едут туда далеко...» (Суксунский район, пос. Суксун).

В больших селах, где на катушку собиралось значительное число народу, а также в заводских поселках часто ставили дежурных, *катушечников*. В их обязанности входило отправлять с горки катающихся, а в заводских поселках — и взимать плату за катание на праздник. Катушечниками обычно становились парни, участники строительства масленичной горки: «Катушечник, он дежурный, они дежурили там по трое как бы. Один день один, другой там. Но эти все были парни вот, некоторые женились, уже свадьба была, первый год у них, женатые. Они отправляли с горки...» (Пермский район, с. Курашим).

Масленичное катание раскрывает и **этикетные нормы молодежного общения** в традиционном сельском социуме. Известны разные варианты масленичного катания, обычно дети, а нередко и молодежь катались каждый сам по себе, на своем лотке или санках. Однако наиболее характерным для молодежного катания было катание парнями девушек. Обычно девушки выстраивались на «головане» — вершине катушки — и ждали приглашения со стороны парней: «Девочки поднимались на катушку и ждали, что кто-нибудь пригласит» (Суксунский район, д. Журавли); «Девки стоят: ряды-ряды. Парни девок приглашают. Скатят — помогаешь ему санки выволочь в гору. Другую приглашат...» (Ильинский район, с. Филатово). Наиболее полно атмосферу праздничного катания передают материалы из Добрянского завода: «Катающихся с санками собирается обычно много — до сотни человек. Не меньше и девушек, желающих скатиться на санках. Одеты в самые лучшие одежды молоденькие девушки с трех сторон обступают голован, щелкая орехи или семечки, выжидая, когда какой-нибудь хозяин саночков, т. е. «кавалер», пригласит скатиться свою «даму» — девушку. Тут же к взрослым девушкам невестинного возраста жмутся девочки-подростки, а впереди их совсем маленькие — школьного возраста. Подростки просящими глазами смотрят на кавалеров, скатиться каждой из них хочется, чтобы потом похвастаться перед подружками, что и ее-де парни «не обегают», удостаивают вниманием. Да и поразмять ноги хочется, как-никак, хотя бы и в валенках, а на ледяной поверхности голована холодно стоять, да и от людей «стыдобушка», если девицу никто не приглашает скатиться, хотя бы за день всего один раз. Хорошеньким девушкам отбоя нет от кавалеров, каждый желает прокатиться с красивенькой, «басенькой» девушкой. А на морозе-то они все какие-то хорошенькие, румяные, стреляют глазенками по кавале-

рам. Только и слышно, как красивенькую приглашают: «Катерина Ивановна, пожалуйста скатитесь!», «Катерина Ивановна, пожалуйста скатитесь!» Иногда сразу пять голосов выкрикивают ее имя. Екатерина Ивановна растеряется, не знает, к кому идти на приглашение, стоит, разглядывает, какой кавалер посамостоятельней до «покрасивше», к тому и идет. Мальчишки школьного возраста во всем подражают старшим. Какой-нибудь 12-летний «кавалер» выкликает 10-летнюю «даму» нарочно громко и важно: «Анна Петровна, пожалуйста скатитесь!» И вот Анна Петровна... важно спешит деланой походкой на зов «кавалера» и даже не улыбнется, с серьезным видом садится на детские деревянные санки «вятской» работы, подкованные железными «резками» — полозьями из брускового железа, и катится со счастливой улыбкой на мокрой мордашке»⁴²⁸. В других вариантах девушки выстраивались вдоль всего полотна катушки — проката: «Это прокат, где катаются, а тут снег сгребен, увал называется. И вот все стоят девки у проката, так вот, все стоят, прокат все называли. Частушка даже есть: «Скоро Масленка придет. Кто нас покатает. На прокате, — говорит, — постоим, до земли протаем». Вот так стоят и все смотрят, когда идет молодой человек с санками обратно, он идет и смотрит. И выбирает. А потом, как ему кто-то понравится, он катает, и катает, и катает, и катает. Иногда и по двое все равно, по трое, по четверо катались. Хоть кого, хоть кого. Говорит, идем. Вот которых не катают, некоторые вот нету, девушка не пришла, или там свои не пришли, значит, он там, выбирает» (Пермский район, с. Курашим).

Обычно, как видно из приведенных описаний, парни сами выбирали девушек для катания, нередко катали и только одну, свою девушку: «Бывает, что кавалер катает все одну и ту же девушку. Тут уже опытные бабы перешептываются: «После Пасхи, наверное, свадьба будет, вишь, только одна с ем и катается», пересуживают бабы, да и девушки догадываются: «жених и невеста»⁴²⁹. В заводских поселках Добрянского, Суксунского и Курашимского районов парень, приглашавший свою девушку на катушку, вносил за нее требуемую денежную плату. Наоборот, известны варианты, когда парень на катушке должен был перекатать всех девушек на Масленицу: «Кажну скатить надо, не только свою подругу. Самую сопливую, и ту надо скатить парню и поцеловать» (Нытвенский район, с. Григорьевское); «Парни обязательно девок катали. Кажную надо катать, одну и ту же

девку нельзя было, влюбленность не казали...» (Нытвенский район, д. Опалиха)⁴³⁰.

При катании вдвоем на кобылке девушка садилась «на беседочку», а парень стоял сзади. На лотке парень садился первым и усаживал девушку на колени. Известны и формы катания «с довеском», в случае, когда парень, пригласивший девушку, звал и ее подругу либо девочку-подростка: «А я была маленькая, тоже стою на горке, а мне пинка, иди на довесок. На довесок, третью. Чтоб я даром не мерзла, не стояла. Любили меня в деревне все парни... Маленькую одну катить меня ведь не будут» (Ильинский район, с. Филатово).

В некоторых локальных традициях известны и другие этикетные нормы. В Ординском районе, например, отмечали, что готовить лотки и приходиться с ними на горку было исключительно девичьим занятием. Лотки девушкам готовили отцы. На катушке девушки приглашали парней к себе на лоток либо парни сами садились на лоток выбранной ими девушки. В таком варианте катания девушка садилась первой, а парень усаживался ей на колени, либо парень садился, а девушка вставала сзади него. После катания девушка сама поднимала лоток в гору, лишь иногда парни могли помогать ей в этом (Ординский район, с. Шляпники). Такие примеры, хотя и известны лишь в отдельных локальных традициях, перекликаются со схожими обычаями, отмеченными в других русских регионах⁴³¹, с вариантами молодежного поведения на посиделках. На посиделках в некоторых традициях также было принято парню садиться на колени к девушкам⁴³².

Достаточно распространенным для масленичного молодежного катания был обычай целоваться скатившейся паре: «В Масленку девок на кобылках катают, скатят, дак целуют» (Юрлинский район, с. Юм); «Коньки были, сбоку беседочки, на беседочку посадят и девку потащат под гору, там поцелует...» (Еловский район, д. Шульдиха); «Скатятся и сидят со своей девкой, говорят, а потом целуются...» (Октябрьский район, с. Петропавловск). В других вариантах девушки целовали парней только в случае удачного проезда по катушке: «Вот садятся на лоток восемь человек: четыре «холостяги» и четыре «девахи», и мчатся, оставляя за собой крутящийся снежный столб. Скатились «баско». Много значит — скатиться «баско»: девушки тогда целуют парней под горою и идут снизу с песнями. Стыдно приходится ребятам, когда девушки в один голос

закричат: «Не за што!» Это значит, что ребята плохо управляли лотком и целовать «не за што»⁴³³. Парни прибегали и к своим хитростям при строительстве масленичной горки, в д. Андреевка Ординского района, например, в бок от проката делали «закоулочки» в снегу — «туда закатятся с девушкой, там целуются». В ряде традиций целоваться при катании было принято только в последний день праздника. Информаторы с этим обычаем, как мы отмечали, и связывают широко распространенное в Прикамье название Масленичного воскресенья — **Целовник**: «Воскресенье — Целовник, тогда уж парень девушку скатит с катушки и обязательно поцелует» (Кунгурский район, д. Бирма). Известно и немало примеров, когда обычай целоваться при катании с гор на Масленицу не был известен: «Скатит и все. Нет, не поцелует, поцелуев не было» (Ильинский район, с. Филатово); «Парни девок катали. [А скатится, поцелует?] Нет, такого не было» (Пермский район, с. Курашим).

Катанию с гор придавалось и особое магическое значение. Женщины, даже старухи, в некоторых деревнях старались на Масленице хоть один раз прокатиться с горы, чтобы в следующем году был хороший урожай льна: «Первый раз на горку пойдешь — долго скатишься, лен долгой будет» (Чернушинский район, д. О. Гора); «Чтобы лен родился, бабы голой ж...й по катушке катались» (Чердынский район, с. Камгорт); «А Маленькую-то Масленицу, я помню, говорят, голой ж...й надо в ей где-то с горки скатиться, чтоб лен долгой рос. Хозяйке надо, она же об этом беспокоится, лен будет, так будет у нее пряжа и будут дети одеты» (Юрлинский район, с. Юм). В других вариантах считалось, что чем дальше женщина прокатится на горке, тем длиннее у нее вырастет в этом году лен. Кататься на длинный лен — широко распространенный обычай среди русских⁴³⁴. Продуцирующий характер масленичного катания, раскрываемый на этих примерах, как видим, избирателен и соотносится лишь с «женской» культурой — льном. Актуализация темы льна в масленичной обрядности (сравни также и многочисленные примеры погодных примет на рост льна), с одной стороны, связана с началом одного из технологических периодов — завершением прядения и началом ткачества⁴³⁵, с другой стороны, видимо, свидетельствует о женском статусе самого катания с гор, на что указывают и предписания: обязательно прокатиться с масленичной катушки всем женщинам, повышенное внимание к катанию молодых и т. д. Известны ло-

кальные варианты и трансформации этого обычая. В пос. Орел Усольского района масленичное катание связывали с урожаем моркови: «Прокатись на катушке, тогда летом морковь расти будет». Жители пос. Орла, по преданиям, специализировались на выращивании моркови, отчего имели и прозвище — морковники⁴³⁶.

Масленичное катание с катушек и катание на конях были схожи по символике: имели продуцирующее и медиативное значение, выступали важным атрибутом праздничного досуга и общинной коммуникации. «Мистический» смысл масленичного катания, возможность взаимодействия с потусторонним миром раскрывают сюжеты рассказов о провалившейся масленичной катушке: «Старики раньше рассказывали, что когда-то было. На лотках, на коньках в Масленку вышли одни кататься. Старик навстречу попал, спрашивает: «Куды пошли?» На гору, говорят. Пришли туда, а там гора провалилась вместе с людьми, и все утопи. В последний день Масленки было. А может, так помлило» (Чернушинский район, д. Темное). Другой подтекст подобных рассказов, часто приводимый информаторами, — греховность молодежных праздничных досуговых развлечений: «Исус Христос воскрес, все возрадовалися. А бесу, дьяволу, чтобы пригрешали, он вот сделал качку на Пасху. Намо люди на пост готовятся, а он сделал катку. Прегрешения все вроде...» (Чердынский район, д. Усть-Уролка).

Масленичные состязания

Одними из составляющих традиционного праздника были противоборства и состязания⁴³⁷, имеющие, по мнению исследователей, древнюю магическую основу⁴³⁸. Д. К. Зеленин, например, отмечал связь кулачных боев с поминальными тризнами⁴³⁹. Однако, скорее всего, состязания следует рассматривать в более широком контексте, связанном с противоборством старого и нового, добра и зла, своего и чужого⁴⁴⁰. Состязания в традициях русских приурочены ко всем основным празднично-обрядовым циклам, представлены в обрядности Святков, Пасхи, Троицы, Заговенья, осенних праздниках⁴⁴¹. Характерны они и для Масленицы⁴⁴².

Сведения о масленичных состязаниях и их разновидностях зафиксированы во многих районах, что позволяет говорить об их активном бытовании в прошлом. Собранные материалы свидетельствуют о разных видах и формах состязаний, встречав-

шихся в русских традициях Прикамья. В ряде традиций сведения о масленичных драках и поединках получены лишь в общем виде: «Парни и мужики на Масленицу боролись на улицах, где соберутся» (Ординский район, д. Губаны).

Наиболее популярной формой мужских состязаний была борьба «партия на партию»: «А это обычно в конце недели. Она неделю, Масленица-то, считалась. Ну первые дни ничё не делали, вот. А с пятницы начинали. Ну обычно вот гуляли. Боролись: в снегу друг друга валяли. Молодежь на мужчин, мужчины на молодежь. Мужики с парнями против друг друга. Да в улице, прямо в улице вот зимой. Вот, скажем, партия на партию, так вот. Кто побеждает, бежат те, а эти за ними. Кто снова возвращается — поймают, в снег заркоут. Не то что драка какая-то. По типу игры...» (Еловский район, д. Паньково).

Некоторые материалы, возможно, свидетельствуют о распространении в Прикамье вариантов масленичных кулачных боев: «На Масленку дрались, драки были, хоть палка, хоть кулак. Ходили улица на улицу...» (Еловский район, с. Дуброво); «На Масленицу мужики бились на кулаках улица на улицу» (Чердынский район, с. Редикор).

Особый вид масленичных состязаний отмечен в нескольких деревнях северо-западного Прикамья: «Вот в Воскресенском было две горы. Собирались на двух сторонах мужики, там такое логово было. Делали мечи деревянные и спорили, кто сильнее» (Карагайский район, с. Воскресенское). В русских деревнях Гайнского района парни и мужики устраивали настоящие баталии с деревянными мечами и топорами: «Парни бои устраивали с топорами, в шутку, конечно. Раньше весело было...» (Гайнский район, пос. Чуртан). Состязания с мечами и саблями, хотя и отмечены в Прикамье лишь в отдельных локальных традициях, характерны для русских других регионов и составляют одну из традиционных форм культуры состязаний⁴⁴³.

Полевые материалы раскрывают и другие формы масленичных состязаний. В Оханском районе, например, «мешками с соломой взрослые сбивали друг друга с бревна» (Оханский район, д. Беляевка).

Единственное свидетельство о бытовании в Прикамье строительства и взятия снежного городка относится к губернскому городу: «Молодежь делала города из снегу и брала их с бою...» (г. Пермь)⁴⁴⁴. Это сближает Прикамье с традициями Европей-

ской России⁴⁴⁵, где снежные городки также были характерны в основном для городской Масленицы⁴⁴⁶.

Таким образом, состязания в Прикамье были одной из характерных черт празднования Масленицы. Они отмечены в разных формах и вариантах, однако бытовали не повсеместно и к началу XX века сохранялись уже в рудиментарной форме.

Масленичное ряженье

Ряженье составляет важную часть масленичной обрядности и встречается в самых разных формах в структуре праздника, что вполне закономерно: ряженье как одна из универсальных форм обрядового поведения характеризует почти все основные празднично-обрядовые циклы русского народного календаря⁴⁴⁷, масленичное ряженье характерно для русских традиций и других регионов⁴⁴⁸. Одно из наиболее важных отличий масленичного ряженья от святочного в том, что в первом случае в масках ходили днем, а во втором — в сумерках или ночью. Таким образом, в структуре суток ряженье имело свое определенное время. «На Святках сряжаются ночью, а в Масленку — днем» (Куединский район, д. Степановка). Масленичное ряженье отмечено в Прикамье почти во всех районах. В то же время немало примеров локальных традиций, где оно не было известно: «В Масленицу не наряжались, только в Святки» (Куединский район, д. Губаны). Некоторые специфические особенности имеет терминология масленичного ряженья. Формы обрядового поведения ряженных на Масленицу представляются более разнообразными, нежели святочные. Ряженье и их обходы в святочной обрядности составляют особый комплекс, в то время как в масленичной обрядности ряженье часто дополняет другие обрядовые формы: проводы праздника, катание с гор и катушек. Часто игра ряженных сопряжена с центральным персонажем праздника — самой Масленицей — и приурочена к последнему дню — Прощеному воскресенью. Масленичное ряженье в большей степени, нежели святочное, носит комический, развлекательный характер. Специфические черты масленичного ряженья, заметно отличающие его от святочного, значительное, хотя и не повсеместное его распространение позволяют говорить о масленичном ряженье как о характерном масленичном обрядовом феномене.

Терминология ряженья на Масленицу часто не отличалась от святочной. В ряде районов встречалось название *шуликаны*:

«В Масленицу шуликанами сряжались, пошутить-то надо» (Кишертский район, д. Скворцово). В Северном Прикамье известно название *панни*: «Паннями сряжаются в последние дни Масленицы, а то женихом с невестой, да кем хочешь» (Усольский район, д. Рёлка). Для юго-западного Прикамья характерны термины *сряжунчики, срежунчики*: «Сряжунчиками сряжались и на Масленке» (Чайковский район, с. Фоки); «Сряжались сами срежунчиками на Масленку» (Еловский район, с. Дуброво); *ряженчики*: «Кому охота, на Масленицу тоже сряжались, ряженчиками бегали тоже» (Еловский район, с. Шульдиха); *наряжены*: «В последний день Масленицы тоже сряжались. Катюшку жгут наряжены» (Куединский район, д. Р. Чикаши); *сряженные*: «В Масленку всех за стол садят сряженных» (Куединский район, д. Кибай). Другое обозначение — *горбушки* — было популярно в деревнях Сылвенско-Иренского поречья: «На Масленицу тоже как горбушки бегали» (Суксунский район, с. Сыра). Другой распространенный термин — *наряженные*: «На Масленицу наряженные приходили» (Суксунский район, д. Киселево).

В то же время для ряда локальных традиций была характерна четкая дифференциация в терминологии: «Шуликаны — в Святки, а в Масленицу не знаю, *ряженные, маскированные*» (Куединский район, д. Степановка); «Сряженки — ряженные на Масленицу, а на Святки — шуликаны» (Кунгурский район)⁴⁴⁹. Анализ обрядовой терминологии масленичного ряженья позволяет увидеть некоторые особенности, отличие от святочной. Основными и наиболее распространенными становятся термины, обозначающие лишь общие принципы обрядового перевоплощения, — «сряжение», «переодевание». В то же время единично бытование масленичных названий, отражающих связь с демоническими персонажами. Тогда как для святочного ряженья они составляют одну из значительных групп⁴⁵⁰. Не случайно, что в случае противопоставления святочных и масленичных названий «демонические» осмысливаются обычно только как святочные. Разница в терминологических комплексах связана, видимо, и с сущностью масленичного ряженья, с особенностями в восприятии и поведении ряженных, которые, в отличие от святочных, «одевались, но не так страшно» (Куединский район, д. Дойная); «ходили днем» (Куединский район, д. Степановка); «сряжались для веселья» (Чернушинский район, д. О. Гора).

Одним из способов персонафикации Масленицы в пермских традициях предстает ряженный (подробнее об этом см. в разделе о проводах Масленицы). Специфическими масленичными терминами следует считать названия ряженных *масленицей, масленичей, масленкой, масленниками*. Они указывают не только на связь с календарным периодом, но и становятся, как и другие атрибуты праздника, получившие название «масленица», символами Масленицы: «Масленкой называли, кто ходит по деревне в Масленицу, снарядится» (Гайнский район, пос. Чуртан); «Масленники кодили тоже. Снаредятся, метлу возьмут, бороду сделают, наденут на себя гуню каку-то, пестерь возьмут. По двое кодили, в первот-от день Масленки. Масленича де пришла. Брагу просят да стряпню» (Косинский район, д. Кривцы).

Сущность масленичного ряженья, его глубинную связь с символикой праздника раскрывают состав персонажей и их атрибуты. Немногочисленную группу составляют зооморфные персонажи, среди которых заметно выделяются ряженные медведем и волком: «Еще на Масленицу в волка рядились. Из волчьей шкуры что-то нашивают» (Усольский район, д. Поселье); «Сряжались волком на Масленку, надевали на себя волчью шкуру. Один мужик так сделал, лошадь испугал, она понесла и его зашибла» (Чернушинский район, д. Коробейники). Маска волка на Масленицу, скорее всего, связана с хтонической символикой, образ волка как хтонического персонажа используется для маркировки всего зимнего периода⁴⁵¹. В то же время зимне-весеннее порубежье выступает периодом реальной активизации волков. Следует обратить внимание и на отсутствие волка в составе персонажей святочного ряженья в Прикамье. Больше примеров, раскрывающих масленичное «маскирование» медведем: «На Масленку рядились медведем» (Куединский район, д. Степановка); «Парень бежит на ногах, на руках шуба перевернута с цепью, цепь болтается. Это он медвежонком был» (Гайнский район, пос. Чуртан). В Добрянском заводе одним из героев масленичного ряженья также выступает медведь, которого возили в санях по заводскому поселку: «На дугу веники навешали, ряженные там ездят в последний день Масленицы. Поесья навешивали на дугу. Ряженные песни поют, любые. Делали чучело. В санки его посадят, человек, который правит, — верхом. Чучело как медведя срядят. Медведь — Мишка и Ванька. Он воет, ему кричат: «Перестань!» (г. Добрянка)⁴⁵². Медведь как персонаж

ряженья, а иногда и главный символ завершения праздника (см. обычай «жечь медведя» в разделе о проводах Масленицы) символичен. В традициях северных и сибирских народов Евразии медведь был универсальным символом весны⁴⁵³. В представлениях народов Европы медведь — вестник пробуждения природы⁴⁵⁴. На материалах славянского календаря медведь также связан с солярной символикой и маркирует наиболее значимые даты годового цикла⁴⁵⁵. Единичны и, видимо, эпизодичны примеры о других зооморфных персонажах: «Паша корову заколола, шкуру надела на себя и ходила» (Суксунский район, д. Киселево).

Основную группу составляют антропоморфные персонажи. Среди масленичных ряженных в Прикамье известны такие персонажи, как солдат, старик, мужик и баба, охотники, горбуны, цыгане: «Наряженные приходили солдатом и стариком...» (Суксунский район, д. Киселево); «На Масленой мама стариком рядилась — горб делала. Мужик — бабой, стариком, горбун...» (Чернушинский район, д. Есаул); «Если баба, то мужиком наряжалась, мужик — бабой, старухой какой-нибудь горбатой. Горб сделает взади-то — подушку. Баба дак усы подведет. Волосы длинные-то заплетет, распустил...» (Еловский район, с. Елово); «Сряжались цыганкой, стариком, старухой, по деревне ходили...» (Чайковский район, д. Бормист). Как видно из приведенных примеров, состав персонажей масленичного ряженья был несколько иным, нежели святочного. Пермские материалы показывают заметно меньший состав используемых героев ряженья.

В то же время следует отметить, что состав масленичных ряженных включал и некоторые группы, нехарактерные для святочного или задействованные в нем эпизодически, тогда как в масленичном они занимают одно из главных мест. Спецификой масленичного ряженья и его атрибутов следует считать активное включение в карнавал ряженных, демонстрирующих хозяйственные занятия, с характерными для них действующими лицами: охотником, кузнецом, шерстобитами. К таковым можно отнести широко представленных в масленичной обрядности прядущих женщин: «А вот в Прощенной день... наряжались. Пряжу сделают с куделькой, с веретеном, едут да прядут, песни поют. Женщины прядут едут, на каждой лошади с пряхой сидят...» (Куединский район, д. Д. Гора); «Пресницу под ж...у, веретено, прядут, песню поют. Не одна едет — пять-шесть.

Еще поют: «Пряла я, пряла беленький ленок...» (Октябрьский район, с. Р. Сарс).

Одной из центральных фигур в ряде локальных традиций становится персонаж Масленицы, представляемый игрой ряженого (см. в разделе о проводах Масленицы).

Для масленичного ряженья использовались универсальные приемы и атрибуты. Например, травести: «Баба вместо мужика одевалась и, наоборот, мужик — бабой средится» (Еловский район, с. Крюково). К не менее распространенным следует отнести и приемы выворачивания и переворачивания одежды: «Вывернут рукавицы, шапку еще вывернут» (Усольский район, д. Поселье); «шуба выворочена» (Усольский район, д. Сгорки). Масленичное ряжение также характеризует активное использование масок и других способов «маскирования» лица: «На Масленицу из бересты делали маски, там вырезали для глаз, для рта» (Усольский район, д. Поселье); «Маску еще оденет, из бумаги сделает, глаза вырежет, дырки-то для глаз» (Усольский район, д. Сгорки); «А по домам ряженные ходили, они маску одевали или сетку, чтоб лицо закрыто было» (Еловский район, с. Крюково).

Среди атрибутов, ряженья, активно используются предметы быта: пестери, полотенца, метлы: «Кругом все привяжет полотенцами...» (Усольский район, д. Сгорки); «На Масленицу рядились: пестерь за спину приладят, к нему метлу голую привяжут...» (Чердынский район, д. Усть-Уролка). Одним из наиболее распространенных атрибутов является веник: «Еще тут снаряжают бабушку вениками...» (Усольский район, д. Лысьва); «Снаряжались: коромысло обмотают шубой, сами фуфайками обмотаются, веники навяжут...» (Усольский район, д. Поселье); «Всю лошадь вениками увешают...» (Суксунский район, д. Киселево); «На дугу веники навешали...» (г. Добрянка). Использование веников в составе масленичной обрядности основано на их связи со старым, отслужившим, требовавшим ритуального уничтожения. Сухие веники встречаются в святочной и масленичной обрядности, являются одним из маркеров зимнего периода, уничтожение и демонстрация которых в обрядности Масленицы символически связаны со сменой сезонов. Активно используются веники в обычаях с очистительной символикой, что также раскрывают некоторые примеры: «Парни привязывали себе... таз да веники, «в баню едет мыться» (Куединский район, д. Узяр); «Потом идет старуха с санками, с редькой, с ве-

ником, с теркой. Песню поет, песню поет, одна и ходит. Навешает на себя все, идет и поет. Редька — пост. Веник — в баню ходят. Она штаны наденет, полушубок выворотит, шапку выворотит, бороду сделает...» (Октябрьский район, с. Бияваш). Очистительная символика веника в масленичной обрядности раскрывается и в обычаях «заметать» Масленицу, атрибутом которых также становились привязанные к ряженым веники.

В масленичном ряженье встречаются и многие эротические символы: «Баба мужиком нарядится, шутили: «Ты штаны ладом застегивай!» (Чернушинский район, д. Есаул); «Бабы мужиком нарядятся, морковку приделают и прыгают...» (Октябрьский район, с. Р. Сарс); «Одна баба накинула штаны, отрезала яички у барана и пришила их к штанам, да ешшо на метлу уперлась, да и бегала, пугала всех» (Чердынский район, д. Тагъяшер). Выраженная эротическая символика масленичного ряженья перекликается как со святочным, так и со свадебным обрядами. Эротическая символика прочитывается и в облике самой Масленицы, которую часто представлял мужик «в исподнем».

В то же время типичным для масленичного ряженья и нехарактерным для святочного явилось активное включение в атрибутику ряженья орудий обработки льна, прежде всего прядения и ткачества: прялки, ткацкого стана. Пряжущие женщины, как мы отмечали, — один из наиболее частых персонажей ряженья на Масленицу. В отличие от святочного, характерными атрибутами масленичного ряженья становятся овощи: лук, морковь, редька, свекла. Их использование ряжеными связано с идеей наступления времени Великого поста и является демонстрацией новой постной пищи (см. более подробно в разделах о проводах праздника).

К исключительно масленичному явлению следует отнести традицию наряжать коней в масленичном поезде: «Это наши старики были, у меня тетя, два брата. Обои держали коней. Коневая была большущая. Она были шутники, оне шутники были. Вот в последний день Масленки, значит, они снаряжают этих коней: на ноги наденут имя лапти, коням лапти наденут; навешают на них это редьки — что завтра пост, дак ить будет. Редьки, моркови, свеклы, чем могут только на коней навешают. А сами в кошеве сидят, печка топится, круглая печка, и дымок повалит... Это на смех уж оне. В последний день Масленки. Ак вот вылезут туда, на народ-то, а народу-то — уйма. Хохоту-

то!» (Суксунский район, пос. Суксун). Среди вещей, которые использовались в масленичной упряжи, встречались солома, веники, редька, морковь, полотенца: «Лошадей украшают ленточками. На шею надевают шаркунцы-бубенчики. К дуге привязывают колокол-ботало и сноп соломы» (Чердынский уезд) ⁴⁵⁶.

Одной из форм обрядового поведения ряженных на Масленицу были **обходы домов**. Хотя обходы и предстают универсальной формой обрядового поведения, масленичные обходы отличаются значительным разнообразием. К одним из наиболее распространенных следует отнести обходы, связанные со сбором и угощением масленичной пищей. В д. Кривцы Косинского района они проходили в первые дни праздника: «Масленики кодили тоже. По двое кодили, в первый день Масленки. Масленица де пришла. Брагу просят дастряпню». Почти повсеместное распространение обходы-сборы масленичной пищи получили в Северном Прикамье: «Мама печет блины, оладьи, на скамейке постлана скатерка. На Масленицу пришли, полна изба. В Масленицу все ходят, снаряжаются. В каждый дом заходят, напьются, наедятся» (Гайнский район, пос. Чуртан). Необходимым атрибутом обхода ряженных для сбора пищи в Чердынском районе становятся пестери, в которые и складывалась масленичнаястряпня: «Какие-то срядятся, с пистирями придут, накладешь там, шаньги положишь, то пирог положишь, кто чё. Там идет, во второй дом идет, в третий дом идет. Ницё не дать — это значит, говорят, не очень хорошо. Надо все равно подать...» (Чердынский район, д. Амбор). Известны разные варианты проведения обходов в течение всей Масленой недели. Однако чаще всего они приурочивались обычно к завершающим дням праздника.

Масленичная пища, как мы показали, являвшаяся одним из основных маркеров, символов праздника, была в центре внимания при обходах масленичных ряженных. Обходы со сбором и угощением масленичной пищей являются типично масленичными, подчеркивают тематику ее пищевого изобилия, представленного и в других элементах обрядности Масленицы. Типично масленичными следует считать обходы ряженными, связанные со сбором остатков скоромной пищи, совершавшиеся в Чистый понедельник (см. раздел об обрядности Чистого понедельника).

Известны и другие формы масленичных обходов. В Куединском районе, например, «свадьбой сряжались»: «Одну Масленку свадьбой сряжались. Две бабы женихом и невестой оделись. Свадебные песни пели. По всей деревне прошли. Кто с метлой, кто с лопатой, кто с ухватом. Молодых на санках везут» (Куединский район, д. Кибай). Свадебная тематика, как показывают многочисленные примеры, встречалась в разных действиях и структуре Масленицы. Возможно, здесь мы имеем вариант, когда в несколько комичной или смехотворной форме идет обыгрывание свадьбы и привлечение для участия в масленичном поезде молодоженов.

Одним из вариантов были обходы **«дрова пилить»**: «Кому надо на Масленицу — средится, то пилу возмет, дрова пилить. По деревне пойдут с пилой, наймутся дрова пилить» (Октябрьский район, с. Р. Сарс); «Идут с пилой, с топором. Ходили: «Надо, не надо?» — «Надо!» — «Мы не умеем...». Рядятся, дальше пойдут, хорошо пилят...» (Суксунский район, д. Киселево). Участников таких обходов было принято приглашать в дом и угощать: «Нарядются в лоскутья всякие, идут дрова пилить, хозяйка их угощает» (Куединский район, д. Ключики). Другим вариантом был обход охотниками или рыболовами: «Рядом охотники были: ружье, патронташ, дичь какую-нибудь навесят, там на тесемочке вывернут рукавицы, шапку еще вывернут, оденут, одно ухо кверху, другое книзу. Еще собаку живую в мешок посадит, ходит так из дома в дом» (Усольский район, д. Поселье). Включение в состав масленичной обрядности демонстрации хозяйственных занятий — достаточно распространенное явление. Обходы «дрова пилить» — лишь один из таких примеров. Более всего они проявляются в структуре масленичного поезда с участием ряженных.

Специфической формой ряженья следует считать и **масленичный поезд с участием ряженных**, в одних случаях выступающий как самостоятельный, больше развлекательный, элемент обрядности, в других являющийся составной частью ритуалов проводов Масленицы: «Короб сделают, на него балаган [как театр], там ряженные срядятся, дурачатся. Их по деревне возят, они чё-то кричат, представляют...» (Суксунский район, с. Сыра); «Парни срядятся как пугалы и на санках едут, сряженных везут» (Куединский район, с. Бикбарда); «Сряжунчики в последний день ходили. Шубу выворотят, срядятся, лошадь за-

прягут в сани, печку поставят буржуйку, и топится она, на ка- тушку приедет» (Чайковский район, д. Ольховка).

Для южных районов Прикамья был характерен поезд с ря- женными и *прядущими женщинами*: «Едут кататься-то, кто и с пряхой едет в развальнях, прядут бабы-то. Пряли куделю, а по- дожгут кудель, она сгорит. Лошадь вся сряжена, вся в полотен- цах, лошади не видно вовсе. Колокольцы, воркунцы на шее «бынь, бынь». Сколь может, человека два...» (Бардымский район, с. Печмень); «Женщины прядут, едут, на каждой лошади с пряхой сидят» (Куединский район, д. Д. Гора); «Пресницу под ж...у, веретено, прядут, песню поют. Не одна едет — пять-шесть. Еще поют: «Пряла я, пряла беленький ленок» (Октябрьский район, с. Р. Сарс); «С прялками ездили, едет прядет, наговари- ват. Все на нее смотрят. Бабы пряли, сидели, шутили, может» (Ординский район, с. К. Ясыл).

Включенность в масленичную обрядность тематики пряде- ния и ткачества основана на осмыслении праздника как одной из важных границ в технологическом цикле обработки льна, сим- волизируя начало периода, вновь отведенного для работ, связан- ных с прядением и ткачеством, демонстрируя занятия, разрешен- ные в постное время. В то время как «в Масленицу не пряли: руки мо- лошны, нитки моль съест» (Куединский район, с. Р. Чикаши). В то же время персонификация Масленицы в виде прядущей женщины и ее проводы в локальных традициях связаны и с иде- ей завершения периода прядения, началом нового технологиче- ского цикла, связываемого с Великим постом, — ткачества⁴⁵⁷. С темой ткачества связаны и обычаи размещать в масленичном поезде ткацкий стан: «На конях катались. Кто чё поставит на сани и возят, кто кросна, у баб кросна своруют и возят. Поставят и повезут, у кого баба ленивая, еще не убрала. Обрато повезут, хозяин и выкупает, вином поит, баб-непрях поздравляют. Наря- дуются в лоскутья всякие... Калёнку возили» (Куединский район, д. Ключики). Масленичные катания с демонстрацией орудий обработки льна, прядения и ткачества имели и продуцирующее значение, были призваны способствовать урожаю льна: «На Маслену нарядят лошадь, украсят ее прялками, куделей, в сан- ки мялки положат и ездят по деревне. В санях девка сидит — пря- дет. Это чтобы лен долгий нарос» (Кунгурский район)⁴⁵⁸.

Среди других хозяйственных занятий, представленных в масленичном поезде, можно отметить демонстрацию *битья шерсти*: «На дровни поставили шерстнобитной инструмент:

едет, шерсть бьет, над ним смеются...» (Октябрьский район, с. Р. Сарс). Для Северного Прикамья характерно изображение *занятия рыболовством*: «Во время Масленицы катались на лодках, ездили в корыте по дороге, как рыболов в лодке. Отталкивались от земли палками, палками били по земле, будто рыболов рыбу глушит. Лодку запрягали в лошадь...» (Чердынский район, с. Редикор).

Демонстрация хозяйственных занятий, активно представленная в обрядности Масленицы, с одной стороны, соотносилась с общей символикой праздника, маркировала календарную границу, связанную, например, с началом постного периода, отводимого для обработки льна. Следует отметить, что в пермских материалах масленичных демонстраций хозяйственных занятий представлены преимущественно зимние их виды: обработка льна, прядение и ткачество, битье шерсти, распил дров. С другой стороны, любая ритуальная демонстрация хозяйственных занятий имеет и прогностическое значение, в стремлении обеспечить успех в делах на предстоящий год. В календарной обрядности восточнославянских народов прогностические ритуалы являются характерными для всего ранневесеннего периода ⁴⁵⁹.

Одной из распространенных форм масленичного поезда следует считать карнавальную процессию, представленную *запряженными в сани лодкой, шитиком*, с устроенной на санях палубой. Наиболее полное описание этого обычая известно по материалам из Чердынского уезда: «...Исключительно веселым и пьяным праздником считается Масленица... Мужики устраивают импровизированную баржу. Берут шестеро дровней, ставят их по трое в ряд. На концы загнутых полозьев прибиваются доски, получается палуба. На ней устраивается мачта с развевающимися старыми штанами наверху. Настоящий штандарт! На палубу затаскивается старая бочка. В нее кладут соленый сиг со специфическим запахом этой рыбы. Сбоку прибивается лестница. Этим заканчивается оснастка баржи. На палубу взбираются лоцман и матросы. На лоцмане фуражка-бескозырка с двумя черными лентами. На пиджаке медным блеском отливают сбруйные пуговицы-бляхи. Матросы в пиджаках с открытыми воротами или в чапанах, в зависимости от погоды. Иногда в компанию к матросам залезает на палубу и баба пробойная. В оглобли впрягается ватага подростков-ребят. Они веселые, задорные, с криком снимают с места баржу и везут ее по деревне. На

палубе тем чередом разухабистая песня и пляска начинается под деревенскую тальянку. Подъезжают к первому попавшемуся дому. Лоцман громким голосом зовет хозяина на выкуп товара. Тот выходит с пивом или кумышкой и угощает весь экипаж. Вместе с ними и хозяин выпить не прочь. Лоцман тост ему говорит: «Чтобы нонешним годом в лешне [охоте] тебе подвезло. Лихоманка бы не захватила, да собака твоя не испортилась. А у Домны Петровны — хозяйки твоей — чтобы брага выходила покрепче, не закальный бы хлеб выпекался. За здоровье твое, Дмитрий Егорыч! За семью твою, за скотину по наперсточку хлопнем!». «Ха, ха, ха!» — громким смехом закатились матросы. Закусили сигом соленьким, захваченным с собой не случайно. Иной просто, выпив стаканчик кумышки, крякнет, поморщится, оближет уса языком. Вот и вся закуска его! «Без закуски лучше хмель разбирает», — так мужик говорит. У матросов сразу языки враз развязались. Громко запели частушки. Подключилась тальяночка к хору. Ноги сами в пляс пошли. Веселая компания дальше поплыла. Лоцман покрикивает на ребяташек и указывает, к какому дому подвести баржу. Там начинается повторение пройденного, может быть, с некоторым изменением гротеска. Матросы все больше и больше хмелеют. У последнего дома один из них сваливается тут же на палубе. Других подхватывают бабы и волокут их домой.

На следующий день на этой же барже едут другие матросы со своим запасом веселья. Среди них один нищим обрядился. Вся одежка его в заплатках. На боку болтается холщовая сумка. Просит убогонькому подать Христа ради. Несут ему хлеба кусок, кто картошку, кто блин. Выпивка само собой попадает. Скоро убогонький коленца откалывать начал вприсядку, и сумка вместе с ним волчком закрутилась по палубе. Смех и веселье кругом!»⁴⁶⁰.

Схожий обычай отмечен в Чусовском районе: «Малый шитик — речное судно для перевозки грузов — ставили на сани с длинными полозьями и подсанками. В шитик вставляли мачту и шалаш из рогожи, дно устилали ржаной соломой. Звали это челн Стеньки Разина. Запрягали 5—6 лошадей. Всех их укрывали попонами с головой, только одна лошадь с седоком оставалась непокрытой. Вот такой сказочный экипаж прибывал из деревни в деревню. Далеко было слышно пение поезжан: «Иза острова на стрежень...»⁴⁶¹.

Известны и другие варианты катания ряженных на запряженной лодке: «Наряжались, катались в розвальнях, в кошевках. На

сани лодку ставят, песни в ней пели, гармонь играет, все кричат. Смеются, радуются. Сбрую у лошади разукрасят лентами, бубенцами. Просто наряжались. Кто в цыганку, кто в кого захочет» (Чердынский район, с. Пянтер); «Пьяные лодку волокут. Кто за веревку, кто за корма. Мужики сидят. Тут одна ходит с банкой ли, с битоном, пивом поит, подает стаканом ли, кружкой. Которо выпьют, которо прольют, а гармонист сидит. Баба была. Она сидит. Гармошкой наигрывают, песни поют, кто плачет. Кто чё делает. Вот как было» (Красновишерский район, д. Н. Язьва). Схожие карнавальные шествия отмечены во многих регионах Европейской России и Сибири ⁴⁶². У этнографов нет единого мнения относительно происхождения «корабельной» процессии. Одни склонны видеть в этом влияние на крестьянские традиции городских карнавальных форм культуры, подражание «кораблю дураков», аналоги которого во время масленичных шествий были введены в России Петром I ⁴⁶³, дополненные и измененные в народных традициях ⁴⁶⁴. Другие склонны усматривать в подобных шествиях связь с архаичным вариантом похоронного обряда ⁴⁶⁵. Несомненно, что развернутые и театрализованные представления, скорее всего, связаны с городской традицией, в то же время более простые формы представляются более архаичными: «Только один мужик, он запрягает лошадь, лошадь запряжет в лодку, на лошадь наденет лапти, на дугу — колокольчики, ленточки, Сам сядет в лодку, печку затопит железную. В лодку печку ставил и ездил по деревне, ну, кого поймает, в лодку посадит. Выскочит из лодки, какая баба попадет, сунет, бросит, бока намнет. Вот и все» (Красновишерский район, с. Губдор).

Масленичный поезд, запряженный в лодку, включал и многие элементы, характерные в целом для масленичного катания ряженных в последний день праздника. В Добрянском районе, например, в запряженной лодкой процессии стряпали и варили пельмени, демонстрировали рыбную ловлю: «А это катались на санках. Вот мужики, ну. Заболото, большая деревня была. Дак два мужика все, у них лодка была сильно большая, а к лодке прицеплены были оглобли. Запрегут в лошадь, в лодку поставят печку маленькую, стол поставят, замесят в избе теста, нарубят мясо, фарш заготовят. Два мужика едут, один лошадью правит, а другой стоит, рыбачит рыбу, у него в мереже сухая рыба, насована в мережу-то. Он батает там, хорнает, а одна бабка сочни делает, а другая пельмени щиплет. А этот мужик, который

лошадью правит, он печку топит и эти пельмени варит, и бутылка стоит, и дружок пива стоит в лодке-то. А кони-то идут, лодка шибко долго едет. Трясет ничего, прямо как плывет» (Добрянский район, д. Заболото).

Близким представляется вариант, когда в упряжку вместо саней запрягали корыто или колоду, что называлось **«скота поить»**: «На Масленку кто дровни запрягут; корыто запрягали на веревки, в корыто молодежник садится» (Ординский район, с. К. Ясыл); «Молодежь в колоду, корыто, пойло для скота, лошадь запрягут, снарядутся и едут. Мужики бабами разрядятся, бабы — мужиками» (Кишертский район, с. Меча). Корыто и колоды используются и в качестве средств катания с масленичных катушек. Другие примеры показывают связь корыта с очистительной символикой последних дней праздника: «А еще так бывало: лошади на веревках привязывали корыто или колоду какую-то, положат банное что-то, а сам парень верхом садился, толкушку повесит за спину, будто зять к теще едет» (Куединский район, д. Узяр) ⁴⁶⁶.

Локальные традиции характеризуются и множеством других вариантов масленичного поезда. К одним из интересных следует отнести обыгрывание ряжеными **«мытья в бане»**: «Парни привязывали себе... таз да веники, «в баню едет мыться» (Куединский район, д. Узяр). «Мытье в бане», демонстрируемое ряжеными в завершении Масленицы, несомненно, имело очистительную символику и было связано с целым циклом очистительных ритуалов Прощеного воскресенья и Чистого понедельника. Демонстрация «мытья в бане» в данном контексте связана с широко распространенным обычаем посещения бани в Чистый понедельник. Схожие обрядовые формы известны и в традициях Русского Севера ⁴⁶⁷.

В шуточной форме в поезде разыгрывалась и **«продажа блинов»**: «Отец кузнецом был. На Масленицу отец соберет доньшки от ведер, привяжет на лошадь, как блины, и едет продавать, как блины продает» (Куединский район, д. Горка). Нередко участники поезда совершали **«угощение пирогами»**: «На лошадях катались. Гусевно запрягали парой. Женщина у нас была, запрягала, украшала и катала всех в Масленицу. Сряжунчики и в Масленицу. Каленку на сани ставила, топила, пироги жарила, придуривалась» (Куединский район, д. Альняш). **«Варили и предлагали пельмени»**: «Друга нация с веником едет, и ребенок маленький с пискушкой, пикает — кукла. Сделаешь пискуш-

ку. С вениками на себя навесишь и едешь, поешь. Каменка топится, пельмени варятся, капустных настряпают, угощают» (Бардымский район, с. Печмень).

Кроме рассмотренных нами примеров масленичных обходов ряженных и участия их в масленичном поезде, они — одни из активных участников всех представлений, разыгрываемых как на катушке, так и при проводах Масленицы. На катушке местным балагуром, нередко ряженным, исполнялись и масленичные наговоры, характерные для традиций Среднего Прикамья, фиксировавшихся в Оханском уезде, Кунгурском и Добрянском районах ⁴⁶⁸.

Таким образом, материалы Пермского Прикамья показывают разнообразный и сложный комплекс масленичного ряженья. С одной стороны, в обрядности Масленицы отмечены универсальные приемы и способы ряженья, характеризующие и другие комплексы обрядности (календарной и семейной). В то же время масленичное ряжение приобретает специфические, только ему присущие атрибуты, приемы «маскирования» и формы поведения. Ряжение на Масленицу является составной частью других ритуалов праздника, в ряде локальных традиций имеет свою терминологию, ряженные становятся символами календарного периода, одной из персонификаций Масленицы. Атрибуты ряженья, связанные с демонстрацией постной пищи (редька, морковь, свекла), хозяйственных занятий, обработки льна, прядения и ткачества, раскрывают и общую символическую основу масленичной обрядности. Она связана, с одной стороны, с демонстрацией «зимних», «старых» атрибутов-символов, показывая завершение их календарного времени, а с другой — «новых», прежде всего «великопостных», провозглашая наступление периода Великого поста, а вместе с тем и нового периода в годовом цикле.

Прощеное воскресенье

Одним из обычаев последнего дня Масленицы, ее проводов, был **обычай просить прощения, «прощаться»**, получивший широкое распространение в Прикамье. Он известен русским почти повсеместно ⁴⁶⁹. С обычаем «прощаться» связаны и наиболее распространенные названия последнего дня Масленицы: **Прощёное воскресенье, Прощальный день, Прощальный вечер, Прощёный день, Прощальная Масленка**. Перед-

ко «прощание» растягивалось на более продолжительный срок *Прощёных дней*, включавших всю неделю Масленицы ⁴⁷⁰. В название масленичного воскресенья в народных интерпретациях обычая вкладывается два смысла: «прощения» и «прощания». При этом «прощания» не только друг с другом, но и с самим праздником: «В последний день Масленицы люди прощаются с ней. «Прости меня Христа ради!» «Бог простит!» — отвечают» (Куединский район, д. Степановка). Обычай «прощения» связан и с очистительной символикой: «Простятся и греха избавятся, греха не будет» (Чайковский район, д. Вассята). Обычай просить прощения, таким образом, является составной частью очистительных обрядов, завершающих Масленицу и исполняющихся как в последний день праздника, так и в Чистый понедельник. Обычай «прощаться» подчеркивает и переходность масленичной обрядности, воспринимавшейся одной из важных границ в годовом цикле, моментом завершения, «остановки» времени. Поэтому именно в масленичной обрядности оказались сильны эсхатологические мотивы, а следующий за Масленицей понедельник воспринимался как один из сроков последнего времени, «конца света»: «Конец света будет в Чистый понедельник, после Масленицы, это последний день...» (Суксунский район, с. Ключи); «В ночь на Чистый понедельник будет светопреставление» (Куединский район, с. Ошья). С «концом света» в этом контексте связывается информаторами и обычай «просить прощения». Эсхатологические мотивы усиливало и то, что в церковном календаре начало Масленицы связывалось с неделей мясопустной, «Страшным Судом» ⁴⁷¹.

Обычай просить прощения был распространен повсеместно. Но в каждой локальной традиции разнообразными были варианты этого ритуала и произносимые текстовые формулы «прощения». В одних деревнях было принято просить прощения только младшим у старших: «Младший у старших просит прощенья. Я нынче ходила к старшей сестренке — двоюродной сестре» (Куединский район, д. Вашутино). Известны примеры, когда «прощались» только старшие: «Прощались только взрослые, к примеру, муж с женой и у молодых, у ребят просили прощения» (Куединский район, д. Степановка). Часто традицией не оговаривалось, кто и у кого должен попросить прощения: «Старые у молодых, молодые у старых прощенья просят, все...» (Чернушинский район, д. Ключи).

В селах, заводских поселках просить прощения начинали вечером, во время церковной службы, после чего отправлялись за «прощением» и благословлением домой, к родителям и родственникам: «Как звонят на церкви в большой колокол-то, значит, все — Масленка кончилась. Народ идет в церкву. В церкву народу ходило много. Прошшаается народ, прошшаются друг со дружкой. Это прошшенье было. Хоть девки, хоть ребята, хоть кто» (Суксунский район, с. Сыра); «Большинство народа с ударом колокола толпами, кучками и парочками направляется в церковь, куда старики да старухи спозаранку, еще до звона утянулись из домов... Там люди будут просить один у другого «прощения» за причиненные когда-либо обиды, кланяться «земно» один другому и троекратным целованием со щеки на щеку закреплять взаимное прощение» (г. Добрянка) ⁴⁷².

Достаточно распространенным следует считать обычай просить прощения у родителей: «Последний день — прощенный день, воскресенье, ходили прощались к своим родителям, кланялись в ноги: «Простите меня!». Младший у старших просит прощенья» (Куединский район, с. Бикбарда); «Вечером с родителями прощаются. Все: «Прости меня, мама, Христа ради!» В ноги падают. С родителями и хоть с кем можно, со всеми. А родители перед детьми — это нет. Ребята с родителями прошшаются» (Суксунский район, пос. Суксун). В некоторых локальных традициях в последний день Масленицы было принято ездить «прощаться» к родителям невесты, в ряде случаев этот обычай распространялся только на молодоженов: «На Масленке — последний день — жених и невеста прощаются — ездили к родителям, благословлялись на коленях» (Чайковский район, д. Бормист); «Прошшаается народ. Прошшаются друг со дружкой. Вот зятевья к тешшам идут прошшатся, падают в ноги» (Суксунский район, пос. Суксун).

Известно немало примеров, когда обычай просить прощения принимал форму обхода домов в последний день праздника: «Прощеное воскресенье — ходили по домам: «Прощайте меня, пожалуйста, ради Христа!». Ему ответят: «Бог простит!», или: «Тебя Бог простит» (Чернушинский район, д. Темное); «Прощальное воскресенье. Идут две старухи, в каждой дом заходят, прощались. Я им пива по кружке подала» (Куединский район, д. Кибай); «В Масленку прощальный день мы с подружкой ходили по деревне. Где свет, туда зайдем. «Простите нас!» И все: «Бог простит вас, вы нас простите» (Октябрьский район,

д. Тюгаш). В данном контексте обряд приобретал более широкие функции (коммуникативные, гостевания), сближаясь с другими обрядовыми обходами.

Словесные формулы, произносимые при этом, были достаточно просты: «Прошшения просят: «Прости меня, Христа ради!» Он скажет: «Господь простит! Меня прости, Христа ради!» Это прошенье было» (Суксунский район, пос. Суксун); «Прощеное воскресенье, говорили: «Прости, Христа ради!» А отвечают: «Бог простит!» (Куединский район, д. Пильва); «Потом прощальный день — Прощальное воскресенье — последний день. Говоришь: «Прости меня!» Отвечают: «Меня прости, Бог простит!» (Чернушинский район, д. Ключи). У старообрядцев часовенных Куединского района бытовала и более развернутая формула, произносившаяся при прощении: «Прости меня!» — «Бог простит!» — «Благослови!» — «Бог благословит!» — «Помолитесь за меня!» — «Помолится Госпожа Пресвятая Богородица» (Куединский район, д. Пильва).

Проводы Масленицы

Последний день праздника — *Прощальная Масленка, Масленичное воскресенье, Целовник, Человник, Соловник, Сырное Заговенье, Прощёное воскресенье, Отданье Масленки* — становился апогеем масленичного гулянья и состоял из цикла обрядов и действий. К этому дню в разных традициях приурочивались катания на конях, катания с гор, масленичные состязания, обычаи с молодоженами, шествия и обходы ряженных. Однако главным событием последнего дня праздника становились проводы Масленицы, представленные в локальных традициях в различных обрядовых формах.

Наиболее характерной и получившей широкое распространение в регионе формой проводов праздника следует считать **разжигание масленичных костров**: «В последний вечер солому жгли. Сжигали снопок, завяжут его, кричат: «Масленка сгорела, прошла!» (Ординский район, с. Михино); «Последней день сожгут ее. Принесут соломы, да ково ли, сожгут да и только, все, Масленка сожгата» (Чайковский район, д. Аманеево).

Чаще всего костры разжигали на катушке: «Где катались, там и разложат костер» (Октябрьский район, д. Урмия); «Где с горы катались, там посреди дороги жгли...» (Куединский район, д. Губаны); «Костры жгли на катушке в последние дни» (Кишертский район, д. Осинцево); «Это на горках делали. Сколько

горок, столько костров, три конца было — три горы делали. На трех горах костры жгли: «Гори, гори, Масленица!» (Чайковский район, с. Фоки). Редки упоминания о разжигании костров после проводов Масленицы на конце деревни: «По улице пройдут деревни с песнями, потом обратно. На конце деревни сожгут...» (Чайковский район, д. Ванчики). В д. Каменный Ключ Чайковского района «все натаскивали середь деревни...» Известны варианты, когда «с огнем» проезжали по всей деревне: «Вечером идут. Дров на санях жгут, по деревне провезут...» (Чайковский район, д. Ольховка); «В последний костер жгут. Масленку сожгут — соломы притащат, балуют — в корыто соломы наложат, зажгут, с горы спустят или по деревне с ним бегут» (Октябрьский район, д. Урмия); «На сани клали обмолоток, поджигали и гнали лошадей по всей деревне» (Куединский район, д. Покровка); «Масленку сожгут: соломы накладывают, по деревне с огнем проедут, теперь домой...» (Октябрьский район, с. Р. Сарс). Использование разных пространственных локусов также, видимо, символично. Катушка была эпицентром масленичного гулянья. Катания «с огнем» по деревне связаны как с очистительной символикой огня и масленичных костров, так и со стремлением распределить «энергию» проводов Масленицы на все «жилое» пространство, от центра к периферии. Разжигание костров «на конце деревни» связано и с другими обычаями проводов, последние проводы чаще всего проводились в пограничном пространстве, на границе деревни и околицы. В этом контексте интересны примеры, раскрывающие проводы Масленицы в «чужое» или «неосвоенное» пространство: «В вотяки Масленка уходит» (Очерский район); «Масленку провожали к татарам» (Чайковский район, д. К. Ключ) ⁴⁷³.

Основным материалом для костра повсеместно в Прикамье становилась исключительно солома: «Соломы приносили кому, охалку или две. Чучело не жгли» (Куединский район, д. Степановка); «Сноп соломы жгут, Масленку сжигали...» (Чернушинский район, д. Темное). Единичны упоминания о других материалах, нередко, например, использовали сено: «Сено возьмут, зажгут в последний день Масленицы» (Чайковский район, д. Ольховочка). Часто масленичный костер складывали из дров: «Дров на санях жгут, по деревне провезут...» (Чайковский район, д. Ольховка); дегтярные бочонки и лагуны: «Ночью деготную бочку сожгут — катушка сгорела» (Ординский район, д. К. Ясыл). Единственный пример использования старых, от-

служивших вещей отмечен в д. Каменный Ключ Чайковского района: «Масленку провожать — все натаскивали середь деревни, то скамейку, поверх помело, стол, плетень, поленницу, на стол две лестницы, на лестницу помело вверх мочалом привяжут. Ступу принесли...». Обычаев, связанных со сбором материалов для масленичного костра, характерных для других русских регионов ⁴⁷⁴, в Прикамье не отмечено.

Использование для костров соломы, старых, отслуживших материалов универсально и характерно для русских других регионов ⁴⁷⁵, как и в целом для календарных костров ⁴⁷⁶. В то же время исследователи подчеркивают связь материалов с общей символикой праздника — проводами «старого». Использование соломы в календарной обрядности также представляется типичным, отмечено во многих празднично-обрядовых циклах зимнего и весеннего периодов (Святок, Масленицы, Пасхи) и связано с аграрной продуцирующей символикой. Некоторые обычаи, связанные с проводами Масленицы, напрямую соотносятся с аграрной продуцирующей символикой, в Гайнском районе после сжигания чучела, например, собирали пепел, который разбрасывали по огороду.

Обращает на себя внимание разнообразие форм костра в русских традициях Прикамья. К наиболее распространенным следует отнести костры, представляющие ворох, охапку соломы: «Соломы ворох принесут на горку и жгут» (Куединский район, с. В.- Сава); «Жгали Масленку. Ворох соломы накладут и жгали» (Чайковский район, д. К. Ключ). Часто масленичный костер выполнялся из обмолоченных снопов: «Сноп зажгут, его маленько обмолотят и поставят, жгут...» (Куединский район, д. Вашутино); «Сноп соломы жгут, Масленку сжигали...» (Чернушинский район, д. Темное). Менее распространенными следует считать формы костров из снопов или соломы, укрепленных на высоких жердях: «В воскресенье солому жгли на шесте. Кричали: «Масленку жгут!» (Ординский район, с. К. Ясыл); «Процаются с Масленицей. Обмолотки жгут, пшеницу обмолотили, а сноп — на колышек, зажжешь его, соломуто. Штук пять на палки наденут, темнеть-то будет — и зажигают...» (Куединский район, д. Вашутино). На жердь помещали и дегтярный бочонок: «Дак на палку бочонок из-под дегтя и вот зажгут. Горит-то долго» (Бардымский район, д. Антуфьево). Другой формой масленичных огней были небольшие факелы, зажигаемые участниками проводов. Так, например, проводжали

Масленицу в д. Суюрка Куединского района: «Идут, поют с зажженными факелами»; в д. Мысы Соликамского района: «На бодог наматывают, наматывают тряпку, зажгут ее, и вот и бегали». А в д. Бормист Чайковского района жгли соломенные жгуты: «Сделают из соломы прут, как косу, возьмут в руки, зажгут и едут на лотке». Нередким представляется и сочетание нескольких форм, например разжигание общего костра и факелов у участников проводов.

Известны примеры, когда огонь зажигали в масленичном поезде и ездил с горячей соломой по деревне: «Провожать Масленицу на лошадях с гармонью катались. Тоже молодежь. Женщины прядут — едут, на каждой лошади с пряхой сидят, и сноп сзади горит поставленный. За деревню едут ее провожать...» (Куединский район, д. Д. Гора). В других вариантах горящий сноп волокли по деревне: «На веревку привязывали сноп соломы, поджигали его и волочили по всей деревне» (Куединский район, д. Потураевка); «А в последний день уже, в воскресенье, тоже кто-то придумат: навяжут соломы пучок, привяжут веревку, садиться человек верхом, подъезжает к катушке, зажгут эту солому, тихонько едут, едут-то. Вот, конец Масленки» (Чайковский район, с. Вассята).

Вариантом проводов Масленицы и ее сжигания было и катание с катушек с горячей соломой: «Вот кататься пойдешь. Огонь жгать. Солому принесешь и жгешь. Сядут, едут на санках сзади, наладут солому, жгут эти ребята» (Куединский район, д. Китрюм). В других случаях костер спускали по катушке: «Солому на горе зажгут. Да под гору отпустят, Масленку жгали. Пучок завяжут, как сноп, да отпустят» (Бардымский район, д. Асюл); «Соломы зажгут и таскают по катушке» (Октябрьский район, с. Бияваш); «В последний день сжигали Масленку. Брали солому, ложили на лоток, поджигали и пускали с горы. Все это делали ночью. Так уходила Масленка» (Куединский район, д. Земплагаш). Схожие формы масленичных костров отмечаются у русских повсеместно⁴⁷⁷.

Термины, обозначающие собственно масленичные костры, в Прикамье неизвестны. Чаще всего разжигание костров при проводах праздника связывалось с проводами и способом уничтожения Масленицы, как и в случае других вариантов проводов, называлось это *Масленицу жечь*, *Масленицу сжигать*, *Масленку провожать*, *прощаться с Масленкой*.

Обрядовые костры являются одним из важнейших элементов календарной обрядности славянских народов, более всего характеризуют весенне-летний период и, как правило, разжигаются один раз в году⁴⁷⁸. Для русских традиций наиболее типичным видом календарных костров были масленичные. Их символика связывается некоторыми исследователями с солярным культом⁴⁷⁹, но пермские материалы не позволяют провести такие параллели. Масленичные костры, наряду с другими формами проводов этого праздника, осмыслялись как проводы и прощание с календарным периодом — Масленицей. Масленичные костры часто интерпретируются информаторами в контексте очистительной символики, в целом характерной для завершающих этапов праздника, — очищения от грехов: «Солому жгали, все грехи свои сжигали» (Куединский район, д. Пильва); избавления от болезней: «Чучело уж там догорает, значит, всю заразу из деревни выводили» (Куединский район, д. Никольск). Кострам приписывались апотропейные свойства: «Чучело жгали, чтобы чертей не было, что ли» (Куединский район, д. Альняш). Костры, по мнению информаторов, разжигались в стремлении обеспечить благополучие в течение года, имели, таким образом, прогностическое значение: «Солому жгут на лотке, сгорит — счастье будет» (Чайковский район, д. Ольховка). Характерны для представлений, связанных с масленичными кострами, и продуцирующие свойства: «А пепел-то от куклы потом по огороду рассеивали да говорили: «Чтоб Масленица с моего дому не уходила» (Гайнский район, пос. Сейва).

Разжигание костров часто было самостоятельным, наиболее распространенным вариантом проводов Масленицы. В то же время для ряда локальных традиций, преимущественно южных районов Прикамья, характерно **изготовление и сжигание антропоморфного чучела Масленицы**. Варианты изготовления масленичного чучела не были едиными в локальных традициях. В д. Андреевка Ординского района чучело готовили из нескольких снопов, на которые надевали одежду: «На горе делают шалаш в виде чучела, из соломы, из снопов сделают; нарядят, в какую-нибудь тряпку нарядят; поджигают в двенадцать часов ночи или вечером. Всяко пели, плясали...». Чучело готовили из обмолоченного снопа: «Сноп изрядишь, чучело сделаешь; надеваешь юбку на него...» (Кишертский район, с. Меча). Часто основой для чучела становились жерди, которые обматывали соломой и придавали антропоморфный облик: «Масленка — как

чучело. Две палки возьмут и вокруг соломой обматывали, голову круглую из соломы, сверху шапку или платок и одежду, пальто или чё, а сверху еще соломой» (Чайковский район, д. Ольховка); «Последний день жгли солому, чучело делали и жгли. Лапки втыкали, как руки. На палке солому наворачивали. Голова — шею перевязывали, а дальше как снопы руки — солому. На горе жгли потом. Каждый год чучело делали...» (Чайковский район, с. Фоки). В д. Каменный Ключ Чайковского района масленичное чучело представляло сложную конструкцию из столов, лестниц, соломы: «Масленку провожать — все натаскивали середь деревни, то скамейку, поверх помело, стол, плетень, поленницу, на стол две лестницы, на лестницу помело вверх мочалом привяжут. Ступу принесли, соломой чучелу сделали, пальто как-то надели, как человек ступу толкнет». Своеобразным был вариант масленичного чучела в Гайнском районе: «В Масленицу, особенно в последний день... куклу делали: возьмут пень, фуфайку на него наденут, факел зажгут. Горит, и ладно, весело всем было...» (Гайнский район, пос. Сёйва).

Большинство примеров раскрывают женскую ипостась масленичной куклы: «Делали чучело: солому завяжут, платок оденут, как женщину. В рост человека» (Чернушинский район, д. О. Гора). Известны примеры и мужского варианта масленичного чучела: «Соломенное чучело делали, одежду соломой набивали. Штаны, пинджак, шапка, как мужик» (Ординский район, с. К. Ясыл). Некоторые информаторы отмечают изоморфность мужской и женской ипостасей масленичного чучела: «Чучело жгли, снарядят его как мужика или как бабу. Это в воскресенье вечером» (Куединский район, д. Пильва). Известны примеры, когда чучело готовили парой: «Масленка едут. Сверху делают, раньше-то лапти носили, так лапти повесят красными поясками, человека делают из соломы, двух — мужчину и девку. Дают им полотенце на руку. Мужик один бок держит, правый бок ли что ли, второй бок девка держит» (Гайнский район, пос. Чуртан). По свидетельству В. Н. Серебренникова, в Оханском уезде вспоминали, что раньше на Масленицу возили две какие-то деревянные статуи и плясали вокруг них ⁴⁸⁰. Изоморфность мужской и женской персонификации Масленицы характерна и для масленичного ряженья в Прикамье, как и в целом для восточнославянских традиций представления Масленицы ⁴⁸¹.

Как видно из приведенных примеров, основным материалом для масленичного чучела становилась солома, включенная и в другие ритуалы Масленицы. Из соломы готовили чучело в большинстве русских традиций других регионов ⁴⁸². Деревянные фигуры также находят параллели в традициях русских других территорий, в Поволжье одной из форм Масленицы становился деревянный истукан ⁴⁸³.

В большей части локальных традиций чучело готовили непосредственно перед сжиганием, в то же время известны примеры, когда его сооружали заранее, как правило, в Прощеное воскресенье. Антропоморфная фигура становилась своеобразным символом последнего дня праздника: «Делали Масленицу в воскресенье с утра и возят по деревне» (Ординский район, д. Андреевка); «Вот в последний день Масленицы возьмут кобылу, лошадь, чучело сделают, ездят по деревне-то. Чучело-то, вот барахла всякого наташат, как человека сделают, платье оденут, веники навесят, шапку оденут, катаются, не жгут его. Вот еще отец какой хороший лошадь даст, вот ее запрягут, встанут в сани-то на ноги девки-то и так по деревне ездят, песни ревут» (Соликамский район, д. Володино). В д. Красная Горка Куединского района чучело ставили на сани, возили по деревне и только потом сжигали: «Это уж на лошади, на санях, наряжали какое-нибудь чучело, зажгут его и за деревню выезжали. Оно уж там догорает. На палку его сделают. По всей деревне едут, с песнями, с гармошкой, это уж проводы».

Единичны примеры, когда чучело готовили в начале праздника и в течение Масленой недели с ним совершали обходы с целью угощения стряпней: «Раньше сноп сделаешь, нажнешь, сноп свяжешь..., нарядишь, Масленка это у нас будет. Бегаем с ней, с Масленкой. А потом, когда Масленица кончится, последний день, костер сделаем, Масленку сожгём. [Куда с ней бежали?] По домам. Шаньги собирали. Шанежки, блины. Потом в конце уже, воскресенье на понедельник, мы ее сожгём. В дом зайдем, она с нами. Она Масленка и собирает блины-те. Оденем фартук ей, чтобы у нас тут был кошелек, тут и шаньги ложат, блины...» (Кудымкарский район, с. Полва).

Преобладающей формой уничтожения масленичного чучела представлялось его сжигание, в чем исследователи видят совмещение в русской Масленице традиций изготовления календарного символа и масленичного разжигания костров ⁴⁸⁴.

Известны разные варианты сжигания чучела, в одних случаях его помещали в костер, в других — сжигали отдельно. В третьих вариантах, как в с. Фоки Чайковского района, сначала зажигали масленичный костер и лишь после того, как он прогорал, помещали в него масленичное чучело: «Сначала солому сожгут, потом чучело на него сжигают. Положат и сожгут...». Интересным представляется помещение чучела на высоком шесте, что также сближается с одним из вариантов масленичного костра: «Чучело сжигают на шесте... Потом мужики поднимут шест, чучело оденут на него, подожгут» (Ординский район, д. Андреевка).

Сжигание представляется наиболее распространенной, но не единственной формой уничтожения масленичного символа, известны и другие варианты ритуалов с чучелом Масленицы. В Чердынском районе Масленицу **топили** в реке: «Масленицу строили из бадогов, одели ее, изукрасили и потащили в речку. Тащили в речку, куклу-то. Не всегда река застывает, где не застывает. Туда и тащили. Одевают — и в одежде в речку. А чё, Масленицу, говорит, провожаем» (Чердынский район, с. Покча). В д. Романово Ильинского района разрушение масленичной катушки также называли «топить Масленку». Известны примеры, когда куклу Масленицы сначала **разрушали**, разбрасывали по катушке, а лишь затем сжигали: «Ну из соломы делают, рукава каки. Пляшут, скачут круг ее, всю ее разбросают на катушке, сожгут все, не оставляют ничего в последний день» (Чайковский район, с. Уральское).

Вариативны и сами символы, уничтожение которых связывается с проводами праздника. Так, в с. Калинино Кунгурского района при проводах Масленицы **жгли медведя**: «На Масленку-ту медведя жгли, делали из соломы куклу, под окошко поставят, да и сожгут». Символика медведя, как мы отмечали, богато представлена в масленичном ряженье, терминологии. Обычай жечь медведя соотносится и с известной в Прикамье персонификацией Масленицы с медведем, в д. Степановка Куединского района масленичное чучело представлено в образе медведя: «Делали чучело, чучело в санки посадят, человек, который правит, верхом. Чучело как медведя срядят: Мишка-медведь или Ванька...». Для русских традиций зооморфные символы Масленицы представляются, скорее, как исключение, хотя они также известны в разных регионах проживания русских, среди которых отмечен масленичный конь или кобыла ⁴⁸⁵, соляная символика

коня сближает его с пермским масленичным символом — медведем⁴⁸⁶.

Многообразие масленичных символов проявилось и в том, что не только уничтожение самой Масленицы связывалось с ее проводами. Известны примеры, когда завершение и провода Масленицы соотносились с **разрушением, сожжением масленичной катушки**: «Поскольку этот день был последним днем Масленицы, парни поздно вечером торжественно сожгли катушку, как того требовал обычай. Привезли воза два соломы и, по частям зажигая ее, сталкивали вниз. Яркие огромные костры медленно сползали по притихшей ледяной дороге и, остановившись внизу, так же медленно гасли. Так приводилась в негодность катушка...» (Куединский район, д. Р. Чикаши)⁴⁸⁷; «В Прощеное воскресенье... катушки жгли. Солому клали и поджигали...» (Ординский район, д. Губаны); «Катушку разбивали в последний день, солому жгли...» (Ординский район, д. Паньково); «Катушку вот делали на кольях, большие тоже колья. Снизу солому натаскают, потом снегу. Солому-то тоже натаскают под катушку и зажгут. Колья-то сгорят, и катушка-то падает» (Еловский район, с. Елово). Нередко разрушение или сожжение масленичной катушки также получало название **жечь Масленицу, Масленицу топить**: «В последний день жгали Масленицу. Катушку обложат и зажгут» (Куединский район, с. Аряж); «Мы катушку на козлах строили, а в Чистый понедельник ее зажигали, мы так Масленицу топили...» (Ильинский район, д. Романово).

В южных районах Прикамья встречалась традиция **сжигать или ломать лотки**, на которых катались в Масленицу с гор. В д. Ключики Куединского района лотки бросали в масленичный костер: «Чтоб лед сгорел, и сами лотки горели»; «Лотки сожгут и больше не катаются» (Чайковский район, д. Бормист). Часто на лотках, кобылках, скамейках катались по огню, чтобы растопить лед и сделать их непригодными для катания: «В воскресенье Масленку жгешь. Костер разводишь, по этому костру катаешься, лед обдираешь» (Чайковский район, д. Аманеево). Ломать коньки и лотки для катания было принято и другими способами: «Гвозди кидают под лотки-то, чтоб лед отколоть» (Чайковский район, с. Уральское); «Коньки ломают. Друг на дружку налетят, пол-конька нет» (Бардымский район, с. Печмень).

С проводами Масленицы в последний день праздника, кострами и сжиганием чучела связывалось и **уничтожение масле-**

ничной пищи, представленное в русских традициях и других регионах ⁴⁸⁸. В Прикамье неизвестно примеров уничтожения скоромной пищи в последний день праздника, чаще всего обычаи с масленичной пищей приурочивались к Чистому понедельнику.

Как видно из приведенных примеров, проводы Масленицы в локальных традициях представлены в уничтожении разных атрибутов и предметов, специально сооруженных и приготовленных к празднику, осмыслявшихся как основные его символы.

Другим, не менее распространенным вариантом проводов Масленицы была **демонстрация календарного символа — Масленицы**, чаще всего представленная игрой ряженых. Масленицу представлял мужик, едущий в масленичном поезде: «Масленка — кошова, на них козлы, тут что-то положили, старика посадили. Шутливый старик был...» (Ординский район, д. Андреевка); «Тут у нас один старичок был, Масленкой рядился. На лошади, на санях затопит калёнку соломой и ездит. Так его и прозвали Яким-Масленка. Проедет с конца в конец — и домой». (Куединский район, д. Р. Чикаши). Характерными особенностями Масленицы в этом случае становились как сам наряд ряженого, который часто представлял «в исподнем»: «В исподнем проедет по деревне и все...» (Бардымский район, с. Шермейка), так и его шутливое поведение: «На ближних подступах к катушке нам встретился Пахом-Масленица. Был у нас в деревне такой веселый мужичок. Скромный и тихий в обычное время, он в Масленицу преображался. Вывернет наизнанку шубенку и шапчонку, возьмет в одну руку редьку, в другую — бутылку с хмельным и отправляется веселить праздный люд. Маленький, кругленький, он идет по улице, приплясывает и притопывает, в такт пляске сыплет шутки-прибаутки, затем остановится, проделает ногами выверт собственного изобретения, состроит гримасу, снимет шапчонку, шлепнет ладонью себе по лысине и замрет в какой-то необычной позе. Односельчане любили Пахома-Масленицу за его веселый нрав и обычно зазывали к себе в гости. Мальчишки бегали за ним гурьбой...» (Куединский район, д. Р. Чикаши) ⁴⁸⁹. Ряженный персонаж в этом контексте олицетворяет саму природу Масленицы, со свойственным ей разгулом, весельем, нарушением обычных норм поведения, повышенным эротизмом.

Масленицу в локальных традициях олицетворяла и прядущая женщина, старуха: «Бабу дед посадил на санки, он везет на санках сам, лошади нет, дугу, оглобли, санки, баба сидит, поет. Масленку везут» (Куединский район, д. Суюрка). В Усольском районе Масленица представляется ряженой вениками и редькой старухой: «Еще тут снаряжают бабушку вениками, редькой, возят ее по деревне в корыте. «О,— говорят,— Масленка едет, редька, нельзя уж молосное есть, Говинье идет, вот редьку-то и кажет». Редьку-то ей на грудь привяжут, а веники на руки, по одному с каждой стороны. Шутники ее таскают, она кричит: «Не роняйте меня, ладом волоките. Масленка-то уж на катушку не залезат. Ее до катушки доволокут, она уж там домой засобируется» (Усольский район, д. Лысьва). Примеров подобной персонификации Масленицы немного, однако они также помогают раскрыть содержание и осмысление праздника и календарного периода. В каждом из примеров актуализируется одна из характерных черт Масленицы — разгул и нарушение обычных норм поведения; начало нового периода обработки льна, прядения и ткачества, наступление поста. В данном варианте персонификации Масленицы используются те же формы и приемы, которые характерны и для других обрядовых форм праздника, прежде всего ряженья, проводов Масленицы. Наиболее близким представляется масленичное ряженьё, также часто персонифицируемое с самой Масленицей и получавшее названия «масленки», «масленица», «масленники» (см. раздел о масленичном ряженьё).

В отличие от других масленичных символов, которые уничтожали (чучела или куклы, катушки, лотков), Масленицу, представляемую ряженым, чаще всего демонстрировали в эпицентре гуляний: на катушке, в поезде. Таким образом, масленичный символ становился главным в содержании проводных масленичных церемоний. В проводах Масленицы в локальных традициях иногда были задействованы не один, а несколько символов. В с. Русские Чикаши Куединского района, например, появлялся не только наряженный Масленкой Яким-Масленка, но и бытовало сжигание масленичной катушки. В д. Дубовая Гора этого же района «Масленицу за деревню увозили», в проводах праздника при этом участвовали как прядущие женщины, так и зажженный сноп: «А вот в Прощенной день Масленицу за деревню увозят, зажигают сноп. Пряжу сделают с куделькой, с веретеном,

едут да прядут, песни поют. Женщины прядут едут, на каждой лошади с пряхой сидят, и сноп сзади горит поставленный. За деревню едут ее провожать. Едут, провожают с песнями, с гармонью. Его на сани поставят, сани не горят. Потом они его столкнут с саней».

В проводах праздника были представлены не только символы, характеризующие собственно Масленицу. В обрядах проводов Масленицы были характерны символы, демонстрирующие наступление нового календарного периода — Великого поста, обозначенные уже новыми, великопостными, терминами: **Говинья, Говинье, Говеньё, Говенник**. Говенник, известный в русских традициях Соликамского района, представлен обычно теми же формами и атрибутами, которые характерны и для персонификации Масленицы. Говиньями называли масленичных ряженных: «Говиньями снаряжались все больше молодье» (д. Ефремы). Говинье представлял ряженный: «В последний день Масленицы мужик шубу выворотит, идет по деревне, в руках веники с листьями держит, на шее тоже веники, идет по деревне, а мы маленькие: «Говинье идет! Говинье! Надо постное есть» (д. Володино). Говенник, Говинье — одно из названий соломенного чучела, провозимого по деревне при проводах Масленицы: «После Масленой Говеньё будет; раньше, бывало, лошадь запрягут, соломенную тушу изладят, шубу на ее наденут, на лошадь посадят, он едет, рукава болтаются; Говеньё, Говенник, говорят, едет» (д. Володино)⁴⁹⁰.

Персонификация наступающего нового календарного периода Великого поста при проводах Масленицы эпизодически встречается и в других русских регионах, к таковому можно отнести календарный персонаж «Великий пост» в рязанских традициях⁴⁹¹, — «Чистый понедельник» — в вологодских⁴⁹². Появление в проводах Масленицы двух календарных символов, собственно Масленицы и Великого поста, маркирует переходный характер масленичной обрядности. Использование великопостных символов призвано было продемонстрировать наступление нового времени. Это еще раз подчеркивает связь основных символов Масленицы с представлением определенного календарного периода и его смены.

Обычаи проводов Масленицы известны в Прикамье почти повсеместно и в разных обрядовых формах. В то же время отмечены локальные традиции, где они не фиксировались: «У нас и чучело не жгли, и костры не делали» (Чердынский район, с. Пянтег); «Вот также провожали, катались, да и все.

А старые, пожилые ходят друг к другу, брагу пьют и все...» (Кудымкарский район, д. Ракшино). Ареальные исследования также показывают различия в наиболее распространенных формах в том или ином районе проживания русских в Прикамье. Менее развернутыми представляются проводы Масленицы в северо-западных районах Прикамья, в традициях которых лишь единичны упоминания о масленичных кострах и чучелах⁴⁹³. Такая же особенность проводов праздника характерна и для соседнего коми-пермяцкого населения, в календарной обрядности которых наблюдается много общего с соседними русскими традициями⁴⁹⁴. Лишь отдельные примеры детализированных проводов Масленицы отмечены в традициях Северного Прикамья, в Чердынском, Красновишерском, Соликамском, Усольском районах⁴⁹⁵. Обычаи, характерные для территории Северного Прикамья, в этом отношении имеют сходство с русскими традициями районов Европейского Севера, в которых, по мнению исследователей, изготовление чучела и проводы Масленицы встречались также редко. В то же время для районов Северного Прикамья более характерна была персонафикация Масленицы, связываемая с обходами и представлениями ряженых. Развернутые и детализированные формы проводов праздника с изготовлением и уничтожением масленичного чучела, разжиганием костров больше характеризуют традицию в районах Среднего и Южного Прикамья, сближая их со среднерусскими регионами России.

Чистый понедельник

Первый понедельник, следующий после Масленичной недели, повсеместно в Прикамье известен как **Чистый понедельник**. В локальных традициях бытовали и другие хрононимы — **Чистая Масленица**: «Чистой Масленицей называли, стирались, мылись. Он сразу после Масленицы» (Чайковский район, с. Завод Михайловский); **Кислый понедельник**: «Кислый понедельник придет — конец Масленке, больше не гуляют» (Карагайский район, с. Нердва); **Сборный понедельник**: «По приданое ездили в Сборный понедельник...» (Чайковский район, д. Бормист); **Копотильник**: «В понедельник — Копотильник, копотилися, толкали всех в снег...» (г. Добрянка). В локальных традициях с Чистым понедельником связывались различные обрядовые комплексы, однако в целом обрядность Чистого понедельника в Прикамье представляется достаточно разверну-

той. Ритуалы Чистого понедельника, с одной стороны, связаны с завершением Масленицы, ее проводами, а с другой — имеют выраженные очистительные мотивы.

К обрядам Чистого понедельника, связанным с **завершением и проводами Масленицы**, относятся прежде всего отмеченные в некоторых локальных традициях обычаи сжигания масленичного чучела и разрушения масленичной горки, в большинстве совершавшиеся в последнее воскресенье Масленицы. В д. Чекмени Нытвенского района и д. Ореховая Гора Чернушинского района в этот день сжигали масленичное чучело: «А в Чистый понедельник жгали Масленицу. Делали чучело: солому завяжут, платок оденут, как женщину, в рост человека...» (Чернушинский район, д. О. Гора) В д. Романово Ильинского района и д. Губаны Куединского района в Чистый понедельник сжигали катушку: «В Чистый понедельник катушку сожгут. Соломы положат, сожгут. Баню истопят, сходят, потом идут на катушку, катушку сжигать» (Куединский район, д. Губаны). В некоторых деревнях в понедельник продолжали ходить масленичные ряженые: «Были маскированные. Мы с подружкой уже в Чистый понедельник ходили — мне брат из бересты маску сделал» (Куединский район, д. Степановка).

Многие обычаи, связанные с завершением Масленицы, в то же время имеют и очистительную символику, как, например, обычай «**заметать Масленицу**»: «В понедельник ездили с метлой, Масленицу заметали, на лошадях, в санях, мужики и бабы, заходили даже в дома с метлой» (Кишертский район, д. Стругово). Для многих районов Прикамья характерен также обычай «**кости собирать**» — последний раз скатываться с масленичных катушек: «В понедельник кости собирали, ну на катушки сшибались, потом ездили ушибы, кости собирать. В понедельник последний раз катались, все кости собирали» (Куединский район, д. Кибай); «В Чистый понедельник такая была поговорка: «Ну, ребята, — вечером говорят, — завтра последний день пойдем собирать кости». А мы, малороссия, не понимали, что за кости собирать. Я домой пришла, у мамы спрашиваю. Это кости называются, ты сколько раз каталась, дак падала. Ты как падешь, как будто бы кость уронишь. А в понедельник подешь, то ешь покатишься, будешь собирать обратно, на место ставить. Вот какие кости» (Чердынский район, с. Редикор). Ритуальный сбор костей, хотя и связывался информаторами с масленичными развлечениями, видимо, имел глубокую смысловую нагрузку, был

связан с символическим «восстановлением» человека, его переходом в прежнее состояние после Масленицы, периода, наделенного общей символикой переходности. Обычай «кости собирать» в некоторых локальных традициях имел и другие ритуальные формы. В Добрянском районе «в Чистый понедельник в снегу купают всех, везде и за шиворот снегу напихают, тоже говорят — кости де собирать» (г. Добрянка). В Чердынском районе обычай «кости собирать» связывался с последним катанием на конях в понедельник после Масленицы (д. Амбор); с последней трапезой остатками масленичной пищи (д. Печинки).

Значительную группу в обрядности Чистого понедельника составляют **очистительные ритуалы, связанные со скоромной масленичной пищей**. Обычай, связанные с остатками масленичной пищи, в обрядности Чистого понедельника составляют наиболее развернутый комплекс. В ряде локальных традиций в этот день было принято **доедать остатки масленичной стряпни**: «В Чистый понедельник какая стряпня останется, доедали ее и больше не стряпали» (Соликамский район, д. Лызиб); «Если там рыбные пироги остались, то доедали» (Куединский район, д. Никольск); «Подъедают все подчистую, а потом уже начинают говеть» (Суксунский район, д. Осинцево). Характерными для Прикамья были и **обходы домов — сборы остатков масленичной пищи**, известные как **корочки собирать, Масленицу собирать, по чашки-бражки, брагу собирать**: «Мужики ходили и бабы ходили и в Масленку, и в Чистый понидильник-от по чашке-бражки: «Иди, у меня по чашке-бражки». Придем, соберемся» (Соликамский район, с. Вильва). Обычно масленичные обходы со сбором остатков скоромной пищи заканчивались застольем в каждом доме: «В Чистый понедельник ходили, собирали корочки, чё осталось после Масленицы, ели, чай пили. Все подчистят, тогда уж пост» (Куединский район, д. Ключики). В других вариантах в каждом доме собирали бражку, корки, а затем в одном из домов устраивали общее застолье: «Брагу соберут в Чистой понедельник в один туес, со всех домов, в одно место сольют, мужики тожно выпьют, все, Масленке конец» (Юрлинский район, д. Таволожанка). Обходы иногда ограничивались и только сбором остатков пищи: «В этом доме жил мужик. Он ходил, Масленицу собирал, сумочку оденет и идет в Чистый понедельник собирать Масленицу. Кто-то ему положит, все накладывают в сумку-то ему» (Чердынский район, д. Пантино);

«Мужики с мешком по деревне ходят, с плетью, у кого чё молосно осталось, забирали...» (Карагайский район)⁴⁹⁶. В масленичных обходах в южных районах Пермского края принимали участие и татары из соседних деревень, которые собирали остатки скромной пищи.

Масленичная пища, оставшаяся после праздника, в Чистый понедельник также помещалась на особое хранение, чаще всего ее сушили в печи: «Чистым понедельник назвали потому, что наступает Великое говинье — Великий пост. В этот понедельник все, что было в Масленицу, все чтобы: вся пища жирная — там шаньги, ну все-все, что было, — все это засушивали, и ничего жирного на стол уже не ставили, все это зачистивали уже. Сушили — ну морозить уже нельзя было — даже пельмени, и те сушили. Вот если остались где-то мясные пельмени, их бабушка сушила в печке. А потом на Пасхе все это в супы ложит, а шаньги так грызть давали» (Соликамский район, д. Лызиб). Для хранения высушенной стряпни обычно избиралось пространство вне жилого помещения, ее чаще всего помещали на чердак дома: «Мама в корчаге высушит все корки в печи и уберет на голубницу до Пасхи» (Бардымский район, с. Печмень). Остатки масленичной пищи соотносились с календарным периодом и часто становились его символами, поэтому не случайно, что в отдельных локальных традициях они получали собирательное название, связанное с наименованием праздника Масленицы или Пасхи, — *паски, масленки*⁴⁹⁷, иногда именно ими принято было разговляться с Великого поста⁴⁹⁸.

Целый комплекс обрядовых действий связывался с **очищением домашней утвари**. В Чистый понедельник мыли и чистили всю посуду: «Посуду, раньше же все пост соблюдают, все молосные горшки, кастрюли, чугуны все вымоют, все чисто, воду выльют» (Чайковский район, д. Сосново); «Мама станет утром, умоется, ухваты, сковородники вымоет, Богу помолится» (Куединский район, д. Губаны). Известны предписания более тщательно чистить посуду после Масленицы, «чтоб молосного духу не было», посуду мыли на реке, калили и выжигали в печи: «Посуду в печке выжигали, все выкаливали и выжигали» (Куединский район, пос. Куеда); «После Масленицы сковороды все пережаривали, чтоб все масло выгорело и на пост масла не было» (Усольский район, пос. Орел)⁴⁹⁹. В отдельных вариантах отмечены обычаи замены «скромной» посуды на «ночную»: «В Чистый понедельник вот уже молошну посуду всю убрали

в клеть, приносили посную посуду, там корыто, рубить и все постное...» (Усольский район, пос. Турлавы).

Среди обычаев Чистого понедельника, связанных с очистительной символикой, известны **обычаи очищения жилища**. Повсеместно в этот день было принято «в избе мыть»: «В Чистый понедельник надо все в избе перемыть, вплоть до мутовки» (Чердынский район, д. Б. Долды); «В Чистый понедельник полы мыли уж обязательно, поэтому называли Чистый понедельник. Встанешь, полы моешь, потом в баню» (Куединский район, д. Р. Чикаши). В с. Ключи Суксунского района, кроме того, в Чистый понедельник «окуривали в избе», для чего на раскаленную в печи сковороду наливали уксус и обводили сковородой по избе, «чтоб молосного запаху не было».

Очистительные действия в Чистый понедельник предпринимались для **телесной и духовной чистоты человека**. Повсеместно в этот день принято было топить баню и мыться в бане — **грехи смывать, Масленку смывать, жир снимать**: «Чистый понедельник, в бане мылись, смывали Масленку» (Еловский район, с. Шульдиха); «В Чистый понедельник баню истопили — грехи смывали» (Ординский район, с. Михино); «Ходили в баню, мама говорила, от Масленки надо жир снимать» (Лысьвенский район, ст. Кын). Очистительный характер посещения бани в Чистый понедельник отмечается и информаторами: «В Чистый понедельник баню еще топили, надо все смыть, там питались, ели жирное такое — это надо смыть де» (Юрлинский район, д. Таволжанка); «Чистый понедельник после Масленицы, в бане моются, очищаются. Постует потом народ» (Юрлинский район, д. Елога). Обычай топить баню и мыться в Чистый понедельник у русских отмечен почти повсеместно⁵⁰⁰.

Другим очистительным обычаем Чистого понедельника, известным во многих районах Прикамья, следует считать обычай **копотиться, в снегу купать, в снегу катать**: «А это уж после Масленицы. Чистый понедельник все зачищают,купают людей... Ребята девок купают» (Чердынский район, д. Б. Аниковская); «Как Масленица пройдет, мужики бегают по избам, бани рано топили в понедельник, бегают, кто в баньку сходит, и купают, из бани выволокут нагишом, в снегу выкатают всего» (Куединский район, д. Кибай). Обычай копотиться, в значении купать всех в снегу, получил широкое распространение в Добрянском районе Пермского края, именно на этой территории он стал основой для образования хрононима **Копотильник** для

обозначения понедельника на неделе после Масленицы: «Копотились после Масленки, соберутся, всех в снегу парни выкупают, кто мимо идет — и тех туда же» (г. Добрянка).

С телесным очищением человека, очищением от скоромной пищи связаны и некоторые ритуальные обходы Чистого понедельника. В д. Никино Соликамского района устраивали ряженую процессию на конях, участники которой хлестали вицами встречных и кричали: «Не ешьте мясное!». В других деревнях этот обычай не связывался со скоромной пищей, однако также ряжсные хлестали встречных венником: «В Чистой понедельник снаряжались, шубу навыворот, бегают, кого увидят — хлещут венником. Мы поменьше — убежали, шуликин ходит» (Соликамский район, с. Касиб).

С очистительной символикой связаны и многие предписания Великого поста: молитва и покаяние, воздержание от развлечений и увеселений. Не случайно, что среди всех годовых постов Великий пост в традиционной культуре русских представляется как наиболее значимый.

Пермские примеры раскрывают развернутый комплекс очистительных ритуалов масленичного цикла обрядности. Они характеризуют многие календарные даты. Но значительная их часть связывается с переходными календарными периодами, маркирующими смену сезонов, начало нового цикла⁵⁰¹. Обычай с очистительной символикой полисемантически: достижение чистоты дома, утвари, телесное и духовное очищение человека; очищение, отказ от «старого» как необходимое условие обновления; очищение как профилактическая магия, обеспечивающая чистоту культурного пространства в мифологическом смысле⁵⁰².

Комплекс очистительных ритуалов, наиболее ярко реализованный в обрядности Чистого понедельника, в целом характерен для всего периода ранней весны и в русских традициях большей частью связан со временем Великого поста. Хрономим «чистый» характеризует также обрядность пасхального цикла. Чистыми в Прикамье называли не только понедельник и неделю после Масленицы, но и Страстную неделю, одно из названий Великого четверга — Чистый четверг. С предпасхальными перекликаются и многие ритуальные действия Чистого понедельника, связываемые с очищением жилища, домашней утвари (например, предписывалось мыть всю посуду не только в Чистый понедельник, но и накануне Пасхи). Таким образом,

очистительные ритуалы характеризуют весь комплекс ранневесенней обрядности, реализующийся в русских традициях Прикамья в период от Масленицы до Пасхи и присутствующий в обычаях Масленицы, Великого поста и Пасхи, времени, непосредственно связываемого с наступлением новых природного и хозяйственного циклов. В региональных и локальных традициях очистительные ритуалы связывались с разными календарными датами. Обычаи очищения жилища в Чистый понедельник, например, представлены не развернуто, а в Великий четверг являются доминирующим комплексом. Основной темой, реализуемой в очистительных ритуалах завершения Масленицы, прежде всего Чистого понедельника, следует считать идею символического прощания со скромной масленичной пищей.

Тема пищи в масленичной обрядности, как мы отмечали, является одной из доминирующих, поэтому не случайно, что идея переходности, пограничности праздничного цикла представлена и как смена старой и новой пищи, пищи скоромной и постной. В обрядности завершения Масленицы присутствовали не только обычаи, связываемые с отказом, прощанием со скоромной, масленичной пищей, но и **обычаи «встречи», демонстрации пищи постной**. Бóльшая их часть приурочивалась к двум календарным датам — Прощеному воскресенью и Чистому понедельнику. Символами нового, постного, периода, как правило, становились овощи: редька, хрен и капуста более всего задействованы в ритуалах. На демонстрационный характер многих обычаев, связанных с постной пищей, указывает и обрядовая терминология. В с. Курашим Пермского района в последний день Масленицы **редьку показывали**: «А это вот редьку показывали последний день, едут на санках, уже вот, уже вечером, уже заканчивается это все, что последний день, завтра будет Говинье. И вот редьку возьмут, и вот так везут. Показывают всем, что уже с понедельника, что уже все есть постное». С этой же идеей демонстрации постной пищи связаны и обычаи украшения овощами масленичного поезда в последний день праздника: «В последний день Масленицы на конях катались. Их наряжат: мужики редьки навешают на коней...» (Октябрьский район, с. Лидино); «Это наши старики были, у меня тетя, два брата. Оне шутники были. Вот в последний день Масленки они снаряжают коней: на ноги наденут имя лапти, коням лапти наденут; навешают на них, что завтра пост дак ить будет. Редьки,

моркови, свеклы, чем могут только на коней навешают. А сами в кошеве сидят, печка топится, круглая печка, и дымок повалит — блины жарят. «Вот седня блины ешьте, а завтра вот вам чё, редька, капуста!» (Суксунский район, пос. Суксун). Редька как символ наступающего нового периода нередко используется и как атрибут персонифицированной Масленицы: в с. Русские Чикаши Куединского района изображающий Масленку мужик в исподнем был одет в вывернутую шубу и шапку и непременно держал в одной руке редьку⁵⁰³.

Постная пища, овощи — обязательный атрибут обходов в Чистый понедельник. В д. Скворцово Кишертского района после обхода, который называли «корки собирать», его участники оставляли хозяевам редьку. В д. Половодово Соликамского района название и ритуальные действия обходов также были связаны с постной пищей — *редьку тереть*: «В Чистый понедельник ходили редьку тереть, редьку терли хозяевам, придут, зайдут на кухню, нашоркают, так оставят и дальше идут, в другой дом».

Тема постной пищи реализовывалась и в вербальном коде проводов Масленицы. Известны многочисленные поговорки, связываемые с завершением Масленицы и началом Великого поста, главным символом которого становилась постная пища: «Редька-хрен, редька-хрен» — колокол звонит на церкви — начинается пост» (Кудымкарский район, с. Полва); «Когда пост начинался, то говорили: «Редька — хвост, капуста — пласт, челпан». Это будто так колокол на церкви вызванивает» (Карагайский район, д. С. Пашня); «Пришла редька да хрен, да книга Ефрем» (Верещагинский район)⁵⁰⁴.

Тематика новой пищи представлена и в других обычаях, например в предписании обязательно в Чистый понедельник печь новый хлеб: «В Чистый понедельник в доме все чисто вымоют, свежего хлеба испекут» (Усольский район, д. Лысьва).

Наступление Великого поста требовало и общинного контроля соблюдения обычая — воздержания от скоромной пищи, с чем связаны и **контролирующие обходы**, приуроченные к первому дню наступившего поста: «Вот снаряжались всяко, шубы выворачивали, раньше эти, дублёны были-то. Ее выворотят и ходят, как медведи. И снаряжаются с плетью, кто молосно наестся, того плетью хлесть да хлесть. Узнавали, сказывали: «Он сегодня наелся молосну». Это в понедельник ходили» (Соликамский район, д. Лызиб); «В Чистый понедельник один мужик

нарядится, в чулок набьет соломы. «Кто молосно ест, того топ кобыльей ногой», — приговаривает, и ногой этой хлещут детей» (Чердынский район, д. Н. Шакшер). Часто идея смены скоромной и постной пищи, контроля за соблюдением поста реализовывалась в таких акциях, как насильное кормление постной пищей (редькой), натирание редькой лица: «А в Чистый понедельник тоже снаряжались после Масленки. И зайдут, если только увидят, что кто-то если еще кушает молосное, масляное такое кушает, специально с собой носили редьку. Возьмут этого человека, так редькой лицо натрут. Тот визжит, ревет. «Не ешь молосное, пост Великий» (Соликамский район, с. Вильва).

Подобные обходы не только связаны с общинным контролем, но и имеют очистительную символику, связаны с другими очистительными обрядами Чистого понедельника. В Карагайском районе, например, проверка и наказание непостившихся совершались во время обхода, связанного со сбором остатков масленичной пищи: «Мужики с мешком по деревне ходят, с плетью, у кого чё молосно осталось, забирали, а кто ест молосно-то, его жогали плетью» (Карагайский район) ⁵⁰⁵. Хотя обычно обходы и связаны с Чистым понедельником, но известны и другие календарные сроки их совершения. В некоторых случаях они приурочивались к завершающим датам Великого поста либо совершались непосредственно по его завершении — в Пасху ⁵⁰⁶.

Еще один обычай Чистого понедельника заслуживает внимания. В с. Медянка Ординского района считали: «В Чистый понедельник вымоются в бане, отдыхают. Надо поспать обязательно днем, летом комары кусать не будут». Обычай сравним с противоположным, широко известным запретом спать в пасхальную ночь с частым в Прикамье аналогичным объяснением: «Комары кусать будут», с запретами на дневной сон в весенний период ⁵⁰⁷.

Осмысление Чистого понедельника как начальной даты нового периода обусловило приуроченность значительного числа погодных примет, связанных с долгосрочными прогнозами погоды в летний период, активный земледельческий сезон: «Чистый понедельник называют, если катушку-то заметет — урожай хороший ждет, а если не заметет — то плохой, если мороз, дак лето зяблое будет, вот это я слыхала тоже» (Юрлинский район, д. Осинка); «В Чистый понедельник пурга живет, занесет всю горушку — тогда урожайный год» (Юрлинский район, д. Тимина).

Таким образом, обрядность Чистого понедельника является прямым продолжением обрядности Масленичной недели. При этом основными в структуре обрядности Чистого понедельника явились обычаи, связанные с завершением масленичного цикла.

Сборное воскресенье, Маленькая Масленица

Сборное воскресенье, Сборно, Сборны или **Маленькая Масленица, Маленькая Маслена, Маленькая Масленка**, приходилось на воскресенье через неделю после Масленицы, было завершающим праздником трехнедельного цикла масленичной обрядности. Многие обычаи этого дня перекликаются с обрядностью Чистого понедельника и связаны прежде всего с завершением масленичного цикла. В то же время название праздника «Маленькая Масленица» ориентировало и на повторение в некоторых локальных традициях комплекса основных масленичных ритуалов: «В Сборное воскресенье опять же идут на угор, еще покатаются, еще ведь это называется Маленькая Масленка» (Юрлинский район, д. Черная); «А вот Сборное воскресенье как живет после Масленицы. Тожа чё постряпают, масляно, поедят опять, катались тожеся» (Юрлинский район, д. Осинка). Интересна ориентация праздника именно на маленьких⁵⁰⁸, на детей, противопоставленная Большой, взрослой, Масленке: «Это как для детей Масленка» (Ординский район, д. Андреевка); «Когда Маленькая Масленица, тогда тоже катались, ну, дети только» (Карагайский район); «Неделя пройдет, тогда Маленька Масленка, чё насушили с Масленицы, давали маленьким есть» (Юрлинский район, д. Таволожанка). Особое внимание уделялось и молодоженам: в ряде традиций они не только гостили у родителей, но и угощали их скромной пищей, в том числе и блинами: «Сборное воскресенье — молодые в гости ездили к родителям, пирог с рыбой ели, сами родители пирог не ели» (Ординский район, с. К. Ясыл). К Сборному воскресенью приурочен значительный комплекс обрядности с молодоженами, рассмотренный нами в разделе об обычаях с молодоженами⁵⁰⁹. К завершающим цикл масленичной обрядности обычаям можно отнести обычаи **корки доедать, корки собирать**. В Куединском районе в Сборное воскресенье в некоторых деревнях на стол подавали остатки масленичной пищи, высушенные в Чистый понедельник: «Маленькая Масленица, корки доедают, с Масленицы» (Куединский район, д. Д. Гора); «В Маленькую

Масленицу, стряпня осталась, рыба, все подогреют, все подберут» (Куединский район, д. Д. Гора); «С Масленицы осталось — сушили, в Мясоед съедят, в следующее воскресенье после Масленицы» (Куединский район, д. Альянш). Известны в Сборное воскресенье и обходы домов, сбор остатков масленичной пищи, называвшиеся «корки собирать», как и обходы Чистого понедельника: «В Маленькую Масленицу корочки ходили собирать по домам...» (Куединский район, д. Искильда).

Обрядность Сборного воскресенья достаточно органично вписывается в цикл масленичной обрядности, хотя сам праздник и приходится уже на время Великого поста. В праздновании Сборного воскресенья, или Маленькой Масленицы, проявились обычаи, известные и по другим дням Масленицы (гостевые визиты молодых, проходившиеся на Масленицу, доедание масленичной пищи в Чистый понедельник) и соотносимые с ними не только по действиям, но и по символике.

Комплекс масленичной обрядности Пермского Прикамья представляется достаточно цельным и единым на территории всего региона, прежде всего за счет бытования в локальных традициях всех основных ее компонентов, но отдельные территориальные и локальные комплексы приобретают свою специфику как в терминологии, так и в составе обрядовых комплексов. Менее развернутым представляется комплекс масленичной обрядности в районах северо-западного Прикамья, включающий, как правило, катание с гор и на конях, обычаи с молодоженами. В то же время для этих территорий не были характерны развернутые ритуалы проводов праздника, единичны упоминания о масленичных кострах и персонификации Масленицы⁵¹⁰. Такая особенность северо-западного комплекса объясняется нами взаимодействием русской календарной обрядности с коми-пермяцкими традициями, для которых также нехарактерны развернутые ритуалы проводов⁵¹¹. Некоторые характерные особенности отмечают в районах Северного и Южного Прикамья. Отдельные примеры развернутых проводов Масленицы отмечены в традициях Северного Прикамья, в Чердынском, Красновишерском, Соликамском, Усольском районах⁵¹². Территория Северного Прикамья в этом отношении сближается с районами Русского Севера, в которых, по мнению исследователей, изготовление масленичного чучела и провода Масленицы встречались также редко. В то же время

для северных районов Прикамья более характерна была персонафикация Масленицы, связываемая с обходами и представлениями ряженных. Развернутые и детализированные формы проводов Масленицы с изготовлением и уничтожением масленичного чучела, разжиганием костров больше характеризуют районы Среднего и Южного Прикамья, сближая их со средне-русскими регионами России. Проведенные исследования показали, что отдельные элементы масленичной обрядности в некоторых случаях получили лишь ареальное распространение. Так, обычаи осуждения неженатой молодежи в регионе были характерны для юго-западных (Еловский, Чайковский, Куединский) и северо-восточных (Красновишерский, Чердынский) районов Пермского края, в то время как в других были неизвестны. Бытование некоторых форм масленичной обрядности соотносится с бытованием других обрядовых форм традиционной культуры. Распространение масленичного «корабля» с театрализованными представлениями отмечено лишь в тех районах Прикамья, в которых фиксировались и другие развернутые формы народного театра, народная драма и театрализованные представления на святочных игрищах. Отдельные обрядовые комплексы характеризуют лишь отдельные локальные традиции, как, например, обычай встречать Масленицу с разжиганием костров отмечен лишь в деревнях Куединского района, основанных переселенцами из Поволжья.

Зимний период народного календаря русских Прикамья включает два наиболее развернутых празднично-обрядовых цикла: святочный и масленичный. Особое их положение в годовом цикле, осмысление как начальных, новогодних определено их пограничным положением: святочного — в начале гражданского и солнечного года, а масленичного — на зимне-весеннем порубежье, что и обусловило приуроченность к ним многочисленных продуцирующих и прогностических ритуалов, сохраняющих свое значение на весь предстоящий год.

Комплекс святочной обрядности Прикамья включает обычаи начинательной магии (приготовление новой одежды, хлеба, выпекание козулек; некоторые из них перекликаются с обычаями других обрядовых циклов: Великого четверга и Пасхи), рождественские и новогодние обходы, ряженье, игрища и гадания. Анализ обрядовых обходов выявил бытование в локальных традициях Прикамья колядования, обходов с исполнением «ви-

ноградья», обходов-посеваний, сохранившихся во фрагментарных формах и замененных в ряде традиций обычаем христославления. В северных районах отмечены ареалы комплексов представлений о святочных мифологических персонажах: шишах и шуликунах. Бытование святочного ряженья в регионе имеет значительную вариативность в терминологии, обрядовых формах и персонажах. К региональным чертам ряженья можно отнести специфические, не отмеченные в других регионах термины (горбунцы, полудники), а также контаминацию ряженья с другими формами рождественской и новогодней обрядности (посеваниями, колядованиями, христославлениями и т. д.).

Период народного календаря, предшествующий Святкам, хотя и включал значительное число праздников и почитаемых дней, развернутых обрядовых комплексов у русских Прикамья не имел. Одной из причин этого была приуроченность к датам осенне-зимнего порубежья престольных праздников, свадеб. Специфической особенностью северо-западного Прикамья выступает комплекс календарной поминальной обрядности, связываемый не только с обычаем посещения кладбищ, но и с хозяйственными и обрядовыми запретами, что позволяет осмысливать его в контексте других переходных периодов народного календаря, в которых также актуализируются запреты на тот или иной вид деятельности (святочный, троицкий и т. д.).

Приуроченность к периоду от Святков до Масленицы свадеб определила бытование в святочном и масленичном циклах брачных обычаев, в локальных традициях приуроченных к Крещению (смотрины невест, «выжигание невест»), но наиболее полно реализованных в праздниках и обрядах Масленицы. Масленичные обычаи с молодоженами были известны в Прикамье в разных формах: чествование и катание молодых, гостевание и угощение у молодых, осуждение неженатой молодежи, приуроченность к Масленице последнего этапа свадебного обряда — хлибен. Сложный комплекс масленичной обрядности связывался и с другими символическими идеями: культом предков, обеспечением продуцирующих свойств человека, животных и вегетации растений, с чем соотносились такие прикамские формы обрядности, как катание с гор и на конях, обходы домов, ряженья, трапеза, проводы Масленицы. Сроки проведения праздника в Прикамье имели существенные локальные отличия: обряды Масленицы растягивались на двухнедельный срок — от Мясокусного Заговенья до Сборного воскресенья — Маленькой

Масленицы, а обрядовые комплексы были подвижны, их приуроченность была условной, проводы Масленицы могли приурочиваться к воскресенью, Чистому понедельнику, Маленькой Масленице.

Фенологические приметы в зимний период были не столь актуальны для крестьянина, как весной, летом или осенью, в большей степени зимние приметы ориентированы на предсказание и прогнозирование погоды в летний, земледельческий сезон года, чем и обусловлена неразвитость в зимнем периоде представлений о сезонных изменениях в природе, в отличие от весны, лета и осени. Перерывом в хозяйственных работах объясняется и неразвитость хозяйственной обрядности в этот период.

Типологический анализ материалов календарной обрядности зимнего периода позволяет утверждать о близости основных комплексов и элементов обрядности севернорусскому, а также присутствию отдельных среднерусских элементов.

Глава 2

ХОЗЯЙСТВЕННЫЙ ЦИКЛ И КАЛЕНДАРНАЯ ОБРЯДНОСТЬ: ОБРАБОТКА ЛЬНА, ПРЯДЕНИЕ И ТКАЧЕСТВО

В народном календаре русских ритуальные действия, праздники и обряды, связанные с обработкой льна, прядением и ткачеством, занимали особое место. Традиционно в этнографических исследованиях они рассматриваются в контексте основных празднично-обрядовых комплексов народного календаря. Однако вычленение многочисленных ритуалов, встречающихся на протяжении всего календарного года в рамках разных обрядов и праздников, позволяет выделить целостный обрядовый цикл, связанный с обработкой льна, прядением и ткачеством.

Множественность и сложность мировоззренческих представлений, связанных со льном, обусловлены несколькими факторами. Во-первых, сложностью и длительностью технологических процессов выращивания и обработки льна, прядения и ткачества, огромными временными затратами на получение сырья и его переработку. От посева льна до изготовления ткани и шитья одежды проходил целый год. В календарном цикле каждый технологический процесс имел строгую временную приуроченность. Во-вторых, комплексом мифологических представлений о прядении и ткачестве. Исследователи неоднократно высказывали предположение о взаимосвязи женских рукоделий с потусторонними силами¹. Прядением, ткачеством, плетением, шитьем, вышиванием в славянском фольклоре занимались мифологические персонажи, предопределяющие судьбу, будущее. С этими процессами соотносились представления о рождении и смерти². Подобные представления были известны и русским Прикамья. В качестве прядущего духа в быличках Прикамья часто выступают *домовой*, *суседка* или

суседиха. «Отец мой не верил в нечисть, но сказывал, что видел как-то, как суседка пряжу из сундука плела. Он в нее валенком, а она под пол. А на следующее утро вся пряжа запутана была» (Красновишерский район, д. Нечкино); «Сама-то я не видела, а сын ночевал у друга в крайнем доме. Он мне говорит, что у них суседиха есть. Ночью вышла, говорит, маленькая бабка, зажгла ночничок и начала прясть. Попряла, попряла и ушла в голбец» (Красновишерский район, с. Губдор); «Да, сусидиха есть, ночью приходит. Или прядет, или муку сеет. Когда придет, значит, не к добру» (Красновишерский район, с. Губдор); «Если слышат, что ночью суседко прядет, говорили: «На саван прядет» (Еловский район, д. Сидорята). Продукты обработки льна, прядения и ткачества — нить и полотно — в качестве сакральных предметов часто используются в календарных и семейных праздниках и обрядах ³.

Многие процессы обработки льна, прядения и ткачества сопровождались специальными ритуалами. Это выражалось в многочисленных обрядах, приметах, поверьях, представленных в календарных праздниках и обрядах, запретах на прядение в некоторые дни недели, периоды года, праздники и др. С мифологическими представлениями связано осмысление и женского характера ремесла. Женщина в традиционной культуре выступает проводником между миром человека и иным миром, имеет статус «нечистого». В мифологических рассказах прядением и ткачеством также почти всегда занимаются женские персонажи ⁴. Соответственно, существовали запреты на выполнение этой работы мужчинами ⁵. На основные процессы обработки льна, прядения и ткачества было отведено зимнее время, от Покрова до Пасхи или до Троицы, также наделенное особым мифологическим статусом ⁶.

Процессы обработки льна, прядения и ткачества были строго регламентированы в народном календаре. Общая схема технологического и ритуального календарного цикла выращивания и обработки льна начиналась с весенних праздников и обрядов (Масленица, Пасха, обряды встречи птиц), наполненных магическими действиями, способствующими росту высокого льна. Обряды сопровождали и посев льна. В весенний период проводились ритуалы завершения ткачества. В летних праздниках и обрядах обработка льна представлена крайне фрагментарно, лишь в районах Сылвенско-Иренского поречья

в Прикамье к этому периоду приурочены обычаи коллективного шитья. Осенью, с Ильина дня, начиналось выдергивание льна, просушка, выколачивание семян, а затем мятье, трепание и чесание. Зимний период, с Рождественского поста до Святков или Масленицы, предназначался для прядения, это было время, когда устраивались вечорки, посиделки и коллективные помочи — супрядки. Великий пост был временем, отведенным для ткачества.

Обряды и поверья, способствующие росту высокого/длинного льна

Продуцирующие действия, которые должны были способствовать хорошей урожайности льна, «чтобы лен рос долгим», присутствуют в календарной обрядности русских во многих праздничных циклах, более всего в весенний период. В масленичной обрядности Прикамья к таким действиям можно отнести катание с гор. Во многих традициях женщины на Масленичной неделе старались прокатиться с горы, чтобы был хороший урожай льна. Иногда урожай льна зависел от того, как далеко скатится с горы женщина: «Первый раз на горку пойдешь — долго скатишься, лен долгой будет» (Чернушинский район, д. О. Гора). Катание на лошадях и с гор на «долгий» лен имело широкое бытование среди русских и других регионов⁷. В пасхальной обрядности также присутствуют особые действия на «долгий» лен. Например, «чтобы лен был долгим», крашенные яйца старались бить о стену как можно выше (Октябрьский район, с. Р. Сарс).

Будущий урожай льна старались предсказать по многочисленным приметам, чаще всего погодным. Считали, что «если белье зимой на морозе долго сохнет — льны худые будут», «если на Масленицу идет снег — лен травянистым, сорным будет», если «курица с весны несет мелкие яйца — лен будет плохим», «комары низко по весне летают — лен не нарастет»⁸. У русских Северного Прикамья подобные приметы связаны с первым прилетом птиц. Когда прилетала трясогузка, женщины замечали, где в первый раз увидели эту птицу: «Плишку первый раз на земле увидишь — лен будет низким, на сарае — высоким» (Красновишерский район, с. В.-Язьва). В других районах хороший урожай льна связывали с полетом синиц: «Синичка весной высоко летает — лен добрый будет»⁹.

Обряды и поверья, сопровождающие посев льна

Лен обычно сеяли поздно, после того, как был закончен сев зерновых культур. Наиболее благоприятным для посева почти повсеместно считался *день Елены и Константина* (03.06), **Елены-льносевки**: «Лен садить в день матери Елены и отца Константина» (Октябрьский район, с. Р. Сарс). Предписание сеять лен в Еленин день связано не только с приуроченностью праздника к периоду сева культуры, но и с созвучностью его названия.

Время посева льна определяли и по погодным приметам: «Рябина цветет — пора лен сеять»¹⁰. Сеял лен всегда мужчина, в некоторых традициях при этом необходимо было снять штаны: «Лен садит мужик без штанов» (Пермский район, с. Хохловка). Все другие действия и ритуалы, связанные с обработкой льна, как мы отмечали, выполнялись исключительно женщинами. Посев льна, совершенный мужчиной, как и предписание сеять лен без штанов, имело, видимо, особое значение, связанное с представлениями о продуцирующем мужском начале.

Часто сеяние льна сопровождалось обрядами с использованием яйца, смысл которых в большинстве случаев сводился к тому, чтобы лен вырос длинным, высоким. «Когда лен сеют, тогда на поле яйца бросают вверх, чтобы лен дольше рос, потом эти яйца едят, может, три, может, пять» (Октябрьский район, с. Р. Сарс). В других случаях так поступали для того, чтобы льняное волокно при обработке легче отделялось от льняной соломы: «Яйца бросают, чтобы лен лупился лучше, как скорлупа от яйца легко отходит» (Октябрьский район, с. Р. Сарс). Обряды с использованием яйца при севе льна вписываются в общий контекст весенней календарной обрядности. Яйцо как символ новой жизни, плодородия присутствует в пасхальной и троицкой обрядности, ритуалах, сопровождавших посев зерновых культур. Подобные ритуальные действия, которыми сопровождался сев льна у русских Прикамья, были известны русским и других территорий¹¹, представлены они и в традициях соседних регионов — Вятки, Поволжья, Зауралья¹².

Приметы и продуцирующие ритуалы на длинный лен в весенний период, обычаи, связанные с посевом льна, составляют единый комплекс весенних аграрных продуцирующих ритуалов,

обеспечивающих рост и урожайность полевых и огородных культур. Обряды со льном призваны были обеспечить главное его качество — длинное волокно.

Обработка льна и приготовление льняной кудели

Осенью начинался один из самых важных технологических циклов — обработка льна и приготовление льняной кудели. Лен дергали в августе — сентябре, обычно вслед за жатвой зерновых. После просушки на полях льняные снопы обмолачивали, а затем расстилали на полянах, обычно на сенокосных угодьях, недели на три-четыре. За это время льняное волокно отделялось от стебля, начинало «куделиться». Затем лен сушили в банях, после чего мяли, трепали, чесали. Обычно уборка льна и обмолот не были связаны с конкретными сроками, хотя в некоторых традициях существовали и определенные даты: «Рвали лен на Ильин, вешали на вешала сушить, в Спасы — колотили, в сентябре, когда дожди, слали на покосы» (Куединский район, д. Альняш). Строго установленного времени, когда начинали мять, трепать и чесать лен, в русских традициях Прикамья также не было. Обычно эту работу проводили в конце сентября или в октябре. В ряде мест одним из сроков начала работ по переработке льна являлся праздник *Покрова* (14.10): «Копотихи были осенью, уж после Покрова, когда начинают мять» (Куединский район, д. Губаны).

Помочи по обработке льняного волокна.

Копотихи

Повсеместно в Прикамье для подготовки льняной кудели устраивали помочи. В большинстве традиций такие помочи называли *копотихой*, а в отдельных локальных традициях — *супрядкой*: «Копотихи были, лен трепали, чесали, пачесали, в сентябре делали» (Чайковский район, д. Бормист); «Супрядки были, собирались лен мять» (Куединский район, д. Д. Гора); «С октября мять начинали, не в одном доме, друг другу помогают, супрядка говорят» (Куединский район, д. Д. Гора). В некоторых случаях для обозначения помочей употребляли слово *кудельничать*, в значении «готовить льняную куделю»: «Пойдешь кудельничать — лен мять, трепать» (Куединский район, д. Сурюрка). Название «копотиха» происходило от слова «копоть» — пыль: «В банях по-черному больно пыльно было, вот, пыль, копоть, вот и копотиха» (Октябрьский район, с. Бияваш).

Копотиха была исключительно женской помощью, на нее приглашали девушек и женщин. Существовали и варианты девичьих помочей, однако в этом случае они обычно не помогали друг другу, а работали на одного зажиточного хозяина: «Копотиха, когда лен мяли. Хозяин для этого девок нанимал» (Суксунский район, с. Советна). Копотихами мяли, трепали, реже и чесали лен. Каждая участница шла на помощь со своим инструментом — мялкой и трепалом.

Копотихи, как правило, собирали по очереди: «Сёдня у одного, завтра у другого» (Куединский район, д. Губаны). В этом случае каждая женщина, отработавшая на помочи, также устраивала свои: «Заминают — мнут тому, кто был у тебя на копотихе» (Куединский район, д. Д. Гора). Если же какой-либо участнице копотихи не требовалась помощь, с ней расплачивались куделей: «Если у меня льна нет, я иду на копотиху, мне лен дают» (Чайковский район, д. Кемуль); «За работу рассчитывались кто льном, кто дровами» (Куединский район, д. Д. Гора); «Льном отдают, кому мять не надо, тем взамен кудели отдают» (Куединский район, д. Д. Гора); «Которы куделей, которы деньгами возьмут» (Куединский район, с. Урталга).

Девичьи помочи по обработке льна обычно проводились за угощенье: «Приглашаемые на работу девицы работают не за плату, а за угощенье и возможность повеселиться, так как после работы получают избу в свое распоряжение на всю ночь и приглашают своих кавалеров»¹³.

Копотиха проходила, как правило, в таком порядке. Утром хозяйка вела работниц в ограду, рассаживала по скамьям, распределяла, кто какой работой будет заниматься, и раздавала лен. Количество льна, которое необходимо было переработать, считалось «банями». Накануне копотихи хозяйка топила баню, где сушила льняные снопы. Высушенные в одной бане снопы и составляли «норму» копотихи. Обычно помощь проводилась в один день. Однако в некоторых случаях часть работы оставлялась на следующее утро: «В один день изомнешь, отреплешь, а утром чесать идешь» (Куединский район, д. Альняш).

В процессе работы хозяйка один или несколько раз угощала занятых в помочи прямо на улице: «Копотихи делали, лен мять, трепать. Сидят, треплют. Баб кормят, тут принесут во двор масла чашку, сметаны, хлеб мягкий, им макали» (Кишертский район, с. Спас-Барда). В холодное время поили горячим пивом:

«Горячим пивом поили, пиво согреют с сахаром, ну и подают» (Добрянский район, д. Голубята).

В некоторых районах копотихи обязательно сопровождались исполнением песен: «Как не пели, целый день сидишь, целый день поют песни» (Добрянский район, д. Голубята). В 1920-е годы полный репертуар песен, исполняемых на копотихе в деревнях по р. Вильве (Добрянский район), был зафиксирован и опубликован пермскими фольклористами¹⁴. В репертуар входят плясовые, лирические, а также хороводные песни. Если приуроченность плясовых и лирических песен не вызывает вопросов, то исполнение хороводных песен достаточно интересно. Из хороводов на копотихе исполняются достаточно известные: «Во лужях...», «Во поле береза стояла...», «Как ходил, гулял Ванюша...»¹⁵. К сожалению, мы не имеем полного описания схожего репертуара из других районов Прикамья, что затрудняет исследование. Возможно, исполнение хороводов на копотихе имеет несколько объяснений. В одном случае, в местной традиции в 1920-е годы хороводные песни уже не имели строгой календарной приуроченности и составляли обычный песенный репертуар. В южных районах Прикамья исполнение хороводов строго регламентировано временем от Пасхи до Троицкого Заговенья, а в Северном Прикамье до Петрова дня. В другом случае следует искать некоторую обрядовую основу приуроченности хороводов, во-первых, в том, что они и в троицкой обрядности составляют в некоторых традициях исключительно девичий репертуар, в данном контексте исполняются также на девичьей копотихе, во-вторых, в связи хороводов, троицкой обрядности с символикой льна, прядения, что объясняет, с одной стороны, присутствие игр со льном в обрядах Троицы, а с другой — исполнение во время обработки льна троицкого репертуара.

Обязательными атрибутами копотихи были угощение и вечер после работы. Иногда женщины собирались на вечер со своими мужьями. «Вечером поужинают, охота — песни попоют» (Октябрьский район, с. Р. Сарс); «Созовут девок, оне поработают, потом домой сходят, переоденутся и к хозяйке обратно идут. А в доме у ней уж угощение стоит, вот гулянье и начинают» (Чайковский район, д. Ольховка).

Угощение и вечер были важной частью девичьей копотихи, превращаясь с приходом парней в настоящее молодежное игрище. Однако парней за стол обычно не садили, а приглаша-

ли в избу после застолья. «Когда уже девицы после ужина начнут выходить из-за стола, кто-нибудь [побойчее] выходит на крыльцо и говорит: «Пожалуйста, удалые добрые молодцы в избу!». Молодежь толпой и с шумом входит в избу»¹⁶. По наблюдениям, в 1930-е годы репертуар песен и игр, исполнявшихся на вечере, включал плясовые и игровые песни, танцы «ланце»¹⁷.

Сжигание кострики

В Северном и Среднем Прикамье кострику (жесткая часть льняного стебля), оставшуюся после переработки льна, как правило, не использовали в хозяйстве, ее обычно сжигали: «Костика остается, дак ее сжигали потом» (Ильинский район, д. Посятино). В большинстве случаев сжигание кострики превращалось в детское развлечение. Именно в таком виде оно проходило в деревнях по р. Вильве (ныне — Добрянский район), подробно описанное в 1930-е годы: «Кострика из-под мялки поступает в распоряжение деревенских ребят и доставляет им удовольствие. Ребята уносят ее на угоры, отдаленные от жилья, и там жгут ее на кострах, прыгая через них, резвясь; делая в кочках печки, топят их кострикой и пекут в них «печенки» (картошки). Огни от кострики горят часов до 10—11 вечера — зрелище, которое можно наблюдать после жатья хлеба, в каждой деревне. Наступлением вечера начинается сговор ребят: «Чё у вас есть костича-та?» — «Как-жо у мамки в передбанке ие куча». — «Дак чё, пойдем палить!» — «Пойдем!»¹⁸. В других традициях основным участником была молодежь: «Когда куделю делали, костича была, ее на большой поляне жгли вечером. Молодежь через костры прыгала» (Пермский район, с. Хохловка).

В южных районах Прикамья сжигание кострики не было известно. Здесь ее предпочитали использовать в хозяйстве: «Костичу не выбрасывают. Через дорогу костичу насыплют — переходы, чтобы грязи не было. За водой ходить на дорогу насыплют» (Октябрьский район, с. Р. Сарс).

Сжигание кострики как развернутый молодежный обряд известно и в других регионах проживания русских, прежде всего на Русском Севере¹⁹, широко бытовал он у вепсов²⁰. Здесь к обряду было приурочено исполнение особых песен, сам обряд носил название «жечь рябею», «жечь кикимору»²¹, смысл многих действий и символику обряда исследователи связывают с

культом огня²². Сравнительный анализ прикамских материалов с описаниями из других регионов свидетельствует о том, что в Прикамье, видимо, ритуал сжигания кострички сохранился в рудиментарной форме, на это в первую очередь указывает отсутствие примет и поверий, а также обычно детский характер его совершения. О некогда бытовавших обрядовых формах сжигания кострички свидетельствует фрагментарная информация о перепрыгивании через костры. Распространение ритуала в Северном и Среднем Прикамье, наличие элементов, характерных для русских Европейского Севера, позволяет генетически связывать его появление в регионе с севернорусскими традициями.

Приметы, поверья, запреты и ритуальные действия, связанные с прядением

После окончания полевых работ и подготовки льняной кудели начиналось прядение — самый длительный процесс во всей технологии обработки льна. Начинали прясть обычно с Покрова и заканчивали к началу Великого поста. Наиболее благоприятным периодом для прядения считался пост, наделенный символикой сакрального времени. Нитки, спряденные в период между постами, считались некрепкими, так как пряли их «молосными» руками. Про такие нитки часто говорили: «В Мясоед нарядешь — нитки мыши съедят, они молосные» (Октябрьский район, с. Р. Сарс). В период между постами в тех традициях, где были распространены представления о запретности прядения в Мясоед, готовили только грубые нити на половики, мешки, полога. В календарном цикле Филипповский/Рождественский пост (с 26.11 до 07.01), чаще всего называвшийся в народе Филипповками, обычно был основным периодом прядения. В с. Русский Сарс Октябрьского района по этому поводу бытовала и особая поговорка: «В Филиппа не нарядешь, в Велико не наткешь»

Существовали и особые календарные периоды, в которые было запрещено прясть: Святки и Масленица. Запрет на прядение в это время можно объяснить не только широко распространенными представлениями о запрете на работу в праздничные дни, но и поверьями, что в эти периоды прядением занимаются мифологические персонажи²³. Среди русских и других восточнославянских народов запрет на прядение в Святки закрепляется многочисленными рассказами о его нарушите-

лях²⁴. У русских Прикамья подобные представления не были известны. Старожилы объясняют, что не занимались прядением в это время по той причине, что в Святки разрешались молодежные игрища без работ — «прясть-то некогда», хотя в некоторых традициях на Святки не распространялся запрет на прядение.

Строгого запрета на прядение в Масленицу не существовало, однако повсеместно сохранялось представление, что спряденные в это время нитки не пойдут впрок. «В Масленицу не пряли: руки молошны, нитки моль съест» (Куединский район, с. Р. Чикаши). Для масленичного периода характерно ритуальное прядение, связанное с масленичным ряженьем и проводами Масленицы. «С прялками ездили, едет, прядет, наговариват. Все на нее смотрят. На Масленку кто дровни запрягут; корыто запрягали на веревки, в корыто молодежник садится. Бабы пряли сидели, шутили, может» (Ординский район, с. К. Ясыл); «С прялкой содят на лошадь и провожают Масленицу. Сноп на санях зажгут, они горят, едут. Прялки здесь в каждых санях. Кто с прялкой, кто без. Едут да прядут, песни поют. На лошадях с гармонью катались. Тоже молодежь» (Куединский район, д. Д. Гора). Часто прядение связывалось с персонажем Масленицы: «Сердятся, чтоб кто-то узнал, кто-то нет. На Масленицу парни сряжались с девками. То кругом играют. Преслицу под ж...у, веретено, прядут, песни поют. Не одна сядит, пять-шесть. Масленку ведут. Еще поют: «Пряла я, пряла ленок» (Октябрьский район, с. Р. Сарс). Масленица-пряха выступает как мифологический персонаж, символизирующий движение времени. Этим и может быть объяснен запрет на прядение на Масленой неделе, когда прядением занимается само божество. С другой стороны, прядущие женщины, участники масленичного поезда при проводах Масленицы, символизируют начало периода, вновь отведенного для работ, связанных с прядением и ткачеством, демонстрируя занятия, разрешенные в постное время. В этом контексте показательно сравнение прядения с такими атрибутами Масленицы, как редька, хрен, «показывающими» наступление поста.

В обычной неделе запрет на прядение распространялся на праздничные дни и воскресенья: «В праздники, в воскресенья не пряли» (Суксунский район, д. Сызганка); «В воскресенья и праздники прясть нельзя» (Чернушинский район, д. О. Гора).

При этом запретным временем для прядения считались канун праздника и воскресенья и утро праздничного или воскресного дня: «На праздник не прядешь, в субботу вечером и в воскресенье. В воскресенье вечером на понедельник уже можно» (Чернушинский район, с. Калиновка). В Прикамье не сохранились представления о запретах на прядение в пятницу, известные в других регионах России, соответственно, не развились представления о Параскеве Пятнице как покровительнице прядения и ткачества²⁵. Сюжет о запрете на прядение в пятницу сохранился лишь в песенном фольклоре: «В воскресенье я на ярмарку ходила, веретена, кудели купила... Эй, да в пятницу не прядут, не мотают...» (Ординский район, с. Опачевка).

Можно предположить, что прежде все работы, связанные с прядением, и их распределение в ходе традиционного календаря представляли более четкую структуру, а крестьяне и сами более строго придерживались этой сложившейся структуры в рамках традиционного календаря. Однако материалы рубежа XIX — начала XX века свидетельствуют о значительной деформации представлений о связи того или иного периода с процессом обработки льна, прядением и ткачеством. В значительной части районов Прикамья не известен запрет на прядение в Святки и Масленицу, не зафиксированы представления о посте как наиболее благоприятном времени для прядения.

Молодежные собрания для работы и игр: вечорки, посиделки

Время начала прядения было и временем начала молодежных собраний в избах, на которых основным занятием девушек было прядение. Вечорки играли важную роль в жизни молодежи, здесь происходило знакомство молодых людей, усвоение норм поведения и традиционного фольклора. Для будничных посиделок было характерно сочетание работы и развлечений²⁶. В Прикамье молодежные собрания называли **вечорки**, **вечеровки**, **посиделки**, **посиденки**, **супрядки**. Часто о таком сборе говорили: «ходили вечеровать», «вечеровали», «куделить собирались».

Временем начала вечорок считался праздник *Покрова* (14.10): «После Покрова вечеровали» (Ординский район, д. Андреевка). Заканчивали вечорки к Великому посту. Обычно посиделки со-

бирали по очереди в каждом доме, где была девушка. «Раньше ведь пряли. Соберемся девок пять-шесть у кого-нибудь, прядем, поем. Вечорки называли. На следующий вечер у другой соберемся. С собой несешь куделю, прялку» (Октябрьский район, с. Лидино). В Северном Прикамье для вечорок молодежь, как и на святочные игрища, могла выкупить избу: «Да как человек пустит, приходят к хозяину и просят: «Пустите нас погулять в этот дом, чтобы потом отробили за это». Он и соглашается» (Чердынский район, д. Ракшер). В северных районах вечерки молодежи могли проходить и в банях, специально протопленных для этого: «Вечером в бани приходили, по очереди топили, кто пряд, кто вязал, а парни назло лезли» (Чердынский район, д. Черепаново). Основное ядро участников вечорок составляли девушки, парни могли приходиться и уходить. В некоторых случаях вечеровать собирались только девушки. Вечерки проходили в вечернее время и часто заканчивались далеко за полночь. Девушек при этом могли оставить ночевать и в доме, где проходила вечерка, парни же всегда расходились по домам. «Супрядки делали, куделю возьмешь с собой, пойдешь к девкам, посидишь, вечером переночуешь тута» (Октябрьский район, с. Бияваш); «На посиделках девки могли ночевать оставаться, девки оставались, парней отправляли» (Чайковский район, д. Бормист).

В течение недели посиделки могли проводиться ежедневно, только с субботы на воскресенье их, как правило, не было. Если же и собирались на посиделки, то, например, как в юго-западных районах Прикамья, не пряли, не играли и не пели песен: «По воскресеньям не пряли. Вязку с собой брали с субботы на воскресенье, песни не поют» (Чайковский район, д. Бормист).

Достаточно распространенным было гостевание девушек с работой у родственников в других деревнях, где они также принимали участие в молодежных собраниях: «С работой в чужие деревни ездили гостить, вязать, прясть» (Куединский район, д. Суюрка); «Наберешь работы, кудели и в другую деревню гостить уедешь. Пряжу в гостях возьмут» (Октябрьский район, с. Р. Сарс); «В другие деревни поедешь на недельку, на две» (Октябрьский район, с. Р. Сарс).

Старшим девушкам, которых родители отпускали вечеровать, всегда давалось определенное задание, как правило, на прясть за вечер одно или два веретена — простня. «Мать задает задание два простня на прясть» (Бардымский район, д. Асюл).

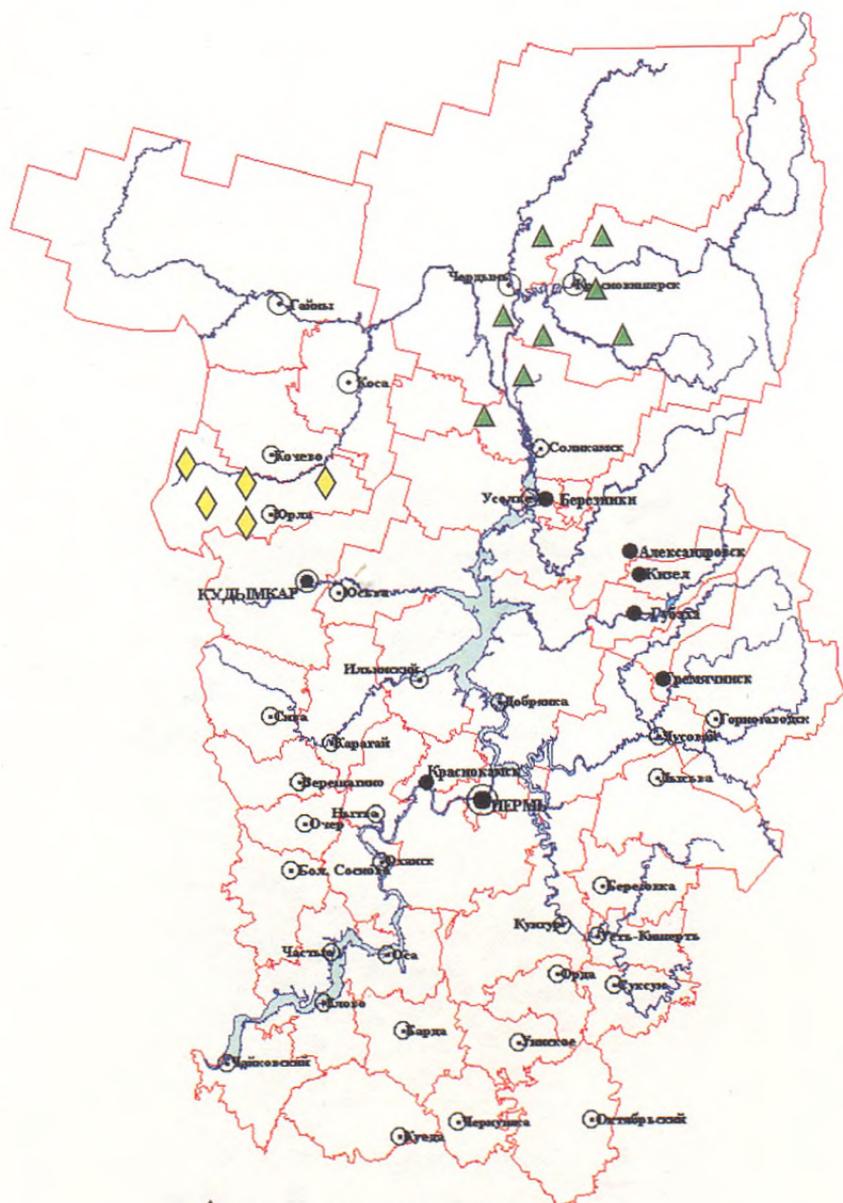
Карта распространения рождественского обрядового печенья в Пермском Прикамье в конце XIX – первой половине XX века



Карта распространения рождественских и новогодних обходов в Пермском Прикамье в конце XIX – первой половине XX века



Карта распространения представлений и быличек о святочных духах в конце XIX – первой половине XX века



Карта распространения подблюдных гаданий
в Пермском Прикамье в конце XIX – первой половине XX века



Карта распространения обрядов осуждения
неженатой молодежи в Пермском Прикамье
в конце XIX – первой половине XX века





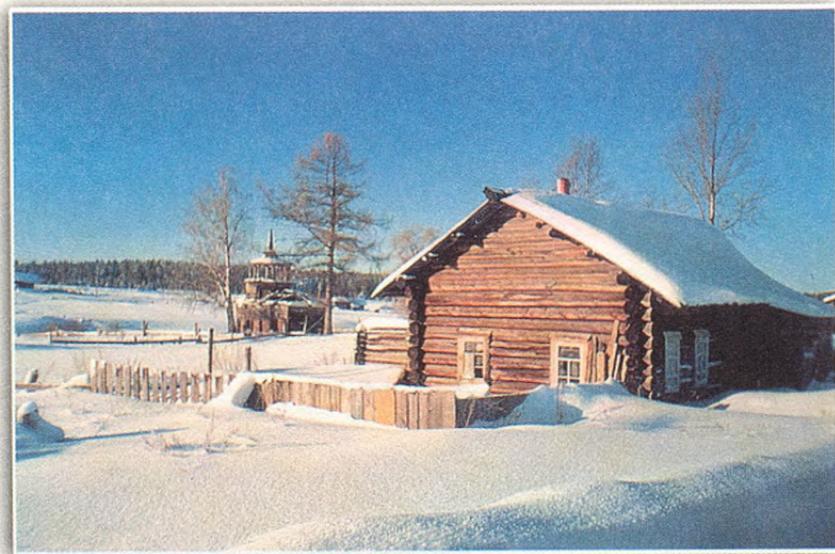
Масленица в Кунгуре.
Начало XX века



Русская семья
из д. Талая
Оханского уезда
Пермской губернии.
Начало XX века



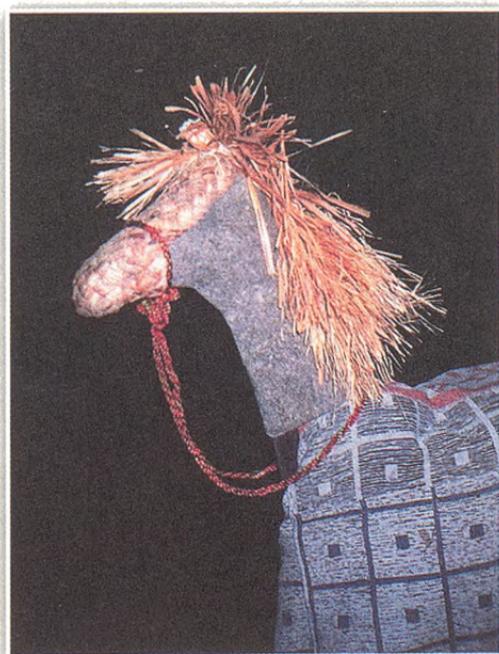
Жилой дом в д. Нижний Тымбай Куединского р-на,
1994 год



Жилой дом и часовня в д. Очго-Кошелева Чердынского р-на,
2003 год



Ряжение на Святках.
Куединский р-н,
д. Русские Чикаши,
1996 год



Святочное ряжение
лошадью.
Суксунский р-н,
1999 год



Святочные гадания. АЭМ «Хохловка»,
1994 год



Катание с гор на Масленицу в с. Ильинском. 1914 год.
Из фондов ИКМ



Деревянные санки. Начало XX века. Кунгурский р-н,
с. Калинино, 2007 год



Масленичный поезд в с. Ильинском. Начало XX века.
Их фондов ИКМ



Праздничный «ковер» для украшения *кошевки* во время
масленичных катаний. Начало XX века. Ильинский р-н,
с. Филатово, 2007 год



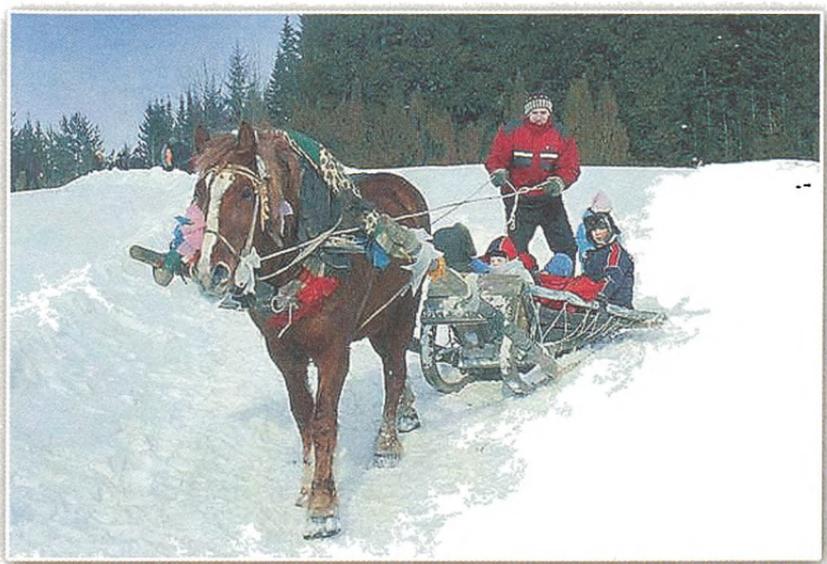
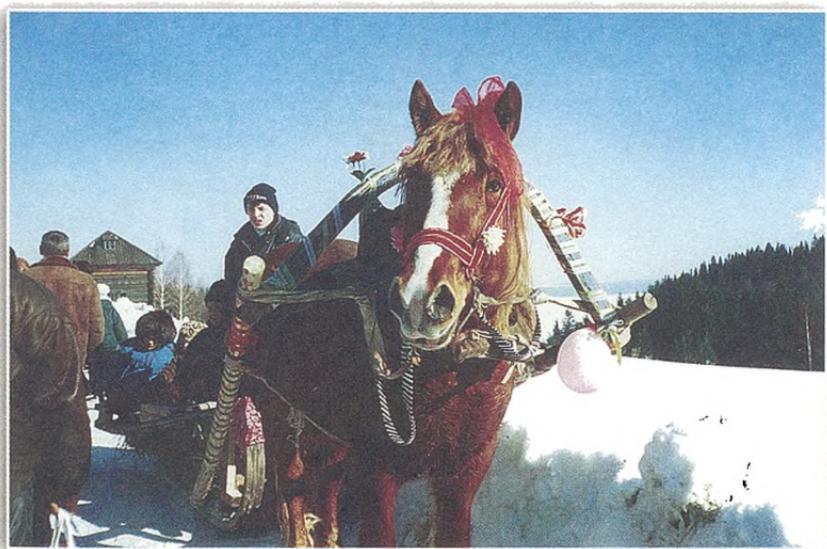
Катание с гор в Масленицу. АЭМ «Хохловка», 1990-е годы



Масленичное ряжение.
Лысьвенский р-н, ст. Кын, 2005 год



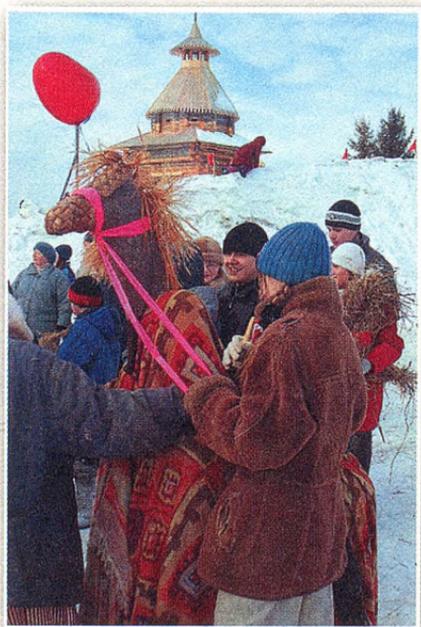
Масленичные гулянья. АЭМ «Хохловка», 1990-е годы



Масленичное катание на лошадях. АЭМ «Хохловка». 1990-е годы



Проводы Масленицы.
Сжигание масленичного
чучела. АЭМ «Хохловка»,
1990-е годы



Празднование Масленицы
в АЭМ «Хохловка»,
2005 год



Зимняя женская одежда русских.
Суксунский р-н, д. Шахарово,
1999 год



«Кухморские» праздничные
валенки, 2004 год



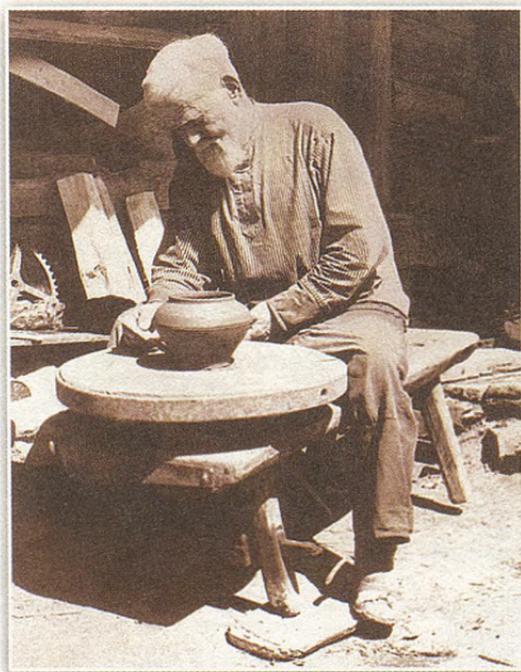
Распиловка леса в с. Ильинском. Начало XX века.
Из фондов ИКМ



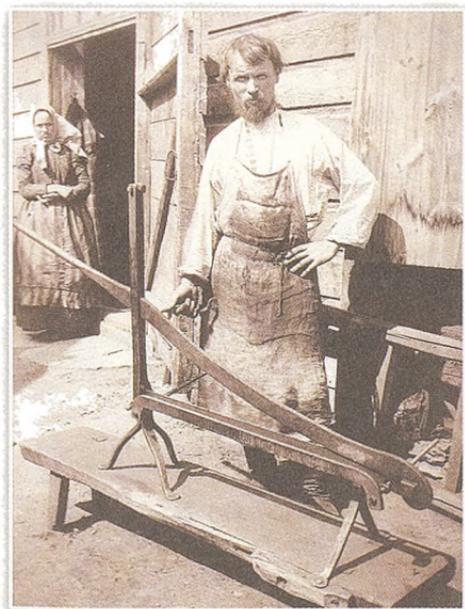
Никольский торжок в с. Ильинском, декабрь 1912 года



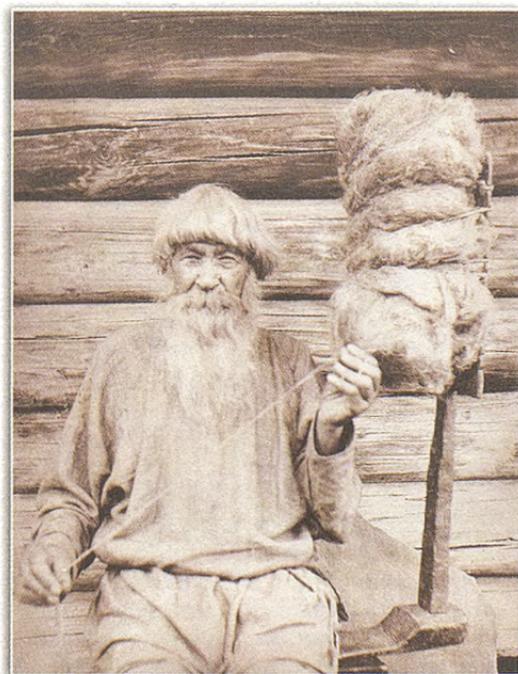
Торговые ряды в Кунгуре. Начало XX века. Из фондов ПКМ



Гончар за работой.
Кунгурский р-н,
с. Троельга. Первая
половина XX века.
Из фондов ПКМ



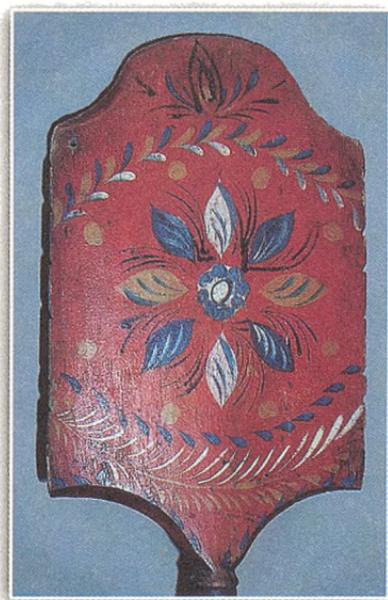
В кузне. Пермский
уезд. Начало XX века.
Из фондов ПКМ



Старик за прялкой.
Красноуфимский
уезд Пермской
губернии.
Начало XX века.
Из фондов ПКМ

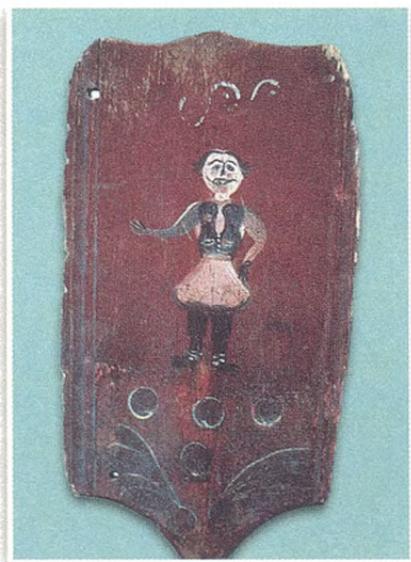


Тюрик и «баба» для надевания тюрика при намотке ниток.
Скально для наматывания ниток. Щеть для чесания льна.
Самопрялка. Прялка. Куединский р-н.
Орнаментированная ножка прялки. Чердынский р-н



Расписные лопасти прялок. Ильинский р-н

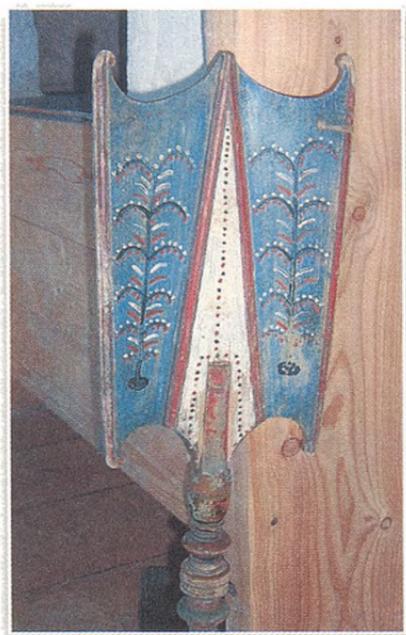
Расписные лопасти прялок:
Уинский р-н (1),
Ильинский р-н (2),
Еловский р-н (3)



1.

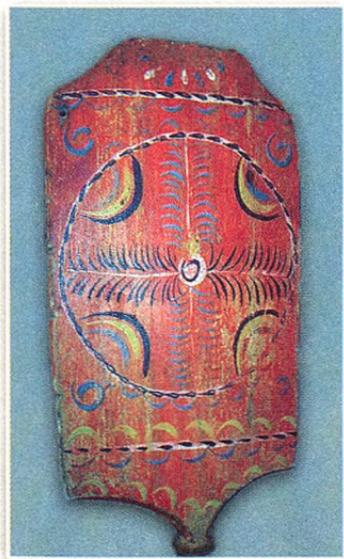


2.

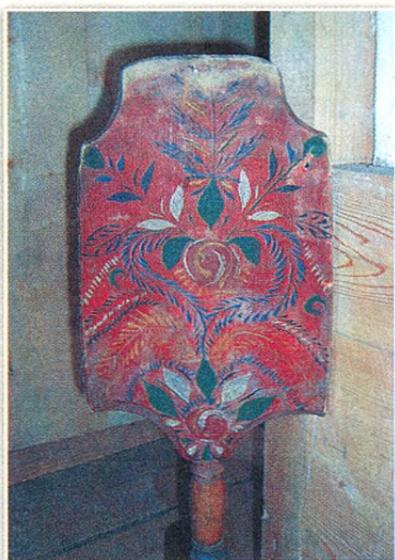


3.

Расписные лопасти прялок:
Ильинский р-н (1, 2),
Кунгурский р-н (3)



1.



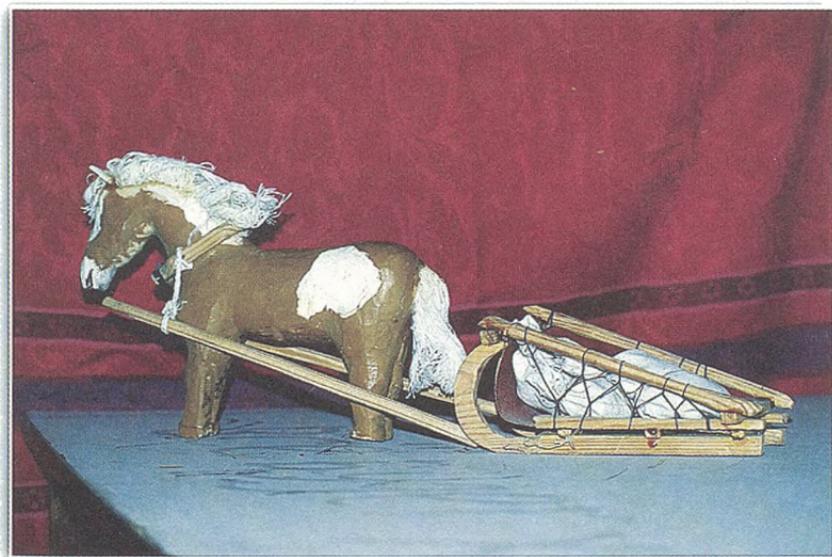
2.



3.



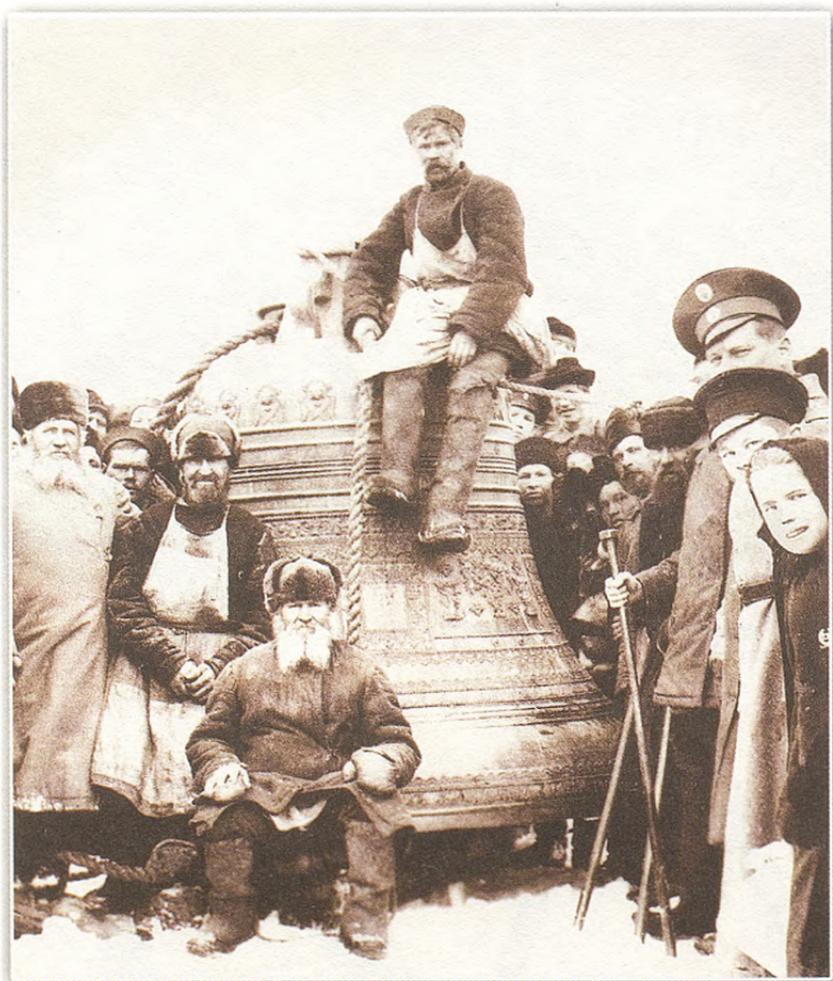
Праздничные дуги Пермской губернии. Начало XX века.
Из фондов ПКМ



Детская игрушка. Большесосновский р-н, с. Черновское,
1950-е годы



Шаркунцы – элемент праздничной сбруи. Пермская губерния.
Начало XX века. Из фондов ПКМ



Церковный колокол перед подъемом на колокольню
храма Ильи Пророка в с. Ильинское, 1914 год.
Из фондов ИКМ



Крестный ход в с. Ильинское. Начало XX века. Из фондов ИКМ



Крестный ход в с. Торговище Красноуфимского уезда Пермской губернии. Начало XX века. Из фондов ПКМ



Хоровод на Троицу в с. Ильинском. Начало XX века.
Из фондов ИКМ



Праздничные гулянья в престольный праздник
в Юго-Камском заводе Осинского уезда
Пермской губернии. Начало XX века



Престольный праздник в с. Ильинском. Начало XX века.
Из фондов ИКМ



Народ возвращается со службы в церкви с. Ильинское.
Начало XX века. Из фондов ИКМ

В говорах Прикамья полностью напряденное веретено называлось *простень*, реже — *рушник* (Куединский район), *путна* (Чердынский район). Про неполный простень говорили: «На пятку напярла» (Суксунский район, д. Усть-Лог). Такое задание за вечер без особого напряжения могла выполнить любая пряха. Однако, проиграв и проплясав весь вечер, девушки не всегда успевали справиться с работой и в этом случае прибегали к разного рода уловкам. Чаще всего прятали в снег оставшуюся куделю: «За ночь кудельку не испрядешь — останется — в снег ее сунешь» (Чернушинский район, с. Калиновка); «Напрядешь — не напрядешь, кудельку сунешь в снег, будто спряла» (Октябрьский район, с. Бияваш). С этой же целью брали из дома с собой веретена, клубки с готовой пряжей, а затем выдавали их за новые: «Мы песни пропоем, а я возьму из дома заранее клубок, а потом покажу его маме» (Бардымский район, д. Асюл); обматывали веретена бумагой, тряпкой, в клубок заматывали тряпки, а сверху навивали несколько рядов нитей: «Спрашивали, какой клубок принесешь. В клубок чё-нибудь побольше замотаешь, тряпку. А кудельку в снег, потом когда-нибудь возьму, дома допряду» (Октябрьский район, с. Р. Сарс).

Чтобы разнообразить монотонный труд, определить лучшую рукодельницу на вечорках, где присутствовали только девушки, устраивались и своеобразные «соревнования». Чаще всего состязались, кто быстрее или кто длиннее напрядет нить, прежде чем смотать ее на веретено: «Соревновались, кто длиннее спрядет нитку» (Чернушинский район, с. Калиновка); «Баловались, на перечишки пряли: кто быстрее нитку напрядет» (Октябрьский район, с. Лидино). В с. Старый Шагирт Куединского района быстрее всех напряденная нить сулила скорое замужество: «Соревновались, кто быстрее напрядет, кто скорей напрядет — замуж вперед выйдет». Иногда состязания в прядении нитей превращались в своеобразную игру: «Из картови вырежут и на ей зарубки нарежут. Картошку бросишь, она каким-то боком упадет. Сколько тама зарубок — столько раз тебе на веретено намотать надо. Следующий потом картошку кидат. Остальные в то время просто не считая прядут. Из-за того и стараемся, чтобы подольше посидеть, напрядь побольше» (Октябрьский район, с. Р. Сарс).

В других случаях состязались в том, кто вперед нарядит полное веретено: «Соревновались, кто быстрее нарядит, сядем все в кучку, кто наперед простень нарядит» (Октябрьский район, с. Р. Сарс). В с. Русский Сарс девушки ставили себе за вечер норму — «запрясть лавку»: закрыть наряденными веретенами всю ширину лавки: «Лавку запрядали поперек по ширине, закладем лавку простнями и спать». В д. Горка Куединского района состязания на наряденное веретено известны в другом варианте: «Наберешь гальки или картошку. Простень на окошко, галечку в карман. Потом по ним трудодни будто считали, баловались».

Игры и развлечения были неотъемлемой частью вечорок. Обязательными считались на вечерках загадывание и отгадывание загадок, рассказывание сказок, быличек, бывальщин, пение лирических песен. В Юрлинском районе лирические песни, исполнявшиеся на вечерках во время поста, назывались постными. «Кто загадки загадывает, кто чё, песню поют» (Октябрьский район, с. Бияваш); «Когда работали, загадки друг другу загадывали. Загадку не отгадаешь, «деревню» отдашь. Если отгадаешь — сам дальше загадываешь» (Куединский район, с. Б. Кусты). Рассказывание и пение не отрывало от работы, игры начинались в основном тогда, когда на вечерку приходили парни. Однако и приход парней не всегда останавливал работу, так как сначала они включались в разговор, участвовали в беседе, отгадывали загадки, иногда были заняты игрой в карты.

Забавой парней были и всевозможные манипуляции с прялкой, веретеном, куделей, которые преследовали цель оторвать девушек от работы, обратить на себя внимание, а также наказать девушку, чем-то рассердившую парней. Часто парни отрывали от прялки нитку вместе с веретеном, ловили веретено, отвлекая девушек от работы. Упавшее у пряжи веретено, если его не успела быстро подобрать девушка, доставалось парням, которые просили за него выкуп. Девушка должна была поцеловать расторопного парня: «А то утащит веретено, надо ей будет идти в сени и выкупать его — целоваться» (Соликамский район, д. Половодово). Вместо веретена у девушки могли выдернуть и забрать прялку, также требуя за нее выкуп: «Шутили, оторвут от кудели нитку, пряжу из-под ж...ы выдернут и на улицу тянут. Девка за ним» (Октябрьский район, с. Р. Сарс).

Распространенной забавой было и поджигание кудели: «Парни придут. Кто сядет близко, то веретешко поймат, то кудельку дернет, то подождет» (Куединский район, д. Степановка); «Парни шутили — кудельку поджигали» (Октябрьский район, с. Бияваш). Кудель могли отвязать от прялки, от кудели оторвать нитку, посыпать кудель мукой или сажей. За многие шалости девушки также были вынуждены расплачиваться поцелуями.

Суровой шуткой или наказанием девушки было разматывание пряжи с веретена, при этом нитки запутывались, и пряжа становилась негодной. «Девки прядут, ребята ждут, пока мы нарядем. Они балуют. У кого кудельку от прялки отвязнут, у кого веретено спрячут, нитку от веретена оторвут, рушник [полностью наряденное веретено] разматают» (Куединский район, д. Суюрка); «Котора девка нехорошая, весь простень ей на огород сматают» (Чайковский район, д. Бормист).

Девушкам на вечерках постоянно приходилось контролировать себя, уметь достойно выйти из сложившейся ситуации, а шуткам парней иногда не было предела: «Придешь вечеровать, выпало веретешко, наклонишься. Они к тебе под задницу мокрой кудели сунут. У них припасено. Ты сидишь и думаешь, у тебя бежит. На улицу уйдешь, они скобу сажей намажут. Зайдешь, за скобу возьмешься, руки в саже. Они говорят: «Чё это у тебя на носу?» Ты себя весь в саже измажешь» (Октябрьский район, с. Р. Сарс).

С древним земледельческим пластом обрядности исследователи связывают широко распространенное у русских на Русском Севере катание по соломе²⁷, известное как одно из развлечений во время посиделок и в традиции Северного Прикамья: «Парни несут в баню вязанку соломы, девку покатают. Расстелют солому по полу в бане, схватят девку и катают насмех» (Чердынский район, д. Ракшер); «Надо домой идти, ребята приташат сноп соломы, два, навалят девок» (Чердынский район, с. Усть-Уролка).

Подвижные игры и развлечения на посиделках во многом повторяли те, которые проводились во время святочных игрищ. Приведем лишь несколько описаний игр на посиделках: «На посиделках попрядут и играют. Булавки прятают. Тебе воткнул в одежду, другой выйдет, потом ищет. Гармонь играет. Он ищет. То заставят зубами или ногами потолок достать. Берешь гребенку, зубья есть, вот и достань. Ногами — берешь стул, перевора-

чивашь и достаешь» (Куединский район, д. Губаны); «Раньше молодежь собиралась на вечорки, играл гармонист, плясали, пели песни. Ловили рыбу, стоят парами, парень-девка, один без пары. Идет и выбирает себе девку и становится сзади. Играли в «яблочко...» (Чердынский район, д. Черепаново).

Часто на посиделках устраивали и совместные трапезы. Иногда подружек и парней угощала хозяйка дома, в других вариантах каждая девушка приносила с собой угощение, а когда и парни приходили с угощением для девушек. «Когда по баням сидели, свету не было, лучину жгли. Парни и девки молодые сидят в бане, девки прядут куделю. Осенью кода сидят, то ведро берут, идут в яму, принесут репу, хрястают ее» (Чердынский район, д. Ракшер); «Простень нарядешь — давай-те угощать, кажна еду с собой принесет» (Куединский район, с. С. Шагирт).

Для совместного прядения и времяпрепровождения собиралась не только молодежь, но и старшее поколение. В одном доме для прядения могли собраться женщины — соседи или родственники, часто вместе с мужской частью семьи, «чтобы лучину меньше жечь». Поводом для собрания было и отсутствие по какой-либо причине в доме супруга: «Посиденки — зимой, бабы, если мужика дома нету, дак бабы одни соберутся» (Октябрьский район, с. Р. Сарс).

Помочи для прядения. Супрядки

Одновременно с вечорками и посиделками собирались и помочи для прядения льна, называвшиеся в Прикамье *супрядкой*, *супреткой*, *супрядью* (Октябрьский район, д. Уваряж), *кудельницей* (Ординский район, с. К. Ясыл), *посиделком*. Помочи для прядения льняной кудели широко были распространены и у русских других регионов²⁸. Супрядки собирались, как и обычные посиделки, во время Филипповского поста или в Мясоед до Масленицы. Основными причинами, которые заставляли собирать помочь, были нехватка рабочих рук (если в семье, например, одни парни), большое количество льняной кудели, зажиточность хозяев. Обычная супрядка во многом повторяла другие женские помочи. Каждая участница шла со своей прялкой, получала от хозяйки льняную куделю, в течение дня женщины и девушки сидели пряли, а вечером устраивалось застолье. «Супрядки — прядут вместе зимой женщины. Соседи, кого позовут, так брали с собой пряху. Иногда дома нарядут —

со своим мотом идут погулять, если хотят, хозяйке этот мот отдают, или у хозяйки лен берут, прядут дома и гулять идут. Вечером уже и мужики гулять придут. Не один вечер так пряли. Вечером на стол накрывали. Гости сядут. Кто в гармонь играет, прядут, шутят» (Суксунский район, д. Цыганы).

Часто супрядку, проходившую в один день, называли обыденной. В Суксунском районе **обыденной супрядкой** называли лишь ту, которая не заканчивалась застольем и гуляньем: «Обыденная супретка без пьянки, необыденная — с пьянкой» (Ординский район, с. К. Ясыл). Супрядку, на которую приглашались одни девушки, называли **девичьей**: «Девичья супрядка — только девки собирались» (Куединский район). В наиболее распространенном варианте на супрядку собирались в одном доме и пряли вместе. Однако существовали и другие варианты помочи, так называемая **разносная супрядка**, когда хозяйка раздавала или разносила льняную куделю по работницам, а в назначенный срок собирала женщин с готовой работой и угощала их. «Если хозяйке некогда самой делать, прясть, куделю делать, она разносила по домам. Дома делали, в воскресенье к ней приходили, отдавали работу, их угощали» (Октябрьский район, с. Бияваш). Подобный вариант проведения супрядки характерен для многих южных районов, а термин «разносная супрядка» бытует в Суксунском районе Пермского края.

Подготовка к ткачеству и тканье

Длительный период прядения обычно заканчивался весной, к началу Великого поста. В Великий пост уже не собирали никаких вечорков и начинали подготовку к ткачеству: золили, полоскали, белили и красили моты ниток. В некоторых случаях готовить моты начинали уже зимой: «Моты мотают, на речке стирают, полощут на реке. С января стелют на наст» (Чайковский район, д. Бормист). В Октябрьском районе время подготовки мотов связывали с прилетом первых птиц: «Птичка прилетит, кричит: «Кажи моты, кажи моты», чтобы их повесили на мороз» (Октябрьский район, с. Р. Сарс). Про ту женщину, у которой были по какой-то причине не готовы моты, шутили: «Птичка кричит: «Сикиль гол, сикиль гол», объясняя данное присловье тем, что женщине, не приготовившей нити, не из чего будет ткать полотно на одежду. Не направшей вовремя женщине, не показавшей моты, птичка «обещала» наказание, кри-

чала: «Вичу, вичу...» (Октябрьский район, д. Уваряж), или: «Плетку на молодку, на стару бабу гуж...» (Октябрьский район, с. Р. Сарс).

В некоторых случаях подготовку мотов проводила отдельно каждая женщина, в других — полоскать моты собирали помочь: «Моты мыли, морозили, у кого звали, а так и своя семья могла» (Октябрьский район, с. Бияваш); «Моты надо мыть, помочь собирали. Некоторые соседок собирали. Кто моет, им обед надо делать и самогонку» (Чернушинский район, с. Калиновка). В с. Старый Шагирт Куединского района после коллективного полоскания мотов женщин угощали малиновыми щами — заваренной кипятком малиной.

Периодом, отведенным для ткачества, считалось время Великого поста: «В Велико говинье пойдут цыпушки да ягушки, прясть некогда. Бабы за кросна, мужики за сохи» (Октябрьский район, с. Р. Сарс). Про нерадивых работниц говорили: «Добры люди в кросна, а я в простень» (Октябрьский район, с. Р. Сарс). Запреты на ткачество распространялись только на праздничные и воскресные дни: «В воскресенье и в праздники не ткешь» (Октябрьский район, с. Бияваш); «В праздники, в воскресенья не ткали» (Суксунский район, д. Сызганка). Особых ритуальных действий и примет, связанных с ткачеством, у русских Прикамья неизвестно. Ритуалами сопровождалось лишь завершение ткачества.

Обряды завершения ткачества

Ткать старались закончить либо к Пасхе, либо к Троице, сроки обычно варьировались в локальных традициях: «Ткать к Троице заканчивали» (Октябрьский район, с. Бияваш); «Ткали на последней неделе до Пасхи. Надо выткаться до Пасхи, потом другая работа будет» (Куединский район, д. Губаны). Над теми ткачихами, у которых ткацкий стан оставался до летнего времени, шутили: «У одних стан долго стоит, дак говорят: «Ну, мизгирь остатки все истянет» (Октябрьский район, с. Р. Сарс).

Обряд завершения ткачества в традициях Прикамья сводился к обливанию ткачихи водой и был известен в двух вариантах. В первом случае, весной, когда женщина заканчивала ткать, соседи, знакомые приходили к ней и обливали ее водой: «После Пасхи узнают, что ты последние кросна ткешь, зайдут и обольют тебя, если ты за кроснами» (Чайковский

район, д. Бормист); «Вот весной оботкнутся, ткнут ведь. Видали кросна-те. А теперь и купаться надо-те. И вот соберутся молодежь-то и бегают с водой, с ведром. Вода попала, плеснул. Вот, а больше ничё не делали» (Чайковский район, с. Сосново); «Бабы оботкнутся, обливаются на реке, балуются, чтобы лен дольше рос, за кроснами тоже обольют» (Октябрьский район, с. Р. Сарс); «Бабы оботкнутся — надо выкупать. Ты ж...у-то испарила. Девки и бабы возьмут, стащат и в ключе искупают» (Суксунский район, с. Ключи); «Последние кросна ткешь, узнают — тебя обкатят. На речку бегали, полоскали один другого. Это все прибаутки были» (Куединский район, д. Губаны).

В других деревнях водой обливали только тех ткачих, которые до посевной не успевали выткать холсты и убрать стан. «Весной, перед посевной, баб обливали водой, если чего-то не доткали, чтоб до посевной всю работу сделать» (Чайковский район, с. Уральское); «Кто не докончил работу, дак в избу заходили и обкатывали из ведра» (Чайковский район, с. Уральское); «Ткать начинают в апреле, в мае закончить нужно. В мае лентяев водой обкачивают. Баба выйдет из дома, ее обкатят. Это как игра — сосед соседа обливает» (Чайковский район, д. Бормист); «Ты сидишь, ткешь, если не ототкалась, парни водой обольют. К посевной надо ототкаться» (Куединский район, д. Дойная).

В основе этого ритуала, видимо, лежат мифологические представления об очистительных свойствах воды. Обливание, приуроченное к весенним и летним обрядам, связанное с завершением ткачества и шитьем, можно рассматривать как очистительный обряд, завершающий весь технологический цикл обработки льна, прядения и ткачества. А обливание водой лишь нерадивых ткачих, видимо, мотивировалось тем, что они нарушили запрет, связанный с определенным периодом, отведенным для ткачества.

В Сылвенско-Иренском поречье (Ординский, Суксунский районы) ритуальное обливание было приурочено ко времени вывоза навоза или к Петровскому посту и имело, видимо, двойную смысловую нагрузку: было связано как с обрядами завершения ткачества, так и с ритуалами вызывания дождя. «Оботкешься весной, вон чё делают. Когда кончат ткать, друг за дружкой бегали, обкачивались. Когда назмы весной возят, в то время» (Суксунский район, с. Ключи).

Шитье. Петровки

Завершался технологический цикл обработки льна, прядения и ткачества во время Петровского поста — *Петровок*. По материалам из районов Сылвенско-Иренского поречья (Суксунский, Ординский), в Петровки женщины собирались «на майданах», «у амбаров», «на скамейках» для совместного шитья: «В Петровки бабы шьют, вместе собираются, где не жарко, тут и сядут» (Суксунский район, с. Ключи). В ряде случаев к этому времени также было приурочено ритуальное обливание. Так, в Ординском районе в Петровки мужики занимались вывозом навоза, а женщины сидели и шили у амбаров, при этом мужики старались облить, обкатить женщин.

Таким образом, календарная система праздников и обрядов легла в основу организации технологического процесса обработки льна. Многие виды работ, приметы, ритуалы были приурочены к конкретным календарным датам или периодам. С другой стороны, включение ритуалов, связанных с обработкой льна, в канву народного календаря разнообразило и усложняло его. Приметы, поверья и обряды, связанные со льном и его обработкой, в календарном цикле составили самостоятельный замкнутый комплекс. В ритуалах и представлениях, связанных с обработкой льна, прядением и ткачеством, сохранялись древние мифологические представления о времени, судьбе, переходных статусах человека. Сев и выращивание льна, его уборка и связанные с этими процессами обычаи во многом схожи с обычаями сева других полевых культур и составляют с ними единый комплекс весенней аграрной обрядности. Наиболее мифологически осмысленными выступают такие технологические процессы, как прядение и ткачество, выполнение которых строго регламентировано — они приурочивались ко времени постов и запрещались в периоды Святков и Масленицы.

Обычаи, бытовавшие в Пермском Прикамье, соотносятся в общих чертах с обрядностью обработки льна, известной в других регионах проживания русских. Более всего параллелей прослеживается с русскими традициями Европейского Севера (например, обычай сжигания льняной кострички, катание на соломе во время посиделок и т. д.), откуда и происходил основной поток миграций населения в Прикамье. Региональные особен-

ности в Прикамье проявляются лишь в форме местных локальных вариантов. Отдельные обрядовые комплексы и терминология характеризуют также разные этнографические зоны Пермского края. Так, шитье на Петровки и обливание известны в районах Сылвенско-Иренского поречья, а обливания после завершения ткачества более всего характерны для районов юго-западного Прикамья.

Глава 3
**СПЕЦИФИКА
КАЛЕНДАРНОЙ ОБРЯДНОСТИ
В РЕГИОНАЛЬНЫХ, СОЦИАЛЬНЫХ,
КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ГРУППАХ
РУССКИХ ПРИКАМЬЯ.
МЕЖЭТНИЧЕСКОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ**

Региональные, социальные, конфессиональные факторы оказали и продолжают оказывать большое влияние на становление и развитие календарной обрядности в Прикамье, на характер адаптации принесенных сюда переселенческих традиций. Специфика отдельных региональных, ареальных и локальных традиций обусловлена также сильным иноэтническим влиянием.

**РУССКОЕ НАСЕЛЕНИЕ ПРИКАМЬЯ:
ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ РАЙОНЫ
И ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ГРУППЫ**

Среди русских Прикамья, характеризующихся общностью основных этнических признаков (единое самосознание, язык, культурно-бытовые особенности), могут быть выделены различного уровня внутриэтнические подразделения, возникающие под влиянием ряда факторов. Проблема их выявления, основные критерии выделения внутренних подразделений этноса остаются современной наукой до настоящего времени не решенными¹, хотя внимание к различным этническим и этнографическим группам русских в отечественной этнографии наблюдается давно². Многие исследователи отмечали крайнюю трудность классификации внутренней этнической дробности³. Специфика и обособление групп населения внутри одного этноса возможны в результате разных причин — особенностей

истории заселения того или иного региона (когда каждая группа сохраняет специфические черты культуры), различного социального статуса, конфессиональной принадлежности, проживания в условиях инокультурного окружения, особенностей адаптации к различным природно-климатическим, социальным и этнокультурным реалиям. Проблема картографирования и выделения различного рода внутриэтнических общностей на уровне регионов поставлена лишь в недавнее время и основана большей частью на материалах русского населения Сибири, отличающегося большей мозаичностью традиций⁴. В то же время единых принципов классификации внутренних подразделений этноса пока не предложено. Сложность заключается и в том, что каждый регион проживания того или иного этноса, а в нашем контексте — русских, обладает своей спецификой, что характерно и для Пермского Прикамья.

Основную часть русских Прикамья составляет старожильческое население, формирование которого происходило в период со второй половины XVI до начала XIX века. Оно обладает устойчивым этническим самосознанием, отдельный уровень которого связывается с осмыслением региона проживания, тогда как субэтнический уровень, осознание себя специфической частью этнической общности, за исключением русских-юрлинцев, казанских переселенцев, не представлен. В большей части старожильческое население не сохранило представлений о местах выхода своих предков. Только для самых южных районов Прикамья, формирование населения которых происходило позднее, в конце XVIII — начале XX века, было характерно не только большее этнокультурное многообразие, но и явно выраженное самосознание, связанное с осознанием исторической родины. До настоящего времени в этих районах (Чернушинский, Октябрьский) сохраняются прозвища, производные от местности, откуда шло формирование населения: *карагаи* (переселенцы из с. Карагай и его округи Оханского уезда Пермской губернии), *оханы* (переселенцы из Оханского уезда Пермской губернии), *чердаки* (переселенцы из Чердынского уезда Пермской губернии), *вятские* (переселенцы из различных уездов Вятской губернии). Однако, за исключением казанских переселенцев (см. ниже), большая часть выходцев происходила из уездов Пермской и соседней Вятской губернии, что обусловило значительную близость исходных традиций и не привело к обособлению отдельных переселенческих компонентов, а, наоборот, способ-

ствовало достаточно быстрой интеграции. Актуализация переселенческого компонента в самосознании происходит лишь при обращении к историческому прошлому.

По особенностям традиционной культуры на территории Прикамья можно выделить несколько историко-этнографических районов: северо-восточное Прикамье (включающее территории проживания русских в Чердынском, Соликамском, Красновишерском районах и части Александровского и Усольского районов); северо-западное Прикамье (с традициями русских Коми-Пермяцкого округа); Обвинское поречье и Верхокамье (Ильинский, Карагайский, Верещагинский, Сивинский районы); Чусовское поречье (Чусовской район); Сылвенско-Иренское поречье (русское население Кунгурского, Ординского, Суксунского районов). Специфическую этнографическую зону составляют и русские юго-западного Прикамья. Мозаичностью отличаются русские традиции центрального историко-этнографического района, территории самых южных районов Пермского края. Предложенная карта историко-этнографических районов в некоторых чертах совпадает с картой распространения русских говоров⁵.

Северо-восточное Прикамье является территорией наиболее раннего формирования русского населения в крае⁶. Интенсивными процессами заселения и освоения Северного Прикамья, включавшего в тот период Чердынский и Соликамский уезды, становятся лишь с середины XVI века⁷. Основной приток населения приходится на вторую половину XVI—XVII век, с середины XVII века происходит стабилизация старинных поселений, складывается основа старожильческого населения этих территорий, хотя процессы освоения продолжаются и на рубеже XVII—XVIII веков. Основу населения этой территории составили выходцы из поморских уездов⁸. Данные ономастики свидетельствуют, что переселенцы были представлены выходцами с Двины, Мезени, Пинеги, Выми, Вычегды, Печоры, Сухоны, Вологды⁹.

Календарная обрядность этой зоны обнаруживает наибольшее сходство с обрядностью Европейского Севера России. Наиболее яркое свидетельство этого — распространение новогодних обходов с исполнением «виноградий», бытование севернорусских представлений о святочных духах *шуликанах*, обычаев троицкой обрядности с установлением березок у домов, распространенность северного варианта комплекса обрядно-

сти Иванова дня (с гаданиями на вениках), приготовление обрядового печенья «жаворонков» в весенние праздники. Распространение в регионе северно-русских черт показывают материалы и по другим комплексам традиционной культуры¹⁰. Специфическими чертами этого района можно назвать следы взаимодействия с автохтонным коми-пермяцким населением, промысловый характер региона, особенно северных районов, который определил развитие в календарной обрядности некоторых черт, связанных с охотничьим промыслом и рыболовством.

Бассейновый характер региона обусловил и некоторые особенности в заселении и расселении русского населения, которое было сосредоточено преимущественно по рекам Каме, Колве, Вишере и их притокам. Наибольшее число архаичных севернорусских элементов обрядности прослеживается в центральной части этого района — в Камско-Вишерском междуречье (Чердынский район), ранее всего освоенном русскими. В то же время на отдаленных территориях, заселенных позднее, с одной стороны, происходила консервация многих явлений старожильской русской культуры региона, с другой — ряд традиций был утрачен; периферийное положение способствовало и приобретению некоторых специфических черт обрядности этих территорий. Так, некоторыми особенностями можно характеризовать русских с верховьев р. Колвы — *колвинцев*. Заселение этих территорий происходило в XVIII — первой половине XIX века переселенцами из центральных территорий Чердынского уезда. Основную часть их населения составили старообрядцы поморского согласия, перешедшие с 1912 года в бегунское (странническое)¹¹. Для русских Верхней Колвы не были характерны многие элементы обрядности, свойственные остальным *чердынцам*. Здесь оказались неизвестными приготовление козулек, «жаворонков», исполнение «виноградий». Среди причин, повлекших за собой утрату этих комплексов обрядности, следует назвать не только более позднее заселение, но и преимущественно промысловый характер занятий населения — земледелие не являлось основной отраслью хозяйства, особенно на этапе заселения этих мест¹². Специфичными для этих территорий следует считать бытование термина *полудники*, *полудницы* для обозначения ряженных, неизвестное в других районах Прикамья, а также наиболее развитый комплекс представлений народного календаря, связываемый с охотой. Незрелость и усеченность

календарной обрядности, в том числе и досуговых форм, обусловлена и определенным влиянием старообрядческих традиций.

Русское население верховьев Вишеры — *вишерцы* — также приобрело некоторые характерные особенности, связанные не только с обособленностью расселения, но и со значительной ролью занятий охотой и рыболовством. Именно на этой территории наиболее развитыми были обычаи, связанные с началом ледохода и большой водой. Во всех вишерских деревнях бывал обряд весенней встречи птиц — «плишку встречать», «на плишку ходить», развитым оставался комплекс животноводческой обрядности.

Некоторые особенные черты были характерны и для южных территорий Северного Прикамья, для традиций Соликамского и Усольского районов, которые также следует считать наиболее близкими северно-русским. Некоторые обряды, зафиксированные в Соликамском районе, в других районах Прикамья не отмечены: это и традиция опахивания на Святки селения, ряженье на Чистый понедельник, развитые формы почитания Конанова дня. Близость крупного административного, промышленного и религиозного центра — Соликамска — также в некоторой степени сказалась на традициях сельской округи. Жители окрестных деревень были вовлечены в активную религиозную жизнь города с целым рядом местночтимых праздников. В то же время, несмотря на близость крупного городского центра, а также важного транспортного пути — р. Камы, народный календарь избежал разрушения и утраты некоторых элементов праздничных и обрядовых циклов, что отмечается исследователями в других территориях¹³. Не произошло и массового распространения в сельской округе городских форм досуга¹⁴.

Территория **северо-западного Прикамья**, входящая в Коми-Пермяцкий округ, является основной территорией расселения коми-пермяцкого этноса. В то же время она исторически стала и зоной расселения значительного числа русских. Расселение русских в северо-западном Прикамье не выглядит однородным, здесь отмечены зоны компактного, так и дисперсного проживания русских. Наиболее крупный ареал русских сложился по р. Каме у с. Монастырь, это одна из самых ранних освоенных территорий Верхнего Прикамья. Датой основания села принято считать 1539 год, когда на р. Каме возник русский православный мужской монастырь¹⁵. Рядом с монастырем возникают и

крестьянские хозяйства, а также окрестные деревни. Основу русского населения составили выходцы с Европейского Севера, в том числе с верховьев р. Камы, с Кайгородка¹⁶. Русским считает себя и население нескольких деревень Косинского района: д. Кривцы на р. Каме и д. Новоселово, д. Мыс, д. Каш-Пальник, основанных в XVIII — начале XX века.¹⁷

Самую большую компактную группу русских Коми-Пермяцкого округа составляет население Юрлинского района. Русских этой территории принято считать особой этнографической группой в иноэтническом окружении — *юрлинцами*¹⁸. Русские-юрлинцы сформировались как компактная группа в бассейне двух притоков р. Косы (приток р. Камы) — р. Юм и р. Лопвы, в окружении коми-пермяцкого населения. Основу формирования юрлинцев составили переселенцы из других регионов России. Юрлинский край начал осваиваться русскими с XVII века. Первыми на этих землях обосновались русские крестьяне, выходцы из соседней Вятской губернии¹⁹. Среди первых переселенцев XVII века были выходцы и из других мест: с Европейского Севера (Вологда) и из центральных областей²⁰. Второй поток миграции населения в Юрлинский край приходится на первую половину XVIII века и связан с расселением старообрядцев. Позднее в этот же край переселились и «кержаки» из поволжских районов²¹. Приток старообрядческого населения и распространение старообрядчества среди русских-юрлинцев также способствовали консолидации группы. В формировании этой группы также участвовали коми-пермяки, о чем свидетельствуют и документальные источники, и антропологические данные²². В последующее время в Юрлинском крае идут процессы консолидации различных переселенческих групп в единую этнокультурную общность. Важными факторами, способствовавшими образованию русского ареала, были компактное расселение русских²³, их оторванность и слабые связи с основным массивом русских Прикамья, иноэтническое окружение, приверженность старообрядчеству. Все эти факторы были причинами формирования в Юрле специфической этнокультурной зоны русского населения.

Отдельный ареал составляют русские коми-пермяцко-русского пограничья в южной части Юсьвинского и Кудымкарского районов, часть русских поселений в регионе располагается компактно, другая — дисперсно. Население обычно выделяет русские деревни в составе основного коми-пермяцкого массива

деревень. В округе с. Юсьва, например, считали, что «Зуева деревня — русская, по-русски все говорят. В Почашор все были русские, по-русски говорили».

Календарная обрядность русского населения северо-западного Прикамья в основе своей имеет северно-русские черты, к таковым следует отнести бытование представлений о святочных духах, распространение новогодних обходов с исполнением «виноградий». В то же время, в отличие от северо-восточного Прикамья, в северо-западных районах проявляется бóльшая близость традициям соседнего Вятского края. В отличие от северо-восточного Прикамья, здесь не отмечено приготовление обрядового печенья («жаворонков»), а троицкая обрядность характеризовалась бытованием украшения березки. Хорошая сохранность традиций, бытование архаичных представлений и обрядов объясняют развитость и вариативность многих ритуальных действий. Причины хорошей сохранности традиций следует усматривать в замкнутости группы, удаленности ее от городских центров, в сельскохозяйственном характере производства, стабильности состава населения. Одним из самых развитых и ритуализированных комплексов обрядности является здесь комплекс представлений и магических действий Великого четверга. Развернутость проявлялась и в обрядности первого выгона скота, посадки капусты. Для календарных традиций этих районов характерны развитые мифологические представления, связанные с календарными периодами, праздниками и обрядами. Один из наиболее развитых комплексов мифологических представлений соотносится со святочным периодом (былички о шишах, шишках, шишигах, выходящих на Святки; запреты на домашние виды работ в этот период). Сакральным временем считался и летний период цветения травы и хлебов — *Цветье*. Комплекс животноводческих обрядов переплетается с представлениями о лесном пространстве и его обитателе — лешем. Тесное «взаимодействие» с лесной стихией, «неосвоенным» пространством объясняется особенностями местной системы природопользования. Именно в мифологических представлениях народного у русских наблюдается значительная близость с коми-пермяцкими традициями, что не исключает влияния достаточно развитых коми-пермяцких мифологических представлений на русские традиции. И в других комплексах обрядности на этой территории отмечается наибольшая степень влияния иноэтничных коми-пер-

мяцких традиций на календарь русского населения²⁴. Приверженность старообрядчеству, хотя и сохранившаяся в размытой форме, привела к широкому бытованию народных форм христианства. Яркий пример, подтверждающий этот тезис, — многочисленные ритуалы освящения воды на Крещение. При этом подобные ритуалы бытовали и в тех деревнях, население которых считало себя православным.

Освоение территории **Среднего Прикамья** (Чусовского и Обвинского поречья) началось во второй половине XVII века, после пожалований 1558 и 1568 годов владений торговцам и солепромышленникам Строгановым²⁵. В дальнейшем происходило не только расширение имения, в основном за счет пожалования более южных территорий, но и активное их освоение русскими в течение всего XVII века, а также в начале XVIII века²⁶. Основные направления миграций русского населения в Обвинское поречье также шли с Русского Севера, Вятки, из уже освоенных северных уездов Прикамья — Чердынского и Соликамского²⁷. В Чусовском поречье отмечены выходцы из районов Русского Севера, с Мезени, Кокшеньги, Сысолы, Вычегды, Лузы, Лалы, а также с Вологды, Вятки. В то же время известны переселенцы с Поволжья и из Центральной России: из Нижнего Новгорода, Балахны, Рязани, Ржева²⁸. География районов выхода поселенцев в строгановские вотчины была более обширной, нежели в Северное Прикамье, наряду с северно-русским населением незначительную его часть составили выходцы из среднерусской этнографической зоны.

Более поздний характер формирования населения, сложный этнографический состав русских этой территории привели к появлению некоторых специфических черт и в календарной обрядности. На этой территории не отмечены элементы обрядности, характерные для Северного Прикамья («виноградья», представления о святочных духах, «жаворонки», козульки и т. д.), то есть те черты, которые позволяют говорить о явном севернорусском характере обрядности. В результате значительного многообразия исходных вариантов традиции постепенно происходило определенное «усреднение» календарной обрядности. Многие элементы обрядности имеют переходный характер между основными этнографическими зонами: северно- и среднерусской. Так, в троицкой обрядности в отдельных локальных традициях были известны обычаи расставлять березки у домов, а в других — украшать их и ходить с ними по

деревне. В ряде мест известны гадания с венками на Семик и Троицу, в то время как в соседних деревнях эти обычаи могут быть неизвестны (но могут бытовать обычаи гадать по венкам на Иванов день).

Среди старожильческого русского населения **Южного Прикамья** выделяются традиции *русских Сылвенско-Иренского поречья*. Начало заселения поречья русскими начинается в 20-х годах XVII века²⁹. В этот период на ранее не освоенных русскими землях появляются монастырские и частновладельческие вотчины³⁰, которые активно заселяются крестьянами. С 1640 года в Сылвенско-Иренском поречье проводится целый ряд правительственных мероприятий, направленных на заселение и освоение пустующих земель. В 1648 году создается черносошный Кунгурский уезд, активно заселяющийся русскими крестьянами³¹. Поток переселенцев отмечался из Кайгородского, Сольвычегодского, Чердынского, Соликамского, Осинского, Устюжского, Сарапульского уездов, с Вятской земли, а также из Важского, Холмогорского, Кеврольского, Яренского, Вологодского и других уездов, частично и из Сибири³².

Таким образом, материалы XVII — начала XVIII века позволяют предположить, что основу русского населения Сылвенско-Иренского поречья составляли выходцы с Европейского Севера России, хотя и влияние среднерусского компонента было вполне ощутимым³³. Основными объединяющими факторами явились раннее (XVII—XVIII века) формирование населения и компактное проживание, что и послужило основой интеграции исходных традиций и складывания единого комплекса традиционной культуры и календарной обрядности. Часть календарных обычаев приобретает местную специфику, как, например, бытование термина «горбунцы» для обозначения святочных ряженных, традиция местнотимых и престольных праздников с крестными ходами к часовням — «крестикам», обычай «гонять волков» на Егорьев день и др.

На указанной территории находилось больше всего заводов и заводских поселений, существовавших в Южном Прикамье. Плодородные лесостепные земли способствовали достаточно раннему включению региона в товарный рынок. Следствием этих факторов явилось более раннее, по сравнению с другими районами Пермского края, разрушение в традиционной культуре крестьянских форм и внедрение в нее городских. Для этой территории был характерен также синтез севернорусских и сред-

нерусских традиций, что проявилось, в некоторых обрядовых комплексах.

Юго-западное Прикамье занимает левобережье Камы на юго-западе Осинского и Оханского уездов (современные Частинский, Большесосновский, Чайковский, Еловский районы, западная часть Куединского района). Эта территория на этапе заселения в XVII—XIX веках была связана с Вятской губернией. Новопоселенцами были преимущественно выходцы с правобережья Камы, из Сарапульского уезда Вятского края ³⁴ (хотя в миграционных процессах также участвовали крестьяне Пермских уездов). Специфические особенности традиционной культуры русского населения юго-западного Прикамья были обусловлены именно этим. Это объясняет близость этнокультурных комплексов этого района традициям русских Удмуртии, проявлением некоторых специфических поволжских особенностей. Это бытование терминов *сряжунчики*, а также *святошны*, указывающих на поволжские традиции, распространенность обычая приготовления яичницы в цикле троицких праздников, обрядового печенья «грачи», показывающая близость центрально-русским традициям. В то же время бытование «виноградий» связывает район и с северно-русской этнографической зоной. Таким образом, юго-западное Прикамье характеризуется наличием черт, связывающих его с северно-, средне- и центрально-русскими районами.

К центральному историко-этнографическому району Южного Прикамья относится русское население юго-восточной части бывшего Осинского уезда и юго-западной части Красноуфимского уезда (Чернушинский район, южная часть Бардымского и Уинского районов, юго-западная часть Октябрьского района). Заселение этих земель русскими было самым поздним: наиболее массовым — со второй трети XIX века и завершилось только в начале XX века. Поток переселенцев в XIX веке шел преимущественно из Чердынского, Оханского, Соликамского, Осинского уездов Пермской губернии, а с начала XX века в освоении этих территорий стали принимать активное участие и выходцы из разных уездов соседней Вятской губернии ³⁵. Во второй половине XIX — начале XX века на этой территории протекали процессы культурной адаптации и этнокультурной интерференции, что приводило к нивелированию особенностей, связанных с местами выхода поселенцев. Интеграции способствовал и тот факт, что основной массив населения происходил

из соседних регионов, характеризующихся определенной близостью этнокультурных традиций, а также проживанием в одних населенных пунктах переселенцев из разных территорий. Поэтому в регионе не складываются явные переселенческие комплексы, а в результате интеграционных процессов уже к концу XIX — началу XX века традиционная культура этих районов приобретает некоторое единство. Участие значительного числа переселенцев из Пермской губернии обусловило близость традиционной культуры этих районов старожильческому населению Северного и Среднего Прикамья.

Многокомпонентный и сложный характер формирования населения этого района обусловил и специфику календарных традиций региона. При единстве основных обрядовых циклов, в которых проявляются следы северно-русских и среднерусских традиций, некоторые элементы обрядности напрямую связаны с основными переселенческими потоками: в тех территориях, в освоении которых принимали участие вятские, получили распространение «подблюдные» гадания «Илея», в некоторых чердынских деревнях сохранялись представления о святочных душах — шуликунах и т. д.

Одна из специфических групп русского населения в южных районах Прикамья, известная среди соседнего населения как *шима*³⁶, сформировалась в первой половине XIX века за счет переселенцев из поволжских губерний. В 1803 году в верховьях р. Буй действительный статский советник И. Вашутин из Петербурга приобрел у башкир землю в вечное и потомственное пользование и заселил имение. Новые владельцы активно заселяют помещичьи имения крепостными из своих имений в Козьмодемьянском и Ядринском уездах Казанской губернии и Васильском уезде Нижегородской губернии³⁷. Соседнее имение в конце 30-х — начале 40-х годов XIX века генерал-майорша Рейслейн заселила своими крепостными. Крестьяне переселились в 1842 году и основали деревни Сургуч, Искильда, Дубовая Гора³⁸. Ревизские сказки свидетельствуют, что переселенцы были выходцами из села Косякова, деревней Нараплей и Асенькова, сельца Рязанова Свияжского уезда Казанской губернии.

В результате переселения образуется новый пространственный вариант культуры. Его черты и схожесть с исходными традициями определяются многими факторами. Казанские переселенцы консервировали исходные варианты культуры по нескольким причинам, среди которых: единство принесенных тра-

диций, компактность проживания, значительное отличие в культуре от соседнего населения, особенность социального статуса, брачная изолированность. В казанской группе мы обнаруживаем вариант традиций, которые были характерны для русских Среднего Поволжья. Исследование переселенческой культуры становится особенно эффективным, если есть возможность выявить механизмы адаптации и развития традиции на новых территориях и в новых этнокультурных реалиях, возможность сопоставить ее с исходным состоянием³⁹. Выявление в архивных документах мест выхода переселенцев позволило нам провести специальные полевые исследования «на старой родине» — в Зеленодольском районе Республики Татарстан и Горномарийском районе Республики Марий Эл. Сравнение двух родственных традиций — исходной и переселенческой — привело к наблюдениям и выводам относительно адаптации календарной обрядности и особенностей ее развития в новых этнокультурных реалиях.

Укажем лишь на несколько основных моментов, выявленных при сравнительном сопоставлении традиций. При сравнении сразу бросается в глаза сходство не только основных обрядовых циклов, но и множества деталей календарной обрядности. И в Поволжье, и в Прикамье для обозначения святочных ряженных использовался термин «святошны», известны обычаи готовить обрядовое печенье «кресты» на Средокрестье и «жаворонков» на Сороки; троицкую березку здесь обозначали термином «лиле».

В то же время следует отметить и некоторые существенные отличия. Оказавшись в социальной и этнокультурной изоляции, казанские переселенцы сохранили некоторые более архаичные варианты поволжской обрядности, утраченные на старой родине: в святочной обрядности к таким архаизмам можно отнести сохранение колядования и приготовления обрядовых хлебцов «коляда», ряженье лошадью, забытое в материнской традиции, более развернутый комплекс ритуалов встречи Масленицы с Закатошным воскресеньем, уже неизвестный в Поволжье, более развернутый и детализированный семицко-троицкий комплекс обрядности с обычаями париться тальниковыми ветками, сбором яиц для «ссыпщины». Архаизация, консервация элементов традиционной культуры в переселенческой традиции известны и в других случаях, когда переселенцы оказались в условиях изоляции⁴⁰.

Новые социально-экономические и природно-климатические условия на новой родине привели и к некоторым изменениям обрядности, связанной с производственными циклами. Так, в Поволжье сохранялся комплекс пастушеского выпаса, а Петров день отмечался как праздник пастухов: «В Петров день для пастухов ватрушки пекли, пастухам ватрушки собирали. Пастух пасет, жена ходит, собирает. Так пекли им в Петров день ватрушки все. Одну ватрушку большущую на сковородке пекли» (Зеленодольский район, с. Косяково). В Прикамье переселенцы оказались в условиях ограниченных земельных угодий для выпаса скота, и, как и соседнее русское население, скот пасли без пастуха, на огороженном поле. Поэтому весь пастушеский комплекс обрядности первого выгона и Петрова дня в Прикамье оказался утраченным. В то же время ритуалы, связанные с первым выгоном скота из усадьбы, сохранялись в тех же формах.

Наши наблюдения и сравнения обрядности переселенцев из метрополии позволяют предполагать, что переселенческие традиции становятся менее вариативными. Законсервировав один из вариантов обрядности, они проецируют исходный вариант и в дальнейшем, в то время как материнская традиция сохраняет бóльшую вариативность и остается более мобильной. Приведем некоторые примеры, подтверждающие наши выводы. Так, в Куединском районе Пермского края был известен обычай «готовить лесенки»: «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» (д. Д. Гора). Обычай этот был достаточно устойчив, в то же время в Поволжье, в селе, откуда вышли переселенцы, было известно не только приготовление «лесенок» на Вознесение, но еще и блинов «Христу на онучи»: «Лесенки обязательно. Это лесенки баба в Вознесенье стряпат. И блины. Иисус Христос блинами портяночки эти одернет ноги, а по лесенкам пойдет...» (Зеленодольский район, с. Косяково). В весенних закличках с «жаворонками» сохранялся основной ритуальный комплекс, однако пермские заклички содержат лишь мотив смены: «Жаворонка, жаворонка,/Поддай мое лето./Лета не бывало,/Зима надоела» (д. Д. Гора). В Поволжье устойчиво сохраняется и другой, «аграрный» мотив: «Зима надоела, весь хлеб съела» (Зеленодольский район, д. Резаново).

При сохранении поволжского обрядового комплекса народного календаря наиболее подвижным и готовым к восприятию инноваций оказался досугово-развлекательный компонент календарной обрядности. Он менее всего сохранил близость поволжским традициям и, наоборот, показывает значительное сходство с традициями соседей. Характерным примером является почти полное несовпадение с Поволжьем набора весенне-летних хороводных игр и песен, в то же время по репертуару оказывавшихся близкими соседнему русскому населению. Такую же особенность имеет и значительное число святочных гаданий, комплекс которых также показывает большую близость к пермским вариантам, нежели поволжским. Одним из пасхальных развлечений в Поволжье было катание яиц под окнами домов на деревенской улице специально приготовленными тряпичными мячами. Этот обычай не сохранился в Прикамье, в то же время у казанских переселенцев в начале XX века бытовал уже местный вариант игр с яйцами (с ними шли на гору, скатывали и смотрели, как катятся яйца).

Таким образом, механизмы адаптации и эволюции переселенческой традиции при любых условиях приводят к складыванию нового локального варианта культуры, а не к полному сохранению и воспроизведению материнских традиций. Степень сохранности и развития зависит от множества социально-экономических, исторических и этнокультурных факторов.

РУССКОЕ СТАРООБРЯДЧЕСКОЕ НАСЕЛЕНИЕ ПРИКАМЬЯ И ВЛИЯНИЕ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ФАКТОРОВ НА РАЗВИТИЕ КАЛЕНДАРНОЙ ОБРЯДНОСТИ

Средний Урал и Прикамье стали одним из регионов со значительным числом старообрядческого населения. По числу старообрядцев Пермская губерния в XIX веке занимала одно из первых мест в России. Очаги старообрядчества в регионе в основном складываются в тех районах, заселение которых происходило в конце XVII—XVIII веке, значительное число сторонников старой веры проживало и на уральских горных заводах. Во второй половине XVII века старообрядцы появляются на Урале в основном с Поморья и из северных областей России,

в начале XVIII века отмечается приток старообрядцев с р. Керженец⁴¹.

На территории Пермского края до сих пор распространены несколько старообрядческих согласий. Одним из самых многочисленных является *часовенное согласие*. Наиболее крупные очаги расселения часовенных были в Обвинском поречье (Ильинский, Нытвенский, Верещагинский, Очерский районы), в юго-западном Прикамье (Чайковский, Еловский, Куединский районы), в Лысьвенском, Добрянском, Кишертском и Чусовском районах. Значительный ареал расселения старообрядцев *беспоповского поморского согласия* — район Верхокамья: Сивинский, Верещагинский, Очерский районы. Общины поморцев есть также в г. Перми, в Чернушинском и Куединском районах, отдельные крупные поморские центры сформировались в заводских поселениях: с. Курашим Пермского и с. Бым и Кунгурского районов. Почти во всех районах Прикамья были известны и старообрядцы *белокриницкого согласия*. В Прикамье сохранялись небольшие общины *беглопоповского согласия* (г. Соликамск, Красновишерский, Куединский районы), а также общины *бегунов*, или *странников*.

Исследование специфики календарной обрядности русских старообрядческих традиций предполагает, с нашей точки зрения, учет следующих аспектов: изучение особенностей, свойственных всему старообрядческому населению; выявление характерных черт того или иного согласия; исследование народного календаря у групп старообрядческого населения как локальных комплексов обрядности.

Приверженность старой вере, традиционализм старообрядчества сказались на сохранении не только «древнего благочестия», но и комплекса традиционных представлений, консервации многих обычаев, обрядов и поверий, на что неоднократно указывали исследователи этнографы, лингвисты и фольклористы⁴². Подобные формы сохранения традиционной культуры показывают и материалы наших исследований. Наиболее полные комплексы календарной обрядности сохранялись в тех зонах, где значительным был состав старообрядческого населения: северо-западное Прикамье (Юрлинский район), юго-западное Прикамье (Чайковский, Куединский, Еловский районы), Обвинское поречье и Верхокамье. В силу традиционности старообрядчество показывает и высокую степень сохранения арха-

ичных элементов этнической культуры. Эти тезисы подтверждаются многочисленными примерами. Старообрядцы часовенные, например, в юго-западном Прикамье сохраняли комплекс представлений о связи засухи и предков⁴³, приверженность старообрядческим традициям русских-юрлинцев в Коми-Пермяцком округе также способствовала сохранению архаичных черт культуры⁴⁴.

Существенной особенностью старообрядческих традиций было значительное влияние на народные формы культуры, в том числе и обрядности, традиции книжной. Старообрядчество, по мнению исследователей, «сохранило древнюю книгу как основу своей веры и культуры»⁴⁵. Важное значение книжности в традициях народного календаря прослеживается не только в бытовании значительного числа месяцесловов, а также произведений апокрифической литературы со списками «двенадцати пятниц», «несчастливых дней», но и в бытовании в старообрядческой среде значительного количества текстов, происходящих из книжной традиции, в которых объяснялось история возникновения праздника и необходимость его почитания.

Существование различных старообрядческих согласий с различной догматикой, решения, принимаемые соборами местных общин, установки наставников, часто не фиксированные в письменном виде, усиливали значимость и устной традиции, запретов, преданий и предписаний, увеличивали вариативность старообрядческих традиций у разных общин даже в рамках одного согласия. Устные правила и традиции были более характерны для старообрядцев беспоповских согласий.

Для выявления локальных старообрядческих традиций при изучении как отдельных аспектов, так и в целом традиционной культуры следует обращать внимание и на существующие этноконфессиональные связи в старообрядческих общинах и регионах. Во многих районах Прикамья близость традиций в старообрядческих деревнях наблюдается в достаточно отдаленных друг от друга населенных пунктах, связанных конфессиональной общностью (часто их жители объединены брачными связями и традициями гостевания). Так, в Куединском районе поморские старообрядцы д. Нератовка поддерживали связи со старообрядцами-поморцами д. Альняш этого же района, отстоящей более чем на пятьдесят километров, а также деревнями Большой Березник, Бедряж Чернушинского района, отстоящими на шестьдесят и более километров, так как это были бли-

жайшие деревни единоверцев в округе соседнего православно-го населения.

Характерным для старообрядческих традиций было и ограничение досуговых, развлекательных элементов праздничной культуры, часто воспринимаемых как греховные. Особенно эта черта усиливалась в случае сравнения с соседним нестарообрядческим населением. Так, в старообрядческой среде Ильинского района в весенне-летние праздники хороводы водили только никониане, старообрядцы на лугу плясать не могли, поэтому круговые песни у них были застольными⁴⁶. Старообрядческие традиции в некоторых районах ограничивали участие молодежи в святочных игрищах: «На игрища я не ходила, больше мирские ходили, у нас родители не отпускали...» (Чайковский район, д. Чумна); известны и другие примеры осуждения досуговых форм в календарной обрядности: «Качались на качуле. Так грех качаться-то. Молодежь соберутся на соломе, играли. А наставник увидит, узнает. Дак придешь молиться-то, дак сорок поклонов по лестовке...» (Чайковский район, с. Сосново), среди мирских также отмечали, что «староверы тоже качались, но после грехи замаливали» (Чайковский район, д. Ольховка). Именно для старообрядческой среды были характерны рассказы, объясняющие и подкрепляющие подобные запреты: «Бог сказал: «Я сделаю Пасху, люди будут есть яйца, будут разговляться». А черт сказал: «Я сделаю качели, ко мне больше народу пойдет» (Чайковский район, д. Ольховка).

Однако при общей установке на аскетизм и ограничение досуговых элементов в календарной обрядности последние продолжали активно бытовать и в старообрядческой среде. Часто каждая из локальных традиций вырабатывала свое компромиссное решение в отношении к этим формам культуры. В старообрядческих деревнях указывали на такие установки в праздничном поведении: «В первый день в праздник песни не пели, а во второй день уже пели» (Куединский район, д. Пильва). Качание на качелях в старообрядческих деревнях юго-западного Прикамья начинали на второй, третий и даже четвертый день праздника Пасхи: «По закону в понедельник, вторник и в воскресенье Пасхи петь и качаться было нельзя. А со среды петь и качаться начнут...» (Еловский район, д. Брюхово). Среди поморских старообрядцев Верхокамья компромиссный характер имело разделение всех членов общины на

сборных и мирских. Общественные развлечения, светские песни, тем более танцы исключались только из жизни сборных⁴⁷. Носителями этих элементов традиционной праздничной культуры оставались лишь мирские члены сообщества.

Отличительной особенностью старообрядческого населения часто называют и запрещение некоторых поминальных обычаев. Однако эти запреты часто были относительны. В решениях поморских соборов Верхотамья отмечалось: «8. По субботам на кладбище не ходить. 9. Радоницу после Светлой недели не праздновать»⁴⁸. Однако и к поморцам проникал никонианский обычай ходить на Троицу на могилы с едой и питьем⁴⁹. И в других районах также указывали на запрет помянуть умерших на кладбище в Радоницу, в д. Альняш Куединского района часовенные отмечали бытование у них запрета на посещение кладбища: «Родовальница есть — мирские и поморски ходят, а мы [часовенные] нет, только в субботу перед Троицей». В соседних деревнях часовенных старообрядцев этого района на Радоницу посещали кладбища и поминали умерших (д. Пильва)⁵⁰.

Отдельные комплексы обрядности, как мы отмечали, имеют специфические особенности, связываемые лишь с тем или иным старообрядческим согласием. Наиболее наглядно особенность отдельных старообрядческих согласий в календарной обрядности проявляется в обычаях освящения воды на Крещение. Для часовенных Прикамья было характерно в годовом цикле праздников освящение Великой и Малой святой воды. Великая, Большая, Крещенская, Богоявленская вода освящалась на праздник *Крещения* (19.01). Малая, Спасова, Спасовская, Успенская — на *Первый Спас* (14.08). Варьировались не только чин освящения Большой и Малой воды, но и характер ее использования, а также комплекс представлений, связанный с ней. Великая, или Большая, вода считалась неприкосновенной, в то время как Малая вода — повседневной. Термины «Крещенская», «Богоявленская», широко известные не только у часовенных⁵¹, отмечают приуроченность освящения воды к празднику Крещения, *Богоявления* (19.01).

Термины «Спасова», «Спасовская» также указывают на время освящения — Спасов день (Первый Спас). Термин «Успенская» характерен лишь для часовенных Куединского района, где он используется наряду с другими терминами и связывается с началом Успенского поста, приходившегося на праздник Первого Спаса.

Повсеместно предписывалось брать воду для освящения из проточного водоема, из реки, предпочтение при этом отдавалось роднику. Те, кто идут за водой, освящаемой затем на службе, должны были благословиться: «Надо благословиться, как воду идти брать. Начал положили и говорят: «Благословите нас воды набрать...». Посуду, в которой приносили воду, тщательно мыли на реке или роднике в проточной воде. От совершающих ритуал требовалось постоянно читать про себя «Исусову молитву». Набранную воду приносили в часовню и ставили на стол как на Крещение, так и на Спасов день; на Спасов день в отличие от Крещения воду заносили в помещение, где проходила служба, только непосредственно перед началом ее освящения.

Чин освящения Крещенской воды совершался на праздник Крещения в ночь с 18 на 19 января в начале службы: «Богоявленскую делам обыкновенно с вечера. В 7 часов вечера службу начинаем молиться. Воду принесут, поставят, начинают вечернюю молиться. Вода уже тут стоит, сосуды на стол ставим, четыре свечи ставим, крестом на ведро с водой. Вечернюю прочитали, стали петь «Во Иордане...», три раза. В это время кадят сейчас воду. Она уже священная вода» (г. Лысьва). Спасовская вода освящалась несколько иначе. Если Крещенскую воду «святили» вечером, в начале службы, то Спасовскую — утром, в конце службы: «Крещенскую воду с вечера святят, а Спасовскую — на утре» (Куединский район, с. Б. Уса); «Спасовскую также крестим на часах, только покадим и все. Уже службу помолимся. Начинаем петь «Кресту твоему поклоняемся...», девять раз надо. Покадим» (г. Лысьва).

Локальными особенностями чина освящения воды можно считать использование в ритуале креста-распятия. В Куединском, Чайковском, Еловском районах при освящении воды наставник опускал в воду распятие: «Четыре свечи ставятся, ведро, крест в воду опускается — вода освящается» (Куединский район, с. Б. Уса). В г. Лысьва и окрестных деревнях часовенные, наоборот, отмечали: «Некоторые туда распятие спускают. Мы этого никогда не делали» (г. Лысьва). В других деревнях Лысьвенского района отмечали, что распятием освящали лишь Великую воду и не использовали его при освящении Малой воды. Именно использованием распятия при освящении Великой воды и объясняли в данном случае ее неприкосновенность. В Верещагинском районе также при освящении воды часовенные не опускали распятие: «У нас крест в воду не опускают,

у нас крестообразно вливают воду годичную...» (Верещагинский район, д. Чуды). Обязательным при совершении ритуала освящения было и каждение воды.

Одной из составляющих освящения воды было и ее «приполнение». Этим термином обозначали добавление при освящении новой воды старой. Иногда «приполняли» лишь Великую воду: «Раньше ведь у нас приполнение было, у нас наставник был. Воду поставят. «Во Иордане...» начнут петь, когда поют, он из сосуда старую воду льет крестом, крестообразно. Это приполненная считается вода, Великая» (г. Лысьва). В настоящее время в г. Лысьва воду не приполняют: «Только покадим и все, не приполняем», объяснение чему находят не только в отсутствии наставника, но и в оскудении веры: «А теперь чё, все обстрижены, все ни на чё непохожие, теперь не приполняем» (г. Лысьва). В Куединском, Чайковском районах старую святую воду добавляют при освящении и Крещенской и Спасовой воды: «Прежнюю воду, вот когда мы святим, часть выливаем, Крещенскую в «Крещенскую, Спасовскую в Спасовскую, когда святим, надо старую наливать» (Куединский район, с. Б. Уса).

После освящения все прихожане пробовали Крещенскую и Спасовскую воду. «Этот ритуал был достаточно развернутым: «Скатерку на стол ставишь, полотенце стелешь, и чтоб полотенце было на правой стороне, к левой-то стороне ангел ведь Господень не приступить. На полотенце распятие. Сосуд ставим, у нас специальные блюда есть, чашки, ложки. Люди подходят, парами идут. Два человека, кто постарше встает по правой стороне, кто моложе — на левой стороне. Перед тем как идти к воде, я им говорю: «Кладите все три поклона «Боже милостивый...». А потом, когда к иконе подходят парами, правая сторона благословляется у меня, и я показываю поцеловать подножие, только подножие у креста. Сперва распятие поцелуют. Потом воду, крест с молитвой и выпьешь. Потом кто стоит по правой руке, они поворачиваются по солнышку, а который на левой стороне, как стоит, так и стоит, не поворачивается. И падают сюда, друг другу в ноги. Они друг у дружки прощаются. Они друг другу падают в ноги. Говоришь: «Прости меня Христа ради!». А я говорю: «Бог простит, ты меня прости!» (Лысьвенский район, д. Б. Лысьва). В других вариантах после освящения воды распятие, которое опускалось в воду, клали на тарелку и ставили на стол. Так же парами подходили к столу и пробовали воду из чашек, при этом оба поворачивались по солнышку по кругу,

и, встав лицом к молящимся, клали земной поклон и прощались у присутствующих.

Значительным было различие в использовании Великой и Малой воды. Использовать Крещенскую воду разрешалось только два часа после ее освящения: «Крещенская вода дана только на два часа, через два часа — она неприкосновенна. Два часа надо прикасаться, а через два часа она неприкосновенна. Если очень далеко везти воду — еще час разрешается. Два часа ее можно пить, ей можно конюшню, дом святить» (Куединский район, с. Б. Уса); «Станут по сосудам разливать. На это дается два часа, а кто дальний — на три часа. Уезжают домой. Мало остается народу, все уезжают домой. Я им наказываю, чтобы всю воду выпить до основания. Не оставлять. Если у кого останется, то выливайте в реку» (г. Лысьва). После двух часов вода становилась неприкосновенной, пользоваться ей разрешалось лишь в исключительных случаях: Крещенской водой лишь причащали перед смертью: «Крещенская вода, она великая, ее только причащают при смерти» (г. Добрянка); «А по нашим понятиям она священна. Ее только на смертном одре и вот побрызгать в гробу» (г. Лысьва). В д. Пильва Куединского района, кроме того, Крещенскую воду добавляли в купель при крещении младенцев. Строгость использования Великой воды закреплялась и в предписании: «Если вода освященная прольется — это место следует выжечь» (г. Добрянка); «А если падет на землю — надо выжигать, настолько она велика» (г. Лысьва); «Вот, где, говорит, канет эта велика вода, надо, говорит, даже выстрогать и в воду опустить» (г. Добрянка). В случае причащения святой водой также помнили об этом строгом предписании: «Причащаешь перед смертью, тряпочку здесь чистую налаживаю, чтобы не пала на тело, и подаю три раза. И эту тряпку на реку полоскать нести надо».

В отличие от Крещенской Спасовская вода считалась «повседневной», ее разрешалось использовать в любых случаях. В этом отношении именно использование Спасовской воды схоже с традициями использования Крещенской воды у православного населения. «Вторая вода — Успенская, Спасова, ей в любое время пользоваться можно, вот, я свечки соскала, освятила, вот освящаем дома» (г. Лысьва); «Бывает Спасов день, та проще вода, ту можно везде использовать. Прыснуть можно в огороде и в доме» (г. Лысьва); «Спасовской водой лечиться можно: заболел — попьешь. С молитвой: «Господи Иисусе Христе Сыне Божий, помилуй меня грешную...». Вот, но только с «Иисусовой»

молитвой». Спасовской водой святили колодец, если в него случайно попадала мышь: «А если мышь в колодец попадет — сорок ведер вычерпывать надо и воды святой лить, Спасовской» (Куединский район, д. Кашка). Спасовская вода использовалась для причащения: «Четыре раза в году причащают, положено каждый пост ходить на исповедь. Наставник причащал водой. Он давал. Если уже человек при смерти, то ему подается Великая вода, человек уже пищу не принимает. А так на исповедь ходим, Малой водой причащаем по ложечке, помаленьку, Спасовой» (Куединский район, д. Пильва).

Оставшуюся и Крещенскую, и Спасову святую воду предписывалось выливать только в проточный водоем. В Верещагинском районе часовенные отмечали изменение статуса Спасовской воды через год после освящения, «годичная» Малая вода становилась Великой, чем и объяснялась возможность «приполнять» ею новую Спасовскую воду при освящении.

Столь развернутые представления, связанные с освящением и использованием святой воды, достаточно ярко характеризуют особенности традиций часовенных старообрядцев. Несомненно, что это бытование должно быть основано на целом комплексе мифологических представлений, построенных как на христианских, так на и народных традициях. Происхождение двух календарных дат освящения воды сами часовенные объясняют лишь силой традиции: «Закон такой или воля Божия, не нами сотворено. Откуда так ведется — я нигде в книгах не читывала, но сколь я помню, сколь старики рассказывали, она всегда была, эта Спасовская вода» (г. Лысьва). Столь высокий статус Крещенской воды обусловлен и тем, что именно она используется для причастия: «Мама говорила, что у нас кроме Крещенской воды больше ничего не осталась, у нас причастия ведь нет, у нас только Крещенской водой и причащают» (г. Лысьва). Связь Крещенской воды с причастием прослеживается и в сравнении ее с кровью Христовой (г. Лысьва). Подобные представления раскрывают некоторые возможные объяснения традиции освящения воды именно на Спасов день, так как праздник в народной традиции также считается Исусовым. С другой стороны, общность обусловлена связью Креста/Крещения с одним из составляющих христианского почитания Спасова дня: *Происхождение Честного и Животворящего Креста Господня*.

Одна из причин вариативности в разных народных традициях и в том, что водосвятие в традиции христианских церквей,

в том числе и в старообрядческих, имеет особенности. Для народных традиций также характерны архаичные представления об особых свойствах воды в разные периоды и даты народного календаря. У русских Прикамья, например, особыми целебными свойствами наделялась вода Великого четверга, *Иванова дня* (07.07) и т. д. Развернутая дифференциация статусов воды в целом характерна для старообрядческих традиций региона: особый «нечистый» статус имела «банная» вода. Тем самым бытование развернутой терминологии для освященной воды и вариативность ее статусов органически вписываются в систему представлений народного православия. В представлениях о Великой, Большой, Крещенской и Малой, Спасовой, Успенской воды отчетливо прослеживается универсальная для традиционной культуры система оппозиций Великая/Малая; неприкосновенная/повседневная; Крещенская/Успенская (последние соотносятся и с представлениями о начальном и конечном в жизненном цикле).

Иной комплекс представлений бытовал у **старообрядцев белокриницкого согласия**. Статус воды здесь также зависел от времени ее освящения — вечером накануне Крещения или днем, в праздник. Различие в статусе также закреплялось в терминологии: утренняя/святая, великая/вечерняя: «Великая вода освящается накануне Крещения, она два часа только простая, а святая вода в Крещение днем освящается, ее можно весь год пользоваться» (Кунгурский район, с. Бым); «Мы привозим две воды, утреннюю и вечернюю, одна разводится вода, другая — нет. А утрешня, она уже не разводится. Вечерней, вот нальешь этот, например, литру воды из колодца, свежей только надо, ну, или с реки ли, теперь три капли тут только капнешь, и можно пить уже, как святая вода она. А утрешняя — она так, только пить ее...» (Очерский район, д. Пахомово).

Если для старообрядцев часовенных и белокриницких был характерен развернутый ритуал освящения воды, проводимый священником или наставником, то **поморские старообрядцы** сохраняли несколько иной комплекс представлений об освящении воды. В Куединском районе поморские считали, что «в Крещенье вся вода святая, Господь воду святил» (Куединский район, д. Альняш). Чаще всего поэтому в поморских традициях предписывалось просто набирать воду в ключе в ночь на Крещение: «На Крещение воду берут с ключика в 12 часов ночи. Просто наберут и все. До другого Крещения пользуют, пьют,

умываться можно ей...» (Верещагинский район, д. Соколово). Такие же представления о святой воде были характерны и для старообрядцев-бегунов Верхней Колвы в Чердынском районе.

Отличительные особенности характеризуют и другие комплексы обрядности разных согласий старообрядчества, на некоторые из них мы уже указывали в предыдущих разделах, как правило, они связываются с религиозной догматикой того или иного согласия. Характерные особенности имел также комплекс представлений, связываемый с пасхальной службой, днями поминовения умерших и т. д.

Выявление некоторых особенностей старообрядчества значимо лишь в контексте региональных, ареальных и локальных комплексов обрядности. Комплексу традиционной культуры старообрядческого населения уральских горных заводов, наряду с конфессиональными, были свойственны в том числе те же особенности в календарной обрядности, которые были характерны для всего заводского населения региона. Достаточно интересным и специфическим регионом с большим числом старообрядческого населения предстает Верхокамье (Сивинский, Верещагинский и другие районы). Старообрядческое население этой территории численно преобладало над православным. По сведениям 1897 года, в Сепычевской, Путинской, Старо-Путинской, Бубинской, Екатерининской волостях Оханского уезда из 28 860 человек русского населения было отмечено 24 533 старообрядца, составлявших 85% от всего населения⁵². Старообрядцы этого района были представлены поморским, часовенным и белокриницким согласиями. Особенности этноконфессиональной ситуации в Верхокамье и традиционной культуре старообрядчества посвящена обширная историография⁵³, при этом почти все исследователи отмечают традиционализм старообрядческого населения, сохранение архаичных вариантов культуры. Наибольшей мозаичностью этноконфессионального состава населения края характеризовались традиции юго-западного Прикамья. В конце XIX — начале XX века в этом районе существовали старообрядческие общины белокриницкого, беглопоповского и поморского согласий, а также часовенные и странники (бегуны). В большинстве сел и деревень проживали старообрядцы разных согласий и мирские, приверженцы господствовавшей православной церкви. Частыми были переходы из православия в старообрядчество, из одного старообрядческого согласия в другое: «Меня

перекрещивали три раза. Сначала староверкой, но бабушка, мирская, не хотела водиться со староверским ребенком: «Не буду водиться с маканцем!». Мамина сестра понесла меня в церковь. Замуж выходила — перекрещивали. Он старовер, настояли, одно что меня в староверы перекрещивать...» (Чайковский район, с. Вассята). В календарной обрядности этой территории наблюдалась значительная общность календарных традиций разных согласий старообрядчества, лишь некоторые специфические черты (например, освящение воды, сроки поминовения умерших) имели ярко выраженные особенности в различных согласиях. Районами со значительным числом компактно проживающих старообрядцев часовенных можно считать Обвинское поречье, а также территорию, объединенную несколькими восточными районами (Ильинский, Лысьвенский, Кишертский и другие районы). Специфическими можно считать старообрядческие традиции бегунов Верхней Колвы. В то же время комплексы обрядности этих территорий, сложившиеся у старообрядческого населения того или иного согласия, не выглядят изолированно от соседних мирских и старообрядческих традиций других согласий.

Несмотря на замкнутость и изолированность старообрядческих традиций, они представляются не абсолютными, а скорее относительными. Межконфессиональные контакты и взаимовлияния были характерным явлением для ряда районов Прикамья. В юго-западном Прикамье со значительным числом старообрядческого населения, а также с большим разнообразием согласий, известны наиболее многочисленные примеры межконфессионального взаимодействия. В д. Старый Шагирт Куединского района в случае засухи в крестном ходе на поля и родники принимали участие все жители деревни, независимо от конфессиональной принадлежности («австрийцы, часовенные, поморские, единоверцы и мирские»). Каждый выносил свои иконы, а моление устраивалось общее. В случае смешанного конфессионального состава деревни праздники также были общими. При этом церковные службы и моления проводились отдельно, а сам праздник, прием гостей, хождение по деревне проводили вместе: «У всех христианских (и у мирских, и у старообрядцев: часовенных, белокриницких, беглопоповцев) два основных здесь престольных праздника — Афанасьев день и Покров. Но устав мольбы разный» (Куединский район, с. Б. Уса). Известны и примеры проведения совместных праздничных служб: «И молились

вместе. Наперед придут старoverы, икону поцелуют, потом мирские идут целуют. Там немного было мирских-то в Зипуново. А молиться в одно место ходили. Вместе молились, только кланялись не враз. Одни поклонятся, а потом другие кланяются. Видно, в один раз грешно кланяться, ли чё ли. Читают, читают, а потом надо поклониться, наперед перекрестятся старoverы, а потом мирские перекрестятся и поклонятся» (Чайковский район, д. Зипуново). В д. Пильва Куединского района общее пасхальное моление проводили старообрядцы белокрыницкого согласия и часовенные. Достаточно интересный пример межконфессионального взаимодействия отмечен в д. Старый Шагирт Куединского района, где, по словам М. Я. Глухой, 1912 г. р. (часовенные старообрядцы), ежегодно на Крещение проводили своеобразное «испытание веры»: «Ты поморский, ты мирский, ты старover. Наставят бутылки по одной с крещенской водой, у всякова по-своему освященная. И проверяют. Чья быстрее помутилась — плохая та вера. Бывало у нас у дедушки. Рассорятся. Так каждый год делали, спорили...».

Следует отметить и значительное влияние старообрядчества на традиции соседнего православного населения. Священник православного с. Дуброво Еловского района в конце XIX века отмечал, что прихожане приходят на службы с лестовками и крестятся двуперстием, в чем несомненно следует видеть, что среди православного населения Прикамья значительным было число тех, кто в недалеком прошлом был старообрядцем, а также следы влияния старообрядцев часовенных окрестных деревень⁵⁴. В северо-западных районах Прикамья, даже в тех селах и деревнях, которые официально считались православными и население которых осознает свою принадлежность к православной церкви (с. Юм, с. Юрла и округа), распространено старообрядческое двуперстие. В повседневной, бытовой жизни и религиозной практике юрлинцев различий между православными и старообрядцами было немного.

КАЛЕНДАРНАЯ ОБРЯДНОСТЬ РУССКОГО ГОРНОЗАВОДСКОГО НАСЕЛЕНИЯ

Специфику традиционной культуры приобрели некоторые группы русского населения, имеющие различный социальный статус. К особой этнографической, или этносоциальной, группе

русских Прикамья следует отнести русское население уральских горных заводов⁵⁵. Начало формирования заводского населения следует связывать со становлением горной промышленности на Урале, что не могло не отразиться на этнокультурных процессах. В Прикамье заводы начинают появляться в начале XVIII века. Возникновение горной металлургии происходило при прямом участии местного населения, прежде всего русских крестьян, из них формировались кадры работных людей. Одновременно появление на Среднем Урале заводов обусловило приток нового населения из Поволжья, центральных промышленных районов России. На заводах использовались рабочие московских и олонечских заводов, беглые, осевшие в слободах, а также люди, целенаправленно привлекаемые к заводским работам. Значительная часть беглых была старообрядцами. Таким образом, источники формирования населения заводских поселков были несколько иными, чем местного крестьянства⁵⁶. Во второй половине XIX века в целом по Пермской губернии доля заводского населения составляла 23,5% от всего населения губернии: «Около четверти населения Пермской губернии принадлежит к сословию мастеровых, живущих на заводах, в условиях своеобразных и существенно различных от условий жизни крестьян и горожан»⁵⁷. Особенности социального статуса и хозяйственных занятий стали основной причиной появления специфических черт традиционной культуры горнозаводского населения. В отличие от крестьян, рабочие завода имели незначительную часть пахотных и сенокосных угодий и лишь отчасти занимались земледелием.

У заводских сохранялись все празднично-обрядовые циклы, характерные и для соседнего крестьянского населения: святочный, масленичный, пасхальный, троицкий и др. Сохранялись и все основные элементы того или иного комплекса обрядности. В святочный период, например, в Кувинском заводе были известны обычаи славления, святочного ряженья, гаданий, молодежных вечеров. В заводской среде нередко встречались и архаичные черты календарной обрядности. В Добрянском заводе, например, в конце XIX века жители заводского поселка отмечали праздник «кашке-плишке», связываемый с весенними обрядами встречи птиц⁵⁸, бытовали обычаи обливания водой в день Аграфены Купальницы⁵⁹ и т. д.

В то же время календарная обрядность горнозаводского населения приобрела и некоторые специфические формы. Значительные изменения в заводской среде претерпел комплекс об-

рядов, связанных с хозяйственными занятиями. Среди заводского населения не фиксируются обряды, связанные с основными этапами земледельческих работ, что было неактуально (обряды начала сева, обходы посевов, жатвенная обрядность). В то же время сохранение животноводства способствовало и сохранению комплекса животноводческой обрядности. Жители Дедюхинского завода, например, «служили несколько раз в год молебны святому Власию — хранителю коров. В дни святых, покровителей скота, избавляли животных от гоньбы, побоев и даже брани»⁶⁰. Сохранялись и обычаи, связанные с первым выгоном: скот первый раз было принято провожать ветками вербы с Вербного воскресенья (Юсьвинский район, пос. Пожва). Занятия заводского населения животноводством отражались и на производственном заводском цикле: в летний период «в сенокосную пору завод останавливался «на страду»⁶¹, одна или несколько недель рабочим, мастеровым завода выделялись для заготовки сена.

Характерной особенностью явилось формирование праздников, связанных с трудовыми процессами, либо переосмысление традиционных в контексте новых представлений. По сведениям из Дедюхинского завода, праздник по окончании погрузки соли устраивали артели соленосов⁶². Праздник по случаю начала ледохода, отмечавшийся в Добрянском заводе, под названием «провождение Камы» приурочивался к началу ледохода и ко времени встречи первого парохода. Встреча первого парохода связывалась не только с началом навигации, отправлением каравана, так как река выступала главной транспортной артерией, в среде добрянцев праздник приобретал и особое значение, так как завод специализировался на производстве железной продукции для паровой промышленности. Подобные праздники, связанные с весенней отправкой каравана, проводили и в заводских поселениях по р. Чусовой⁶³.

Новые социально-экономические и товарно-денежные отношения отражались на трансформации традиционных общественных институтов. Во многих заводах катушку на Масленицу готовили рабочие по распоряжению заводоуправления, а молодежь — и по частной инициативе; за катание на катушке брали плату. В заводских поселениях плата за катание с масленичной горы была достаточно распространенным явлением. В Курашимском заводе, например, к Масленице группа парней готовила катушку. «Катушечники» по очереди и дежурили на катушке: «Деньги брали. Первый день там 3 рубля, второй день, может, 5,

третий — там уже прибавляют, прибавляют, а уже последние по 10, по 15 и по 20 брали... Деньги они себе берут, они строили...» (Пермский район, с. Курашим).

Древний смысл и аграрная символика праздников, сохранявшиеся у крестьянства, во многом были утрачены в заводской среде. Как отмечают исследователи, их «магическая функция» была уже вытеснена чисто развлекательными моментами⁶⁴. Приобретение праздниками народного календаря досугового характера в заводской среде иллюстрируют некоторые примеры. В Духов день в Добрянском заводе «...многие семьи справляли «праздник земли» в верховьях Добрянского пруда, на прибрежных лугах. Сюда ехали в лодках, шитиках — сразу по 10—15 человек, с самоварами, выпивкою, закуской и рыбными пирогами из свежих лещей...»⁶⁵.

Одной из характерных черт горнозаводской среды явилось и активное проникновение в нее элементов городской культуры. Проникновению городских форм способствовал также сложный социальный состав населения заводов. Самой малочисленной группой были служащие завода: управляющие, приказчики, члены заводских контор и т. п. Более многочисленной, основной группой заводского населения являлись заводские мастеровые и работники горных рудников, постоянно занятые в промышленном производстве, главным источником их существования была заработная плата⁶⁶. Отдельной категорией населения были подзаводские рабочие, подзаводские крестьяне, которые выполняли разнообразные вспомогательные работы на заводах, крепостные в порядке барщины (заготовка топлива, перевозка грузов, строительство и т. д.). Они жили главным образом за счет своего хозяйства. В среде служащих раньше всего появляются инновации, постепенно распространяющиеся и на остальное население завода. Так, в начале XX века среди служащих Кувинского и Добрянского заводов на Рождество и на Новый год принято было ставить елку, в то время как в среде мастеровых этот обычай был распространен не повсеместно. Рождественские елки в заводских поселках устраивали в начале XX века в школах на средства, собранные родителями и местной интеллигенцией, средства на рождественскую елку для детей отпускало также заводууправление⁶⁷.

На заводах наряду с сохранявшимися традиционными формами досуга получили распространение также самодеятельные театры и оркестры. К городским элементам можно отнести и распространение в заводских поселках летних каруселей, при-

езд в праздничные и воскресные дни «балагана с Петрушкой», иллюзионистов и фокусников. В летние праздники популярными становились гулянья и пикники на природе, в заводских садах, на набережных. В заводскую среду проникают танцы «кадрель», «ланцея», «краковяк», не только получившие широкое распространение, но и вытесняющие традиционные формы досуга. Новации в заводской среде характеризуют почти все формы календарной обрядности. Так, в процессе ряженья отмечается приготовление костюмов, которые специально шили к Святкам, для новогодних маскарадов, устраиваемых в домах служащих. К таким специальным костюмам можно отнести «итальянцев», «черкесов», «испанцев», «китайцев», не характерных для крестьянской среды региона. Именно заводская среда в Прикамье часто служила проводником городских культурных форм в крестьянскую среду. Новые досуговые формы в календарной обрядности в Прикамье ранее всего проникают в деревни, расположенные в непосредственной близости от заводских центров.

Инновационные формы часто сосуществовали вместе со старыми, традиционными. В Добрянском заводе, например, «на Троицу на лучших полянках ставили березки, украшали их разноцветными лентами, и днем вокруг них водили хороводы маленькие девочки. Взрослые в это время находились в графском саду, где также водили хороводы и пели песни. Здесь же выступал оркестр и хор...»⁶⁸.

Календарные праздники и обряды русского горнозаводского населения в целом сохраняли общерусскую основу, разрушения и утраты целостности народного календаря у заводского населения не произошло. Сохранение целостного цикла традиционной календарной обрядности в заводской среде русских Среднего Урала отличает регион от других промышленных центров Центральной России, где они были утрачены⁶⁹. Причины такого явления, во-первых, в особенностях уральской горнозаводской промышленности, которая была тесно связана с аграрной средой, аграрной округой, во-вторых, в специфическом положении уральских заводских рабочих, сохранявших в некоторых формах занятия животноводством и земледелием, а в-третьих, в том, что уральская промышленность складывалась на патриархальной крепостнической основе.

Календарные праздники и обряды, сложившиеся у заводского населения Прикамья, как и на большей части сельских территорий, сохраняли севернорусскую основу, что, возможно,

связано как с преобладанием севернорусского компонента в формировании населения, особенно на казенных заводах и частновладельческих заводах Строгановых, так и с влиянием на заводскую обрядность сельской среды, также сохраняющей особенности севернорусских традиций. Пермский край в этом отношении значительно отличается от соседних горнозаводских регионов — Зауралья и Южного Урала, где в заводской среде значительными были традиции переселенцев из среднерусских и южнорусских губерний⁷⁰. Заводские поселения, расположенные на значительном удалении друг от друга, не способствовали формированию ареальности и обособленности от соседних сельских традиций. Наши полевые материалы свидетельствуют о близости календарной обрядности заводского населения локальным традициям ближайшей сельской округи.

Традиционные формы календарной обрядности приобрели и некоторые специфические особенности, которые были обусловлены прежде всего социально-экономическими факторами, спецификой горнозаводского производства и социальным составом заводского населения. Разные категории заводского населения по-разному сохраняли традиционные черты и воспринимали инновации. Более всего городские традиции и новые формы праздничной культуры были характерны для служащих заводов, в то время как для подзаводских крестьян и рабочих, жителей заводских поселков в большей степени было характерно сохранение архаичных и традиционных форм обрядности. Традиции заводского населения, в том числе и в календарной обрядности, занимают промежуточное положение между крестьянскими и городскими.

ИНОЭТНИЧЕСКОЕ ОКРУЖЕНИЕ И МЕЖЭТНИЧЕСКОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ КАК ФАКТОРЫ ФОРМИРОВАНИЯ СПЕЦИФИКИ КАЛЕНДАРНОЙ ОБРЯДНОСТИ РУССКИХ ПЕРМСКОГО КРАЯ

Пермское Прикамье всегда было территорией, где активно происходили контакты различных народов и культур. В разные периоды Пермский край был освоен финно-угорскими (коми-пермяки, марийцы, удмурты, манси), тюркскими (башкиры, та-

тары), восточнославянскими (русские) народами⁷¹. Межэтническое взаимодействие, иноэтнические инновации стали одними из важных факторов формирования специфики традиционной культуры и языка народов Пермского Прикамья. В задачи нашего исследования входит только один из аспектов проблемы — формирование некоторых особенностей традиционной календарной обрядности русских Прикамья, возникшей в ходе активного межэтнического взаимодействия⁷².

Характер межэтнических взаимоотношений обусловлен рядом факторов. Прежде всего следует отметить, что формирование местных этнокультурных особенностей в первую очередь обусловлено исходными традициями контактирующих этносов, степенью их близости, а также продолжительностью этих контактов. Специфическими факторами являются также численность и особенности расселения контактирующих групп. Кроме того, необходимо учитывать и влияние административного регулирования: установление административно-территориальных границ, экономической, культурной и образовательной политики в регионе⁷³. Достаточно специфично на характер взаимоотношений влияла конфессиональная принадлежность взаимодействующих этносов: чем она ближе, тем выше активность контактов. Это справедливо не только для официальных конфессий, но и для различных их направлений, в частности, многочисленных согласий старообрядчества.

Существенным фактором, влияющим на характер межэтнических взаимоотношений, являются особенности расселения и численность контактирующих групп. Так, компактное расселение, ориентация на взаимоотношения, в том числе брачные, лишь внутри группы ограничивают как межэтнические, так и межгрупповые контакты и являются основной причиной сохранения традиций. В свою очередь, дисперсное проживание в большей мере ориентирует на внешние контакты, увеличивает интенсивность межэтнического взаимодействия. Наиболее интенсивно межэтническое взаимодействие происходит на границах расселения контактирующих групп. Самые активные контакты наблюдаются в этнически смешанных поселениях. В данном случае возможна полная ассимиляция одной контактирующей группы другой или аккультурация — появление общих черт культуры при сохранении обособленного этнического самосознания. Численность контактирующих групп в большинстве случаев не играет решающей роли. Однако существует некоторая

«критическая» численность, при которой группа становится настолько малой, что не может составить обособленный брачный ареал и выходит на межэтнические браки, что значительно активизирует ассимиляционные процессы.

Ярким проявлением интенсивных межэтнических контактов является знание языка соседей. Бытовой билингвизм в Прикамье в целом был характерен для русского населения лишь в зонах активных контактов с коми-пермяками, в то время как в других случаях такого явления не наблюдалось. С другой стороны, соседние народы, в первую очередь коми-пермяки, в меньшей степени — татары, башкиры, удмурты и марийцы, осваивали, кроме родного, и языки соседних народов, чаще всего татарский и русский.

Этническая пестрота исследуемого региона явилась причиной многочисленных заимствований в традиционной календарной обрядности народов Прикамья. В литературе имеются попытки вычленировать стадии, этапы процесса инокультурных заимствований. В частности, С. А. Арутюнов предлагает универсальную схему проникновения иноэтнических инноваций в культуру этноса⁷⁴. Однако характер межэтнических заимствований в календарной обрядности имеет ряд своих особенностей, которые мы и попытались учесть при разработке собственной схемы. В ней мы выделяем следующие пять стадий взаимодействия применительно к календарным традициям.

Первая стадия: знание обычаев, обрядов, традиционного календаря соседей, противопоставление их своим на уровне «у нас так, у них по-другому» (оппозиция свое/чужое).

Вторая стадия: участие в обрядах и праздниках соседнего народа, что в Прикамье встречается повсеместно. При данной стадии взаимоотношений календарные традиции соседей не вовлекаются в мировоззренческие представления народа, а осознаются «чужими». Например, участие русских в праздновании татарского Сабантуя, а татар — в праздновании Троицы у русских и т. п. Особой формой взаимоотношений была традиция гостевания. Как правило, хозяин арендуемой земли приглашался арендатором в гости, часто это приурочивалось к праздникам.

Третья стадия: заимствование праздников и обрядов, вовлечение их в свой традиционный календарь (на этой стадии заимствования праздники и обряды еще различаются на «свои» и «чужие»). К ним, как правило, добавляются эпитеты,

называющие народ, у которого обряд или праздник был заимствован (например, башкирский Сабантуй, русская Масленица и т. д.).

Четвертая стадия: вовлечение праздников и обрядов соседей в систему своих мировоззренческих представлений. На этом этапе обряды и праздники заимствуются, считаются уже собственными «своими», становятся традиционными.

Пятая стадия: ассимиляция одного этноса (или этнической группы) другим, что влечет за собой разрушение традиционной календарной обрядности в разной степени: от полного ее уничтожения до частичного или полного восприятия ассимилирующим этносом.

Прохождение этих стадий всегда последовательно. Однако каждый из контактирующих этносов проходит данные стадии с разной скоростью. В результате этого в Прикамье в русско-татарских межэтнических контактах, например, русские прошли две стадии, а татары — четыре. При смене стадий предшествующая может фиксироваться в культуре контактирующих этносов в виде формы межэтнического взаимодействия. Например, в культуре пермских татар и башкир знание традиций соседей и участие в русских праздниках сохраняется наряду с заимствованиями праздников и обрядов русского календаря. Среди народов Прикамья в традиционной календарной обрядности встречаются все выделенные нами стадии и формы.

Межэтническое взаимодействие с соседними народами среди русского населения края было достаточно активным, межэтнические заимствования были одной из причин формирования специфики традиционной культуры русских региона, на что неоднократно на примере языка, материальной культуры и некоторых элементов духовной культуры обращали внимание исследователи⁷⁵. При этом в южных районах Прикамья мы наблюдаем активное взаимодействие русских, татар и башкир, в меньшей степени — удмуртов и марийцев, а в Северном Прикамье — русских и коми-пермяков.

Традиционный календарь русских Прикамья, в отличие от календарных традиций других народов, населяющих регион, менее всего испытал на себе воздействие иноэтнического окружения. Это обусловлено, с нашей точки зрения, несколькими причинами. Во-первых, русский земледельческий календарь, принесенный в край первыми русскими переселенцами, был

достаточно отлаженной и стабильной системой, приспособленной как к природно-климатической среде, так и к сельскохозяйственному хозяйственному циклу. Хозяйство русского населения в Прикамье складывалось как сельскохозяйственно-животноводческое и в основных чертах повторяло систему хозяйствования мест выхода поселенцев, поэтому не требовалось существенных изменений и в сложившейся системе календарных праздников и обрядов. Во-вторых, традиционный русский календарь в изучаемый период был достаточно прочно связан с церковными традициями, с церковным календарем и зачастую поддерживался ими. В-третьих, русские, в отличие от остального населения Прикамья, в большей части не имели замкнутых групп в иноэтническом окружении. Уже с XVII века они являлись преобладающим по численности этносом в регионе. Из этого вытекает ряд особенностей межэтнических взаимоотношений, прослеживаемых и на материале традиционного календаря. Прежде всего, взаимодействие происходило исключительно в контактных зонах, хотя большая часть русского населения края вообще не контактировала с соседними народами, а часто и не знала о их существовании. Наиболее активные контакты влекли за собой и ассимиляционные процессы по отношению к соседним народам, особенно на этапе разрушения традиционного уклада. Вследствие этого межэтнические взаимоотношения русского населения региона проходили лишь первые две стадии: знание и участие.

Для южных районов Прикамья наиболее интенсивными были контакты с тюркскими народами — **татарами и башкирами**. Активность и необходимость контактов татар, башкир и русских были обусловлены многими факторами. Во-первых, дисперсностью расселения: по всему Южному Прикамью деревни татар и башкир перемежаются с русскими деревнями. Во-вторых, татары и башкиры как более древнее население края владели большими и лучшими земельными угодьями, которых так не хватало русским (они вынуждены были арендовать часть земель у соседнего населения). И, в-третьих, общность природно-климатической среды, единство хозяйственного уклада также требовали постоянной оглядки на соседа, диалога культур. Русские Прикамья не различали собственно два народа: татар и башкир, для русских они представлялись единым народом. Знание традиций соседнего народа и участие в их праздниках, сопо-

ставление их со своими влияли на складывание тех или иных элементов культуры.

Взаимодействие в первую очередь выражалось в участии татар и башкир в праздниках русского населения региона. В Суксунском районе русские варили пиво «про татар» на Масленицу, так как татары были непременными участниками этого праздника в русских деревнях. В Ординском районе на Масленицу остатки масленичной пищи также раздавали участвовавшим в празднике татарам. В татарских деревнях Бардымского района старики отмечали, что их родители ездили к русским в гости на Пасху и привозили детям в качестве гостинцев крашенные пасхальные яйца. Весенне-летние праздники в русских деревнях, проходившие в период, свободный от сельскохозяйственных работ, часто с приуроченными к ним ярмарками, также не обходились без участия соседних народов. Хороводы и игры в весенние луговые праздники, в воскресные дни, на Вознесение, Семик, Духов день татары и башкиры Бардымского района называли *урус уен* — русские игры. Татары и башкиры были непосредственными участниками этих сборов в русских деревнях, образовывали свой круг по соседству или участвовали в общем. Допускалось участие татар и в праздновании Троицы: в с. Ашар Ординского района, окруженном татарскими деревнями, на Троицу завивать березку и играть «округа», как отмечают старожилы, татар собиралось даже больше, чем русских. Но самым большим общим праздником считалось Троицкое Заговенье, когда на луга собиралась вся округа. В с. Урталга Куюдинского района на *вотские* луга на праздник приходили русские, удмурты и татары. В Бардымском районе татары называют Заговенье *урус джиен* — русский джиен (*джиен* — съезд, собрание).

Образ «чужого» народа присутствует и в святочном ряжении русских. Одним из часто встречающихся персонажей ряженья были татарин или татарка. При этом костюм не только делали сами, но и просили у знакомых татар или даже покупали на базарах и ярмарках. Видимо, присутствие этого образа было достаточно значимо: необходимо было передать броские этнические признаки, зафиксировать их присутствие и неприемлемость для своей культуры и, как отмечают исследователи, противопоставить «своим» (русским) «чужих»⁷⁶.

Русские ездили на летние Сабантуи в татарские и башкирские деревни, «ходили на сабан», особенно в Сылвенско-Ирен-

ском порече, при этом не только в качестве зрителей, но иногда и участников многих праздничных состязаний⁷⁷. Большой частью русские не участвовали в состязаниях, проводимых на Сабантуе, но некоторые русские деревни выставляли своих борцов на круг, где соревновались в борьбе на полотенцах. Сабантуй воспринимался как один из самых ярких национальных праздников соседнего народа, не случайно в русских говорах Прикамья термин «Сабантуй» стал восприниматься как нарицательное для обозначения любого праздничного поведения, веселья: «Народу много сошлось, как сабантуй...» (Куединский район, д. Куета). Осваивался термин и в других вариантах, например *дритатуй*, также в значении праздник, веселье, Сабантуй (Березовский район, с. Асово)⁷⁸. Во многих пермских говорах известно и татарское слово *ураза* в различных значениях, чаще всего в обозначении праздничного времени, времени, разрешенного для каких-либо занятий: «Нам ураза была на лубках кататься в Масленку, но только с Чистого понедельника, до этого большие катались» (Юсьвинский район, д. Городище). В данном контексте мы наблюдаем семантическое освоение заимствования, расширение его значения, отличное от использования в татарском и башкирском языках.

Повсеместно в контактных зонах в Прикамье существовала традиция гостевания, часто на определенные, в том числе и на престольные, праздники. По случаю приезда гостей из татарских или башкирских селений русские варили пиво «*про татар*»⁷⁹. Непосредственные контакты, взаимодействие и общение были обусловлены не только близостью русских и татарских деревень, но и сложившимися особенностями экономических взаимоотношений. Русские часто вынуждены были «кормить» — арендовать землю у татар и башкир, соответственно, складывались особые дружеские отношения между хозяином земли — татарин — и арендатором — русским⁸⁰.

Контакты проявлялись в своеобразной традиции гостевых визитов, когда татарин с семьей по праздникам гостил у русских, а те, в свою очередь, «отгашивались» у татар. Исключение составляли старообрядцы, которые, хотя и принимали гостей, сами старались не ездить в гости к татарам. Кроме того, русские часто держали татар в работниках, особенно много нанимали татар в страду на жатву. В итоге, в крае сложился своеобразный этикет приема гостей и работников татар. У русских считалось большим грехом есть вместе с татарами, кормить их из своей посу-

ды, поэтому практически повсеместно в Южном Прикамье русские держали *татарские чашки*, из которых сами никогда не ели. У старообрядцев специальная посуда для татар была строго обязательна, а в некоторых группах православного населения татар кормили из своей посуды, которую затем тщательно мыли с золой. Татарские чашки хранились постоянно в сенах, в голбце, а иногда и в доме, на отдельной, *татарской полке*. Православные кормили татар за своим столом, но сами за него с татарами не садились, только иногда в гостевой трапезе участвовал хозяин. Старообрядцы Куединского района никогда не кормили татар за своим столом, а те семьи, которые арендовали землю, для застоля приносили в дом *татарский стол*. До сих пор в Куединском районе первое окно направо или налево от входа называют *татарским окошком*. Именно на нем кормили работников-татар. Спать татар также укладывали особо, считалось, что им нельзя стелить в переднем углу, за матицей ⁸¹.

Самое же большое сближение культур и народов можно было наблюдать на ярмарках, которые обычно проводились в русских селах. Старообрядцы, строго следившие, чтобы никто чужой не осквернил их посуду, охотно покупали товары, в том числе и утварь, у татарских купцов или мастеров. «Базар святит», — говорили по этому поводу, и купленные товары не считались нечистыми. Татары приурочивали к ярмаркам проведение Сабантуя, чтобы на следующий после состязаний день отправиться на ярмарку. В татарской деревне Сульмаш Чернушинского района Сабантуй проводили перед Петровым днем, а в Петров день отправлялись на ярмарку в русское село Рябки ⁸². В русском селе Крылово Осинского района на ярмарке, на которую съезжалось большое количество татар и башкир, устраивались и некоторые состязания Сабантуя: конные скачки, борьба. Здесь же отдельными кругами проводились пляски и игры приехавших и пришедших татар, башкир и русских.

Как видим, примеров русско-татарских/башкирских межэтнических контактов, особенно в южных районах Прикамья, достаточно много, в то же время они имеют определенные особенности. Проявления межэтнического взаимодействия в календарной обрядности следует рассматривать в контексте особенностей русско-татарских/башкирских контактов в целом ⁸³. С одной стороны, мы наблюдаем реализацию одной из важных оппозиций: свое/чужое, мы/они. Это противопоставление наблюдается в культуре любых контактирующих народов. Одна-

ко особенности расселения русских и татар/башкир в регионе, когда и те и другие были в инокультурном окружении, как никогда активизировали оппозицию. Тем более что существенной была и религиозная разница: противопоставлялись не только два народа, но и две религии, две культуры. Кроме того, русский традиционный календарь был достаточно хорошо приспособлен к особенностям природно-климатического ландшафта и системе хозяйственных занятий, поэтому мы не наблюдаем прямого существенного влияния татарских/башкирских традиций на русский народный календарь в Прикамье.

В то же время длительность совместного проживания, социально-экономические контакты требовали взаимодействия, выработки этических норм подобного рода взаимоотношений, что и было достигнуто традициями приема гостей, совместным участием в праздниках друг друга. При прямом общении была потребность в диалоге, а, соответственно, был необходим ритуал, культура общения с соседом. И эта культура взаимодействия была сформирована, она проявлялась в том числе и в календарной обрядности.

Необходимо отметить, что и участие в русских праздниках татарского населения также строилось на восприятии «чужого», которое не всегда допускалось в «свое», освоенное пространство. Активное участие татар наблюдалось прежде всего в весенне-летние праздники, проводившиеся, как правило, за деревней, на лугах, возвышенностях, угорах. Известно использование и иноэтничных терминов для обозначения весенних праздников, например, одним из них является **Токмач**, одно из названий Троицкого Заговенья, этимология которого, возможно, связана с татарским *тукмач*, *токмач* — лапша, часто использовавшаяся у татар и башкир в качестве обрядового блюда⁸⁴. Вторую группу составляют престольные праздники, уже ориентированные на прием гостей, принятие «чужого».

Участие татар/башкир в праздновании Масленицы также основано на представлениях о «чужом» пространстве, «чужом» народе. Гостям, приходящим в последний день, а иногда и бедным, специально приходящим на праздник, отдавались остатки масленичной пищи. Как и сами проводы праздника связывались с проводами его в «иное», «чужое» пространство: «Масленицу провожаем к татарам» (Чайковский район, д. К. Ключ); «Масленицу проводили в татары» (Куединский район, д. Байдары).

Если взаимодействие с татарским/башкирским населением было в целом характерно для южных районов Прикамья, то взаимодействие с **удмуртским и марийским населением** характерно лишь для некоторых локальных традиций в зонах контактов в районах, близких к расселению марийцев (Суксунский, Октябрьский, Кишертский районы) и удмуртов (Куединский район).

Территория Сылвенско-Иренского поречья осваивалась марийцами с XVI века, основу марийского населения Прикамья составили переселенцы из Поволжья. В Прикамье марийцы сохранили языческие верования и в большей части не были исламизированы и христианизированы⁸⁵. С XVI века эти земли осваиваются также русским населением. Контакты русских с марийцами по этой причине были достаточно длительными, однако влияние марийских традиций на календарную обрядность русских региона также было ограниченным. Знание и противопоставление «своих» традиций «чужим» иногда проявлялось и в традиционном календаре. Так, материалы, полученные в 1995 году в Октябрьском районе у марийцев и русских, свидетельствуют, что в русском селе Русский Сарс Семик считался не русским праздником, а марийским. От старожилов здесь можно услышать: «Семик — это у марийцев». У марийцев соседней деревни Тляково Семик действительно являлся большим праздником с языческими молениями и жертвоприношениями. В то же время в русских поселениях, где население не контактировало с марийцами, русские считали этот праздник «своим», к нему приурочивались поминовение умерших и завивание березки. Противопоставление «своих» и «чужих» традиций в большинстве случаев носило характер «нейтрального», противопоставления: «У них так, у нас по-другому». В то же время при сходстве традиций, и особенно при активных контактах, существовали противопоставления и негативного характера. В д. Сызганка Суксунского района, где вместе с марийцами в так называемом русском околотке проживали русские, последние негативно относились к празднованию марийцами Пасхи, начинавшемуся с четверга Страстной недели, мотивируя это тем, что «на эти дни приходятся страсти Христовы, а они [марийцы] радуются». Марийские костюмы были необходимым и достаточно распространенным атрибутом костюмов святочных ряженых у русских Суксунского района. Информация об участии марийцев в русских праздниках почти не встречается в поле-

вых записях, в то же время известны примеры участия марийцев в гостевании на престольные праздники в русских деревнях.

Соседние с удмуртскими земли в Прикамье активно осваиваются русскими крестьянами только с конца XVIII века. С этого времени начинаются контакты и с русским населением. Эти контакты не были столь длительными и активными, как с татарами и башкирами. Тем более что вектор межэтнических отношений самих удмуртов, переселившихся с территории современной Удмуртии в конце XVI—XVII веке и образовавших обособленную этническую группу в составе удмуртского этноса, был направлен в сторону татар и башкир, так как удмурты, переселившиеся в Прикамье, первоначально оказались в окружении татарского и башкирского населения и длительное время уже контактировали с этими народами. Среди русских Куединского района в то же время отмечаются некоторые факты, отражающие межэтническое взаимодействие в календарной обрядности. Удмуртские костюмы были неперенными атрибутами святочного ряженья. Удмурты принимали участие также в праздновании Троицкого Заговенья, были участниками луговых гуляний в соседних русских селах Урталга и Нижняя Сава. Жители соседних удмуртских деревень иногда принимали участие и в гостевых визитах на престольные праздники.

Таким образом, примеров разнообразных межэтнических контактов русских и других народов Южного Прикамья достаточно много. Исследования традиционных календарных обычаев татар, башкир, удмуртов, марийцев показали значительное русское влияние на их календарные системы⁸⁶. В то же время народный календарь этих народов существенного влияния на специфику традиционного календаря русских не оказал. Проанализированные материалы позволяют также говорить о закономерностях межэтнических заимствований. Иноэтнические инновации были возможны лишь в том случае, когда собственная календарная система была менее приспособленной к региональному хозяйственно-фенологическому циклу, прежде всего земледельческому. Примеры же межэтнического взаимодействия с народами южных районов Прикамья показывают лишь особенности восприятия и формирования образа «чужого» народа и включение этого образа в систему традиционной культуры, в том числе в календарную обрядность, в разнообразные формы гостевого этикета.

Иную ситуацию межэтнического взаимодействия мы наблюдаем в северных районах Прикамья, где русские активно контактировали с **коми-пермяками**. Взаимодействие двух народов несомненно явилось одной из существенных причин становления некоторых особенностей коми-пермяцкой культуры и традиций русских Прикамья. Коми-пермяки — коренной финно-угорский народ Прикамья. Контакты русских и коми-пермяков начались сразу с момента освоения Пермского края русскими. В XV веке (1472 год) происходит вхождение Прикамья в состав Русского государства⁸⁷. С этого же периода, с XV века, по мнению исследователей, происходит и распространение среди коми-пермяков православного христианства⁸⁸. Эти события также способствовали активизации контактов местного коми-пермяцкого населения и пришедших русских поселенцев. Следует отметить, что контакты русских и коми-пермяков начались в тот период, когда русские осваивали Пермское Прикамье, а среди коми-пермяков происходили процессы сложения коми-пермяцкой народности. Завершение формирования народов коми исследователи относят к XVII—XVIII векам, отмечая, что процессы этнической консолидации коми-пермяков завершились в XVIII веке⁸⁹.

Активные межэтнические русско-коми-пермяцкие контакты, начавшиеся на стадии формирования русского населения Прикамья, продолжались и весь последующий период, вплоть до настоящего времени. Становление русского населения Северного Прикамья происходило не только при активных межэтнических контактах, но и при участии коми-пермяцкого компонента в формировании русских. В то же время следует отметить и обратный процесс «опермячивания» русских, и участие их в формировании современного коми-пермяцкого населения некоторых территорий. В то же время ассимиляционные процессы среди коми-пермяков шли интенсивнее, нежели у русских⁹⁰. Интенсивность межэтнических контактов была обусловлена не только продолжительностью взаимодействия русских и коми-пермяков в Верхнем Прикамье, но и единством природно-климатического ландшафта, общей конфессиональной принадлежностью. Во все периоды для пограничных территорий были характерны и смешанные браки русских и коми-пермяков.

В результате длительного исторического взаимодействия в регионе сложился уникальный единый этнокультурный комп-

лекс материальной культуры, значительная общность и единство в духовной культуре, что, как и в других зонах активных межэтнических контактов, привело к тому, что главная роль в этнической идентификации населения принадлежала лишь этническому самосознанию и родному языку. Однако и они часто были весьма условны. Активные и интенсивные брачные контакты между русскими и коми-пермяками приводили как к билингвизму, так и к подвижности и условности этнического самосознания.

На русско-коми-пермяцком пограничье, при дисперсном расселении в Косинском, Кудымкарском и Юсьвинском районах среди коми-пермяков Коми-Пермяцкого округа, среди русского населения отмечен билингвизм: они владеют как русским, так и коми-пермяцким языками. В этом случае главная роль при этнической самоидентификации принадлежала именно самосознанию. Однако в зонах активных контактов и этническое самосознание было достаточно подвижным и условным: «Я родилась в русской деревне, была русская, вышла замуж в пермяки, стала пермячка. Теперь пермячкой считаюсь»; «Я чисто пермячка. Мать у меня неграмотная была, чисто пермячка была, она Сатаново родиной, в Черемново замуж вышла, дак свекор и свекровка, говорит, были русские, отец русской был» (Юсьвинский район, д. Почашор); «У меня паспорт русский, я русская считаюсь. И сама русской считаю себя, а по-пермяцки знаю все, родители были пермяки. А соседка, она русская, из русской деревни, и родители русские, но она тоже по-пермяцки знает, а ее пермячкой в паспорте записали» (Кудымкарский район, д. Евдокимова). В результате активных межэтнических контактов провести этнические границы было достаточно сложно, как и определиться с этнической идентичностью: «Сама не пойму, русская я или пермячка» (Косинский район, д. Кривцы). О смешанном населении часто говорят *коми-роч* — коми-русские.

Длительность и глубина этого взаимодействия привели к тому, что в некоторых случаях невозможно провести явную культурную границу между двумя народами: русскими и коми-пермяками. Этнографы неоднократно отмечали, что этнические различия в культуре русских и коми-пермяков были достаточно сглажены⁹¹. Общность хозяйственных навыков, типологии усадебного комплекса и жилища отмечали исследователи⁹². Коми-пермяцкое влияние и заимствования в русской культуре

наибольшими были в нескольких сферах: в приемах и способах освоения окружающей среды (охота и рыбная ловля, система питания), в магической практике, способах сакрального освоения пространства, демонологических представлениях⁹³. Целый ряд не только лексических, но и фонетических заимствований характеризует говоры русских Прикамья, соседствующих с коми-пермяками⁹⁴. Наибольшее влияние, не только в указанных сферах, вплоть до усвоения коми-пермяцкого языка, испытали группы русских, оказавшиеся в окружении коми-пермяков.

Длительность и интенсивность межэтнического взаимодействия несомненно нашла отражение в календарной обрядности русских и коми-пермяков. Значительным было влияние русского народного календаря на традиционную календарную обрядность коми-пермяков⁹⁵. В то же время некоторые специфические черты русского календаря Северного Прикамья объяснимы только активными контактами с соседним народом. В некоторых районах Прикамья взаимодействие с коми-пермяцким населением прослеживается лишь в исторической перспективе. В других районах, прежде всего в Коми-Пермяцком округе и Красновишерском районе Пермского края, оно остается реальностью и в современности.

При изучении вопроса, в каких сферах и в каких формах календарная обрядность русских Прикамья испытала влияние со стороны традиций коми-пермяцкого народа, следует обратить внимание на несколько существенных моментов. Во-первых, взаимодействие с соседним иноэтничным населением приводило к консервации многих элементов традиционной культуры, как и некоторых форм традиционной календарной обрядности. В Северном Прикамье, как мы показали, одной из форм традиционных рождественских и новогодних обходов домов были обходы с исполнением «виноградий», воспринятые также соседним коми-пермяцким населением северных районов. Наиболее полная информация о бытовании обхода в Прикамье, как и информация о бытовании обходов еще в 1930-е годы, была получена в русских традициях, напрямую граничащих с коми-пермяцкими, в то время как в других районах Северного Прикамья свидетельства об исполнении «виноградий» в конце XX века уже не фиксируются. Бытование обходов отмечено только в конце XIX века⁹⁶. Изучение календарной обрядности русских традиций Коми-Пермяцкого округа показывает сохранность всех ос-

новых праздничных и обрядовых циклов, активное бытование многих форм обрядности вплоть до середины XX века, сохранность фольклорной традиции⁹⁷. Одна из причин архаизации и консервации календарной обрядности, как и многих других явлений традиционной культуры, несомненно связана с иноэтничным окружением. Подобные процессы сохранения архаичных элементов духовной культуры там, где русские непосредственно контактировали с другими народами, отмечаются и на примерах других регионов⁹⁸. Эта закономерность и в целом характерна для полиэтничных территорий и зон активного взаимодействия⁹⁹.

Иноэтническое окружение способствовало и актуализации некоторых элементов традиционного комплекса мировоззренческих представлений и календарной обрядности. Представления о святочных мифологических персонажах — шуликунах были характерны для всей севернорусской зоны, однако в Прикамье в начале XX века комплекс представлений об этих персонажах сохранялся лишь в пограничных русско-коми-пермяцких территориях — в Юрлинском и Красновишерском районах Пермского края. Бытование комплекса поверий об этих святочных духах объясняется нами тем, что у соседнего коми-пермяцкого населения был также развит аналогичный мировоззренческий комплекс. При этом следует отметить, что комплексы представлений о святочных духах у русских Юрлинского района, например, отличались от подобных представлений соседнего коми-пермяцкого населения в терминологии, в сюжетах текстов, в обрядовых действиях.

Целый комплекс представлений, характерных лишь для традиций русско-коми-пермяцкого пограничья, следует связывать с общим пластом культуры (как в региональных, так и в локальных вариантах), который нельзя свести к заимствованиям из русской или коми-пермяцкой культуры, как и невозможно объяснить в рамках одной культуры. Именно на общность в формировании ряда традиций коми-пермяков и русских-юрлинцев как на одну из характерных особенностей межэтнических контактов указывала исследователь традиционного фольклора коми-пермяков и русских Прикамья Н. И. Жуланова¹⁰⁰. Подобные процессы взаимодействия и взаимопроникновения славянских и финно-угорских мировоззренческих систем наблюдаются исследователями также в других зонах активных контактов на территории Поволжья¹⁰¹. К таковым общим пластам в ка-

лендарной обрядности можно отнести комплекс представлений Великого четверга, идентичный у русских и коми-пермяков в районах их контактов. Прогностические ритуалы, совершаемые в начале нового цикла, характерны для культуры многих народов, и вряд ли следует считать коми-пермяцкие обычаи Великого четверга лишь заимствованием из русской обрядности, тем более что подобные комплексы обрядов были характерны в целом для финно-угорских народов, в том числе тех групп, которые почти не контактировали с русским населением¹⁰². К таким обрядам можно отнести и пласт святочных гаданий в культуре русских и коми-пермяков пограничных районов. Совместным комплексом представлений народного календаря, характерным для русско-коми-пермяцкого пограничья, следует считать представления о летнем и зимнем Цветье — времени летнего цветения трав и хлебов, об активизации мифологических персонажей и соответствующее ему зимнее время от Рождества до Крещения, комплекс представлений которых выводим как из славянских, так и из финно-угорских мифологических представлений.

Рассматривая обрядовые комплексы русских и коми-пермяков в районах длительных интенсивных контактов и в случае заимствования коми-пермяками русских обычаев народного календаря, не следует исключать и обратного влияния. Так, например, распространенность весеннего обряда встречи птиц **встретенье плишки** среди русских и коми-пермяков (в том числе и коми-язьвинцев) в Прикамье вызывает вопрос о генетической связи обрядности с традициями того или иного народа: русские восприняли древний обряд коренного населения или коми-пермяки заимствовали календарные традиции, принесенные русскими переселенцами. Анализ имеющегося материала склоняет нас к мнению о русском происхождении обряда. Традиции весенней встречи птиц в различных вариантах широко представлены на русском материале и практически отсутствуют в календарных традициях финно-угорских народов, даже тех групп, которые достаточно долго сохраняли архаичные календарные традиции¹⁰³. Среди коми-пермяцкого населения обряд в начале XX века сохранялся в активной форме только среди одной этнографической группы (коми-язьвинцев), которая длительное время достаточно активно (вплоть до ассимиляционных процессов) контактировала с русскими. Среди других групп коми-пермяков, в том числе метрополии, от-

мечены лишь отдельные элементы обряда, в то время как другие архаичные элементы древней календарной обрядности бытовали достаточно долго. Отдельные черты «встречи плишки» находят прямые параллели в подобных обрядах русских других регионов. Однако адаптация и бытование обряда в Прикамье происходили во взаимодействии русских и коми-пермяцких традиций. В некоторых чертах, даже в русских традициях, можно наблюдать элементы коми-пермяцких представлений. Так, в характере «встречи плишки» в Добрянском заводе наблюдаются некоторые черты обрядов культа предков коми-пермяков *важжэсо касьтылом* — поминки старых, древних¹⁰⁴. Возможно, «три елочки» в Богородской волости и «встретенья плишки» на горе Мендач происходили на одном из древних святилищ коми-пермяков, как на это указывают исследователи XIX века¹⁰⁵.

В то же время отдельные комплексы календарной обрядности русских северо-западного Прикамья испытали определенное влияние коми-пермяцких традиций. Этот тезис относится, например, к некоторым чертам поминальной обрядности народного календаря русских. Только для русского населения северо-западного Прикамья, более всего контактировавшего с коми-пермяками, были характерны развитые представления об осеннем поминальном периоде между Покровской и Дмитриевской субботами и ритуальных запретах, распространявшихся на этот период. В то же время осенний цикл поминальных обрядов характерен и для восточнославянских народов, манистический комплекс представлений характеризует обрядность почти всех переходных периодов народного календаря. Любая ситуация переходного характера вызывала к жизни необходимость создания ситуации «инаковости»¹⁰⁶, в том числе и контактов с миром предков. В коми-пермяцких традициях находим схожие представления об осенних поминальных субботах¹⁰⁷, однако, как известно, коми-пермяцкие календарные традиции испытали сильное влияние со стороны русских, поэтому вычленение собственно финно-угорского пласта в этом случае возможно лишь с привлечением материалов по другим финно-угорским народам Поволжья и Приуралья. У удмуртов, например, развитые комплексы поминальной обрядности приурочены к двум периодам — весеннему и осеннему, при этом осенний комплекс обрядности во многом схож с весенним¹⁰⁸. Осенний поминальный комплекс представлен в годовом цикле календарной обрядно-

сти марийцев¹⁰⁹. Поэтому восприятие у русских северо-западного Прикамья коми-пермяцких представлений о поминальной обрядности было органичным, так как это не противоречило собственной системе представлений о календарных сроках поминок. К специфическим особенностям русских традиций северо-запада Прикамья можно отнести и поминовение умерших в Крещение, связываемое с представлениями о смещении сроков праздников в мире предков, как и «розговенья» с Рождественского поста. Подобные представления также не противоречили представлениям культа предков русского населения. В то время как у русских эти представления, большей частью неразвернутые, характерны лишь для окраинных групп, контактирующих с коми-пермяками, у последних комплекс крещенской поминальной обрядности был более развернут и имел широкое бытование. Подобные, хотя и немногочисленные, примеры показывают, что русскими осваивались в большей части не ритуальная практика, обрядовые комплексы, а в первую очередь мифологические представления, которые раскрывают материалы не только по календарной обрядности, но и по другим комплексам традиционной культуры¹¹⁰.

Характерным явлением для взаимодействия русских и коми-пермяков в Прикамье было использование древней коми-пермяцкой сакральной топографии и включение этих объектов в обрядовую практику, что отразилось и в календарной обрядности. Сакральная преемственность природно-культурных святылиц была характерной чертой этнокультурной истории всего Русского Севера¹¹¹. Использование русскими святылиц коми-пермяков отмечали исследователи XIX века. Ф. А. Теплоухов, характеризуя праздник «Три елочки», связанный с весенней встречей птиц, указывал, что для его проведения могло использоваться святилище древнего населения Прикамья¹¹². Более основательно эту гипотезу доказал О. Л. Кутьев, анализируя праздник «Чупрай» в с. Ильинском. Исследователь обратил внимание не только на коми-пермяцкое происхождение термина, но и на название места его проведения — *Изошчик* (от коми-пермяцкого *из* — камень, *ош* — медведь), что и подтверждает мысль автора о нахождении на этом месте древнего святилища коми. Однако более детальный анализ использования святилиц и культовых мест древнего населения края возможен лишь с привлечением обширного археологического материала по этим памятникам¹¹³.

Для русских традиций Коми-Пермяцкого автономного округа, районов, где контакты с коми-пермяцким населением были наиболее активны и продолжаются в настоящее время, наблюдается и активное заимствование фонетических, грамматических и лексических особенностей коми-пермяцкого языка ¹¹⁴. Подобные заимствования, в целом типичные для русских говоров этих территорий, нашли своеобразное отражение и в терминологии календарной обрядности. Кроме терминов **Рождество**, **Рождесво**, характерных для большинства русских традиций Прикамья, в русских традициях Коми-Пермяцкого округа отмечены такие названия праздника, как **Рошво**, **Орошво**, характерные также для соседнего коми-пермяцкого населения: «В Рошво кодили, винограде гаркали...» (Косинский район, д. Кривцы); «Орошво придет, девки собираются играть по избам... Орошвенски песни мало помню...» (Юрлинский район, д. Лепухина). С иноэтническими инновациями, видимо, можно связывать и использование русскими этих районов терминов **Святте**, **Цветте**, **Свете** наряду с широко распространенным в других традициях названием этого периода Святки: «Святъто — это в глухую пору, зимой, с Рождества» (Гайнский район, д. Плесо). Одними из названий ряженных в Косинском районе Коми-Пермяцкого округа были термины **калян**, **каляны**, также воспринятые от соседнего коми-пермяцкого населения, где они широко используются ¹¹⁵. Освоение коми-пермяцкой лексики известно и на других примерах, с коми-пермяцким компонентом исследователи связывают термин **Чупрай**, используемый для названия Троицкого Заговенья в Ильинском районе, связывая его с названием одного из коми-пермяцких родов Чупри, на месте древнего родового святилища которого и проходил праздник ¹¹⁶. В прошлом территория Обвинского поречья относилась к зоне расселения коми-пермяцкого этноса и лишь затем была освоена русскими, в состав которых влилась часть местного аборигенного населения.

Таким образом, длительные процессы межэтнического русско-коми-пермяцкого взаимодействия отразились не только в формировании в пограничных районах единого этнокультурного комплекса, в том числе и календарной обрядности, но и в усвоении русскими некоторых иноэтнических элементов, прежде всего связанных с мифологическими представлениями коми-пермяков. Они привели к формированию совместного пласта

календарной обрядности, формирование которой нельзя свести лишь к коми-пермяцкой или русской традиции.

Среди русского населения Пермского Прикамья мы наблюдаем интенсивные контакты с соседним иноэтничным населением, которые проходили все выявленные нами стадии и формы взаимодействия, от достаточно внешних «этикетных» форм в южных районах Прикамья до глубинного осмысления мифологических представлений коми-пермяцкого этноса в северных районах. При всем при том, межэтническое взаимодействие и иноэтнические инновации способствовали приобретению лишь некоторых специфических черт календарной обрядности русских Прикамья. В основе своей русский календарь в Прикамье, несмотря на активные контакты с соседними народами, сохранил свой общерусский характер, что связано с тем, что русские в своем движении на новые земли несли сформировавшийся и устойчивый комплекс календарной обрядности, способный не только сохраняться, но и адаптироваться к новым природно-климатическим и этнокультурным реалиям.

Региональные, локальные, конфессиональные, социальные факторы способствовали формированию специфических комплексов календарной обрядности в различных группах русского населения Пермского Прикамья. Множественность факторов, влияющих на развитие календарной обрядности русских региона, была причиной и значительной вариативности и многообразия календарных традиций. В то же время единство природно-климатического ландшафта, раннее формирование населения, доминирование миграционных потоков с Европейского Севера и сопредельных регионов стали причиной определенного единства и основных комплексов традиционной календарной обрядности в Прикамье. В то же время специфика формирования населения тех или иных территорий Прикамья, специфика адаптации переселенческих традиций к новым природно-климатическим, социально-экономическим и этнокультурным условиям стали основными причинами складывания особенностей народного календаря тех или иных историко-этнографических районов. Традиции каждого из районов по-разному связаны с этнокультурными комплексами севернорусской и среднерусской этнографических зон. И если в северных районах Пермского края севернорусский комплекс обрядности значительно доминировал, то в более южных районах наблюдались

переходные черты между севернорусскими и среднерусскими комплексами. Целостный среднерусский, поволжский, комплекс календарной обрядности сохранила лишь одна из групп русского населения юга Прикамья — помещичьи крестьяне, переселенные из Казанской губернии. В то же время и он испытал влияние со стороны севернорусских традиций соседнего русского населения. Отдельные комплексы имеют также центрально-русские элементы в календарной обрядности. Специфика адаптационных процессов, исследованная нами на одном из локальных примеров, позволяет утверждать, что при любых условиях в большей или меньшей степени происходит трансформация исходных вариантов культуры, перенесенных переселенцами, формирование нового варианта культуры. Эта особенность адаптационных процессов наряду с другими факторами является одной из важных причин становления регионального многообразия культуры даже в тех районах, формирование которых происходило на основе переселенческих традиций. Подвижность локальных переселенческих культурных комплексов также предстает различной: от сохранения и консервации комплекса переселенческих традиций, как у выходцев из Поволжья, до их полной утраты и сохранения лишь отдельных элементов в случае малочисленности группы и значительного влияния доминирующего компонента.

Разные региональные и социальные группы населения показывают и разные стадии развития комплекса обрядности. Если старообрядческое крестьянское население дольше сохраняло и консервировало многие архаичные элементы обрядности, то в среде заводского населения активно происходили процессы проникновения инноваций, разрушение аграрной основы традиционной календарной обрядности. Общерусский календарь, строящийся на аграрной основе, в наиболее полной форме сохранялся у крестьянского населения региона. В то же время утрата именно производственного аграрного цикла наблюдается при разрушении или изменении традиционного хозяйственного уклада, что наблюдается прежде всего в среде заводского и промышленного населения Пермского края.

Наиболее архаичные комплексы календарной обрядности устойчиво сохраняются также при влиянии определенных факторов, что показывают пермские традиции. К таковым можно отнести территориальную периферийность, удаленность от основных транспортных артерий, городских и заводских центров,

сохранение крестьянского, земледельческого уклада традиционного хозяйства. Кроме того, сохранению и консервации этнокультурных комплексов способствует принадлежность к старообрядчеству, а также иноэтничное окружение.

Своеобразие календарным традициям Пермского Прикамья придали и межэтнические контакты, как в Северном, так и в Южном Прикамье, а также иноэтничное влияние. Наиболее тесными при этом были контакты с древним финно-угорским населением региона — коми-пермяками. Часть коми-пермяков была ассимилирована и принимала участие в формировании некоторых групп русского населения. Наиболее интенсивные иноэтнические заимствования наблюдались в северо-западном Прикамье, где отдельные комплексы обрядности не объяснимы без учета межэтнического взаимодействия. В южных районах русско-татарско/башкирское межэтническое взаимодействие выражалось лишь в участии в праздниках, что требовало определенного знания традиции другого народа из этических соображений.

Однако при всем региональном, локальном, конфессиональном, социальном разнообразии, влиянии инокультурного окружения, общерусская основа народного календаря сохранялась во всех группах русского населения Прикамья.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Представленные в настоящей книге разделы завершают исследование годового цикла календарной обрядности русского населения Пермского Прикамья. Основное внимание в ней было сосредоточено на изучении зимнего периода и выявления региональной и локальной специфики комплекса календарной обрядности. Собранные этнографические материалы позволили реконструировать комплекс обрядности народного календаря русских региона и выявить региональную и локальную специфику, что представляется важным как для изучения этнокультурных процессов Пермского Прикамья и соседних регионов, так и для изучения традиционной культуры русских и славянских народов в целом.

Продолжительный зимний период народного календаря осмыслялся как перерыв в хозяйственных работах и природных процессах. В то же время он сохранял прогностическое и продуцирующее значение для всего года. Многие ритуальные действия святочной и масленичной обрядности призваны обеспечить благополучие на весь предстоящий год. Зимняя обрядность, как и обрядность других периодов года, связана с осмыслением всех основных циклов: социального, природного, животноводческого, земледельческого — все они так или иначе представлены. Значительное место в зимнем периоде отведено социальным коммуникациям, раскрывающимся в брачных ритуалах и свадебных периодах этого времени, а также взаимодействию с поусторонним миром. Более всего они реализуются в представлениях святочного времени. Масленичный цикл, хотя и совпадает по календарю с зимним периодом, его обряды и символика более связаны с весенним периодом и подготовкой к новому природному и хозяйственному циклу.

Структура народного календаря русских Пермского края, а также большая часть относящихся к нему обычаев, обрядов и праздников показывают их единство на всей территории регио-

на. Общие черты позволяют говорить о сложившемся комплексе и его единстве для всей территории. В этом можно видеть его специфику и отличие от календаря русских в других регионах. В то же время локальные традиции, выявленные в данном регионе, показывают многообразие и многовариантность календарной обрядности Пермского Прикамья, что обусловлено действием целой группы факторов: исторической спецификой освоения Пермского края русскими, особенностью адаптации переселенческих традиций к новым природно-климатическим, социально-экономическим и этнокультурным реалиям, сложным социальным, конфессиональным составом его населения, влиянием, которое оказало на пермские традиции иноэтническое окружение.

Характерные черты календарной обрядности проявлялись в Прикамье в разных региональных, конфессиональных и социальных группах населения. Особенности календарной обрядности наблюдаются в разных историко-этнографических районах Прикамья. Традиции каждого из них показали разную степень близости к исходным вариантам, основным комплексам обрядности северно-русской и среднерусской этнографических зон. Северно-русские черты более всего проявляются в обрядности Северного Прикамья, а для Южного Прикамья характерно присутствие в обрядах северно-русских и среднерусских элементов. Главной причиной этнокультурного своеобразия локальных традиций представляются особенности формирования населения в том или ином районе Прикамья. Типологическая близость календарной обрядности Прикамья севернорусскому комплексу обусловлена значительным доминированием севернорусского компонента в заселении и освоении региона.

Исследование календарной обрядности в старообрядческих группах показывает значительную сохранность комплекса традиционного народного календаря, в том числе и архаичных ее элементов, и в то же время отмечается ограничение досуговых форм праздничной культуры. Специфические черты характеризуют также каждое старообрядческое согласие, однако они прежде всего связаны с осмыслением и интерпретацией христианских канонов (сроки поминовения умерших, чин освящения воды), а не народных форм календарной обрядности. Особенности, вызванные действием конфессионального фактора, не исключают календарную обрядность старообрядческих групп из контекста региональных традиций. Структура и основные эле-

менты обрядности сближают православные традиции с традициями разных старообрядческих согласий. Старообрядческим традициям народного календаря свойственна та же специфика, что и этнотерриториальной группе в целом, к которой они принадлежат.

Наиболее существенные процессы трансформации, придающие своеобразие календарной обрядности, наблюдаются у горнозаводского населения Пермского края. При сохранении целостности народного календаря и бытовании всех основных празднично-обрядовых комплексов, сближающих календарную обрядность «заводских» с крестьянскими традициями региона, мы наблюдаем разные стадийные уровни эволюции народного календаря. В заводской среде в результате трансформации сложился более поздний, приближенный к городским формам вариант календарной обрядности. В первую очередь за счет утраты обрядов, связанных с земледелием, и разрушением «общинных» форм обрядности народного календаря. В заводской среде произошло расширение и активное внедрение разных форм праздничного досуга и проникновения городских форм культуры.

Несмотря на длительные и интенсивные межэтнические взаимоотношения, русский народный календарь Прикамья воспринял лишь отдельные иноэтнические элементы, сохранив целостность структуры и основных форм обрядности. Больше число заимствований наблюдается в районах контактов русских с финно-угорским, коми-пермяцким населением, и значительно меньше в зоне взаимодействия русских с тюркскими народами — татарами и башкирами. Главными факторами, повлиявшими на интенсивность межэтнического взаимодействия, стали историческая продолжительность контактов, близость и различия конфессиональных и культурно-бытовых традиций.

Существенное влияние, которое оказал русский народный календарь на традиции соседних народов, сохранение этнической основы при интенсивных контактах с соседними народами позволяют говорить о значительном адаптационном потенциале русского народного календаря.

Исследование значительного числа проявлений календарной обрядности в регионе позволило провести реконструкцию структуры, форм, содержания и вариативности народного календаря, составить представление о календарном комплексе

русских Пермского Прикамья в целом и выявить его специфические черты:

— сложившаяся система народного календаря соответствовала хозяйственно-культурному типу пашенных земледельцев. Земледельческая основа народного календаря сохранялась даже в северных районах, в которых значительное место в хозяйственной системе занимали промысловые занятия охотой, рыболовством, сплавом леса. При этом промысловый цикл в календарной обрядности не был развит;

— приспособление комплекса календарной обрядности к природно-климатическим особенностям региона. Оно проявилось в смещении сроков празднично-обрядовых циклов в зависимости от природно-климатических условий, как правило, на более поздние сроки (проведение обрядов Троицы в Троицкое Заговенье или Петров день, перенесение Семика на более поздние сроки в зависимости от разлива реки);

— слабое развитие календарного фольклора, что характерно для всех его жанровых составляющих. Это, с нашей точки зрения, обусловлено как вторичным, переселенческим характером населения региона, степенью сохранности традиционной культуры в целом, так и тем, что некоторые элементы календарного фольклора бытовали в регионе, но сохранялись в рудиментарной форме. Еще одной причиной явилось и то, что в Прикамье проецировались северно-русские традиции обрядового фольклора, который также не отличается значительной развитостью в сравнении с западно- и южно-русскими регионами;

— доминирование северно-русской основы календарной обрядности и отдельных среднерусских элементов, характерных для южных районов Прикамья. Близость северно-русским и отчасти среднерусским комплексам определена историческими особенностями формирования русского населения в регионе;

— при единстве структуры основных празднично-обрядовых комплексов и элементов народного календаря в Прикамье наблюдается значительное многообразие локальных вариантов, обусловленное сложным этническим, социальным и конфессиональным составом населения региона. К специфическим обрядовым комплексам, характеризующим только пермскую традицию, следует отнести, например, осенний поминальный цикл, обряды «встречи» и «похорон плишки», представления о периоде «Цветья» трав и злаков;

— становление специфического «горнозаводского» комплекса календарных традиций, связанное с формированием особой социальной категории уральского населения;

— наличие комплекса заимствований, обусловленных межэтническим взаимодействием. Комплекс иноэтнических заимствований связан с адаптационными процессами приспособления к новым этнокультурным условиям региона и отражает исторические особенности взаимодействия, связанные с характером расселения, а также конфессиональной, социальной и культурной близостью контактирующих этносов.

Проанализированный нами народный календарь русских Пермского Прикамья (конца XIX — середины XX века) позволил представить сложившийся и функционировавший региональный комплекс с характерными специфическими особенностями. В то же время значительная часть явлений народного календаря, связанная с другими компонентами традиционной культуры (лексика, фольклор, предметный ряд), остались вне поля нашего исследования. Сложные процессы эволюции и трансформации календарной обрядности в XX веке также заметно расширяют предметную область исследования. Поэтому, наверное, рано ставить точку в исследовании календарной обрядности русских Прикамья, а стоит лишь пригласить читателя к новому поиску.

ПОГЛАВНЫЕ СНОСКИ

Введение

¹ *Черных А. В.* Русский народный календарь в Прикамье. Праздники и обряды конца XIX — середины XX в. Ч. I. Весна, лето, осень. Пермь: Издательство «Пушка», 2006.

² В настоящей работе мы не освещаем степень изученности календарной обрядности русских Прикамья, так как это предпринято в отдельном разделе предыдущей монографии.

³ Анализ источникового материала см. *Черных А. В.* Указ. соч. С. 8—12.

Глава 1

Зимний период народного календаря

¹ *Чичеров В. И.* Зимний период русского земледельческого календаря XVI—XIX в. М., 1957. С. 25.

² *Черных А. В.* Русский народный календарь в Прикамье. Праздники и обряды конца XIX — середины XX в. Ч. I. Весна, лето, осень. Пермь: Издательство «Пушка», 2006. С. 90.

³ *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. 17.

⁴ *Черных А. В.* Указ. соч. С. 90.

⁵ *Чичеров В. И.* Указ. соч. С. 30.

⁶ *Скалозубов Н. Л.* Указ. соч. С. 22.

⁷ *Ермолов А. С.* Народное погодоведение//Круглый год: Русский земледельческий календарь. Народное погодоведение. Челябинск, 1996. С. 391—396.

⁸ *Скалозубов Н. Л.* Указ. соч. С. 16.

⁹ В р е м е н н о́й — взрослый в возрасте. Бабы временные, их время уж проходит, бабье-то (Словарь русских говоров Коми-Пермяцкого округа. Пермь, 2006. С. 68—69).

¹⁰ *Скалозубов Н. Л.* Указ. соч. С. 17.

¹¹ Там же. С. 5.

¹² *Чичеров В. И.* Указ. соч. С. 216.

¹³ Термин «Михайлово чудо», отмеченный в Чердынском районе для обозначения оттепели, возможно, связан с перенесением на Михайлов день (21.11) одного из названий более раннего по срокам праздника — *Чудо, Михайлово чудо* (19.09), праздник «Воспоминание бывшего чудесе... от архистратига Михаила...» (Календарь Древлеправославной поморской церкви на 2004 год. СПб., 2004. С. 32).

¹⁴ Словарь говоров Соликамского района Пермской области. Пермь, 1973. С. 493.

- ¹⁵ *Чичеров В. И.* Указ. соч.; *Ермолов А. С.* Указ. соч. С. 315–325.
- ¹⁶ *Скалозубов Н. Л.* Указ. соч. С. 17–18.
- ¹⁷ Там же. С. 18.
- ¹⁸ *Черных А. В.* Указ. соч. С. 222–224.
- ¹⁹ *Черных А. В.* Указ. соч. С. 83.
- ²⁰ *Скалозубов Н. Л.* Указ. соч. С. 5.
- ²¹ Вятский фольклор: Народный календарь. Котельнич, 1995. С. 104–105; Круглый год: Русский земледельческий календарь/Сост. *Некрылова А. Ф.*// Круглый год: Русский земледельческий календарь. Народное погодоведение. Челябинск, 1996. С. 68.
- ²² *Скалозубов Н. Л.* Указ. соч. С. 18.
- ²³ *Черных А. В.* Указ. соч. С. 156.
- ²⁴ Вятский фольклор...; *Ермолов А. С.* Указ. соч.; *Болонев Ф. Ф.* Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX — начало XX в.). Новосибирск, 1978. С. 103.
- ²⁵ *Вологдин И.* Жизнь крепостных людей графа Строганова в Оханском уезде Пермской губернии (Бытовые очерки)//Пермский край. Пермь, 1895. Т. 3. С. 222–225.
- ²⁶ *Скалозубов Н. Л.* Указ. соч. С. 18.
- ²⁷ *Черных А. В.* Указ. соч. С. 66–68.
- ²⁸ Обработке льна, прядению и ткачеству, в том числе и в зимний период, будет посвящен отдельный раздел настоящей работы.
- ²⁹ *Скалозубов Н. Л.* Указ. соч. С. 17.
- ³⁰ *Черных А. В.* Указ. соч. С. 281.
- ³¹ См., например, предписание красить пасхальные яйца в луковой шелухе, а также запреты на выполнение этого действия: *Черных А. В.* Указ. соч. С. 124.
- ³² *Чагин Г. Н.* Мировоззрение и традиционная обрядность русских крестьян Среднего Урала в середине XIX — начале XX в.: Учебное пособие по спецкурсу. Пермь, 1993. С. 63.
- ³³ Там же.
- ³⁴ *Белдыцкий Н. П.* Очерки Вишерского края. Пермь, 1895. С. 6.
- ³⁵ *Вологдин И.* Указ. соч. С. 224–226.
- ³⁶ Там же.
- ³⁷ Календарь Древлеправославной поморской церкви... С. 36; Православный календарь на 2007 г. М., 2006. С. 4.
- ³⁸ *Седакова О. А.* Поэтика обряда: Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004. С. 252, 263; *Фурсова Е. Ф.* Календарные обычаи и обряды восточнославянских народов Новосибирской области как результат межэтнического взаимодействия (конец XIX–XX в.). Новосибирск, 2003. Ч. 2. Обычаи и обряды летне-осеннего периода. С. 174–179.
- ³⁹ *Чичеров В. И.* Указ. соч. С. 38; Круглый год: Русский земледельческий календарь... С. 258.
- ⁴⁰ *Седакова О. А.* Указ. соч. С. 263; *Чичеров В. И.* Указ. соч. С. 38; *Фурсова Е. Ф.* Указ. соч. С. 174–179.

⁴¹ Календарь Древлеправославной поморской церкви... С. 36; Православный календарь на 2007. Пермь, 2007. С. 4.

⁴² Чичеров В. И. Указ. соч. С. 38–39.

⁴³ Шумов К. Э. Способы размыкания границ между миром живых и миром неживых и обереги в некоторых жанрах русского фольклора//История и культура Волго-Вятского края: Тезисы докладов и сообщений. Киров, 1994. С. 270–272.

⁴⁴ Владыкина Т. Г. Удмуртский фольклор: Проблемы жанровой эволюции и систематики. Ижевск, 1998. С. 315.

⁴⁵ Полевые материалы, собранные автором в коми-пермяцких деревнях Кудымкарского, Юсьвинского, Кочевского, Гайнского и Косинского районов Пермского края в 1999–2006 гг.

⁴⁶ 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.; Миннияхметова Т. Г. Календарные обряды закамских удмуртов. Ижевск, 2000. С. 72.

⁴⁷ Календарные праздники и обряды марийцев. Сборник материалов. Йошкар-Ола, 2003. Вып. 1. С. 17, 174.

⁴⁸ ЧКМ НВ 983. Попов В. И. Записки врача (рукопись). Л. 143.

⁴⁹ Скалозубов Н. Л. Указ. соч. С. 17.

⁵⁰ Подюков И. А. Круговорот жизни: Народный календарь в Прикамье. Пермь, 2001. С. 73.

⁵¹ Толстая С. М. Солнце играет//Славянский и балканский фольклор. М., 1981. С. 8.

⁵² Подюков И. А. Указ. соч. С. 73.

⁵³ Там же.

⁵⁴ Чичеров В. И. Указ. соч. С. 42.

⁵⁵ Круглый год: Русский земледельческий календарь... С. 260.

⁵⁶ С другой стороны, подобный обычай, можно связывать и с началом следующего периода народного календаря — Святки. Святочная обрядность, например гадания, также связана с брачной тематикой, а в некоторых традициях Северного Прикамья именно Николин день выступал датой начала Святочного периода.

⁵⁷ Морозов И. А., Слепцова И. С. Круг игры: Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX–XX вв.). М., 2004. С. 553–554.

⁵⁸ Подюков И. А. Указ. соч. С. 73.

⁵⁹ Например, изготовление козулек на Рождество, холодца из свиных голов и ножек на Васильев вечер и т. д.

⁶⁰ Чичеров В. И. Указ. соч. С. 81.

⁶¹ Чагин Г. Н. Указ. соч. С. 84.

⁶² Чичеров В. И. Указ. соч. С. 81. Кутья также, по мнению В. И. Чичерова, является вариацией каши.

⁶³ Полевые материалы экспедиций автора в коми-пермяцкие деревни Кудымкарского района Пермского края.

- ⁶⁴ Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 401.
- ⁶⁵ Круглый год: Русский земледельческий календарь... С. 44–46.
- ⁶⁶ Чичеров В. И. Указ. соч. С. 82.
- ⁶⁷ Подюков И. А. Указ. соч. С. 73.
- ⁶⁸ Там же.
- ⁶⁹ «Пал, пал перстенек...»: Игрища и круга в Прикамье/Сост. Прокошева К. М. М., 1999. С. 62.
- ⁷⁰ Подюков И. А. Указ. соч. С. 73.
- ⁷¹ Скалозубов Н. Л. Указ. соч. С. 20.
- ⁷² Там же.
- ⁷³ Там же.
- ⁷⁴ ГАПО. Ф. 680. Оп. 1. Д. 180. Описание села Серегово Чердынского уезда. 1865–1880. Л. 15 об.
- ⁷⁵ Скалозубов Н. Л. Указ. соч. С. 19.
- ⁷⁶ Там же.
- ⁷⁷ ГАПО. Ф. 680. Оп. 1. Д. 180. Описание села Серегово Чердынского уезда. 1865–1880. Л. 15–15 об.
- ⁷⁸ ПМА. Лысьвенский район, д. Б. Лысьва; Куединский район, с. Б. Уса.
- ⁷⁹ Скалозубов Н. Л. Указ. соч. С. 5.
- ⁸⁰ Подюков И. А. Указ. соч. С. 74.
- ⁸¹ Чичеров В. И. Указ. соч. С. 84.
- ⁸² Скалозубов Н. Л. Указ. соч. С. 4–5, 19–20.
- ⁸³ Там же. С. 19.
- ⁸⁴ Подюков И. А. Указ. соч. С. 74.
- ⁸⁵ Скалозубов Н. Л. Указ. соч. С. 19.
- ⁸⁶ Толстая С. М. Полесский народный календарь. М., 2005. С. 13.
- ⁸⁷ Там же.
- ⁸⁸ Таковые действия известны вепсам: *Винокурова И. Ю.* Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX – начало XX в.). СПб., 1994. С. 40; *Макаренко А. А.* Сибирский народный календарь в этнографическом отношении. Восточная Сибирь, Енисейская губерния//Записки Русского географического общества по отделению этнографии. СПб., 1913. Т. XXXVI. С. 49; крестьянам Северного Прикамья (*Чагин Г. Н.* Указ. соч. С. 84).
- ⁸⁹ ГАПО. Ф. 680. Оп. 1. Д. 180. Описание села Серегово Чердынского уезда. 1865–1880. Л. 15–15 об.
- ⁹⁰ Черных А. В. Традиционный календарь народов Прикамья в конце XIX – начале XX в. Пермь, 2002. С. 141.
- ⁹¹ Русские... М., 1999. С. 624; *Золотова Т. Н.* Русские календарные праздники в Западной Сибири. Омск, 2002. С. 58.
- ⁹² Подюков И. А. Указ. соч. С. 74.
- ⁹³ *Пропт В. Я.* Русские аграрные праздники: Опыт историко-этнографического исследования. М., 2000. С. 33.
- ⁹⁴ Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1999. Т. II. Д–К (Крошки). С. 522–523.

- ⁹⁵ Чичеров В. И. Указ. соч. С. 75–77; Пропт В. Я. Указ. соч. С. 42.
- ⁹⁶ Пропт В. Я. Указ. соч. С. 34.
- ⁹⁷ Славянские древности... Т. 2. С. 569.
- ⁹⁸ Добровольская В. Е. Зимнее обрядовое печенье Муромского района Владимирской области//Живая старина. 2005. № 1. С. 24–25.
- ⁹⁹ Черных А. В. Русский народный календарь... С. 180–181.
- ¹⁰⁰ ГАПО. Ф. 680. Оп. 1. Д. 180. Описание села Серегово Чердынского уезда. 1865–1880. Л. 15–15 об.
- ¹⁰¹ Подюков И. А. Указ. соч. С. 75.
- ¹⁰² Чичеров В. И. Указ. соч. С. 80.
- ¹⁰³ На другие праздники также чаще всего готовили лишь голову и ноги животного. Например, на Ильин день голову и ноги или студень из головы и ног несли святить в церковь. Возможно, в этом можно проследить и определенное финно-угорское влияние. Голова и ноги жертвенного животного используются в поминальных и других ритуалах этих народов (например, удмуртов).
- ¹⁰⁴ Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. М.: Наука, 1982. С. 10.
- ¹⁰⁵ Бернштам Т. А., Лапин В. А. «Виноградь» — песня и обряд//Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора. Л., 1981. С. 11.
- ¹⁰⁶ На территории России колядные песни, а также обходы с их исполнением обычно классифицируются в зависимости от припева, а в случае его отсутствия — от инвокации, содержащейся в первой строке, и имеют три наименования — «коляда», «овсень» и «виноградь». (Розов А. Н. Проблемы систематизации колядных песен в своде русского фольклора//Русский фольклор. Л., Наука, 1977. Вып. 17. Проблемы «Свода русского фольклора». С. 98.
- ¹⁰⁷ Серебрянников В. Н. Из записей фольклориста//Пермский краеведческий сборник. Пермь, 1928. Вып. 4. С. 124.
- ¹⁰⁸ Чагин Г. Н. Указ. соч. С. 85.
- ¹⁰⁹ Серебрянников В. Н. Указ. соч. С. 124.
- ¹¹⁰ Виноградова Л. Н. Указ. соч. С. 254–255.
- ¹¹¹ Чичеров В. И. Указ. соч. С. 162.
- ¹¹² Подюков И. А. Указ. соч. С. 75.
- ¹¹³ 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.
- ¹¹⁴ Там же.
- ¹¹⁵ Кокорин А. Край суеверный//ПЕВ. 1906. С. 699.
- ¹¹⁶ Там же.
- ¹¹⁷ Бернштам Т. А., Лапин В. А. Указ. соч. С. 7–8.
- ¹¹⁸ Калужникова Т. И. Традиционный русский музыкальный календарь Среднего Урала. Екатеринбург — Челябинск, 1997. С. 62–63; 197.
- ¹¹⁹ Чагин Г. Н. Народы и культуры Урала в XIX–XX вв. Учебное пособие. Екатеринбург, 2002. С. 23–24.
- ¹²⁰ Куединская свадьба: Свадебные обряды русских Куединского района Пермской области в конце XIX — первой половине XX в./Сост. Черных А. В. Пермь, 2001. С. 15.

- ¹²¹ *Чичеров В. И.* Указ. соч. С. 152; *Бернштам Т. А., Лапин В. А.* Указ. соч. С. 4.
- ¹²² Текст извлечен из фольклорного архива Пермского государственного педагогического университета и записан пермским фольклористом И. В. Зыряновым.
- ¹²³ *Черных А. В.* Этнический состав населения...
- ¹²⁴ Вятский фольклор: Народный календарь... С. 7–8.
- ¹²⁵ *Бернштам Т. А., Лапин В. А.* Указ. соч. С. 7–8.
- ¹²⁶ *Черных А. В.* Куединские праздники: календарная обрядность русских Куединского района Пермской области в конце XIX — первой половине XX в. Пермь, 2003. С. 100–101.
- ¹²⁷ Дора-дора-помидора: Детский фольклор Прикамья. Пермь, 1997. С. 83.
- ¹²⁸ *Минх А. П.* Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки Саратовской губернии, собранные в 1861–1888 гг. // Записки Императорского Русского географического общества по отделению этнографии. СПб., 1890. Т. XIX. Вып. 2. С. 95.
- ¹²⁹ *Макаренко А. А.* Указ. соч. С. 47; *Золотова Т. Н.* Указ. соч. С. 59–60.
- ¹³⁰ *Золотова Т. А.* Таусеневые песни русских Поволжья: Региональное своеобразие и межэтнические связи. Йошкар-Ола, 1997.
- ¹³¹ О генезисе колядования: *Чичеров В. И.* Указ. соч.; *Пропт В. Я.* Указ. соч.; *Виноградова Л. Н.* Указ. соч.; *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в.: половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988.
- ¹³² *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Указ. соч. С. 259.
- ¹³³ *Виноградова Л. Н.* Указ. соч. С. 231–236
- ¹³⁴ *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни... С. 53, 93, 140.
- ¹³⁵ *Пропт В. Я.* Указ. соч. С. 61.
- ¹³⁶ Там же. С. 60.
- ¹³⁷ *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Указ. соч. С. 268.
- ¹³⁸ Полевые материалы экспедиций автора в Юрлинский район Коми-Пермяцкого округа в 2003, 2006 гг.
- ¹³⁹ Материалы экспедиции автора в Верецагинский район Пермского края в 2004 г.
- ¹⁴⁰ *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. 99.
- ¹⁴¹ *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. 182–183.
- ¹⁴² См., например, *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Указ. соч. С. 269.
- ¹⁴³ Дора-дора-помидора... С. 83.
- ¹⁴⁴ Там же.
- ¹⁴⁵ Там же.

- ¹⁴⁶ *Калужникова Т. И.* Указ. соч. С. 8.
- ¹⁴⁷ *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Указ. соч. С. 270—273.
- ¹⁴⁸ *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Указ. соч. С. 271; *Золотова Т. Н.* Указ. соч. С. 59—60.
- ¹⁴⁹ *Маслова Г. С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX — начала XX в. М., 1984. С. 108.
- ¹⁵⁰ *Толстая С. М.* Полесский народный календарь... С. 13.
- ¹⁵¹ *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Указ. соч. С. 274—275.
- ¹⁵² *Подюков И. А., Белавин А. М., Крыласова Н. Б.* и др. Указ. соч. С. 185.
- ¹⁵³ ПМ, районы Коми-Пермяцкого округа.
- ¹⁵⁴ Вишерская старина: Сборник фольклорно-этнолингвистических материалов по обрядовой традиции Красновишерского района Пермской области/ Сост. *Подюков И. А., Жданова Н. В., Хоробрых С. В.* Пермь, 2002. С. 14.
- ¹⁵⁵ Мифологические рассказы и легенды Русского Севера/Сост. *Черепанова О. А.* СПб., 1996. С. 151.
- ¹⁵⁶ *Криничная Н. А.* Нить жизни: Реминисценции образов божеств судьбы в мифологии и фольклоре, обрядах и верованиях. Петрозаводск, 1995. С. 15—17.
- ¹⁵⁷ Там же. С. 16.
- ¹⁵⁸ *Морозов И. А., Слепцова И. С., Островский Е. Б., Смольников С. Н., Милюхина Е. А.* Духовная культура Северного Белозерья: Этнодиалектный словарь. М., 1997. С. 346
- ¹⁵⁹ Сусачок-сучок. Традиционный фольклор язьвинских пермяков. Ч. 1. Прозаические жанры: учебно-методическое пособие. Пермь, 2006. С. 16—17.
- ¹⁶⁰ *Виноградова Л. Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М.: Индрик, 2000. С. 101.
- ¹⁶¹ *Морозов И. А., Слепцова И. С., Островский Е. Б.* и др. Указ. соч. С. 345—349.
- ¹⁶² Полевые материалы экспедиций в Кочевский, Кудымкарский, Косинский, Юсьвинский, Гайнский районы Коми-Пермяцкого округа; см. также: Мифология коми. М., 1999. С. 219—220.
- ¹⁶³ Мифологические рассказы и легенды Русского Севера... С. 153.
- ¹⁶⁴ Там же.
- ¹⁶⁵ *Морозов И. А., Слепцова И. С., Островский Е. Б.* и др. Указ. соч. С. 346.
- ¹⁶⁶ *Зеленин Д. К.* Загадочные водяные демоны шуликуны//*Зеленин Д. К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1917—1934. М.: Индрик, 1999. С. 82—99.
- ¹⁶⁷ *Толстой Н. И.* Заметки по славянской демонологии. 3. Откуда название шуликун?// Восточные славяне: Языки, история, культура. М.: Наука, 1985. С. 280.
- ¹⁶⁸ Мифологические рассказы и легенды Русского Севера... С. 152.
- ¹⁶⁹ *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография... С. 381; *Дмитриева С. И.* Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М., 1988. С. 25—26; *Белицер В. Н.* Очерки по этнографии народов коми: XIX — начало XX в. М., 1958. С. 319.

- ¹⁷⁰ Обзор исследований см. в работе: *Толстой Н. И.* Заметки по славянской демонологии... С. 278—286; а также работы: *Черепанова О. А.* Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983; *Зеленин Д. К.* Загадочные водяные демоны «шуликуны» у русских//Lud Slowjanski. Krakow, 1930. Т. 1. Cz. 2.
- ¹⁷¹ *Зеленин Д. К.* Загадочные водяные...
- ¹⁷² *Толстой Н. И.* Заметки по славянской демонологии... С. 283—286.
- ¹⁷³ Мифологические рассказы и легенды Русского Севера... С. 153.
- ¹⁷⁴ *Бахматов А. А., Подюков И. А., Черных А. В., Хоробрых С. В.* Юрлинский край: Традиционная культура русских. Кудымкар, 2003. С. 248—250, 255—256.
- ¹⁷⁵ Мифологические рассказы Русского Севера... С. 164.
- ¹⁷⁶ *Подюков И. А.* Круговорот жизни... С. 79.
- ¹⁷⁷ *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1980. Т. 4. С. 538.
- ¹⁷⁸ Словарь пермских говоров. Пермь, 2000. Вып. 1: А—Н. С. 119.
- ¹⁷⁹ *Стародубцева С. В.* Русская хороводная традиция Камско-Вятского междуречья. Ижевск, 2001. С. 20—21.
- ¹⁸⁰ *Ивлева Л. М.* Ряженье в русской традиционной культуре. СПб., 1994. С. 65.
- ¹⁸¹ Термин «Святки», по нашим наблюдениям, получил распространение в районе позднее. Скорее всего, его принесли в 1920-х гг. переселившиеся из Поволжья чувашаи.
- ¹⁸² *Ивлева Л. М.* Указ. соч. С. 58.
- ¹⁸³ См.: *Черных А. В.* Этнический состав населения... С. 39—113.
- ¹⁸⁴ *Альбинский В. А., Шумов К. Э.* Святочные игры Камско-Вишерского междуречья//Русский фольклор: Проблемы текстологии фольклора. Л., 1991. С. 180.
- ¹⁸⁵ *Ивлева Л. М.* Указ. соч. С. 39—77.
- ¹⁸⁶ *Альбинский В. А., Шумов К. Э.* Указ. соч.
- ¹⁸⁷ *Ивлева Л. М.* Указ. соч. С. 86.
- ¹⁸⁸ Там же. С. 88—90.
- ¹⁸⁹ *Болонев Ф. Ф.* Указ. соч. С. 50; *Ивлева Л. М.* Указ. соч. С. 88—90; *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974. С. 58.
- ¹⁹⁰ *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники: Опыт историко-этнографического исследования. Л., 1963. С. 119.
- ¹⁹¹ *Ивлева Л. М.* Указ. соч. С. 90.
- ¹⁹² *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993.
- ¹⁹³ *Ивлева Л. М.* Указ. соч. С. 92.
- ¹⁹⁴ *Золотова Т. Н.* Указ. соч. С. 62.
- ¹⁹⁵ *Матаицева О. О.* Традиции народного театра Северного Прикамья//Чердын и Урал в историческом и культурном наследии России. Материалы научной конференции, посвященной 100-летию Чердынского краеведческого музея им. А. С. Пушкина. Пермь: Чердынский краеведческий музей, 1999. С. 62 (60—63).

- ¹⁹⁶ Морозов И. А., Слепцова И. С. Указ. соч. С. 572–573.
- ¹⁹⁷ «Пал, пал перстенек...» С. 45.
- ¹⁹⁸ Подюков И. А., Белавин А. М., Крыласова Н. Б. Указ. соч. С. 183.
- ¹⁹⁹ Фурсова Е. Ф. Календарные обычаи и обряды восточнославянских народов Новосибирской области как результат межэтнического взаимодействия (конец XIX — первая треть XX в.): В 2 ч. Ч. 1. Обычаи и обряды зимне-весеннего периода. Новосибирск, 2002. С. 96–110.
- ²⁰⁰ Подюков И. А. Круговорот жизни... С. 77.
- ²⁰¹ Ивлева Л. М. Указ. соч. С. 157.
- ²⁰² Там же. С. 159.
- ²⁰³ Морозов И. А., Слепцова И. С. Указ. соч. С. 558; Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия...
- ²⁰⁴ Альбинский В. А., Шумов К. Э. Указ. соч. С. 180.
- ²⁰⁵ Ивлева Л. М. Указ. соч. С. 163–165.
- ²⁰⁶ Владыкина Т. Г. Указ. соч. С. 306.
- ²⁰⁷ Символика масок подробнейшим образом была рассмотрена в работе Л. М. Ивлевой//Ивлева Л. М. Указ. соч. С. 173–192.
- ²⁰⁸ Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 2004. Т. 3. С. 619.
- ²⁰⁹ Ивлева Л. М. Указ. соч. С. 171; Славянские древности... Т. 3. С. 619; Сультангареева Р. А. Башкирский свадебно-обрядовый фольклор. Уфа, 1994. С. 56.
- ²¹⁰ Славянские древности... Т. 1. С. 307.
- ²¹¹ Подюков И. А., Хоробрых С. В., Антипов Д. А. Этнолингвистический словарь свадебной терминологии Северного Прикамья. С. 274.
- ²¹² Там же. С. 288.
- ²¹³ Ивлева Л. М. Указ. соч. С. 172.
- ²¹⁴ Там же. С. 165–166.
- ²¹⁵ Куединские былички: Мифологические рассказы русских Куединского района Пермской области в конце XIX — первой половине XX в./Сост. Черных А. В. Пермь, 2004. С. 6.
- ²¹⁶ Цивьян Т. В. Оппозиция шум/тишина в ритуале//Фольклор: проблемы сохранения, изучения и пропаганды: тезисы Всесоюзной научно-практической конференции. М., 1988. Ч. 2. С. 148–149.
- ²¹⁷ Глухова Г. А. Ряженье: мир звучащий и безмолвный//Финно-угорская фольклористика на пороге нового тысячелетия: Материалы научной конференции (Международная летняя школа. Глазов, 17–30 августа 2000 г.). Ижевск, 2001. С. 48;
- ²¹⁸ Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. С. 208–209.
- ²¹⁹ Морозов И. А., Слепцова И. С. Указ. соч. С. 559; Ивлева Л. М. Указ. соч.
- ²²⁰ Морозов И. А., Слепцова И. С. Указ. соч. С. 548–549.
- ²²¹ Ивлева Л. М. Указ. соч. С. 83.
- ²²² Лубимова Г. В. Некоторые особенности святочного цикла народного календаря семейских Забайкалья//История, культура и язык старообрядцев Забайкалья. Улан-Удэ, 2002. С. 52–53 (52–56).

- ²²³ Владыкина Т. Г. Указ. соч. С. 315.
- ²²⁴ Ивлева Л. М. Указ. соч.
- ²²⁵ Виноградова Л. Н. Гадания//Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 127.
- ²²⁶ Валенцова М. М. Материалы для картографирования полесских святочных гаданий//Славянский и балканский фольклор: Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995. С. 209.
- ²²⁷ Токарев С. А. Приметы и гадания//Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. М.: Наука, 1983. С. 63–64.
- ²²⁸ Подюков И. А., Черных А. В. «Суженый-ряженный, приходи ко мне снарядженный»: Рецепты народных гаданий. Пермь, 1998. С. 27.
- ²²⁹ Там же. С. 27–28.
- ²³⁰ Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография... С. 403.
- ²³¹ ЧКМ № 1110 (Фонд И. А. Лунегова). Л. 578.
- ²³² Кондратьева О. А. Гребень в погребальном обряде//Язычество восточных славян. Л., 1990. С. 37–43; Подюков И. А. Круговорот жизни... С. 83.
- ²³³ См., например, издания: Подюков И. А. Карагайская сторона: народная традиция в обрядности, фольклоре и языке. Кудымкар, 2004; Подюков И. А., Черных А. В., Хоробрых С. В. Земля Соликамская: традиционная культура, обрядность и фольклор русских Соликамского района. Пермь, 2006; Подюков И. А. Круговорот жизни...; Черных А. В. Куединские праздники...
- ²³⁴ Десяткова С. В. Фразеологические единицы тематической группы «Народные гадания» (на материале картотеки «Словаря чердынских говоров»)//Живая речь Пермского края в синхронии и диахронии: материалы и исследования. Пермь, 2007. Ч. 2. С. 230.
- ²³⁵ Славянские древности... Т. 3. С. 476–477; Подюков И. А. Одежда и обувь в контексте русской обрядовой традиции Прикамья//Словесность и современность. Материалы научной конференции 23–24 ноября 2000 г. Пермь, 2000. Ч. 3. Фольклорный текст. С. 66.
- ²³⁶ Подюков И. А., Белавин А. М., Крыласова Н. Б. и др. Указ. соч. С. 186.
- ²³⁷ Подюков И. А. Круговорот жизни... С. 85.
- ²³⁸ Морозов И. А., Слепцова И. С. Указ. соч. С. 711.
- ²³⁹ Там же.
- ²⁴⁰ См. например, известные пермские рассказы о векшицах, оборачивающихся в свиней. Былички и бывальщины: Старозаветные рассказы, записанные в Прикамье/Сост. Шумов К. Э. Пермь, 1991.
- ²⁴¹ Подюков И. А., Черных А. В., Шумов К. Э. Пять пятиканов да двеста бодаста: Сборник русских загадок Пермского Прикамья в записях последнего времени. Пермь, 2004. С. 5.
- ²⁴² Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья/Сост. Корепова К. Е., Храмова Н. Б., Шеваренкова Ю. М. СПб., 2007. С. 302–303.
- ²⁴³ См. например, Куединские былички... С. 43–46.
- ²⁴⁴ Более подробно см. в работе: Шумов К. Э., Черных А. В. Беременность и роды в традиционной культуре русского населения Прикамья//Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 186–187; Куединские былички... С. 43–44.

- ²⁴⁵ *Левкиевская Е. Е.* Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002. С. 49.
- ²⁴⁶ *Сатыренко А. С.* Подблюдные гадания Вятского края: традиция и современность//Вятский фольклор. Народный календарь. Котельнич, 1995. С. 13–18. С. 26–74; *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Гадания с подблюдными песнями// *Морозов И. А., Слепцова И. С., Островский Е. Б., Смольников С. Н., Минюхина Е. А.* Указ. соч. С. 73–86.
- ²⁴⁷ ПМА. Октябрьский, Уинский, Чернушинский, Бардымский, Чайковский районы Пермского края; *Калужникова Т. И.* Указ. соч.
- ²⁴⁸ *Черных А. В.* Традиционный календарь... С. 65–71.
- ²⁴⁹ Вятский фольклор... С. 26–72.
- ²⁵⁰ ПМА. Материалы экспедиции 1995, 2001 гг. в Чайковский район: с. Завод Михайловский, д. Ваньчики.
- ²⁵¹ Сатыренко А. С. Указ. соч. С. 13.
- ²⁵² *Толстой Н. И.* Аллилуйя//Славянские древности: Этнолингвистический словарь/Под ред. Н. И. Толстого. Т. 1. М., 1995. С. 100–102; *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Указ. соч. С. 76.
- ²⁵³ Вятский фольклор... С. 59. Тексты 234, 251.
- ²⁵⁴ *Еремينا В. И.* Ритуал и фольклор. Л., 1991.
- ²⁵⁵ Вятский фольклор... С. 61. Тексты 250, 252, 251.
- ²⁵⁶ Там же. Текст 255.
- ²⁵⁷ Там же. С. 64. Текст 279.
- ²⁵⁸ *Шумов К. Э., Черных А. В.* Указ. соч. С. 175–192.
- ²⁵⁹ *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев, белорусов (XIX – начало XX в.). М., 1979. С. 43, 45, 90; *Шубина Т. Г.* Лен в обрядовом фольклоре и верованиях восточных славян//Этнографическое обозрение. 1998. № 3. С. 66–72; Материалы экспедиций в разные районы Пермской области.
- ²⁶⁰ ПМА. Материалы экспедиций в разные районы Пермского края.
- ²⁶¹ Вятский фольклор... С. 58. Тексты 224, 225.
- ²⁶² ККМ № 324. Мордвинов. О днях минувших (рукопись). Л. 97.
- ²⁶³ *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Указ. соч. С. 112.
- ²⁶⁴ *Альбинский В. А., Шумов К. Э.* Указ. соч. С. 171.
- ²⁶⁵ *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.
- ²⁶⁶ «Пал, пал перстенек...» С. 13.
- ²⁶⁷ Святочным играм и игровому фольклору мы планируем посвятить в дальнейшем один из сборников серии «Русский народный календарь в Прикамье».
- ²⁶⁸ *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Указ. соч. С. 391.
- ²⁶⁹ Ченчи-баченчи: детский игровой фольклор Верхнекамья/Сост. *Хоробрых С. В.* Пермь, 2001. С. 59.
- ²⁷⁰ *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Указ. соч. С. 435.
- ²⁷¹ «Пал, пал перстенек...»... С. 42.

- ²⁷² ККМ. № 456. *Ступишин В. Н.* Минувшее и пережитое (рукопись). Л. 34.
- ²⁷³ Подробнее варианты игры см. в работе *Альбинский В. А., Шумов К. Э.* Указ. соч. С. 184–188.
- ²⁷⁴ «Пал, пал перстенок...»... С. 45–46.
- ²⁷⁵ «Пал, пал перстенок...»... С. 44–48; Ченчи-баченчи... С. 61–71; *Альбинский В. А., Шумов К. Э.* Указ. соч.
- ²⁷⁶ «Пал, пал перстенок...»... С. 47.
- ²⁷⁷ С. Усть-Уролка Чердынского района. См. в работе: *Альбинский В. А., Шумов К. Э.* Указ. соч. С. 184. Текст 90.
- ²⁷⁸ *Альбинский В. А., Шумов К. Э.* Указ. соч. С. 181.
- ²⁷⁹ *Чагин Г. Н.* Мирозозрение и традиционная обрядность... С. 94.
- ²⁸⁰ *Альбинский В. А., Шумов К. Э.* Указ. соч. С. 180.
- ²⁸¹ Там же. С. 173.
- ²⁸² Там же.
- ²⁸³ Там же.
- ²⁸⁴ *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Указ. соч. С. 516.
- ²⁸⁵ *Лурье М. Л.* Эротические игры ряженных в русской традиции (по дореволюционным публикациям и современным записям)//Русский эротический фольклор. М., 1995. С. 177–184.
- ²⁸⁶ Песенный репертуар игрищ юго-западного Прикамья частично опубликован: 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. С. 90–97; *Черных А. В.* Куединские праздники...; «Пал-пал перстенок...»...
- ²⁸⁷ *Альбинский В. А., Шумов К. Э.* Указ. соч. С. 171.
- ²⁸⁸ Там же.
- ²⁸⁹ Деревня Монастырь на Каме-реке: Сборник фольклорно-лингвистических материалов по Гайнскому району/Сост. *Подюков И. А.* Пермь, 2003.
- ²⁹⁰ *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Указ. соч. С. 112.
- ²⁹¹ На этот факт указывает в своей работе Г. Н. Чагин. *Чагин Г. Н.* Мирозозрение и традиционная обрядность... С. 95.
- ²⁹² *Левкиевская Е. Е.* Указ. соч. С. 49.
- ²⁹³ Славянские древности... Т. 2. С. 670.
- ²⁹⁴ *Винокурова И. Ю.* Указ. соч. С. 52.
- ²⁹⁵ *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 531.
- ²⁹⁶ *Подюков И. А.* Круговорот жизни... С. 77.
- ²⁹⁷ *Фадеева Л. В.* Изготовление обрядовых предметов//Традиционная культура Гороховецкого края: Экспедиционные, архивные, аналитические материалы. М., 2004. Т. 1. С. 71.
- ²⁹⁸ *Подюков И. А.* Круговорот жизни... С. 77.
- ²⁹⁹ О ритуалах с конем и представлениях об этом животном см: *Черных А. В.* Русский народный календарь... С. 258–262.
- ³⁰⁰ Славянские древности... Т. 2. С. 590–592.
- ³⁰¹ О специфике календарной обрядности старообрядческого населения см. в следующей главе настоящей монографии.

- ³⁰² Славянские древности... Т. 2. С. 669—670.
- ³⁰³ Подюков И. А., Хоробрых С. В., Антипов Д. А. Этнолингвистический словарь свадебной терминологии Северного Прикамья. Пермь, 2004. С. 45; Черных А. В. «Проводы реки» в весенних обрядах русских Прикамья//Живая старина. 2004. № 1. С. 35—36.
- ³⁰⁴ Бахматов А. А., Подюков И. А., Черных А. В. Указ. соч.
- ³⁰⁵ Славянские древности: Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. I. А—Г. С. 586—588.
- ³⁰⁶ Черных А. В. Русский народный календарь в Прикамье... С. 219—220.
- ³⁰⁷ Там же. С. 108.
- ³⁰⁸ Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 340; Морозов И. А., Слепцова И. С. Указ. соч. С. 502—507.
- ³⁰⁹ Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия...; Протп В. Я. Указ. соч. М., 2000. С. 18—20.
- ³¹⁰ Подюков И. А. Круговорот жизни... С. 75.
- ³¹¹ Протп В. Я. Указ. соч. М., 2000. С. 18.
- ³¹² Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865. Т. I. С. 556.
- ³¹³ Рыбаков В. А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 376; Миллер В. Ф. Русская Масленица и западноевропейский карнавал. М., 1884. С. 39.
- ³¹⁴ Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978. С. 78—81, 114—139.
- ³¹⁵ Протп В. Я. Указ. соч. М., 2000. С. 22—23.
- ³¹⁶ Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря: Весенне-летний цикл. М., 2002. С. 199.
- ³¹⁷ Подюков И. А. Указ. соч. С. 91.
- ³¹⁸ Подюков И. А., Черных А. В. Масленица в Прикамье (кон. XIX — пер. пол. XX в.). Пермь, 2004. С. 8.
- ³¹⁹ Там же.
- ³²⁰ Там же. С. 5.
- ³²¹ Там же. С. 38.
- ³²² Серебренников В. Н. Указ. соч.
- ³²³ Подюков И. А., Черных А. В. Указ. соч. С. 9, 39—40.
- ³²⁴ Там же. С. 9.
- ³²⁵ Подюков И. А. Круговорот жизни... С. 92.
- ³²⁶ Подюков И. А., Черных А. В. Масленица в Прикамье... С. 7.
- ³²⁷ Соколова В. К. Указ. соч. С. 47.
- ³²⁸ Черных А. В. Русский народный календарь в Прикамье... С. 243—249.
- ³²⁹ Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография... С. 406; Агапкина Т. А. Указ. соч. С. 245.
- ³³⁰ Соколова В. К. Указ. соч. С. 38—42.
- ³³¹ Агапкина Т. А. Указ. соч. С. 245—262.
- ³³² Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Конец XIX — начало XX в.: весенние праздники. М., 1977. С. 37.
- ³³³ Черных А. В. Русский народный календарь... С. 96—123.

- ³³⁴ *Агапкина Т. А.* Указ. соч. С. 88.
- ³³⁵ *Подюков И. А., Черных А. В.* Масленица в Прикамье... С. 39–42.
- ³³⁶ Славянские древности... Т. 1. С. 307.
- ³³⁷ *Подюков И. А., Черных А. В.* Масленица в Прикамье... С. 11.
- ³³⁸ *Верхоланцев В. С.* Город Пермь, его прошлое и настоящее: Краткий историко-статистический очерк. Пермь, 1913. С. 170.
- ³³⁹ *Соколова В. К.* Указ. соч. С. 16.
- ³⁴⁰ *Пропт В. Я.* Указ. соч. С. 30–31.
- ³⁴¹ *Пропт В. Я.* Указ. соч. М., 2000. С. 30–31; *Агапкина Т. А.* Указ. соч. С. 80–82.
- ³⁴² *Пропт В. Я.* Указ. соч. С. 31.
- ³⁴³ *Некрялова А. Ф.* Русский традиционный календарь на каждый день и для каждого дома. СПб., 2007. С. 645.
- ³⁴⁴ *Черных А. В.* Куединские праздники... С. 142.
- ³⁴⁵ Славянские древности... Т. 1. С. 193–196.
- ³⁴⁶ Там же.
- ³⁴⁷ Там же. С. 193.
- ³⁴⁸ Словарь русских говоров Коми-Пермяцкого округа... С. 117.
- ³⁴⁹ Обычно орешки готовили в сковородке перед печью, помещая их в растопленное масло, что характерно также для приготовления других масленичных блюд — блинов и оладей.
- ³⁵⁰ Сыром в Прикамье могут называть как собственно приготовленный домашний сыр, так нередко и творог.
- ³⁵¹ *Подюков И. А., Черных А. В.* Масленица в Прикамье... С. 6.
- ³⁵² *Черных А. В.* Русский народный календарь... С. 213–214.
- ³⁵³ *Подюков И. А., Черных А. В.* Масленица в Прикамье... С. 6.
- ³⁵⁴ Масленица: Архивные и экспедиционные материалы. Пермь, 1998. С. 23.
- ³⁵⁵ *Подюков И. А., Черных А. В., Хоробрых С. В.* Земля Соликамская... С. 70.
- ³⁵⁶ Деревня Монастырь на Каме-реке... С. 42.
- ³⁵⁷ *Подюков И. А., Белавин А. М., Крыласова Н. Б.* Указ. соч. С. 191.
- ³⁵⁸ *Подюков И. А., Черных А. В.* Масленица в Прикамье... С. 27.
- ³⁵⁹ *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография... С. 406; *Агапкина Т. А.* Указ. соч. С. 245.
- ³⁶⁰ *Соколова В. К.* Указ. соч. С. 38–42.
- ³⁶¹ *Агапкина Т. А.* Указ. соч. С. 245–262.
- ³⁶² Календарные обычаи и обряды...: весенние праздники... С. 37.
- ³⁶³ *Подюков И. А., Черных А. В.* Масленица в Прикамье... С. 24.
- ³⁶⁴ *Максимов С. В.* Указ. соч. С. 364–365; *Соколова В. К.* Указ. соч. С. 40.
- ³⁶⁵ *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Указ. соч. С. 487.
- ³⁶⁶ *Соколова В. К.* Указ. соч. С. 41.
- ³⁶⁷ *Подюков И. А., Белавин А. М., Крыласова Н. Б.* Указ. соч. С. 106.
- ³⁶⁸ *Соколова В. К.* Указ. соч. С. 38–40.

- ³⁶⁹ *Маслова Г. С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX — начала XX в. М., 1984. С.11; *Агапкина Т.А.* Указ. соч. С. 246.
- ³⁷⁰ *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Указ. соч. С. 291.
- ³⁷¹ См. ниже об обычаях осуждения неженатой молодежи.
- ³⁷² *Агапкина Т. А.* Указ. соч. С. 248; *Соколова В. К.* Указ. соч. С. 40—41.
- ³⁷³ *Подюков И. А., Хоробрых С. В., Антипов Д. А.* Этнолингвистический словарь... С. 23.
- ³⁷⁴ *Соколова В. К.* Указ. соч. С. 42.
- ³⁷⁵ Куединская свадьба... С. 35.
- ³⁷⁶ *Подюков И. А., Черных А. В.* Масленица в Прикамье... С. 25.
- ³⁷⁷ *Бахматов А. А., Подюков И. А., Черных А. В.* Указ. соч. С. 83—88; Куединская свадьба... С. 57—58, 108 — 109.
- ³⁷⁸ *Бахматов А. А., Подюков И. А., Черных А. В.* Указ. соч. С. 88—90.
- ³⁷⁹ *Подюков И. А., Хоробрых С. В., Антипов Д. А.* Этнолингвистический словарь... С. 202.
- ³⁸⁰ *Черных А. В.* Народы Пермского края: История и этнография. Пермь, 2007. С. 54—55.
- ³⁸¹ *Подюков И. А., Черных А. В.* Масленица в Прикамье... С. 8.
- ³⁸² О свадебных обычаях см.: *Подюков И. А., Хоробрых С. В., Антипов Д. А.* Этнолингвистический словарь...
- ³⁸³ *Подюков И. А., Белавин А. М., Крыласова Н. Б.* Указ. соч. С. 105.
- ³⁸⁴ *Подюков И. А., Черных А. В.* Масленица в Прикамье... С. 25.
- ³⁸⁵ Материалы экспедиции С. В. Хоробрых в Чердынский район, 2007 г.
- ³⁸⁶ *Баранов Д. А.* Образы вещей (о некоторых принципах семантизации)// Антропологический форум. 2005. № 2. С. 220—222.
- ³⁸⁷ *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. 3—4. С. 200.
- ³⁸⁸ *Подюков И. А., Черных А. В.* Масленица в Прикамье... С. 23.
- ³⁸⁹ *Подюков И. А., Поздеева С. М., Хоробрых С. В., Черных А. В.* В каждой деревне что-то да разное: Из кунгурской семейной традиции (двадцатый век). Пермь, 2007. С. 106.
- ³⁹⁰ *Агапкина Т. А.* Указ. соч. С. 203—204; *Токарев*, 1981 С. 101.
- ³⁹¹ *Соколова В. К.* Указ. соч. С.89—90; *Агапкина Т. А.* Указ. соч. С. 215.
- ³⁹² *Соколова В. К.* Указ. соч. С. 43.
- ³⁹³ Календарные обычаи и обряды...: весенние праздники... С. 142—146; 193—194; *Агапкина Т. А.* Указ. соч. С. 215.
- ³⁹⁴ *Черных А. В.* Куединские праздники... С. 158—165.
- ³⁹⁵ *Шмаков П.* По лицу земли: Очерки из жизни Прикамья. Оса, 1916. С. 47.
- ³⁹⁶ *Подюков И. А., Белавин А. М., Крыласова Н. Б.* Указ. соч. С. 191.
- ³⁹⁷ Масленица: Архивные и экспедиционные материалы... С. 23.
- ³⁹⁸ ДКМ. Б/Н. Рукопись *Затопляева*. Л. 55.
- ³⁹⁹ Русские народные песни Прикамья. Пермь, 1982. С. 225.
- ⁴⁰⁰ *Шмаков П.* Указ. соч. С. 47.

- ⁴⁰¹ Морозов И. А., Слепцова И. С. Указ. соч. С. 289—291.
- ⁴⁰² Чагин Г. Н. Мировоззрение и традиционная обрядность... С. 97.
- ⁴⁰³ Там же. С. 99.
- ⁴⁰⁴ См., например, в традициях Куединского района: Черных А. В. Куединские праздники... С. 136—137.
- ⁴⁰⁵ Морозов И. А., Слепцова И. С. Указ. соч. С. 289.
- ⁴⁰⁶ Пьянков В. Г. Сведения о Горском приходе Осинского уезда//Пермские губернские ведомости. 1869. № 38.
- ⁴⁰⁷ Русские народные песни Прикамья. Пермь, 1982. С. 225.
- ⁴⁰⁸ Соколова В. К. Указ. соч. С. 45—46.
- ⁴⁰⁹ Пропп В. Я. Указ. соч. С. 148—149.
- ⁴¹⁰ Подюков И. А. Круговорот жизни... С. 92.
- ⁴¹¹ Славянские древности... Т. 2. С. 477—478; Морозов И. А., Слепцова И. С. Указ. соч. С. 291.
- ⁴¹² Zelenin D. Russische (Ostslawische) Volkskunde. Berlin — Leipzig, 1927. Bd. XXVI. S. 354; Агапкина Т. А. Указ. соч. С. 174.
- ⁴¹³ См. в разделе об обычаях с молодоженами.
- ⁴¹⁴ Агапкина Т. А. Концепт движения в обрядовой мифологии славян (на материале весеннего календарного цикла)//Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С. 233.
- ⁴¹⁵ Петрухин В. Я. Конь/Славянские древности... Т. 2. С. 592—593.
- ⁴¹⁶ Подюков И. А., Черных А. В. Масленица в Прикамье... С. 5.
- ⁴¹⁷ Черных А. В. Русский народный календарь... С. 82—84; Конаков Н. Д. Календарная символика уральского язычества (бинарный зооморфный код): Серия препринтов «Научные доклады». Вып. 243/КНИЦ УрО РАН. Сыктывкар, 1990. С. 15.
- ⁴¹⁸ Шмаков П. Указ. соч. С. 47—48.
- ⁴¹⁹ Подюков И. А., Белавин А. М., Крыласова Н. Б. Указ. соч. С. 188.
- ⁴²⁰ Морозов И. А., Слепцова И. С. Указ. соч. С. 794—795; Катание на шестах//Родина. 2002. № 9. С. 53.
- ⁴²¹ ДКМ. Б/Н. Рукопись Затопляева. Л. 56.
- ⁴²² Там же.
- ⁴²³ См. другие разделы о праздновании Масленицы.
- ⁴²⁴ Подюков И. А., Черных А. В. Масленица в Прикамье... С. 16.
- ⁴²⁵ Подюков И. А., Белавин А. М., Крыласова Н. Б. Указ. соч. С. 188.
- ⁴²⁶ ДКМ. Б/Н. Рукопись Затопляева. Л. 57.
- ⁴²⁷ Подюков И. А., Белавин А. М., Крыласова Н. Б. Указ. соч. С. 188.
- ⁴²⁸ ДКМ. Б/Н. Рукопись Затопляева. Л. 56.
- ⁴²⁹ ДКМ. Б/Н. Рукопись Затопляева. Л. 57.
- ⁴³⁰ Нытва: Традиционный фольклор, язык и фольклор: Сборник полевых фольклорно-этнолингвистических материалов. Нытва — Пермь, 2001. С. 44.
- ⁴³¹ Морозов И. А., Слепцова И. С. Указ. соч. С. 792.
- ⁴³² Черных А. В. Обработка льна, прядение и ткачество... С. 10—29.
- ⁴³³ Шмаков П. Указ. соч. С. 47—49.

- ⁴³⁴ Соколова В. К. Указ. соч. С. 43, 45, 90; Шубина Т. Г. Лен в обрядовом фольклоре и верованиях восточных славян // Этнографическое обозрение. 1998. № 3. С. 66–72; Морозов И. А., Слепцова И. С. Указ. соч. С. 793.
- ⁴³⁵ Черных А. В. Обработка льна, прядение и ткачество... С. 10–29.
- ⁴³⁶ Подюков И. А., Белавин А. М., Крыласова Н. Б. Указ. соч. С. 42.
- ⁴³⁷ Морозов И. А., Слепцова И. С. Указ. соч. С. 58.
- ⁴³⁸ Морозов И. А. Поединок как зрелище (к вопросу о генезисе борьбы и драки) // Сохранение и возрождение фольклорных традиций. Вып. 9. Традиционные формы досуга: история и современность. М., 1998. С. 45.
- ⁴³⁹ Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография... С. 378.
- ⁴⁴⁰ Морозов И. А., Слепцова И. С. Указ. соч. С. 58.
- ⁴⁴¹ Холодная В. Кулачный бой // Мужики и бабы: мужское и женское в русской традиционной культуре: Иллюстрированная энциклопедия. СПб., 2005. С. 307–310; Горбунов Б. В. Традиционные рукопашные состязания в народной культуре восточных славян XIX – начало XX в.: Историко-этнографические исследования. М., 1997.
- ⁴⁴² Горбунов Б. В. Традиционные рукопашные состязания...; Тульцева Л. А. Рязанский месяцеслов: Круглый год праздников, обрядов, обычаев и поверий рязанских крестьян // Рязанский этнографический вестник. Рязань, 2001. № 30. С. 88–89.
- ⁴⁴³ Горбунов Б. В. Традиционные рукопашные состязания...
- ⁴⁴⁴ Верхоланцев В. С. Город Пермь, его прошлое и настоящее: Краткий историко-статистический очерк. Пермь, 2002. С. 171.
- ⁴⁴⁵ Золотова Т. Н. Указ. соч. С. 85–86. Фурсова Е. Ф. Указ. соч. Ч. 1. С. 195.
- ⁴⁴⁶ Соколова В. К. Указ. соч. С. 50.
- ⁴⁴⁷ Ивлева Л. М. Указ. соч. С. 101–113; Черных А. В. Русский народный календарь в Прикамье... С. 133–134.
- ⁴⁴⁸ Ивлева Л. М. Указ. соч. С. 104–108.
- ⁴⁴⁹ Подюков И. А., Черных А. В. Масленица в Прикамье... С. 20.
- ⁴⁵⁰ См. раздел настоящей работы о терминологии святочного ряженья.
- ⁴⁵¹ Гура А. В. Указ. соч. С. 122; Подюков И. А. Круговорот жизни... С. 18.
- ⁴⁵² Подюков И. А., Черных А. В. Масленица в Прикамье... С. 30.
- ⁴⁵³ Конаков Н. Д. Указ. соч. С. 15.
- ⁴⁵⁴ Календарные обычаи и обряды...: весенние праздники... С. 79.
- ⁴⁵⁵ Черных А. В. Русский народный календарь... С. 83.
- ⁴⁵⁶ ЧКМ. НВ 983. Попов В. И. Записки врача (рукопись). Л. 143.
- ⁴⁵⁷ Черных А. В. Обработка льна, прядение и ткачество...
- ⁴⁵⁸ Подюков И. А. Круговорот жизни... С. 92.
- ⁴⁵⁹ Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы... С. 158 – 168.
- ⁴⁶⁰ ЧКМ. НВ 983. Попов В. И. Записки врача (рукопись). Л. 73.
- ⁴⁶¹ Чагин Г. Н. Мироззрение и традиционная обрядность... С. 97–98.
- ⁴⁶² Соколова В. К. Указ. соч. С. 32–34.
- ⁴⁶³ Соколова В. К. Указ. соч. С. 33; Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография... С. 401; Морозов И. А., Слепцова И. С. Указ. соч. С. 806.

- ⁴⁶⁴ Соколова В. К. Указ. соч. С. 33.
- ⁴⁶⁵ Велецкая Н. Н. Указ. соч. С. 120–131.
- ⁴⁶⁶ Масленица: Архивные и экспедиционные материалы... С. 24.
- ⁴⁶⁷ Морозов И. А., Слепцова И. С. Указ. соч. С. 806.
- ⁴⁶⁸ Публикацию масленичных наговоров см.: Подюков И. А., Черных А. В. Масленица в Прикамье... С. 39–42.
- ⁴⁶⁹ Фурсова Е. Ф. Указ. соч. Ч. 2. С. 181; Некрылова А. Ф. Указ. соч. С. 661–662.
- ⁴⁷⁰ Шмаков П. Указ. соч. С. 47.
- ⁴⁷¹ Православный церковный календарь-2007. М., 2006. С. 36; Некрылова А. Ф. Указ. соч. С. 662.
- ⁴⁷² ДКМ. Б/Н. Рукопись Затопляева. Л. 55.
- ⁴⁷³ См. также пример проводов Масленицы в пространство поля, записанный в коми-пермяцко-русском пограничье: Подюков И. А., Черных А. В. Масленица в Прикамье... С. 45.
- ⁴⁷⁴ Морозов И. А., Слепцова И. С. Указ. соч. С. 809–811.
- ⁴⁷⁵ Соколова В. К. Указ. соч. С. 24.
- ⁴⁷⁶ Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы... С. 674–675.
- ⁴⁷⁷ Соколова В. К. Указ. соч. С. 24–25; Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы... С. 675.
- ⁴⁷⁸ Агапкина Т. А. Указ. соч. С. 663–664.
- ⁴⁷⁹ Соколова В. К. Указ. соч. С. 24.
- ⁴⁸⁰ Серебренников В. Н. Указ. соч. С. 123.
- ⁴⁸¹ Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы... С. 583–586.
- ⁴⁸² Соколова В. К. Указ. соч. С. 27–28.
- ⁴⁸³ Там же. С. 28.
- ⁴⁸⁴ Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы... С. 586.
- ⁴⁸⁵ Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни... С. 165; Агапкина Т. А. Указ. соч. С. 58–585.
- ⁴⁸⁶ Черных А. В. Русский народный календарь... С. 83, 217–219.
- ⁴⁸⁷ Мордвинов С. О днях минувших//Черных А. В. Куединские праздники... С. 172–173.
- ⁴⁸⁸ Агапкина Т. А., Топорков А. Л. К проблеме этнографического контекста календарных песен//Славянский и балканский фольклор. М., 1986. С. 76–87; Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы... С. 80–81; Морозов И. А., Слепцова И. С. Указ. соч. С. 811.
- ⁴⁸⁹ Мордвинов С. О днях минувших//Черных А. В. Куединские праздники... С. 172–173.
- ⁴⁹⁰ Словарь пермских говоров... Вып. 1. С. 159.
- ⁴⁹¹ Тульцева Л. А. Указ. соч. С. 94.
- ⁴⁹² Морозов И. А., Слепцова И. С. Указ. соч. С. 806.
- ⁴⁹³ См., например: Бахматов А. А., Подюков И. А., Черных А. В. Указ. соч.

- ⁴⁹⁴ Подюков И. А., Черных А. В. Масленица в Прикамье... С. 45; Климов В. В., Чагин Г. Н. Круглый год праздников, обрядов и обычаев коми-пермяков. Кудымкар, 2005. С. 116.
- ⁴⁹⁵ Подюков И. А., Белавин А. М., Крыласова Н. Б. Указ. соч. С. 191; Подюков И. А., Черных А. В., Хоробрых С. В. Земля Соликамская... С. 74–75.
- ⁴⁹⁶ Подюков И. А., Черных А. В. Масленица в Прикамье... С. 34.
- ⁴⁹⁷ Черных А. В. Русский народный календарь... С. 110.
- ⁴⁹⁸ Там же.
- ⁴⁹⁹ Подюков И. А., Белавин А. М., Крыласова Н. Б. Указ. соч. С. 192.
- ⁵⁰⁰ Агапкина Т. А. Указ. соч. С. 87.
- ⁵⁰¹ Элиаде М. Космос и история. М., 1987. С. 68.
- ⁵⁰² Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы... С. 88.
- ⁵⁰³ Черных А. В. Куединские праздники... С. 171.
- ⁵⁰⁴ Указание на книгу Ефрема Сирина.
- ⁵⁰⁵ Подюков И. А., Черных А. В. Масленица в Прикамье... С. 34.
- ⁵⁰⁶ Подюков И. А., Черных А. В., Хоробрых С. В. Земля Соликамская....
- ⁵⁰⁷ Черных А. В. Русский народный календарь... С. 107.
- ⁵⁰⁸ Подюков И. А., Черных А. В. Масленица в Прикамье...
- ⁵⁰⁹ См. также: Черных А. В. Куединские праздники... С. 150–151; Подюков И. А., Черных А. В. Масленица в Прикамье... С. 43.
- ⁵¹⁰ См., например: Бахматов А. А., Подюков И. А., Черных А. В. Указ. соч.
- ⁵¹¹ Подюков И. А., Черных А. В. Масленица в Прикамье... С. 45; Климов В. В., Чагин Г. Н. Указ. соч. С. 116.
- ⁵¹² Подюков И. А., Белавин А. М., Крыласова Н. Б. Указ. соч. С. 191; Подюков И. А., Черных А. В., Хоробрых С. В. Земля Соликамская... С. 74–75.

Глава 2

Хозяйственный цикл и календарная обрядность:

обработка льна, прядение и ткачество

¹ Криничная Н. А. Нить жизни: Реминисценции образов божеств судьбы в мифологии и фольклоре, обрядах и верованиях. Петрозаводск, 1995; Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1987; Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

² Криничная Н. А. Указ. соч. С. 17, 35.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 5–8.

⁵ Обработкой льна, прядением и ткачеством, по материалам, собранным у русских Прикамья, мужчины никогда не занимались, за редким исключением, когда это ремесло носило характер товарного производства. В связи с нарушением запретов на выполнение работ со льном, за мужчинами закреплялись, как правило, обидные прозвища и выражения. Про парня, севшего за прялку, в с. Русский Сарс Октябрьского района говорили: «Х...й под прялку положил», про помогающего женщинам в обработке льна: «П...н работник».

⁶ *Черных А. В.* Традиционный календарь народов Прикамья в конце XIX — начале XX в. (по материалам южных районов Пермской области). Пермь, 2002. С. 105—162.

⁷ *Соколова В. К.* Указ. соч. С. 38—40.

⁸ Сны, приметы, загадки, поговорки. Пермь, 1994. С. 23—25.

⁹ Там же. С. 23.

¹⁰ Материалы экспедиций Пермского государственного педагогического университета в разные районы Пермской области (руководитель И. В. Подюков), к сожалению, в них не отмечена точная географическая привязка записи.

¹¹ *Соколова В. К.* Указ соч. С. 127, 149; *Иваницкий Н. А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии: Сборник сведений для изучения крестьянского населения России. М., 1890. Вып. 2. С. 32; *Нестер А. Т.* Полесский лен и славянские традиции//Этнографическое обозрение. 1992. № 2. С. 89—101.

¹² *Востриков О. В.* Традиционная культура Урала. Этноидеографический словарь русских говоров Свердловской области. Екатеринбург, 2000. Вып. 3. С. 162—164.

¹³ *Богословский П. С.* Обработка льна и «копотиха» в Добрянском районе Пермского округа//Пермский краеведческий сборник. 1927. Вып. 3. С. 108.

¹⁴ Там же. С. 105—117.

¹⁵ Там же. С. 108—109.

¹⁶ Там же. С. 114.

¹⁷ Там же. С. 114—117.

¹⁸ Там же. С. 107

¹⁹ *Данилов В.* Работы по этнографии в учительских институтах и семинариях//Журнал Министерства народного просвещения. 1916. № 8. Отд. 3. С. 119.

²⁰ *Винокурова И. Ю.* Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX — начало XX в.). СПб., 1994. С. 32—34.

²¹ *Данилов В.* Указ. соч. С. 119; *Винокурова И. Ю.* Указ. соч. С. 32—34.

²² *Винокурова И. Ю.* Указ. соч. С. 32—34.

²³ *Криничная Н. А.* Указ. соч. С. 15—17.

²⁴ Там же. С. 16.

²⁵ Там же. С. 7—8.

²⁶ Такой же характер имели собрания молодежи на Русском Севере. См.: *Слепцова И. С.* Беседы//*Морозов И. А., Слепцова И. С., Островский Е. Б., Смольников С. Н., Минюхина Е. А.* Духовная культура Северного Белозерья: Этнодиалектный словарь. М., 1997. С. 36—46.

²⁷ *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Игры и развлечения на беседах//*Морозов И. А., Слепцова И. С., Островский Е. Б., Смольников С. Н., Минюхина Е. А.* Духовная культура Северного Белозерья: Этнодиалектный словарь. М., 1997. С. 151—152.

²⁸ *Востриков О. В.* Указ. соч. С. 174—175.

Глава 3

Специфика календарной обрядности в региональных, социальных,
конфессиональных группах русских Прикамья.
Межэтническое взаимодействие

¹ *Фурсова Е. Ф.* Календарные обычаи и обряды восточнославянских народов Новосибирской области как результат межэтнического взаимодействия (конец XIX—XX в.). Новосибирск, 2002. Ч. 1. С. 24.

² *Болонев Ф. Ф.* Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX — начало XX в.). Новосибирск, 1978; *Бернштам Т. А.* Русская народная культура Поморья в XIX — начале XX в. Ленинград, 1983; *Власова И. В.* Дорогами земли Вологодской. М., 2001; и др.

³ *Козлов В. И.* О классификации этнических общностей (состояние вопроса)//Исследования по общей этнографии. М., 1979. С. 118.

⁴ *Фурсова Е. Ф.* Указ. соч. С. 23—31.

⁵ *Полякова Е. Н.* Формирование пермских говоров//Русские говоры Пермского региона: Формирование, функционирование, развитие. Пермь, 1998. Вып. 1. С. 4—30; *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1978. Т. 1. С. LVIII.

⁶ История формирования населения Пермского Прикамья достаточно полно отражена в обширной исторической литературе. Поэтому своими задачами ставим лишь основную характеристику протекающих процессов с целью выявить этапы и направления миграции в тот или иной регион Прикамья. *Оборин В. А.* Заселение и освоение Урала в конце IX — начале XVII в. Иркутск, 1990; На путях из земли Пермской в Сибирь: Очерки этнографии североуральского крестьянства XVII—XX вв. М., 1989; *Преображенский А. А.* Очерки колонизации Западного Урала в XVII — начале XVIII в. М., 1958; *Чагин Г. Н.* Этнокультурная история Среднего Урала в конце XVI — первой половине XIX в. Пермь, 1995.

⁷ *Чагин Г. Н.* Указ. соч. С. 24—25.

⁸ Под Поморьем обычно понимают в широком контексте обширную область Европейской России, в научной литературе ее также именуют Русским Севером. *Дмитриева С. И.* Очерк этнокультурной истории Архангельского Поморья//Мировоззрение и культура северо-русского населения. М.: Наука, 2006. С. 3.

⁹ *Полякова Е. Н.* Указ. соч. С. 17.

¹⁰ На путях из земли Пермской... С. 231.

¹¹ *Чагин Г. Н.* Особенности календарной обрядности русских крестьян верховьев Печоры и Колвы в начале XX в.//Духовная культура: проблемы и тенденции развития. Тезисы докладов Всероссийской научной конференции. Сыктывкар: Сыктывкарский государственный университет, 1994. Ч. 3. С. 73.

¹² Там же. С. 74.

¹³ *Морозов И. А., Слепцова И. С., Островский Е. Б., Смольников С. Н., Минюхина Е. А.* Духовная культура Северного Белозерья: Этнодиалектный словарь. М., 1997. С. 19—20.

¹⁴ Более полную характеристику календарной обрядности этих территорий см. в работах: *Подюков И. А., Черных А. В., Хоробрых С. В.* Земля Соликам-

ская: Традиционная культура, обрядность и фольклор русских Соликамского района. Пермь: Пермское книжное изд-во, 2006. С. 9–84; *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.

¹⁵ *Чагин Г. Н. Д.* Монастырь: История, хозяйство, архитектура//Деревня Монастырь на Каме-реке: Сборник фольклорно-этнолингвистических материалов по Гайнскому району/Сост. *И. А. Подюков*. Пермь, 2003. С. 13.

¹⁶ Там же. С. 13.

¹⁷ *Кривошеков И. Я.* Словарь географическо-статистический Чердынского уезда Пермской губернии. Пермь, 1914. С. 413–414.

¹⁸ *Власова И. В.* К изучению этнографических групп русских (юрлинцы)// Наш край. Кудымкар, 1995. Вып. 7. С. 58–65; *Чагин Г. Н.* Этнокультурная история... С. 80–81.

¹⁹ *Власова И. В.* К изучению этнографических групп русских//Полевые исследования Института этнографии, 1981 г. М., 1984.

²⁰ *Власова И. В.* К изучению этнографических групп русских (юрлинцы)// Наш край... С. 59.

²¹ *Арх. Палладий.* Обзорение пермского раскола, так называемого старообрядчества. СПб., 1863. С. 44–45; *Власова И. В.* К изучению этнографических групп русских (юрлинцы)//Наш край... С. 59–60.

²² *Бахматов А. А.* Память: Историко-документальная хроника Юрлинского района, Кудымкар, 1999. С. 11.

²³ Как отмечает И. В. Власова: «Расселившиеся здесь русские были намного малочисленнее местных коми и стремились к изолированному расселению. К тому же русское заселение происходило поздно — в XVIII в., когда коми уже сформировались как народ, а поэтому не могло произойти обрусения многочисленных местных коми-пермяков» (*Власова И. В.* К изучению этнографических групп русских (юрлинцы)//Наш край... С. 63).

²⁴ См. раздел об иноэтнических заимствованиях и взаимодействиях в настоящей главе.

²⁵ *Чагин Г. Н.* Этнокультурная история... С. 37.

²⁶ Там же. С. 37–40.

²⁷ На путях из земли Пермской... С. 17.

²⁸ *Полякова Е. Н.* Формирование пермских говоров... С. 22.

²⁹ *Преображенский А. А.* Указ. соч. С. 38–44.

³⁰ *Преображенский А. А.* Указ. соч. С. 28–31, 33–36; *Шишонко В. Н.* Пермская летопись с 1263 по 1881 г. Пермь, 1883. 3-й период. С. 63–64.

³¹ *Преображенский А. А.* Указ. соч. С. 51.

³² Там же. С. 60.

³³ Там же. С. 87.

³⁴ *Блинов Н.* Исторический очерк заселения Осинского уезда//Сборник Пермского земства. Пермь, 1896. Кн. 3–4 Отд. 3. С. 8–9.

³⁵ *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.

³⁶ Этимология этнонима «шишма», использующегося соседним населением, остается неясной. Она близка топонимам, известным в зонах контактов с тюркскими народами, как Шишма (деревня в Октябрьском районе), происхождение которого следует связывать с тюркским «чишме» — родник, однако в Куединском районе такого топонима не выявлено, что не позволяет с уверенностью утверждать об утопонимическом происхождении прозвища. Возможна связь с русским «шиш» («ма» — как указание на группу), а также с этимологией слова «шишмин», в значении «пухлый, полный». Две последние версии кажутся нам наиболее убедительными, так как в этом случае происходит «качественное» противопоставление «чужих» переселенцев старожильческому населению.

³⁷ ГАПО. Ф. 297. Оп. 1. Д. 706. Л. 2—3 об.

³⁸ ГАПО. Ф. 111 Оп. 1. Д. 2056; Оп. 3. Д. 199. Д. 190. Л. 62—74.

³⁹ *Никитина С. Е.* Виды миграций и динамика устной культуры народных конфессиональных групп//Актуальные проблемы полевой фольклористики. М., 2002. С. 25.

⁴⁰ *Латин В.* Русский музыкальный фольклор и история (к феноменологии локальных традиций): Очерки и этюды. М.: Московский государственный фольклорный центр «Русская песня»; Российский Институт истории искусств, 1995. С. 63.

⁴¹ *Мангилев П. И.* Очерки по истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий/Отв. ред. *И. В. Починская.* Екатеринбург: УрГУ, 2001.

⁴² *Поздеева И. В.* Книга — личность — община — инструменты воспроизводства традиционной культуры (30 лет изучения старообрядческих общин Верхокамья)//Старообрядческий мир Волго-Камья: Проблемы комплексного изучения. Материалы научной конференции. Пермь, 2001.

⁴³ *Черных А. В.* Русский народный календарь в Прикамье: Праздники и обряды конца XIX — середины XX в. Ч. I. Весна, лето, осень. Пермь, 2006.

⁴⁴ Словарь русских говоров Коми-Пермяцкого округа/Авт.-сост. *Н. И. Копытов, И. А. Подюков, А. В. Черных.* Пермь, 2006. С. 21.

⁴⁵ *Поздеева И. В.* Указ. соч. С. 11—18.

⁴⁶ *Никитина С. Е.* Указ. соч. С. 93.

⁴⁷ *Поздеева И. В.* Указ. соч. С. 18.

⁴⁸ Там же. С. 23.

⁴⁹ *Никитина С. Е.* Указ. соч. С. 124.

⁵⁰ *Черных А. В.* Куединские праздники: календарная обрядность русских Куединского района Пермской области в конце XIX — первой половине XX в.: Материалы и исследования. Пермь, 2003.

⁵¹ *Чистяков Г.* Великая святая: Богоявленская вода в истории древней церкви и старообрядчестве//Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы VII Международной научной конференции/Музей истории и культуры старообрядчества, Боровский ист.-краевед. музей. М., 2005. С. 86—94.

⁵² *Чагин Г. Н.* Заселение и хозяйственное освоение Верхокамья в конце XVIII — первой трети XX в.//Мир старообрядчества. Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований. Материалы Международной научной конференции. М., 1998. С. 268.

⁵³ *Клюшкіна И. В.* Обзор научных публикаций по итогам комплексных археологических исследований Верхоякма (1972–2002)//Традиционная культура Пермской земли. К 180-летию полевой археологии в Московском университете, 30-летию комплексных исследований Верхоякма. Мир старообрядчества. Ярославль, 2005. Вып. 6. С. 64–81.

⁵⁴ *Пономарев П.* Раскол в пределах Савинского прихода//Пермские епархиальные ведомости. 1897. С. 114–127, 161–171, 236–245, 265–272, 356–360.

⁵⁵ *Кузеев Р. Г.* Народы Среднего Поволжья и Южного Урала. М., 1992. С. 274; Народы Башкортостана: Историко-этнографические очерки. Уфа: Гилем, 2002. С. 227.

⁵⁶ *Крупянская В. Ю., Полищук Н. С.* Культура и быт рабочих горнозаводского Урала (конец XIX — начало XX в.). М., 1971; *Калинин М. А.* Общественная жизнь Добрянки (вторая половина XIX — начало XX в.)//Историко-культурное наследие городов и заводских поселений Урала. Пермь, 1995. С. 89–97; *Голикова С. В., Миненко Н. А., Побережников И. В.* Горнозаводские центры и аграрная среда России: взаимодействия и противоречия. XVIII — первая половина XIX в. М., 2000; *Миненко Н. А.* Традиционная русская культура в условиях горнозаводского Урала//Уральский исторический вестник. Екатеринбург, 1995. № 2.

⁵⁷ *Хлопин Г.* Движение населения Кусье-Александровского завода Пермской губернии и уезда//Сборник работ Пермской земской санитарной станции. Пермь: Типография губернской земской управы, 1891. Вып. 2. С. 278–326.

⁵⁸ ГАПО. Ф. 714. Оп. 1. Д. 17.

⁵⁹ ДКМ. Б/Н. Рукопись *Затопляева*. Л. 151–153.

⁶⁰ *Голикова С. В., Миненко Н. А., Побережников И. В.* Указ. соч. С. 161.

⁶¹ ДКМ. Б/Н. Рукопись *Затопляева*. С. 157.

⁶² *Петухов Д. А.* Горный город Дедюхин и окольные местности. СПб., 1864. С. 203.

⁶³ *Голикова С. В., Миненко Н. А., Побережников И. В.* Указ. соч. 162–163.

⁶⁴ *Крупянская В. Ю., Полищук Н. С.* Указ. соч. С. 162.

⁶⁵ ДКМ. Б/Н. Рукопись *Затопляева*. Л. 155–156.

⁶⁶ *Калинин М. А.* Очерки по истории Добрянки и края с древнейших времен до конца XIX в. Добрянка, 1990. С. 25.

⁶⁷ ДКМ. Б/Н. Рукопись *Затопляева*. Л. 187–188.

⁶⁸ *Калинин М. А.* Общественная жизнь Добрянки (вторая половина XIX — начало XX в.)//Историко-культурное наследие городов и заводских поселений Урала. Пермь, 1995. С. 94.

⁶⁹ *Крупянская В. Ю., Полищук Н. С.* Указ. соч. С. 162.

⁷⁰ Великорусские сказки Пермской губернии: Сборник Д. К. Зеленина. М., 1991. С. 12–14; *Голикова С. В., Миненко Н. А., Побережников И. В.* Указ. соч. С. 131–132.

⁷¹ Мы не ставили задачами своей работы проследить особенности формирования этнических групп народов Прикамья, чему посвящена обширная исследовательская литература, к которой мы и отсылаем при необходимости об-

ращения к этому вопросу. Подробнее см. библиографический указатель: Этнический мир Прикамья. Пермь, 2004.

⁷² В данной работе мы главное внимание уделим тем процессам, которые происходили непосредственно на территории Южного Прикамья, и заведомо выпускаем аспекты, связанные с более ранними историческими контактами этих народов.

⁷³ *Черных А. В.* Методика изучения межэтнического взаимодействия в календарной обрядности (на примере исследования календарной обрядности в южных районах Пермской области)//Этнические проблемы регионов России: Пермская область. М., 1998. С. 404—409; *Головин В. В.* Фольклор русских в иноэтническом окружении//Сохранение и возрождение фольклорных традиций. Русский фольклор в инокультурном окружении. М., 1995. Вып. 6. С. 17—18 (14—23).

⁷⁴ *Арутюнов С. А.* Процессы и закономерности вхождения инноваций в культуру этноса//Советская этнография. 1982. № 1; *Арутюнов С. А.* Инновации в культуре этноса и их социально-экономическая обусловленность//Этнографические исследования развития культуры. М., 1985; *Арутюнов С. А.* Народы и культуры: Развитие и взаимодействие. М., 1989.

⁷⁵ *Бахматов А. А., Подюков И. А., Хоробрых С. В., Черных А. В.* Юрлинский край: традиционная культура русских конца XIX—XX в. Кудымкар, 2003; *Словарь русских говоров Коми-Пермяцкого округа...*; *Чагин Г. Н.* Этнокультурная история...

⁷⁶ *Иалева Л. М.* Ряженье в русской традиционной культуре. Петербург, 1994. С. 217—218.

⁷⁷ ПМА. Материалы экспедиций в Ординский район, 1997 г.

⁷⁸ Словарь пермских говоров. Пермь, 2000. Вып. 1: А—Н. С. 67.

⁷⁹ ПМА. Материалы экспедиций в Суксунский район, 1992—1996 гг.

⁸⁰ Сравни активность усвоения пермскими говорами глагола «кормить» — напряженно работать; купить, приобрести; снять на время («Окормят дом пустой на вечер, а то купят на неделю; вечером собираются парни, девки, играют всякие игры» (Соликамский район, д. В. Мошево); сделать что-либо для себя.

⁸¹ Конечно, у старообрядцев и к мирским было особое отношение, но их, как правило, только не кормили из своей посуды, тем более что в регионе достаточно часто и старообрядцы, и мирские жили в одной деревне.

⁸² И таких примеров можно привести множество. См. работы: *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; *Уразманова Р. К.* Традиционные общественные праздники и свадебные обряды//Пермские татары. Казань, 1983. С. 118—136.

⁸³ *Черных А. В.* Русские и татары Прикамья: межэтническое взаимодействие//Живая старина. 2001. № 2. С. 35—37.

⁸⁴ *Черных А. В.* Русский народный календарь... С. 147.

⁸⁵ *Черных А. В.* Этнический состав населения...

⁸⁶ Тулвинские татары и башкиры: этнографические очерки и тексты/ *А. В. Черных* и др. Пермь: Пермское книжное изд-во, 2004; *Черных А. В.* Тради-

ционный календарь народов Прикамья в конце XIX — начале XX в. (по материалам южных районов Пермской области). Пермь, 2002.

⁸⁷ Чагин Г. Н. Этнокультурная история... С. 25.

⁸⁸ Чагин Г. Н. Русь Московская, Пермь Великая и Стефан Пермский...// Христианское миссионерство как феномен истории и культуры. Материалы Международной научно-практической конференции. Пермь, 1997. Т. 1. С. 43.

⁸⁹ Народы Поволжья и Приуралья. Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты. М.: Наука, 2000. С. 24—25.

⁹⁰ Чагин Г. Н. Этнокультурная история Среднего Урала... С. 292—295; Бахматов А. А., Подюков И. А., Хоробрых С. В., Черных А. В. Указ. соч.; Словарь русских говоров Коми-Пермяцкого округа...

⁹¹ Чагин Г. Н. Этнокультурная история... С. 312.

⁹² Власова И. В. Сельские поселения в районах Пермской области//Полевые исследования Института этнографии, 1978 г. М., 1980. С. 3—9.

⁹³ Жуланова Н. И. Юрлинцы: русский остров или контактная зона? (О музыкальном фольклоре и традиционной культуре русского населения Коми-Пермяцкого автономного округа)//Сохранение и возрождение фольклорных традиций. Русский фольклор в инокультурном окружении. М., 1995. Вып. 6. С. 85—86.

⁹⁴ Бахматов А. А., Подюков И. А., Хоробрых С. В., Черных А. В. Указ. соч.

⁹⁵ В данной работе мы не ставим себе задачей исследовать влияние русских традиций на календарную обрядность коми-пермяков, поэтому лишь ограничиваемся общим положением. О коми-пермяцком календаре см.: Климов В. В., Чагин Г. Н. Круглый год праздников, обрядов и обычаев коми-пермяков. Кудымкар, 2005.

⁹⁶ См. раздел настоящей работы о рождественских и новогодних обходах.

⁹⁷ Бахматов А. А., Подюков И. А., Хоробрых С. В., Черных А. В. Указ. соч. С. 209.

⁹⁸ Лапин В. Указ. соч. С. 63.

⁹⁹ Лапин В. Указ. соч. С. 63 — 64; Миннихметова Т. Г. Календарные обряды закамских удмуртов. Ижевск, 2000. С. 113—116; Тулвинские татары и башкиры...

¹⁰⁰ Жуланова Н. И. Указ. соч. С. 77—88.

¹⁰¹ Золотова Т. А. Таусеневые песни русских Поволжья: Региональное своеобразие и межэтнические связи. Йошкар-Ола, 1997. С. 199—201.

¹⁰² Черных А. В. Традиционный календарь народов...

¹⁰³ Например, календарные традиции удмуртов и марийцев-язычников. Черных А. В. Традиционный календарь народов Прикамья...; Миннихметова Т. Г. Указ. соч.

¹⁰⁴ Окорокова Н. Г. Помяни чудского дедушку, чудскую бабушку...//Духовная культура: Очерки истории Урала. Екатеринбург, 1998. Вып. 3. С. 46.

¹⁰⁵ 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.

¹⁰⁶ Владыкина Т. Г. Удмуртский фольклор: Проблемы жанровой эволюции и систематики. Ижевск, 1998. С. 315.

¹⁰⁷ Полевые материалы, собранные автором в коми-пермяцких деревнях Кудымкарского, Юсьвинского, Кочевского, Гайнского и Косинского районов Пермского края в 1999 — 2006 гг.

¹⁰⁸ *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.; *Миннихметова Т. Г.* Указ. соч. С. 72.

¹⁰⁹ Календарные праздники и обряды марийцев — в серии «Этнографическое наследие». Сборник материалов. Йошкар-Ола, 2003. Вып. 1. С. 17, 174.

¹¹⁰ *Жуланова Н. И.* Указ. соч. С. 86.

¹¹¹ *Бернштам Т. А.* Урочище «Чупрово» (природно-культурный памятник в Пинежском районе)//Русский Север: Ареалы и культурные традиции. СПб., 1992. С. 178—190.

¹¹² *Теплоухов Ф. А.* Указ. соч. С. 138—148.

¹¹³ *Кутъев 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. 24—32.

¹¹⁴ Словарь русских говоров Коми-Пермяцкого округа...

¹¹⁵ В то же время этимология этого слова, обозначающего не только ряженных, но и чертей, бесов, не вполне ясна, возможно, оно происходит в коми-пермяцком языке от слова «окаянный».

¹¹⁶ *Кутъев О. Л.* Указ. соч. С. 28—29.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава 1. ЗИМНИЙ ПЕРИОД НАРОДНОГО КАЛЕНДАРЯ	6
Сезонные изменения в природе. Хозяйственные занятия и календарь	7
Праздники и почитаемые дни в период от Покрова до Рождества	15
Дни поминовения умерших — Покровская суббота, Дмитриевская суббота, Казанская суббота	15
Почитаемые дни в начале зимы	19
Праздники, обычаи и обряды от Рождества до Крещения. Святки	21
Рождественский Сочельник	22
Рождество	25
Васильев вечер, Старый Новый год	33
Рождественские и новогодние обходы	34
Представления о святочных мифологических персонажах	57
Святочное ряженье	64
Святочные гадания	88
Святочные игры	116
Крещение	148
Масленица	158
Символика и структура Масленицы	159
Мясное Заговенье	167
Масленичный стол	167
Обычаи с молодоженами	173
Гостевые визиты на Масленицу	191
Катание на конях	193
Горы и катушки	199
Масленичные состязания	217
Масленичное ряженье	219
Прощеное воскресенье	232
Проводы Масленицы	235
Чистый понедельник	247
Сборное воскресенье, Маленькая Масленица	256
Глава 2. ХОЗЯЙСТВЕННЫЙ ЦИКЛ И КАЛЕНДАРНАЯ ОБРЯД- НОСТЬ: ОБРАБОТКА ЛЬНА, ПРЯДЕНИЕ И ТКАЧЕСТВО	261
Обряды и поверья, способствующие росту высокого/длинного льна	263
Обряды и поверья, сопровождающие посев льна	264

Обработка льна и приготовление льняной кудели	265
Помочи по обработке льняного волокна. Копотихи	265
Сжигание кострихи	268
Приметы, поверья, запреты и ритуальные действия, связанные с прядением	269
Молодежные собрания для работы и игр: вечерки, посиделки	271
Помочи для прядения. Супрядки	276
Подготовка к ткачеству и тканью	277
Обряды завершения ткачества	278
Шитье. Петровки	280
Глава 3. СПЕЦИФИКА КАЛЕНДАРНОЙ ОБРЯДНОСТИ В РЕГИОНАЛЬНЫХ, СОЦИАЛЬНЫХ, КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ГРУППАХ РУССКИХ ПРИКАМЬЯ. МЕЖЭТНИЧЕСКОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ	282
Русское население Прикамья: историко-этнографические районы и этнографические группы	282
Русское старообрядческое население Прикамья и влияние этноконфессиональных факторов на развитие календарной обрядности	295
Календарная обрядность русского горнозаводского населения	307
Иноэтническое окружение и межэтническое взаимодействие как факторы формирования специфики календарной обрядности русских Пермского края	312
Заключение	334
Поглавные сноски	339

Научное издание

Александр Васильевич Черных

Русский народный календарь в Прикамье

Редактор *Ольга Данилова*

Дизайн обложки *Владимир Сушинцев*

Техническое редактирование, макет вклейки *Лариса Псарева*

Обработка фотографий *Виталий Тутынин, Лариса Псарева*

Корректор *Ирина Соловьева*

Верстка *Вера Кузьмичева*

Техническая правка *Маргарита Морозова*

Черных А. В.

Ч 42 Русский народный календарь в Прикамье. Праздники и обряды конца XIX — середины XX в. Ч. II. Зима. — Пермь: Изд-во «Пушка», 2007. — 368 с. + 32 с. илл.

ISBN 978-5-98799-058-2

УДК 39(470)

ББК 63. 3

Подписано в печать 12.12.2007. Формат 84×108¹/₃₂.

Бумага ВХИ. Гарнитура «Peterburg».

Физ. печ. л. 11,5 + 1(вкл.). Усл. печ. 19,32+1,68.

Тираж 200 экз. Заказ № 1335.

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.

«Супрядки — прядут вместе зимой женщины.

Соседи, кого позовут, так брали с собой пряжу.

Иногда дома напрядут — со своим мотом идут погулять.

Если хотят, хозяйке этот мот отдают или у хозяйки лен берут, прядут дома и гулять идут. Вечером уже и мужики гулять придут.

Не один вечер так пряли. Вечером на стол накрывали.

Гости сядут. Кто в гармонь играет, прядут, шутят».

«Мама дворы охраняла на Крещенье.

Чё ли она не перекрестилась или чё ли.

Вот она куделю начала трепать. «Чую-де, — говорит, — как свадьба идет, колокольчи кудякают, невесту везут, гляжу-де (а свету не было, только маленькая печурка), дверь открывається, и залетают такие маленьки-маленьки, и заплясали, заплясали, ведра, чё они держали — забрякалися.

Вдруг-то петух запел. Петух-от спел — все как не было».

Сейчас чертями зовут, а тогда шишочками называли.

Видно издят они, свадьбы играют. Они в воду-то падают на Крещенье, там их, чертей, нет, до Крещенья живут ведь».

«Собралися мы втроем, три девки,

пришли к одним. Там одна женщина говорит:

«Я вот как в девках ворожила, и все правда.

Ночью, в 12 часов ночи, сидит курица с петухом на седале, их парой и берите. Промеж ноги берешь и кругом три раза по солнышку вокруг себя, потом к тарелкам садишь их.

Я посадила петуха, и он присел. «Ко-ко-ко», — воду пьет, табак клюет, в зеркало смотрит, а потом взлетел на грядку.

Тетя сказала: «Не знаю, какой у тебя муж будет. Хлеб клюет — прожорливой будет. Если клевать табак будет — муж жену бить будет. Зеркало — модный.

Брать можно только тех, которые рядом на седале, парой сидят».

Потом еще так гадали. Валенки метали через ограду,

у кого ограда худая. Куда, в какую сторону упадет,

в ту сторону и замуж выйдешь. На речку ходили гадать,

косу в реку макали. Макнешь, потом бежишь домой,

если коса замерзнет и надвое разделится — замуж выйдешь, а в куче волосы будут, то нет».

