

Heikkinen 1996 – Heikkinen K. Вепские заветные праздники в процессе формирования гражданского общества в России // Congressus Octavus Internationalis Fenno-Ugristarum Jyväskylä 10–15.08.1995. Pars VI. Ethnologia. Folkloristica, 1996. P. 92–97.

I.Y. Vinokurova. Local Traditional Celebrations of the Veps: Particularities of the Phenomenon in the 21st Century

Keywords: Veps, Orthodox Christianity, traditional celebrations, funeral rites, sacrifice, prayer

The article discusses the present day situation of various local traditional celebrations among the Veps. Drawing on own field research data, the author conducts an analysis of a number of celebrations that are still held nowadays in several Veps villages of the Leningrad and Vologda regions. Despite the presence of local differences, there are core elements that appear most stable, such as the ritual remembering of the dead relatives and villagers; family/kin, neighborhood, or fellow-villager meetings, and the cooking of ritual food. Changes in the Veps traditional celebrations from the late 19th through the early 21st century are examined; those are taken to be related mostly to the attitude of the state toward the Orthodox Christianity and Church. Paradoxically, the revival of celebratory activity centers, namely Orthodox chapels, is continuing against a backdrop of declining of Veps villages.



ЭО, 2012 г., № 1

© О.И. Уляшев

ИЛЬИН ДЕНЬ В СЕЛЕ ВОЛЬДИНО: ТРАДИЦИИ В ПОТОКЕ ВРЕМЕНИ

Ключевые слова: Илья-пророк, Сю Паладь/Хлебная Пелагея, обход полей, престольный праздник, ильинские запреты, застолье, красная рыба, белая/ золотая еда, кулачные бои

В статье рассматриваются локальные традиции празднования Ильина дня коми-зырянами верхневыхгодского села Вольдино. Была поставлена задача на примере одного села проследить обрядовые и праздничные традиции, их трансформации и общие тенденции, типичные для проведения престольных праздников у коми в течение прошлого столетия (сакральная и мирская составляющие праздника, фольклор, ильинские запреты, застолье, молодежные развлечения и др.). Особое внимание автора направлено на характеристику покровителя села – образ Ильи-пророка в его народном восприятии, включая гендерный аспект, т.е. мужские и женские особенности поведения, регламентируемые “грозным нравом” Ильи-пророка. Работа написана на основе экспедиционных материалов и наблюдений, сделанных с 1980 по 2010 гг.

По православным традициям за каждым крупным селением Помоздинского погоста, в который входила и деревня Вольдино (с 1926 г. – село с собственным сельским советом), было закреплено от одного до трех престольных праздников. В деревне

Олег Иванович Уляшев – к. ф. н., старший научный сотрудник сектора этнографии Института языка, литературы и истории Коми научного центра Уральского отделения РАН e-mail: oulyashev@mail.ru

Скородум отмечали *Петров* день (апостолов Петра и Павла; 12 июля) и Модеста (31 декабря); в Кырныше и Югыдтыдоре – *Пречистую* (Рождество Богородицы; 21 сентября); в Помоздино – Успенье Пресвятой Богородицы (28 августа), зимнего и весеннего *Николы*; в Вильгорте – Стефана (8 мая) и Иванов день (7 июля); в деревнях Сордйив, Кузьмыльк и починке Тима Педэр – *Феодосия* (15 сентября); в деревне Пузла – зимнего *Ивана* (Иоанн Креститель; 20 января); в Бадьельске – Покров (14 октября) и Вознесенье (ПМА 4).

В Вольдино с починками Расыб и Ёнись-Иван праздновали *Рõитво* ‘Рождество’, *Елесей лун* ‘Елисеев день’ (14 июня старого стиля, 27 июня нового стиля) и *Илля лун* ‘Ильин день’ (20 июля старого стиля, 2 августа нового стиля). Рождество и день пророка Елисея отмечали с размахом. На Елисея к обетным крестам и к часовне приносили соленую семгу и рыбники из нее, совершали обход окрестных полей и лугов – с иконами, церковными подзвонками и коровьими колокольцами (*джынняян*), молясь о ниспослании дождей и хороших сенокосов (Конаков 1993: 70; ПМА). Основным же престольным праздником считался день пророка Илии, в честь которого на холме *Чоййыв* был поставлен *Ыджыд крест* ‘Большой крест’, а в 1831 г. на его месте была построена деревянная часовня, службы в которой проводились по большим праздникам, специально приезжавшим приходским священником из пог. Помоздино. В 1927 г. с часовни были сброшены кресты, и как культовое сооружение она уже не функционировала.

Народный образ Ильи-пророка или Ильи Великого сформировался на основе ветхозаветных текстов о Савахе Фесвитяnine, названном *Илиею* ‘Божьей силой’ и призванном “судить Израиль огнем и мечом” (Пинчук 1977: 4). Связь библейского Илии с молнией и дождем: поджигание небесным огнем жертвенника и врагов, вызывание и прекращение дождя, вознесение в огненной колеснице и т.д. – стали причиной особого отношения к нему в среде крестьян-землепашцев Русского Севера. К Ильину дню заканчивался сенокос, созревала рожь, наступало время жатвы, что отражалось в поговорках “*Илляэдз – турун, Илля бõрин – куд*” ‘До Ильи – сено, после Ильи – навоз’; “*Илляэдз коса тиньге, Илля бõрин чарла шьырске*” ‘До Ильи коса звенит, после Ильи серп ширкает’ [ПМА]. Поскольку в районах рискованного земледелия конец июля и начало августа характеризуются сильными грозами, дождями, и нередко градом, крестьянину следовало заручиться поддержкой святого покровителя.

Ильин день приходился на двадцать седьмой (три-девятый) день после летнего солнцестояния, а по юлианскому календарю “оказался на сорокадневном рубеже после летней солнечной фазы” (Конаков 1993: 87). Таким образом, народный культ Илии опирался и на магию чисел. Исходя из совпадения юлианского и сельскохозяйственного календарей, крестьяне коми делали долгосрочные и краткосрочные прогнозы с привязкой к календарным праздникам:

“Если от Крещенья до Афанасия ясно, то от Прокопия до Ильи ведро. Если от Крещенья до Афанасия метут метели, то между Прокопием и Ильёй идут дожди”. “Если Петр-Павел дождливый, значит между Прокопием и Ильёй непрерывно дожди будут, если Петров день солнечный, то и между Прокопием и Ильёй ясно” “Если Ильин день солнечный, осень ясная будет” (ПМА)¹.

В отличие от жителей тундры и лесотундры (коми-ижемцев), считающих этот день серединой лета², верхневычегодцы рассматривали Ильин день как рубежный между летом и осенью: “*Илля лунибõрдз – гожем, лунибõр бõрас – ар*” ‘До Ильина полудня – лето, после полудня – осень’. Считается, что с этого дня пропадают досаждающие летом комары: “Мошка, комар и слепень встретились. Рассказывают, когда уйдут. Слепень говорит: – Я после Прокопия уйду. Комар говорит: – Я после Ильи уйду. Мошка говорит: – А я уж Богородицу дожусь <Успенья>” (ПМА 4)³. Комары в представлениях коми устойчиво связываются не только с летним теплом, но и с осенним промыс-

лом боровой дичи, поскольку птенцы рябчиков, появляющиеся в июне, питаются в основном этими насекомыми. Вероятно поэтому, несмотря на вред от комаров и на то, что по мифологическим воззрениям они считаются созданиями “темного” божества *Омёля*, вплоть до Ильина дня существует запрет на их убийство, которое потом Илья санкционирует:

“До Ильи нельзя комаров убивать. С каждым убитым комаром полное сито комаров прибывает. После Ильи с каждым убитым комаром полное сито комаров убывает”. “До Ильи вместо каждого убитого комара пригоршня прибывает, а Илья Великий к каждому убитому комару пригоршню <убитых> прибавляет” (ПМА)⁴.

До середины XX в. строго соблюдался типичный для народов России запрет на купание в реке после Ильина дня, имевший в Вольдино свою мотивировку. Детей пугали тем, что вода темнеет (*немдэ*), становится бездонной (*пыдэстэм лове*), и в ней активизируются мифические существа *васа* ‘водяной’, *вауса* букв. ‘<некто> из-под воды’, *ва олиць* букв. ‘водяной житель’, утаскивающие ослушников под воду. В календарно-мифологическом плане утерю водой такой упорядочивающей основы, как дно, и приобретение хаотической “бездонности”, объясняли тем, что наступает *ва вежандыр* ‘пора изменения воды’, когда вода качественно меняется (*ваис вежэ*) не только в природно-сезонном, но и в сакральном аспекте. Подобные календарно-эсхатологические / календарно-космогонические явления связывались и с весенним праздником Троицы, когда считалось, что меняется земля (*му вежэ*)⁵, которую нельзя было “трогать” в течение троицкой недели.

Термин *вежны* ‘менять’ обладает широким семантическим полем, охватывающим не только все значения, связанные с изменением, переменой или обменом. В пермских языках существует значительная группа слов со значениями ‘перекрёсток’, ‘поворотный пункт’: *вежны* ‘заменить, поменять, обменять’, *син вежны* ‘наслать морок’ букв. ‘глаза поменять’, *туйвеж* ‘перекрёсток’ (< *туй* ‘дорога’ + *веж* ‘смена, перекрестье’), *вежён лоны*, *падвеж лоны* ‘разойтись, не встретиться’ букв. ‘на разных направлениях оказаться’. Словом *вежадыр* называются и зимние, и летние святки⁶.

Летние святки совпадали с периодом цветения ржи и были связаны с многочисленными запретами, снимавшимися только в Ильин день. По фольклорно-мифологическим представлениям коми, за соблюдением запретов и предписаний строго следила Хозяйка-хранительница хлебных полей, называвшаяся у коми *Пёлёзничка* (< рус. Полудница), а у верхневьчегодских коми – *Сю Паладь* ‘Хлебная Пелагея’⁷. Она охраняла цветущую рожь подобно удмуртской *Кылдысин* (*Инвожо*) и коми-пермячкой *Вунишорике*, гулявшим по полям в дни летнего солнцестояния. Яркую бытовую картину времени цветения ржи описывал сто лет назад этнограф коми В.П. Налимов⁸:

“К полудню весёлый разговор женщин стихал, работа прекращалась. Нас, играющих детей, загоняли в избу, велели сидеть молча <...> За несколько дней до наступления цветения ржи (*вежа*-святки) собиралось грязное белье, стиралось, полоскалось. Во время же самого цветения ржи стирка белья, полосканье, крик, шум прекращался <...> даже все взрослые мужчины бросали всякого рода работу в полдень, во время цветения ржи, наглухо запирали окна, все шли в полог (*вон*) и лежали тихо, смиренно. Все это делалось в угоду Полезнице⁹, которая в это время гуляла по межам (*бор*)” (*SUSA*: III.1.40: 523–526).

От *Пёлёзнички*, хранительницы цветущей ржи, зависел урожай хлеба, а значит и благополучие крестьян. Ещё в конце XIX в. у коми сохранялись поверья о том, что урожай упали, потому что обиженная невниманием к себе и оскорбительным отношением людей к земле и воде Хозяйка хлебных полей поднялась на небо и навсегда покинула землю (*Ильина*, *Уляшев* 2009, 20–21). По удмуртским поверьям,

Инвожо спускается с неба и живет на васильках (*инвожо сяська* 'цветок *Инвожо*'). У коми васильки называются *пӧлӧзнича син*, букв. 'полудницы глаза', поэтому их нельзя рвать во время цветения ржи, чтобы не вызвать грозу и град (*Верещагин* 1909: 89; *Гаврилов* 1888: 44; *SUSA*: I.40). Даже после полного прекращения выращивания зерновых в 1970-е годы., в с. Вольдино сохранился запрет на собирание васильков в июле, оторванный от представлений о хлебе и поэтому используемый преимущественно в шутовском контексте: "Ты, Женя, у Хлебной Пелагеи все глаза пообрывала. Не боишься, что Илья Великий по голове железной палицей стукнет?" (ПМА 5)¹⁰.

Образы Хлебной Пелагеи и Ильи связаны в народных представлениях их общей ответственностью за урожай хлеба. Так, запрет на перенос неприкрытого льда из ледника во время цветения ржи сохранялся до Ильина дня. До этого Илья мог наслать на посевы град, сжечь нивы нарушителя молнией, "ударить железной палицей" его самого, в полной мере проявляя качества языческого божества грозы. По некоторым материалам, град за нарушение этого запрета посылало Солнце (*Кандинский* 1889: 105, 110).

Небесный огонь, как проявление охраняющей и карающей божественной силы, в мифологических представлениях уральских народов воплощается в образах Солнца и молнии. Причем, если Солнце чаще связано с образом Небесной матери (реже – Небесного отца), то молния сугубо маскулинна. У обских угров громовыми стрелами вооружены Небесный *Торум*, Небесный всадник (хант. *Ловн хо*, манс. *Лувсанг хум*), Муж священного города (хант. *Ем вош ики*, манс. *Ялт ус бйка*) и божество грома (хант. *Сяхыл торум*, вост.хант. *Пйй ики*). Эти божества молниями бьют по сырым ельникам, убивая прячущихся духов болезней и смерти, черных как ели (*Гондатти* 1888: 17; *Ромбандеева* 1993: 74; *ЭУМ* 2000: 186; *Карьялайнен* 1994: 48)¹¹.

У народов, относящихся к финской группе языков, наблюдается переосмысление образа громовержца в народно-христианском духе с передачей его функций Илье-пророку¹². Согласно представлениям вепсов, земной огонь произошел из искры из-под колеса огненной коляски Ильи-пророка, а за нарушение запрета на работу в Ильин день святой мстит пожаром (*Винокурова* 1999: 149). Удмурты считают нежелательным при грозе прятаться под елью и пихтой, поскольку под ними может спрятаться шайтан, из-за которого может убить молнией (*Владыкина* 1992: 271, 272; *Munkácsi* 1952: 68–70). Коми-пермяки полагают, что молния бьет в ельники, где прячется нечистый. Кремнями-*чариз*, букв. 'громовыми стрелами', вложенными в кисеты, состязались колдуны, размахивая и нанося удары по воздуху в сторону соперника (*Янович* 1903: 124). У коми-зырян не рекомендуется укрываться от дождя под пихтой, где прячется нечистый, в которого Илья-пророк мечет молнии.

Согласно некоторым вольдинским легендам, Илья-пророк изначально владеет этим небесным оружием:

"Ен Черта больше не смог терпеть: <тот> пакости все время устраивает. Гнать стал. А Черт огрызается. Тогда Ен бросил его на землю, а Черт под пихту спрятался. С тех пор Ен все время приказывает Илье Великому из-под пихты Черта гнать. Поэтому во время грозы под пихту и не заходят" (ПМА 4)¹³.

По другим текстам, молнию Илье-пророку дает Бог:

"Илья-пророк самым маленьким был, <совсем> как деревянная игольница, самым слабым и болезненным <из святых>. Его братья стали обижать. Один ткнет, другой толкнет. Он и пожаловался Богу: "Отчего это меня все братья <обижают>, кто ткнет, кто толкнет? Дай мне стрелу огненную, чтобы меня боялись. Бог дал ему громовую стрелу: "Только, – говорит, – если у меня стрелу взял, будешь в Черта стрелять, гонять, даже если под пихту или ель спрячется". И бьет Илья-пророк. Потому под пихту нельзя во время дождя прятаться" (ПМА 1)¹⁴.

С громовой стрелой (*гым ньöö*) Илья получает от Ена право преследовать и сурово наказывать не только нечистого, но и людей, ситуативно или по греховным мыслям и делам оказавшихся рядом с противником Бога. Не будучи уверенными в своей безгреховности, женщины (даже современные) во время грозы закрывают окна занавесками, накидывают на блестящие предметы (зеркала, самовары) покрывала и отсиживаются в самых дальних углах дома, при каждом ударе грома крестясь и приговаривая: “Аминей-аминей! Илья Великейис кыдз страститэ!” (“Аминь! Аминь! Илья Великий как страшает!”) Реплики их нередко носят характер *молитовок*¹⁵:

“Свят, свят, свят, Илья Великий, ради младенцев мимо пройди!” “Свят, свят, свят, Илья Великий, невинного человека не наказывай!” “Свят, свят, свят, Илья Великий молнии мечет (=куражится) Господи, сохрани своей силой, избавь от греха!”; “Свят, свят, свят, Илья Великий, милостивый ты бог наш, мимо наших голов пронеси огонь-молнию свою!” (ПМА)¹⁶.

Детям во время грозы запрещают не только бегать, шуметь и смеяться, но и громко разговаривать, пугая их устрашающим поведением Ильи, который во время грозы скачет на железной телеге, запряженной парой коней, бьет в разные стороны железной палицей, пускает огненные стрелы и бросается огненными камнями: “Илья-пророк на железной телеге, на паре черных коней по тучам громыхает. Железной палицей гремит. Огненные стрелы мечет. Огненными камнями бросается. Если дразнить будете, железной палицей по голове треснет” (ПМА 2)¹⁷.

Палица, стрелы, каменные снаряды – традиционные богатырские виды оружия, упоминающиеся в верхневыхгодских, эпических текстах, легендах, а в качестве атрибутов святого приобретающие отчетливо сакральный характер. Кремень (*галайиз*¹⁸ или *бияиз*, букв. ‘огненный камень’), будучи источником огня, воспринимается как земная материализация молнии, от ударов которой они якобы и появляются: “Молния в землю куда бьет, там потом кремня много, туда падает” (ПМА 3)¹⁹.

Для хозяйственных нужд кремни раньше подбирали только после первого грома (ПМА 3). Весной до первой грозы детям строго запрещают заносить в дом кремни и, тем более, высекать из них искры, считая, что в случае нарушения запрета, Бог спалит дом молнией. Непослушных детей за навлекание на дом небесного гнева “ворожбой” (*тунасем*) старики наказывают достаточно сурово (вплоть до порки), а собранные ими камни, легонько постучав камешком по голове виновника, выбрасывают на дорогу, подальше от дома. Несомненно, постукивание “громовым камнем” по голове является отвлекающим магическим маневром, имитацией небесного наказания. Не совсем ясно, считаются ли кремни нечистыми до их очищения громовником или их “огненные” свойства требуют регулярного весеннего обновления, но, по существующим представлениям, они после первой грозы “оживают”, а после Ильина дня “остывают”: “После Ильи и вода, и камень остывают, после него, если на камень сядешь, силы вытянет. После Ильи старые люди даже кремень не брали, говорили, что уже плохо искрит” (ПМА 5)²⁰.

В какой-то степени “остывшие” круглые камни, несомненно, ассоциировались с градом, который должен был отвести Илья от колосющихся полей.

Готовность хлебов к жатве и огородных культур к уборке проверяли накануне Ильина дня традиционной пробой нового картофеля и новой репы. На праздничный стол обязательно ставились вареная картошка, картофельные шаньги и пареная репа нового урожая.

До недавнего времени в Вольдино существовал обычай кражи репы молодежью в ночь на Илью. Парни, воспользовавшись темнотой, небольшими партиями заскакивали на чужие огороды, хватали первые подвернувшиеся под руку корнеплоды и так же стремительно убегали. По оказавшейся в руках репе судили о двух одинаково важных для молодых мужчин аспектах жизни, сравнивая размеры репы с заработками в предстоящем году и с предполагаемыми формами суженой:

“Парни шалили раньше. Репу украдут и хвастают: я, дескать, в этом году добычи продам вот на такую мошну, а подруга у меня будет вот с такими грудями. А кого-то и засмеют: у тебя, дескать, подруга с очень маленькими грудями будет. Те, кто побоязливее, торопятся убежать, и со страху, что под руку попадётся, то и хватают” (ПМА 5)²¹.

В последние два–три десятилетия подобные набеги носят хоть и традиционный, но все же более хулиганский, нежели прогностически-обрядовый характер, тем более что с огородов теперь крадут не только репу.

Неизменным украшением ильинского стола в Вольдино остается *чими черинянь* ‘рыбник из семги’, поскольку темные ночи уже позволяют лучить рыбу острой с подсветкой. *Гёрд чери* ‘красная рыба’ украшает праздничный стол, открывает промысловый сезон и, в символическом плане, является жестом прощания с летом. Рыба уральскими народами в целом относится к *белой* или *золотой* еде, что ясно из контекстуальной синонимии этого образа с символами женского плодородия (*молоко, сметана, масло, рыба, яйца*). Как образ плодородия в покое (*белое* рождающее начало) рыба встречается и в поминальных обрядах, и в строительной, и в календарной обрядности пермян. Дополнительный для образа рыбы *золотой* сублимат в календарных обрядах, связанных с почитанием Солнца, в свадебных обрядах и текстах, идеализирующих женскую красоту, становится основным в обрядах Ильина дня, маркирующих переход от солнечного лета к зиме. Вольдинцы соблюдают строгую очередность при подаче рыбы. Сначала подаются рыбники из красной рыбы, которую в бассейне Верхней Вычегды также называют *чими* ‘яркая, радужная’. Во вторую перемену – рыбники из белой рыбы (*еджыд чери*): сиг, хариус, щука. В третью перемену – рыбники из серой / черной рыбы (*руд / съёд чери*) или рыба в сметане: сорога, плотва, лещ, язь и т. д.

Еще одним обязательным видом угощения в Ильин день является баранина. В отличие от других сел и деревень Коми края, в которых зафиксирован так называемый “ильинский быкобой” (*Конаков* 1993: 88–91; *Косарев* 1859; *Лепехин* 1780: 236), в Вольдино быков и нётелей возле церкви не забивали. К часовне приносили бараньи головы и ноги, семужьи головы и боровую дичь (в основном глухарей), обещанные святому за избавление от болезней.

Само празднование Ильина дня в Вольдино длилось трое суток, в течение которых запрещалось работать. В первый день совершали молебен и крестным ходом обходили поля, обращаясь к Илье с просьбой не посылать града и заморозков на созревшие хлеба, дать здоровья людям и скоту. Затем начинались народные гулянья. Молодежь скакала по селу на лошадях, играла на дудках из дудника (*гум пöлян*), устраивала посиделки. Взрослые наносили визиты родственникам и свойственникам. Родственники преодолевали иногда до пятисот верст, чтобы поддержать и обновить отношения, познаться со своей многочисленной родней, счет которой вели до пяти–семи колен. Несомненно, гости, число которых в одном доме достигало в некоторых случаях двадцати–тридцати человек, доставляли много хлопот хозяевам, однако, для них выставляли на стол, все, что было в запасе. Правда, с изрядной долей иронии рассказывают истории об отдельных негостеприимных хозяевах, обвиняя уже их потомков в нарушении предками традиций гостеприимства:

“Е.А. рыбник, оказывается, приказывал крепко (букв. до жгучей соли) солить. Потом трое суток рыбник, соленный как отравка, нетронутый лежит. Вроде, и еда есть на столе, <гостям> попросить неудобно, и есть невозможно. И теперь еще говорят: дескать, от скаредности как Е.А. <еду> посолил!”. “К деду твоему приехали племянники из деревни Сордйыв. А его не знают в лицо. Кто-то и сказал: – Никита, твои племянники твой дом ищут. – Ну, такие племянники – не велики гости. Они пришли, а Никита навстречу на крыльцо выходит: – Кто такие будете? – Да вот, к дяде Никите ильинское пиво пить приехали... – А-а, я вот тоже к нему заходил, но нет никого, только сопливой ребячьи мелочи полон дом. Так и ушли, не попив дядиного пива” (ПМА 6)²².

Непрерывной составляющей праздника были обрядовые кулачные бои, в которых до середины XX в. традиционно участвовали парни и молодые женатые мужчины села Вольдино и соседней деревни Вьльгорт. Бои устраивались два раза в год: в день Стефана Пермского, вьльгортский престольный праздник, и на Ильин день. Стефановская драка начиналась на мосту через ручей *Мачека шор*, на околице Вьльгорга. Ильинская – на границе Вольдина, на мосту через ручей *Рас ёль*. Поскольку причиной драк были не только девушки, но и спорные сенокосные угодья, драки изредка приобретали достаточно жестокие формы, несмотря на начальные уговоры о неприменении *принасов*²³:

“Прежде, конечно, наши с Вьльгортскими сильно дрались. До рубки топорами и косами доходили даже. Наша Марья-то, Марья Ильинична... Ее за силу Трактором в колхозное время прозвали, потому что даже стоговала наравне с мужиками... Женщинам бы и некрасиво драться, но все равно куда-нибудь нос сунет. Как-то вольдинских вьльгортские оттеснили за Мачехин ручей уже, и до Расыба уже дошли. Версты четыре теснили. Марья наша и разозлилась: – Мужики, не сдавайтесь! Всего-то <каким-то> вьльгортским и поддаетесь, не стыдно?! От изгороди у обочины целое прясло повалила, жерди стала об колено ломать и мужикам раздавать. Потом вольдинские разъярились и вьльгортских до центра деревни, до Вьльгортского моста оттеснили. Драться не дралась, а всегда влезала, где дерутся. А! ... Вспомнила, и смех меня разобрал. Братья наши Степан и Илья сильно на гармошке играли. Степан особенно хорошо играл. И иной раз Степан даже в драку не ввязывается, играет на гармошке. Мужики, говорит, крикнут: – Ты, Степан Ильич, играй, играй. Без тебя уж здесь как-нибудь...” (ПМА 2)²⁴.

Ильинские бои, конечно, были, прежде всего, развлечением, а не способом решения экономических вопросов между общинами. Об этом говорит и то, что они проходили под аккомпанемент гармошек с обеих сторон, и то, что после драки традиционно распивалась “мировая”, и то, что участники не всегда придерживались земляческого принципа, а иногда бились “за-ради удовольствия”:

“Здесь Самсон был. А здоровый! Мешки с мукой по три штуки на сгибе локтя на спор носил. Как-то вольдинские с вьльгортскими бьются. Самсон, говорят, пришел, и только машет себе в обе стороны, не смотрит: наши ли, вьльгортские ли. Народ, дескать, только валится. Мужики кричать стали: – Стократ будь проклят! Ты, Самсон, за кого?! – А я за себя, за-ради удовольствия” (ПМА 6)²⁵.

С появлением лагерных и рабочих поселков в 1940-х гг., ильинские драки начинают происходить между деревенской и поселковой (поселка Ягкодж) молодежью, постепенно теряя обрядовый характер и ритуальное оформление. В первую очередь исчезают регламентация количества участников, запреты на использование ножей, кастетов, подковок и на добивание упавшего. Угасание традиции финального заключения “мировых” разрушило и обрядовые временные ограничения. Драки с попытками взять реванш были перенесены в повседневность.

Напряженные отношения между вольдинской и ягкоджской молодежью в 1980-х годах, привели к вмешательству районных властей. Для предотвращения массовых драк стали присылать милицмейские наряды из районного центра, закрывали клуб в полночь, пресекали любое подпольное движение, задерживали буянов. Вмешательство в “традиционное” празднование было встречено весьма негативно. Молодежь переворачивала милицмейские машины, прокалывала им колеса, случалось и рукоприкладство в отношении представителей власти. Усугубило празднование Ильина дня и официальное объявление второго августа днем ВДВ, что усилило агрессивную составляющую престольного праздника и окончательно стерло ритуальный характер драк.

В 1985–1995 гг. представители власти нашли единственный приемлемый на то время выход. Для начала убедили население в том, что в отличие от “молодецких стенок”, современные драки, в которых одна из сторон численно всегда перевешивает и в которых применяется самое разнообразное холодное оружие – “нечестны”. Исходя из этого, стали организовывать “честные” поединки “один на один”, в которых участники выбирали противников (чаще из числа бывших обидчиков), а милиция следила за правильным ведением “боев без правил”. К боям, лишенным массовости и коллективного куража народ постепенно потерял интерес, поскольку число одновременных участников в них оказалось резко ограничено, и повернулся в сторону волейбола.

Уличный волейбол в селе стал популярной формой проведения летнего досуга еще в 1950-х годах. С мая по июль белые ночи давали молодежи возможность играть до утра. С наступлением темных ночей игровой сезон завершался сам собой. За полвека успела сложиться традиция проведения матча в Ильин день, когда наличие гостей позволяло набирать несколько команд. Ближе к ночи молодежь прекращала игру и небольшими партиями шла готовиться к ночным гуляниям. Начиная с 1990-х годов, спортивные состязания вытеснили стеночные развлечения. Команды из соседних сел и поселков стали приезжать специально для того, чтобы сыграть в волейбол и футбол, а матчи, победы и поражения обсуждаться не меньше, чем подвиги старых стеночных бойцов.

Подводя итоги многолетним наблюдениям за ходом празднования Ильина дня в селе Вольдино, на мой взгляд, необходимо отметить общую сохранность обрядово-праздничного комплекса, хотя и с неизбежной долей структурных трансформаций. Илья, в представлении вольдинцев, как и прежде, остается покровителем села. Жители собираются восстановить разрушенную до основания в 1930-х годах часовню на прежнем месте. До сих пор жива фольклорная традиция, связанная с народными представлениями о пророке Илье как хранителе небесного огня, грома и молний, которые он посылает на землю во время грозы, что типично для разных этнокультурных традиций (Громов 2006; Фурсова 2003: 79–81; и др.). Устойчиво сохраняются традиции застолья, приема дальних гостей, гуляний, характерных для проведения престольных праздников, в том числе Ильина дня. Примечательно и то, что *Илья* – по-прежнему одно из наиболее распространенных в Вольдино мужских имен.

В то же время изменения, вызванные социальными преобразованиями в XX в., и переориентация хозяйственной деятельности местного населения коснулись обрядово-религиозной составляющей праздника. Так, в результате борьбы с религиозными культами в советское время ушли в прошлое праздничные церковные службы, проводившиеся в часовне. С признанием зерновых нерентабельными для колхозного хозяйства и переходом на выращивание менее прихотливых культур (картофель, турнепс), обслуживающих животноводство, потерял актуальность торжественный обход полей с целью отвести от них град и заморозки. Обрядовые драки, скачки на лошадах и т.п. уступили место новым молодежным развлечениям.

Традиции празднования Ильина дня в течение XX столетия, несомненно, изменились под влиянием требований времени, но в этой гибкости к переменчивым условиям видится их жизнеспособность.

Примечания

¹ “Крештшеннесьянь Опонасеедз ке мича, Прокопейсянь Илляэдз мича. Крештшеннесьянь Опонасеедз ке турэбалэ, Прокопея-Илляя костас зэрэ”. “Петір-Павел ке зэра, эсся Прокопея-Илляя костас кузяла зэрас, Петір лун ке шондіа, ий Прокопея-Илляя костас гожья”. “Илля луніс ке шондіа, арис мича лове”.

² Это представление отражено в ижемском названии Ильина дня “*Гожем бергедчан лун*” ‘Лета поворотный день’. Ср.: у хантов “*Луң кутон хать*” букв. ‘Лета середины день’, что находит объяснение в особенностях климата Приполярья, где лето действительно начинается на две-три недели позже, по сравнению с более южными районами, но и длится дольше.

³ “Геб, ном да лодз панідасяні. Висьтасені, кор мунасі. Овад шувэ: – Ме Прокопей бөрін муна. Ном шувэ: – Ме Илля бөрін муна. Геб шувэ: – А ме Богородичасэ нін виччисьла”.

⁴ “Илляэдз ном оз позь вийны. Быд вием номйись пож тыр ном содэ. Илля бөрін быд вием номкед пож тыр ном чинэ”. “Илляэдз быд вием ном пыдди содзтыр содэ, а Илля Великой быд вием ном дорэ содзтыр содтэ”.

⁵ *Му вежем* ‘перемена земли’, *му вежандыр* ‘время изменения земли’ в эсхатологических мифах коми имеет апокалиптическое значение ‘конец света’.

⁶ Термин *веж* – результат сложения омонимических значений, характерного в пермских языках, вызванного редукцией последних слогов в словах различной этимологии: общепермское **vəžž* ‘перекрестье, развилка’ и **veža* ‘священный, святой’ < *veža* ‘треховный, вызывающий гнев, запретный, недозволенный’ < *vež* ‘зависть, страстное желание, ненависть, злоба, гнев’ < *vež* ‘горький, горечь, желчь’ < иран. **wiša* ‘яд, зелье’ [UEW: 823]. В другом направлении иран. **wiša* через допермское *wišz* ‘зелёный, жёлтый’ развилось в общепермское **vež* ‘зелёный, незрелый, светлый (не-чёрный)’ > коми *веж*, *виж* ‘жёлтый, зелёный’ < цвета жёлто-синего спектра>, *вежодны* ‘зеленеть, пробиваться <о растениях>’, *вижодны* ‘пожелтеть, увянуть’ (КЭСКЯ: 49, 50).

Таким образом, *веж*- в любом из своих значений несет оттенок переходности и дихотомичности: священное / греховное; желтое цветущее / желтое увядающее и т.д.

⁷Верхневыхгодский образ *Сю Паладь* (коми *сю* ‘хлеб в колосьях, жито’ + *Паладь* ‘Пелагея, Пелагия’) букв. ‘Хлебная Пелагея или Пелагея-житница’; собственное имя *Паладь* – явно вторичное переосмысление от *Пӧлудьничя*, *Пӧлудь* (< рус. Полудница). В редком локальном варианте встречается даже мужской образ *Пӧлудь-айка* ‘Полудь-хозяин/ *айка* = устар. рус. *муж*’. Коми-пермяцкий аналог *Вуниӧрика*, *Вуниӧрка* (< к.-п. *вуншӧр* ‘полдень’: *вун* ‘день’ + *шӧр* ‘середина’; калька с рус. Полудница). Хранительница хлебного поля представлялась девочкой или женщиной в белой льняной одежде, прогуливающейся по межам во время цветения ржи. За стирку белья или беление холста в это время, она могла жестоко наказать ослушницу, поэтому накануне летних святков хозяйки отстирывали всю одежду в доме, иногда даже собирая *помочи*. По материалам В.П. Налимова, если крестьяне коми в этот период замечали расстеленный для беления холст, они “*складывали его так, как в лавках сложены ситцы, потом клали на землю и вбивали в середину полотна кол так, что кол пробивал все слои полотна, и холст делался окончательно испорченным*” (SUSA: III.1.39: 523). В современной повседневной речи Сю Паладь предстает в образе неопрятной старухи в лохмотьях, что, очевидно, связано с такой же десакрализацией мифологического образа, как и образа Хранительницы леса Ёмы: “*Что оделась как Сю Паладь? Везде лоскутья торчат, исподнее с верхней одеждой перемешались*”; “*Как Ёма сегодня на улице вышла: растрёпанная, расхристанная*”. Образ Полудницы/Хлебной Пелагеи требует отдельного исследования, которое невозможно в данной работе и из-за ограниченности объема, и так как эта проблематика, не связана напрямую с празднованием Ильина дня.

⁸Налимов Василий Петрович (1879–1939 гг.), основоположник этнографического изучения коми. Родился в дер. Седьяков (ныне часть с. Вильгорт Сыктывдинского района) недалеко от г. Усть-Сысольск (ныне г. Сыктывкар). После окончания усть-сысольских фельдшерских курсов поехал в Москву “за образованием”. При поддержке секретаря этнографического отдела Московского общества любителей естественной антропологии и этнографии В.В. Богданова, председателя отдела академика В.Ф. Миллера и президента общества Д.Н. Анучина Василий Налимов экстерном сдал экзамены за курс гимназии и поступил на естественное отделение физико-математического факультета Московского университета. Окончив университет в 1912 г. с дипломом первой степени по специальности “Антропология”, сдал магистерский экзамен при Казанском университете, где затем служил профессором. Основные научные интересы В.П. Налимова связаны с этнографическим и статистико-географическим изучением народов Поволжья и Приуралья. Первые статьи опубликовал в журнале “Этнографическое обозрение” (Налимов 1903; Налимов 1907). Тесно сотрудничал с финскими коллегами из Финно-угорского центра г. Гельсингфорс, в архив которого сдал обработанный во время стажировки в 1908–1909 гг. экспедиционный материал по пермским народам (удмуртам и коми).

⁹У В.П. Налимова параллельно встречаются варианты написания *Пӧлӧзничя*, *Pӧlӧznit’sa*, *Пӧлзничя* и *Ползница* (как своеобразная форма адаптации к русскому языку или попытка скрытой трактовки семантики образа).

¹⁰“Тэ, Женя, Сю Паладисльсь став синсэ нетшкемид да. Он пов, мый Илля Великейис юрад кӧрт паличен карскас?”.

¹¹В быличках коми-зырян к молнии приравнивается огнестрельное оружие охотников, которого боятся лесные духи. В свадебной поэзии жених изображается грозовой тучей, а невеста соотносится с Солнцем. Учитывая колорит фольклорных образов и персонажей, огненная стрела, как и Солнце, состоит в хроматической оппозиции к *сине-белому* льду как *желто-красное*, в оппозиции к *черному* (темнохвойному дереву, низу, темноте, нечистоте) как *белое*, проявляя определенную дихотомичность в сочетании холодного света и жаркого огня. Особенно явно это проявляется в противопоставлении образов *молния/Солнце* как *белое (синее), мужское/красное (желтое), женское*.

¹²Универсальный характер этого явления отмечал Мирча Элиаде: “Множество богов и героев, убивающих драконов, превратились в Георгиев-Победоносцев, боги грозы превратились в святого Илью, многочисленные богини плодородия были приравнены к Богородице или святым” (Элиаде 2000: 162).

¹³“Ен Чӧртэс терпитнӧс ся оз верми, век пакеситиче да. Вӧтліні кутас. А Чӧртід тшенкйисе. Сэся Ен сіес шыбитас му вьлэ, а Чӧртід ньыы пу улэ дзебяс. Сэсянь Енмис век тшӧктэ Илля Великейлі ньыы пу увсис Чӧртэс вӧтліні. Сіен ньыы пу улад гымалігад оз ий пырні”.

¹⁴ “Илля-пророкид меддзоля вӧлэма, калауш кодъ, медся омелик да висълэс. Сיעс вокъясіс дзерэдні кутасні. Ӧтик певйиштас, мӧд йӧткиштас. Сія ий эляяс Енлі: “Мый тая менэ став вокис, коді туукнитэ, коді тойиштэ? Вай менім бия нӧбӧ, мед меисъ полісіні. Ен сетас гым нӧбӧ: “Сӧмин, – шуvas, – босътін ке нӧбӧвӧс, кутан Мутисэ лыйліні, вӧтліні, кӧтъ ныыпу улэ, кӧтъ козпу улэ дзедься” Ий лыйлэ Илля-пророкид. Сіен ныыпу улад оз позь зэригад дзедьсясьні”.

¹⁵ *Молитовка* – краткая многократно повторяющаяся молитва с обращением к Богу или конкретному святому.

¹⁶ “Съвят, съвят, съвят, Илля Великой, ладинечьяс весна боке мун!” “Съвят, съвят, съвят, Илля Великой, мыжтэм мортэс эн казньит!” “Съвят, съвят, съвят, Илля Великой чардалэ. Господей, видз аслад вынэн, мезді грекись!” “Съвят, съвят, съвят, Илля Великой, милэстя енмэй, миян юрисъ боке ну битэ-чардтэ!”

¹⁷ “Илля-пророк кӧрт додден, сьӧд пара вӧлэн кымер выгытй йиркъялэ, Кӧрт паличен камалэ. Бия нӧбӧ шӧтэ. Бия изьен шыбласе. Дзерэдні ке кутаннід, кӧрт паличнас юранід косебтас”.

¹⁸ Этимология первой части двусоставного слова *галья-из* или *каля-из* не совсем ясна. Если отбросить предположение о его связи с коми-пермяцким *калян* ‘нечистый дух, призрак’ (?) и предположение о заимствовании из рус. *гальяка* (КЭСКЯ: 74), равноправными могут быть две версии происхождения от общепермского *каля* ‘обладающий белизной’ (КЭСКЯ: 116) или коми *гольӧдны* ‘стучать, колотить’, из которых первый вариант исходит из хроматической характеристики, а второй – из функционального применения (высекание огня).

¹⁹ “Чардіс муас кытчи вартэ, сэн эся гальязийд уна, сэтчи усе”.

²⁰ “Илля бӧрин вайд и изийд кӧдзалэ, сы бӧрин ке из вилад пуксян, эбестэ кыскас. Илля бӧрад весиг биязтэ важ йӧб абу босътлэмаасъ, лӧка пе нін кинясе”.

²¹ “Детинаяс дурлісній вӧйдор. Сёркнитэ гусяласні да ошйисені: ме пе таво прӧмис вузала танэ мый ыдждэм мошна дон, а пӧдругаэй пе то мый ыджда нӧня ловэ. А кодэске ий серооласні: тэнад пе тай зээ дзоля нӧня пӧдруга ловэ. Полісьджикъясід тэрмасыні пышйинід да, полэмисла мый ки улас сюрэ, сיעс и кватитасні да”.

²² “Ӧ.Ӧ. вӧлэм чериняньсэ чизір солэн тшӧктэ солаані. Эся пызан вилад куимнан лунсэ яд сола черинянід вӧрзедлітэм олас. Бытте и сӧян эм пызан вилад, корні абу лӧсид, ий сӧйні он верми. Ся бні на шуласні: скупида пе сӧянтэ Ӧ.Ӧ. моз солалэмид!”. “Пӧлид дорэ локтасні Сордйыбса дяден шувисьяс. А асыэ оз тӧдні чужем вилас. Кодке ий висъталас: – Микита, пе дяден шувисьясід керкатэ корсені. – Но, татшем дяден шувисьясід – абу на ыджид гӧсьтъяс. Ная локтасні, а Микита войчча кильчи вылас петас: – Кодъяс нэ ловиннід? – Микита-дяде дорэ тай Илля сур юні локтім... – А-а, ме сі дорэ же пыроолі да, некод абу, зыримесь челядь-гавезіс куш керка тырис. Сідз эся дядьлісь сур ютэг и мунасні”.

²³ *Притас* – здесь: оружие, используемое в драке (гирьки, кастеты, дубинки, ножи, сапоги с подковками). Желаяющий участвовать в деревенской драке непременно должен был продемонстрировать отсутствие подков на каблуках, тяжелых предметов в карманах, отдать на хранение или забросить в труднодоступное место (в крапиву, за поленницу) поясной нож, с которым деревенские мужчины не расставались еще в 1980-х гг.

²⁴ “Вӧйдор эське ӧна миян Вильгортсаидкед тышкасылэмаасъ да. Черэн-косаэн керасемедз волэмаасъ и быдсэн.

Миян Марья тай, Илля Марьяис... Сיעс ӧнісла Тракторэн шулісні колхоз дырйиид, чӧвтэ вӧлі мужиккед войчча и быдсэн да... Бабаясідлі эське абу мича тышкасьніид да, сӧровно кытчике суйлас нырсэ. Корке Вӧльдінасэ Вильгортса зырасні Мачека шор сае дай, Расыбедз нін вовасні дай. Верст нӧль зырасні. Марья миян ий скӧрмас: – Мужикьяс, эн сетчей! Вильгортсали най сетчаннід, абу яндзим?!

Эся туй боксид потшиссэ прасланас пӧрэдас, потшсэ кутас пидзесас чегйооні да сетооні мужикьяслі. Вӧльдіна эся зэтчасні да Вильгортсаэ сикт шӧредзис Вильгорт поскедз зырасні. Тышкасьні оз тышкась, а век тышкасянінас вӧлэм пырэ.

А! ... Казыгшті дай, серамей петіс. Степан да Илля вокъяс миян ӧна гудэкасьлісні. Степан вӧлі особе бура гудэкалэ. Да мукед дырйиис Степан весиг тышас оз пыроолі, гудэкалэ. Мужикьяс пе горэдласні: – Тэ, Илля Степан, ворс, ворс. Тэтэг нін тани кызке...”

²⁵ “Тан Самсон вӧліс. А ӧн да! Пыыз мешектэ спор вилэ куимаэн сой кусінь вилас новліс. Корке Вӧльдінас Вильгортсакед тышкасені. Самсон пе локтіс да, сӧмин пе шеналэ ӧтарэ и мӧдараэ, оз видзедлі: асланім ли, Вильгортса ли. Йӧб пе сӧмин гыалэ. Мужикьяс горзіні кутасні: – Сӧ будьтіна! Тэ нэ, Самсон, код дор?! – А ме ас дор, за-ради удовольствие”.

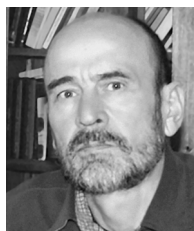
Источники и литература:

- Верещагин* 1909 – *Верещагин Г.Е.* Старые обычаи и верования вотяков // Этнографическое обозрение (далее – Этнограф. обзор.). 1909. № 4. С. 37–72.
- Винокурова* 1999 – *Винокурова И.Ю.* Огонь в мифологии вепсов // Вепсы: история, культура и межэтнические контакты. Сборник научных статей. Петрозаводск, 1999. С. 148–167.
- Владыкина* 1992 – *Владыкина Т.Г.* Удмуртские поверья в системе этносоциальной регламентации // Традиционное поведение и общение удмуртов. Сб. статей. Ижевск. 1992. С. 126–170.
- Гаврилов* 1880 – *Гаврилов Б.* Произведения народной словесности обряды и поверья вотяков Казанской и Вятской губернии. Казань. 1880.
- Громов* 2006 – *Громов Д.В.* Холодный камень Ильи-пророка // Мировоззрение и культура севернорусского населения. М., 2006. С. 224–232.
- Ильина, Уляшев* 2009 – *Ильина И.В., Уляшев О.И.* Мужчина и женщина в традиционной культуре коми. Сыктывкар. Издат. Коми НЦ УрО РАН. 2009.
- Кандинский* 1889 – *Кандинский В.В.* Из материалов по этнографии сысольских и вычегодских зырян: Национальные божества (по современным верованиям) // Этнограф. обозрение 1889. № 3. С. 102–110.
- Карьялайнен* 1994 – *Карьялайнен К.Ф.* Религия югорских народов. Т.1. / Пер. с нем. Н.В. Лукиной. Томск. 1994.
- Конаков* 1992 – *Конаков Н.Д.* От Святков до Сочельника: Коми традиционные календарные обряды. Сыктывкар. 1992.
- Косарев* 1859 – *Косарев М.* Ильин день в селе Ношульском // Русский дневник. 1859, № 65.
- КЭСКЯ – Краткий этимологический словарь коми языка / Сост. В.И. Лыткин, Е.С. Гуляев. М.: Наука. 1970.
- Лепехин* 1780 – *Лепехин И.И.* Путешествие Ивана Лепёхина по разным провинциям Российского государства в 1771 году. СПб. 1780.
- Налимов* 1903 – *Налимов В.П.* Некоторые черты из языческого мирозерпания зырян // Этнограф. обозрение. № 2. С. 76–86.
- Налимов* 1907 – *Налимов В.П.* Загробный мир по верованиям зырян // Этнограф. обозрение. 1907. № 1–2. С. 1–23.
- Переписная книга 1707 – Переписная книга Еренского уезду 1707 года // Центральный государственный архив древних актов. Ф. 350, оп. 1, д. 477.
- Пинчук* 1997 – *Пинчук Л.Т.* Ильин день. М. 1977.
- ПМА – Полевые материалы автора, собранные во время экспедиций в село Вольдино Усть-Куломского р-на Республики Коми.
- ПМА 1 – февраль 1983 г. [информатор Уляшев Семён Николаевич, 1912 г.р.]
- ПМА 2 – июль 1984 г. [информатор Уляшева Наталья Ильинична. 1896 г.р.]
- ПМА 3 – апрель 1986 г. [информаторы Сергатов Виталий Иванович, 1938 г.р.; Уляшев Никита Егорович, 1910 г.р.]
- ПМА 4 – август 1990 г. [информатор Уляшев Иван Никитич, 1939 г.р.]
- ПМА 5 – март 1991 г. [информатор Уляшева Мария Алексеевна, 1928 г.р.]
- ПМА 6 август 1992 г. [информатор Уляшев Иван Никитич, 1939 г.р.]
- Ромбандеева* 1993 – *Ромбандеева Е.И.* История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут. “Северный дом”. 1993.
- Фурсова* 2003 – *Фурсова Е.Ф.* Календарные обычаи и обряды восточнославянских народов Новосибирской области как результат межэтнического взаимодействия. Ч. 2. Обычаи и обряды летне-осеннего периода. Новосибирск, 2003.
- ЭУМ 2000 – Энциклопедия уральских мифологий. Т.3. Мифология хантов. Томск. 2000.
- Элиадэ* 2000 – *Элиадэ М.* Аспекты мифа. М.: Академический проект. 2000.
- Янович* 1903 – *Янович В.М.* Пермьяки. Этнографический очерк // Живая старина. Т. 1–2. 1903. С. 52–171.
- Munkácsi* 1952 – Volksbrauche und Volksdichtung der Wotjaken aus dem Nachlasse von B. Munkácsi / Herausgegeben von D.R.Fuchs // MSFOu. 102. Helsinki. 1952.
- SUSA – Налимов В.П. Материалы по этнографии зырян и пермяков // Suomalais-Ugrilainen Seuran arkisto. Helsinki (Архив финно-угорского общества. Хельсинки). III. 1. 39, 1. 40.
- UEW – Uralisches Etymologisches Wörterbuch / Rédei K. und anderen. Budapest. 1988–1991.

O.I. Uliashev. St. Elias Day in the Voldino Village: Traditions in the Flow of Time

Keywords: St. Elias, *S'u Palad'*/Bread Pelagia, inspection of fields, patronal feast, St. Elias prohibitions, feast, red fish, white/gold food, fisticuffs

The article discusses the local traditional celebration of St. Elias Day among the Komi-Zyrian of the Voldino village in the Upper Vychegda area. The author's goal is to trace – through a single village case study – the ritual and celebratory traditions, their transformations and development trends that might be considered typical for patronal feasts among the Komi in the last century (sacred and secular components of the celebration, folklore, St. Elias prohibitions, feasts, youth entertainment, etc.). Special attention is paid to the figure of the village patron, namely the image of St. Elias in the folk perception, including the gender aspect, that is the male and female behavior lines as prescribed by the “stern disposition” of St. Elias. The article draws on fieldwork materials collected in 1980–2010.



ЭО, 2012 г., № 1

© А.В. Панюков

ПРАЗДНИЧНЫЕ ОБХОДЫ ТЕРРИТОРИЙ В ЛОКАЛЬНЫХ ТРАДИЦИЯХ КОМИ

Ключевые слова: коми-зыряне, календарная обрядность, летний цикл, крестные ходы, молебны, пространственная стратификация, молодежные игрища, Петрово заговенье, традиция и современность

В статье рассматриваются сведения о летних календарно-обрядовых комплексах, центральное место которых занимали ритуальные обходы территории. Коллективные обходы селений с участием священников, освящение полей и пастбищ в силу ряда условий выполняли в жизни деревни коми роль универсального действия, направленного и на будущий урожай, и на благополучие скота, и на благополучие самих участников обхода. Сопоставляя локальные варианты обходов, автор показывает некоторые типы организации нового, освященного времени-пространства, его включенности в хозяйственную жизнь. Материал по этой обрядовой культуре дополняется сведениями о летних молодежных игрищах коми, ряд элементов которых может быть связан с той же календарно-обрядовой функцией пространственно-временной перекодировки деревенского космоса.

В системе летних календарных обрядов коми обходы селений с участием священников занимали центральное место. Они могли приурочиваться к общим праздникам летне-осеннего периода, сохраняя при этом свою основную нацеленность на ежегодное освящение, обновление культурного пространства деревни. Вероятно, и в силу неустойчивости природно-климатических условий (в зоне неуверенного земледелия с колебанием сельскохозяйственных сроков), и в силу особого статуса события, круговые обходы воспринимались как многоплановое, универсальное действие, совмещающее в себе весь спектр ритуальных задач (освящение посевов, освящение скота, освящение дворов и освящение самих участников обхода). С другой стороны,