

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,

эту же многоплановость придавала и календарная неопределенность дат проведения обходов в каждом конкретном случае. Так, в разных частях с. Визинга Сысольского р-на *крестные ходы по полям и выгонам* совершались ежегодно с 29 июня по 30 июля (по старому стилю); в с. Вильгорт Сыктывдинского р-на – между 20 июня и 6 июля, в с. Ыб – с 29 июня по 10 июля «вокруг всего населения с местными иконами» (Торопова 2002: 6). В последнем случае – село состоит из десятка отдаленных деревень, и в этот период проводилось несколько крестных ходов, в ходе которых в общее календарно-обрядовое событие вовлекался весь приход.

Проходили обходы по достаточно устойчивому сценарию, основой которого было круговое движение вокруг селения. Например, вот как описывают этот день в с. Небдино¹ (Корткеросский р-н):

«Под каждым окном кресты были, летом был Кириллов день (22 июня нового стиля), большой праздник. Брали большой колокол, вешали на жердину. Здесь у последнего дома (в верхнем конце села) останавливались, пели. Потом поднимались к мельнице, к *Евсею*, пели. Потом вверх вдоль речки *Неб-ю* шли, пели, до кладбища. Кладбище на берегу было, шли, пели, в колокол били, жердь на плечах. Колокол впереди, попы и люди сзади, “Христос воскрес” поют. Ходили, возле крестов останавливались. Хозяин содержит крест, он туда выносил еду, чай. Иконы и колокол брали из церкви, попы и помощников много. Здесь (в часовне) три колокола тоже было, но их не трогали, брали с церкви. *Джынъян лун* – колокольный день, это Кириллов день, летом, уже цветы есть, Кириллом называли. На кладбище тоже останавливались, пели, столы стояли на кладбище. Старое кладбище на этой стороне ручья (его уже нет), а новое на той стороне, на старом кладбище останавливались, спюют. Потом иконы и колокол относят в церковь. Когда идут, звонят, останавливаются, поют» (ФФ ИЯЛИ: В1109–11, 14).

В соседнем с. Важкурья обходили также и заречье; соответственно, освящалась и река:

«Обходили с колоколом, двое несут, звонят, с иконами – *зібъя Спасьяс*. У церкви спустятся, переправятся на тот берег реки. Лодки стоят, ждут, может, сто лодок, подorstки да старики на веслах. Перевезут на другой берег попов, иконы, народу много. Они вдоль берега пройдут, а лодки поднимутся, напротив верхнего конца села, там снова поджидают, перевезут обратно, на этот берег. Обратно по дороге возвращаются, в часовню Пантелеймона заходят. Потом в церковь вернутся. Крестов много было везде, и на том берегу» (ФФ ИЯЛИ: В1111–19).

Своего рода «классический» набор задействованных объектов представляет обход, совершаемый в д. Ипатово (Сыктывдинский р-н). Здесь он был приурочен ко дню *Кирита-Улиты* (святых мучеников Кирика и Улиты, 28 июля нового стля; по всей вероятности, обетный праздник):

“Из церкви выходят, идут к крестам, выносят угощение туда, потом на кладбище, обходили речку, ручьи. Там, где стоял крест *Кирита-Улита*, текли три ручейка. Там освящали воду, умывались и купались, за ручьем *Кыдза шор* (*Березовый ручей*). Воду с собой брали. Поп освятит. *Кирита-Улита крест* – большой крест был, туда много угощения приносили. На кладбище во время обхода раздавали кутью из риса. Крест был в самом начале деревни: дети умерли взрослыми, и хозяин поставил крест, мой дед, Виктор Данилович Прокушев...Туда выносили угощенье. Поп пел. Иконка была на кресте. У каждого креста угощались. Вначале у этого Прокушевского креста, потом на кладбище, потом шли к *Кирита-Улите*, там пели, потом поверху шли по полям, там тоже кресты были, до ручья *Няйт шор* (буквально: *грязный ручей* – микропоним, актуализирующий границу освящаемого пространства – *А.П.*)” (ФФ ИЯЛИ: В1007–20,25).

После закрытия церкви обход совершали пожилые женщины под руководством одной из них (вместо попа была – *поп пыдьди вöлі*), но уже в усеченном виде: обходили кладбище и крест *Кирита-Улита*.

Как правило, в крупных населенных пунктах в каждой части села могли совершаться свои обходы: отдельно освящались поля и пастбища в нижнем и верхнем концах села. Так, по воспоминаниям наших информантов, в с. Нившера (Корткеросский р-н) 2 июля (по одной из версий – это день освящения церкви) обходили в центре (деревни *Одыб* и *Роч сикт*), а 13 июля (после Петрова дня) – верхний конец (деревни *Тист*, *Мельнича* *Озын*); оба обхода завершались питьем кануна. В с. Важкурья того же района, по воспоминаниям одной из информанток, верхний конец села обходили в день Пантелеймона, а нижний – в Петров день. По официальным данным (*Торопова* 2002: 1) крестный ход “по полям, лугам, скотному выгону и погосту” совершался один раз в первых числах июля, т.е. после Петрова дня; в день Пантелеймона совершался крестный ход к обетной часовне Пантелеймона (часовня была поставлена по обету от эпидемии тифа), где служили молебн. Еще один крестный ход был приурочен к Ильину дню, вероятно, именно он был связан с обходом другой половины села, с молебном в часовне Пантелеймона, находившейся там.

Ильин день, как рубежная дата, был одной из наиболее значимых дат крестьянского календаря, и приуроченность обходов к этому дню была достаточно распространенным явлением. Так, в с. Чухлом (Сысольский р-н), помимо пяти крестных ходов к часовням и обетным крестам, ежегодно, 8 июля (*Казанская* по старому стилю) в одной половине села и 20 июля (Ильин день по старому стилю) в другой половине совершались хождения “ко крестам, домам и полям жителей” (*Торопова* 2002: 25). Согласно “Клировой ведомости за 1871 г.” в с. Маджа (Корткеросский р-н) крестный обход территории совершался в Ильин день и “установлен по благочестивому обычаю, повсюдному в крае, и продолжается с древних времен; хождение совершается по окрестностям прихода, служащим выгонам, от того оно носит название хождения вокруг поскотины. Во время хождения совершаются молебствия у крестов, воздвигнутых на некоторых местах” (Там же: 11).

Значимость совершаемого действия, нацеленность на утверждение деревенского космоса, усиливается возможным использованием максимального количества сакральных символов: соборности, всеобщего участия, использования икон, колокольного звона, движения с пением молитв, водосвятия на реке и освящения заречья, молебнов у обетных и памятных крестов и часовен, завершения обхода общей трапезой и распитием ритуального напитка. Поэтому достаточно часто в названиях этого дня помимо основного *пöскöтина кытшовтан лун* ‘день обхода пастбищ’, фиксируется один из наиболее показательных для данной традиции элементов, например, *джыньян лун* ‘колокольный день’, *канун босьтан лун* ‘день распития кануна’. Кроме этого, уникальность происходящего связывается с его “всемирностью”: “*Землясö кытшовтöны, Господь Богыс благöслöвитö землясö*” (Землю обходят, Господь Бог благословляет землю) (ФФ ИЯЛИ: ВФ1116–5). В таком космологическом контексте воспринимались все выполняемые ритуальные задачи.

Освящение полей было связано с будущим урожаем: “Молебн пели хлебу (*ня-ньяслы молебн сьылдöдны*) – у кого хлеб посеян, молебн пели на полях. Кресты стояли. Если крест близко от волости, туда и столы выносили. Если далеко, то так молебствовали. У нас тоже был крест у дома, в Тисте” (ФФ ИЯЛИ: ВФ1116–5). Эта же направленность на будущее благополучие прослеживается в установке на ритуальное голодание: “Натошак идут, из церкви выйдут и обходят. Не надо есть почему-то. Натошак и обойдут. Потом пойдут канун пить” (ФФ ИЯЛИ: ВФ1116–76).

Само название “обход поскотины” связывалось со скотом: чтобы скот хорошо ходил на летних пастбищах, в лесу. Соответственно в устраиваемых молебнах у крестов важное место занимали молитвы святым-покровителям домашних животных: “Молебн пели скоту, Егорию пели, чтобы коровы хорошо жили, Святому Модесту, Карлапю, Ласею”. Потом исполнялся молебн во здравие самих хозяев, священник окроплял их святой водой, все целовали крест (ФФ ИЯЛИ: А1133–32).

Достаточно часто отмечается приуроченность обходов к выходу на сенокос, в таких случаях деревенская община пыталась придерживаться этого срока:

“На сенокос после обеда в Петров день уже можно, говорили. После обхода, к кресту сходят, и уже можно, кому не лень. При колхозе уже не соблюдали. Раньше сенокосы далеко были. С ночевкой ходили, шалаш – *чол* из бересты делали – навес от дождя для полога” (ФФ ИЯЛИ: В1233–10); “После Петрова выходили на сенокос, косить начинали. А хлеб убирать – с Ильина, когда созреет колос, особого дня не было. В хорошую погоду к Ильину сено уже заготовляли” (ФФ ИЯЛИ: В1116–76); “До Петрова нельзя косить – *“зрек”*. Траву руками рвали. А после Петрова дня уже не грех: *“Енмыс, Господь Богыс креститас земля-матисё и турунсё. Водзэ сійё крещондой лёд, земля-матийд и туруныс чистой водзё”* (Бог окрестит землю-матушку и траву. И они крещенные, земля и трава чистые). А до того, пока не покрестит, косой грех косить” (ФФ ИЯЛИ: В0510–6).

В некоторых приходах выход той или иной деревни на сенокос приурочивался к «соседним» престольным праздникам, в которые иногда и совершался обход. Так, например, если в д. Прокопьевка (Сыктывдинский р-н) выходили на сенокос после Иванова дня (7 июля; весенний *Иван лун* – в этот день совершался обход, два дня праздновали, а на третий день выходили на сенокос – до этого косили лесные покосы и т.п.), то в соседнем Ипатово выход на сенокос был приурочен к престольному *Кирилё лун* (22 июня; три дня празднуют и выходят на сенокос; обход совершался в *Киригита-Улита лун* (28 июля); при совхозе после Кириллова дня выходили силосовать), а в с. Слудка (Придаш) на сенокос выходили после Троицы, которая была престольным праздником (ФФ ИЯЛИ: В1008–20).

Коллективный обход связывался не только с обновлением, освящением окружающего мира (освящением полей, обеспечением будущего урожая), но и с определенной пространственной перекодировкой, переходом на новое, летнее пространство-время. В пространственной стратификации деревни границей окультуренного пространства являлась общая пастбищная изгородь, отгораживающая сенокосные луга и поля от выгона – *“су”*, *“су потиыс”*, и обход селения так или иначе связывался с этой границей (частные изгороди, огороженные дворы появились значительно позже; примечательно, что в традиционных представлениях их появление – одна из устойчивых примет наступления конца света). Когда село состояло из деревень, отдаленных друг от друга, крестный ход многократно пересекал эту границу. На лето все выходы-выезды из деревни закрывались воротами – *“су дзирья”*.

«После Петрова дня скот на сенокос уже не пускали. После сенокоса запускают обратно, отаву есть. “Су” загораживали: речку загородят с обеих сторон. *“Дзирья – су дзирья”* – ворота на дороге были. Здесь спускаешься от Одыба – *“Одыб дзирья”* был, потом *“Яг выв дзирья”*, потом *“Роч сикт дзирья”*. Все с телеги вскакиваешь ворота открывать. Все было огорожено. Сейчас-то уже нет. А когда я еще работала, были изгороди» (ФФ ИЯЛИ: В1116–76); «Скотину выпускали, как только трава проклонется (в мае). На тот берег переводили. Там и доили, и паслись там. Потом к сенокосу ближе приведут обратно (в июне). Это и при нас еще так было. Тогда все было огорожено, в пять рядов изгородь высотой – *“су потиыс”* – когда коров приведут обратно, уже ставят изгородь – *“су потиыс”*, чтобы на луга не ходили. Реку загородят даже и берег. Чтобы здесь жили поблизости. Пастухов раньше не было. Летом скотину на луга не пускают, они в лесу и жили» (ФФ ИЯЛИ: В1113–53).

Как правило, на выходе из деревни стояли и памятные кресты, у которых оставливался крестный ход. Выгнанный за пределы *су потиыс* скот летом пасся в открытом лесу, поэтому не менее важное значение придавалось символическому “запираанию” пастбищного пространства: «Коров тогда уже запирают (за *су потиыс*), к Петрову дню. Скотина уже выпущена весной. На второй день после Петрова дня, 13 июля обходят, на весь год освящают – *во гёгёр кезлё вежёдённы*. Скотина-то гуляет

на поскотине. Нигде не загорожено, боги огораживают – *господьясыс потишоны*. Обойдут поскотины, и как изгородь будет – *йёр лодь*» (ФФ ИЯЛИ: В1116–76).

Пространственный характер могли приобретать и обряды, связанные с освящением скота. Например, в с. Кони (Княжпогостский р-н) в Петров день проводили освящение скота, который к этому времени уже пасся за рекой: на лодках с иконами переезжали за реку, во время переправы освящали реку, затем освящали скот: “Там коровы были, их в коровник запрут, когда поп придет. Туда принесут можжевельник, в костер положат. А поп там стоит. И коров пропускали через дым, а поп водой брызгал. Освящали так. На лето-то коров на тот берег перевозили. На следующий год опять освятят” (ФА СыктГУ: АФ 1415–17, 19). К этому событию изготовляли коллективно пиво, которым угощались у церкви после возвращения. Такой вариант характерен для селений, в которых летний выгон устраивался за рекой, и собственно река являлась границей пастбища.

Кроме того, в зависимости от локальных особенностей, могли возникать другие варианты соотношения реальной и символической границ. Например, в д. Вомын бож (Усть-Куломский р-н) обход был связан с *ыб потиыс* ‘изгородь вокруг хлебных полей на холме’, а *су потиыс*, проходящий по лесу, пересекался при движении из сельской церкви с. Пожег на входе в деревню:

«В Петров день обходили с колоколом: колокол на жерди несут, поют, звонят, к кресту на горе, где хлеб сажали – “нянь ыб”, там стол стоял. Спускались к другому кресту, потом к купцу заходили, внизу дом был. Крест на горе сам сгнил, упал. Потом бабушка Маура со старухой заказали большой крест и поставили на кладбище. Теперь в Петров день на кладбище ходим, стол там тоже. Новый крест. Родителям поем. И раньше говорили, чтобы хлеб хороший уродился, поэтому обходили вокруг хлебных полей – *ыб гдгорыс*, с иконами. ... Вокруг хлебных полей была изгородь – *ыб потиыс*. При колхозе, если скот твой зайдет туда, на пять трудодней наказывали. При колхозе был специально человек назначен – *потиыс судья* (букв. ‘изгородный судья’), он каждый день обходил *ыб потиыс*, проверял, при колхозе. При единоличной жизни поля у всех отдельно было. При колхозе все меж перекопали» (ФФ ИЯЛИ: В1233–12); «В Петров день приходили. Мы еще и мешали им, досаждали. На холме был *Мартин му* (крест стоял на поле Мартина), туда поднимались. Там ставили большой ушат, нанесут простокваши, зеленого лука, все приносили. А мы детьми, досаждали их, мешали: по дороге ковыль растет – *си турун*, травинки перевязывали между собой, люди идут, спотыкаются. *Мартин му*, там крест стоял, очень красивое место, возвышенность. ... У креста стол был, на него ставили еду. Потом уносят, между собой делят неверно. Поп поросенка держал, ему, может, давали. Колокол не носили. Иконы, кадило. Когда идут, поют» (ФФ ИЯЛИ В1235–5).

В этот же топографический ряд может быть включен еще один традиционный элемент деревенского пространства – *турысь* – огороженный с двух сторон проход к пастбищам или лугам (более широкое значение – проулок, дорога между двумя изгородями). Так, например, в с. Прокопьевка Сыктывдинского р-на *турысь* выводил к загороженным общим лугам, вокруг которых и пасся скот. На входе стоял *турысь крест* (другое название *Есе крест* – крест Евсея), который “оберегал скот”. Молебен и угощение у этого креста, собственно, и актуализировали скотоводческую тему в данном обходе:

«Обходили в весенний Иванов день – *тувсов Иван лун*. У крестов, стоящих близко – *вёлътса крестьяс дорас* – угощали священников (ставили стол, выносили пиво – *сур бекар*, выпечку). До обеда обходили, потом было гулянье, молодежь по волости гуляла, шесть гармонистов было, все погибли в войну <...> На крестах было что-то написано, буква Х да что-то еще. Пели у всех крестов. После обеда священники ходили по домам, им давали приносы: попу, псаломщикому, дьякону, проскурне. В домах освящали водой, кадили. Если хозяин попросит, освящали и новые строения. Освящали воду в реке, брали воду, умывались у реки. *Крест кум* за ручьем на дороге

в Слудку (*Придаш туй*), на том месте конюшня была потом. Были *Проке крест* (крест Прокопия), *Сандра Вась крест* (крест Василия Александровича). *Микела крест* (крест св. Николаю; поставлен на “нечистом” месте, у входа в лес (слышалось, как будто нечистая сила играла в лапту – поставили крест, и перестало слышаться). Возвращаясь из леса, все оставляли ягоды и грибы на *Есе крест* и *Микела крест*: “*Медым Микела угодник, мед водзе ветлыны да вотыс сюрö*” (Чтобы Никола-угодник благословил и впредь ходить в лес и ягоды-грибы набирать») (ФФ ИЯЛИ: В1008–15).

Имеющиеся в нашем распоряжении материалы позволяют говорить о том, что большинство обходов, приуроченных к определенным дням, имели в прошлом обетный характер и были связаны с каким-то конкретным событием, о котором сами носители традиции могут уже не помнить. Например, в с. Усть-Кулом обход территории с молебнами у памятных крестов был установлен в связи с падежом скота, случившимся в начале XIX в. По преданию, только после совершения освящения окрестности в Сретение Владимирской иконы Божьей Матери (26 августа ст.ст./ 8 сент. нов. ст.; *Сретение лун*) удалось избавиться от бедствия, после чего крестный ход в этот день стал традицией (Конаков 1999: 346). В с. Вездино (Усть-Вымский р-н) обход территории был приурочен к “новому празднику”:

«15 июля в с. Вездино *обещанной лун* – обетный день. Сильно праздновали и в советское время. Даже накануне устраивали партсобрания, уговаривали из райкома выйти на работу, обещали за этот день 20% сена отдать. Сур варили, не хмельной, без сахара. Каждый себе варил. *Обещанной* – когда-то пришел ураган, и градом побило весь хлеб, голодный год был. И обещались праздновать в этот день, чтобы не повторялось такое. *Виль праздник* – новый праздник. Приходила родня с других сел. Раньше обходили поля, к крестам ходили крестным ходом с образами. Крест был в Губанове, в нижнем конце села. Это еще до строительства церкви в Вездино. Из Шожимской церкви с образами приходили крестным ходом попы. Обходили, чтобы такой *неминучи* не было. *Кануном* не называли, только *виль праздник*» (ФФ ИЯЛИ: В0921–1).

Взаимодополняемость крестного хода по обету и обходов территории, их место в системе деревенских праздников можно проследить на примере “Летописи Пезмогской Прокопьевской церкви Усть-Сысольского уезда” (Летопись s.a.). Здесь проводили четыре крестных хода: 26 апреля – к обетной часовне, построенной во имя Святого Святителя Стефана, Епископа Пермского (с расписанием ритуального напитка – “кануна”); 11 сентября – к обетной часовне, построенной во имя Св. Свящмуч. Власия; с обходом полей и обетным жертвоприношением – 4 июля, “по тому же обещанию”, что и предыдущий; обход полей в Ильин день (вероятно, в другой части села). 4 июля обходили “в окружности на 12 верст кругом поскотины, тотчас после совершаемой в этот день литургии” (один из приделов церкви – Св. священномученика Власия – Епископа Севастийского, освящен в 1843 г.). В этот день рано утром один из прихожан приводил к церкви быка или корову, которую там убивали и варили часть мяса в больших котлах (какое-то количество мяса раздавалось причту, остальное шло в продажу):

Когда возвратится крестный ход, тогда по отпуске и целовании св. креста, – священник с причтом выходит из церкви в сторожку, где находится варенья и неваренья говядина, и, там поет величание тому святому, которому в тот день молились, – Св. свящмуч. Власию, после величания священник приходит к говядине, читает над ней молитву, на сей предмет установленную, кропит ее святою водою, после сего, взяв один кусок вареной говядины, вкушает сам, а за ним и все, бывшие в крестном ходе, а после всего этого расходятся домой, излишки раздаются бедным и нищим (Там же).

Примечательно, что описанный выше обход пастбищ связан с именем св. Власия, календарно не связанным с этими датами, который в народных представлениях является покровителем скота, тогда как крестный ход, совершаемый в Ильин день, был посвящен, прежде всего, будущему урожаю: “Совершался тотчас после совершения

в тот день литургии, в окружности на 10 верст, кругом села и полей; в этот день особенно усердно молятся пезмогские жители Святому Пророку Илии, испрашивая у сего Угодника Божия, дабы Господь Бог, по его молитвам благословил лето урожаем и не побил растущий в это время хлеб градом” (Там же).

Крестный ход к часовне Власия (11 сентября) здесь не связан с освящением пастбищ и полей, тем не менее, он выполняет функции, присущие круговым обходам территории. По преданию, эта часовня построена “по единодушному обещанию” на месте пастбища для избавления от хищных зверей (росомах, волков и медведей), с обещанием проводить 11 сентября крестный ход в часовню, “и там молиться после совершаемой в тот день литургии, дабы господь Бог по молитвам своего Угодника Священномученика Власия защищал и хранил от хищных зверей домашний скот пезмогских жителей, пасущийся в летнее и осеннее время на лугах и в лесах; и, действительно, теперь домашний скот бывает невредим от хищных зверей почти ежегодно с очень редкими исключениями” (Там же)².

Часовня Стефана построена в 1831 г. за один день по обету от “морového поветрия”, уносившего каждый день несколько человек. Согласно данному обету, эту часовню построили за один день с обещанием устраивать ежегодный крестный ход 26 апреля. Вероятно, в силу своей особой значимости именно в этот день устраивался “канун”. В 1863 г. взамен обветшавшей часовни была построена новая. 25 апреля после малой вечерней службы в церкви крестным ходом шли в часовню. Утром, после всеношного бдения в часовне, часовенную икону Св. Стефана Пермского крестным ходом несли в церковь. Там проводилась литургия, после которой икону возвращали крестным ходом в часовню, где после общего молебна с акафистом Святителя проводились частные молебны для прихожан. После службы около часовни устраивалась трапеза “для бедных”: «Трапеза эта называется “канун”, в этот день и каждый год бывает». Так, в 1896 г. – в день 500-летия со дня кончины Святого Стефана Великопермского “было накормлено и напоено до 500 нищих. Потом уже в 1 час дня крестный ход вернулся в церковь” (Там же).

Фольклорные нарративы, транслирующие обрядовую традицию, могут быть связаны с широким спектром сюжетов, не обязательно связанных с хозяйственной деятельностью. Например, исходное событие может иметь демонологическую мотивировку: “Дядя Семен рассказывал, что когда-то очень давно на том берегу Эжвы жил нечистый дух (“олыся”) и каждую весну и лето очень громко кричал, даже в избах с потолка сажа падала: “Если бы не Господь Спаситель, перешел бы реку и всех вас съел!”. И небдинские жители каждый год с иконами и собором стали переходить на тот берег и петь молебен. И после этого кричащий замолк, и стали каждый год ходить с иконами, молебен петь на третий Спас” (Zytjänische Texte 1995: 332). Наиболее часто в коллективной памяти сохраняются “вторичные” сюжеты о “божьем наказании” за нарушение традиции, как, например, в случае с разрушением часовни Власия, описанном выше³.

Обетный характер обходов может продуцировать дополнительные мотивации для участия в них, такие как индивидуальные жертвоприношения по обету, или участие в обходе по личному обету: «Иконы из церкви брали. Кто-то обещается (“кõсийсьõны”) – от болезни или от чего-нибудь с иконой обойти. Кто обещается, тот и икону несет» (ФФ ИЯЛИ: В1116–5). В некоторых традициях все рассматриваемые ритуальные элементы соединились в единый обрядовый комплекс:

В Прокопий обходили с иконами поскотины, поля. *Спасъяс* (большие иконы) из церкви брали, и обходили. С утра в церкви спойут и обходят. Один день праздновали, не храм лун. Где-то кресты были, останавливались, молились. Крестьяне некоторые, скот заболел или что ли, обещаются (*кõсийсьясны молитны*) в этот день. Теленка или корову забьют и утром рано варят у ручья там. Потом с обхода вернутся и мясо раздавали. Вокруг церкви была ограда железная. Вокруг решетки народ вставал снаружи, и через

решетку ограды подавали мясо. Чтоб скот не болел дальше. У кого-то скот болеет, корова утонет или медведь съест, и обещались. Только на здоровье скота. Обходили недалеко, не ели нигде. Из церкви выходят и к церкви вернутся. Недолго ходят. Несколько крестов стояло. Мясо едят, потом, где *сур* варят, идут туда мужики... Канун варили. Туда, где договорятся варить, поставят стол, вокруг лавицы, на стол выносят ведро с пивом – *сур ведра*. *Юктальсь* (тот, кто поит) был, ковшом разливали. *Быгъя сур* – пенное пиво. Кому не лень, приходят. После обхода, после раздачи мяса (ФФ ИЯЛИ: В1110–61).

В с. Б. Кужба Усть-Куломского р-на обход поскотины в третий Спас (28 августа) завершался общинной трапезой – *мольба сѐем*: покупали сообща теленка и овец, резали и варили у кого-нибудь дома, ставили на улице два–три стола, священник освящал еду, все приходили есть и уносили еду с собой (Грибова 1977: 39).

Говоря о пространственной стратификации обходов, отдельно стоит выделить традицию с. Ыб Сыктывдинского р-на. Здесь почти в каждой деревне имелись часовни и святые источники; сейчас известно 12 источников, но считается, что до революции было 16, каждый из которых был связан с определенным святым и имел свою целебную силу (Таскаев 2005: 67–69). Как мы уже отмечали выше, крестные ходы здесь совершались с 29 июня по 10 июля (по ст. ст.) и были, прежде всего, связаны с освящением источников. Так, часть села обходилась в Прокопьев день (21 июля нового стиля): крестным ходом обходили родники, возле которых стояли кресты, затем служили молебен в часовне во имя Воскресения Христова в д. Вадкерос, и возвращались в церковь. Уже после закрытия церкви этот обход совершали сами жители:

Раньше мать водила, так мы везде ходили, умывались. В Прокопьев день, излучину реки как бы обходили кругом – *кӧдӧж гӧгӧр вӧлы кытшовтам*, к каждому ключу подходили. Мелкие деньги бросали в воду, а мальчики после собирали. *Кӧдӧж* – как будто круг. Здесь у речки зайдут, выйдут к Вадкеросу и по дороге возвратятся. Вдоль по речке, по Ёлю, вокруг кладбища. Понизу там ключи, у каждого останавливались, пели недолго. Дорога там была, сейчас раскопали все. Старухи ходили без икон. В детстве ходила, не знаю сколько ключей. Мбдар иб – есть ключ, у местечка Ёль – ключ. В Вадкеросе сейчас сделали купальню, сейчас не обходят, а в Прокопьев день туда, к купальне ходят из церкви. Сейчас дороги нет. В другом конце при моей памяти не обходили. Столы не ставили нигде, умоются у ключей и все. В Вадкеросе ходили праздновать к родне. (ФФ ИЯЛИ В1002–1).

Отметим, что с 1956 г. в селе снова была открыта церковь (закрытая в 1939 г.), однако традиция крестных ходов была возобновлена только в 1996 г. И хотя сегодня проводят несколько крестных ходов в разные концы села, все они имеют линейный характер. Это связано и с ландшафтными изменениями (например, в вышеописанном случае нижней дороги просто не стало), и, вероятно, с переоценкой ритуальной значимости внехрамовых служб. Как показывают многие из приведенных выше цитат, и после закрытия церковью во многих локальных традициях сохраняется традиция коллективного обхода, хотя и в редуцированном виде. В том же с. Нившера ритуал обхода сохранялся, пока было живо старшее поколение жителей, участвовавших в церковных обходах:

На второй день Петрова дня здесь пиво варили. Это и был в *Тусте* – канун *босьтан лун* – 13 июля. Мать говорила, что наша тетя варила тоже. Петров день не знаю, где праздновали (Петров день был храмовым праздником в центре села – А.П.). Здесь второй день. При мне уже не было обходов с попами (информант 1928 г.р. – А.П.). А старые-то (женщины) до недавнего времени все обходили. Сами ходили. Старые, кто уже не может тяжелую работу делать. Этот день придет, и обходят. Собирают можжевельник (для обрядовых нужд – А.П.) и тому подобное. Тогда и берут. Я помню, ходили старухи. Может, какую иконку и носили с собой. Мы-то все работали, не видели. Кресты стояли у реки. Обойдут вдоль реки, потом обойдут деревню *Мельничта Ёзын* (Алексеевка), и придут по дороге в *Туст* (ФФ ИЯЛИ: В1113–52).

Ключевую роль в трансляции обрядовых знаний играл именно пространственный код, связывающий обыденные и сакральные топосы. И даже в том случае, когда путь участников обхода «сворачивается» в линейное движение к единственному объекту (как в случае с традицией д. Вомынбож, где вместо обхода селения идут к общему кладбищенскому кресту), семантика освящения пространства-времени остается на первом плане.

Рассмотренные выше календарно-обрядовые комплексы, в которые помимо обхода территории могли входить общинные трапезы, обеты, жертвоприношения и многое другое, были характерны для большинства локальных традиций коми. При всей универсальности совершаемых обрядов их главной отличительной особенностью была проекция на конкретное пространство и время, которая и создавала неповторимость календарной жизни данного села или деревни. В этом же контексте пространственно-временной перекодировки деревенского космоса может быть рассмотрен еще один пласт крестьянской культуры – традиция молодежных собраний. Особое внимание этому аспекту уделяет Т.А. Бернштам. Ее вывод о тесной взаимосвязи социо-половозрастных, календарных и – шире – космобиологических циклов напрямую вытекает из календарно-обрядовой функции молодежных игрищ: «Хоровод предстает как <...> специфическое пространство, в котором молодежь воспроизводила различные переходные состояния и процессы стадии молодости. В этом и заключались ее календарно-обрядовые функции» (Бернштам 1988: 186). Таким образом, свадебно-брачная тема молодежных игрищ, особенно в переломные моменты (такие как летний и зимний «солнцевороты») оказывается тесно переплетенной с семантикой праздника.

Космологический характер молодежных игрищ можно проследить на терминологическом уровне. Например, в языке коми слово *вӧлэсь, вӧлӧсь* 'волость, село' обозначало и 'гулянку, гулянье', *вӧлӧсьтын ветлыны* 'гулять, быть на посиделках' букв. 'ходить по волости', *вӧлӧсть гӧгравны* букв. 'обходить, окружать волость' – об уличных гуляниях с гармонистами; слово *луд*, помимо того, что оно служило для обозначения молодежных игрищ, имело более общее значение 'родина, родные места', а также временное – 'год': *кык лудӧа мӧс* 'двухгодовалая корова' (букв. 'двухлуговая' – т.е. выходившая в два луга). В принципе, весь молодежный досуг может быть спроецирован на обрядовую жизнь деревни, поскольку именно молодежь первой осваивала «новое», обрядово закрепляемое пространство-время. Так, например, молодежные и подростковые складчины в канун Петрова дня проводились за пределами деревни – то есть в «новом», летнем пространстве, в которое переходила жизнь общины с Петрова дня: *Петровщину* делать собирались в бору парни и девушки, с собой приносили еду «на общий стол», варили кашу или еще что-то, «прощаются за общим столом (перед сенокосом). Веселились, как умели, песни пели, плясали» (ФФ ИЯЛИ: В0317–4); «Молодежь – “женихи и невесты” собиралась на том берегу, на поскотине. В складчину варили *саламат*: складывали, кто что принесет – кто муку, кто крупу, кто масло. В котле варили на костре. Всю ночь пели и плясали» (ФФ ИЯЛИ: В0319). В контексте освоения «нового», летнего пространства стоит вспомнить и обычай *ульйӧв юӧм* – 'распивание молока', связанный со временем летнего выпаса скотины на дальних пастбищах⁴.

Пространственный аспект актуализируется в большинстве хороводно-игровых действий, начиная с элементарных в хореографическом плане игр в «хождения парами» (*ветлӧмӧн ворсӧм*), и заканчивая развернутыми песенно-игровыми комплексами, подчиненными единому космологическому сценарию. Так, во многих локальных традициях коми специфический пространственный характер приобрели молодежные луговые игрища, приуроченные к Петрову заговенью – *Петыр видзе пыран лун*. Эта дата имеет особое место в традиционном календаре в силу возникшей языковой мотивировки: слово *видз* 'пост' здесь соотносится с другим его значением 'луг,

покос'; соответственно, *видзе пыран лун*, букв. 'день входа в пост', соотносится с датой *видзе петан лун* 'день выхода на сенокос', и собственно эти игрища завершали сезон весеннее-летних уличных собраний. Кроме того, у северных коми-ижемцев к Петрову заговенью приурочено «начало лета»: *Петыр видзе пыран лунсянь гожём заводитче* (С Петрова заговенья лето начинается). В силу природных условий крайнего Севера, лето у коми-ижемцев связывается, прежде всего, с сенокосной порой, а слово *гожэм* 'лето' приобрело еще и значение 'сенокос'. Например, выражение *гожэм вылӧ петӧм* (букв. 'выход на лето') означает 'начало сенокоса', *гожэм вылӧ мунны* 'идти на сенокос', *гожэм зшитӧ* 'сенокос закончился' (букв. 'лето закончилось') (ИД: 142). Слово *гожэм* может участвовать и в обозначении Петрова заговенья – *гожся видзе пыран лун*. Таким образом, переход с весны на лето связывается с переходом в особое летнее пространство-время, подкрепляемое и вторичной семантикой *видзе пыран лун* – вход в лето. В результате всего этого луговые игрища на заговенья приобретают специфическую ритуальную значимость. В силу того, что сенокосная страда была связана с уходом из дома на отдаленные семейные уголья на продолжительный срок (вплоть до Ильина дня, в который устраивался последний «луд»), гулянья в Петрово заговенья были для молодежи прощальным праздничным событием, хотя в тех же ижемских селах сенокос мог начинаться и позже – после Прокопьева дня.

Ритуальным воплощением семантики перехода (входа-выхода) в игрищах на Петрово заговенья является хождение воротами – *воротаӧн мунӧм*. Данный элемент «луда» занимает особое место в структуре игрища: он строго приурочен к Петрову заговенью и является заключительным моментом праздничного гулянья. Имеется несколько вариантов описания «ворот». Так, в с. Краснобор пара (парень и девушка) бралась за руки и поднимала их «воротами», все остальные пары проходили под ними; когда все пройдут, передняя пара опять становилась «воротами» и т.д. Так передвигались от одной деревни к другой, или с луга в деревню, или до определенного места, или с одного луга на другой. В с. Сизябск вечером после гулянья поднимались «воротами» к церкви. На подъеме перед церковью становились «воротами»: две-три пары парней, взявшись за платки, поднимали руки, остальные участники игрища проходили под ними; «воротами» вставали несколько раз, пока не доходили до церкви. Позднее, когда «луд» Петрова заговенья в этом селе стали играть возле реки, «воротами» проходили один раз, через мост перед входом в деревню. Пройдя через «ворота», все расходились. В с. Мошьюга для хождения «воротами» специально изготовляли ворота из двух тонких жердин (наподобие удилиц), соединяя их поперечной жердиной и «украшая» (вероятно, ленточками или чем-то подобным).

Во всех приведенных описаниях хождений «воротами» на первый план выносятся пространственно-временная соотнесенность действия. Прежде всего, это переход участников из внешнего пространства во внутреннее пространство деревни (вход в деревню), из «своего» в «чужое» (переход из одной деревни в другую) или из одного пространства в другое (с луга на луг). Это же значение соотносится с символикой перехода через мост, который фигурирует во многих описаниях. Кроме того, здесь значим и ритуальный подъем вверх: движение, связанное с подъемом к церкви. Этот же акцент обнаруживается и на языковом уровне: наряду с *воротаӧн мунӧм* 'хождение воротами' в описаниях фигурируют термины *воротаӧн каем* 'подъем с воротами' и *ворота лэптӧм* 'поднимание ворот'. С движением к церкви как к завершающей точке ритуального преобразования пространства-времени соотносимо и значение «вхождения в пост». Такая символическая многозначность прохождения-входа через «ворота» может быть актуализирована и при соотнесении действия с текстом песни. Песня «Отпирайтесь, широкие ворота», сопровождающая хождения «воротами», соотносится с действием именно по начальной строке, которая становится ключевой для всего обрядового действия⁵.

Общность ритуальной семантики молодежных хождений “воротами” и крестных обходов ярко проявлялась в ситуациях, когда два обрядовых действия совмещались. Так, например, в с. Диюр Ижемского р-на проводился последний “луд” в Ильин день: «*Воротами* ходили к кресту. Был на горе большой дом, двор с воротами. Там собирались и через эти ворота проходили и спускались “воротами” с песнями к кресту. Туда приходили с иконами из красноборской церкви, поп приходил» (ФФ ИЯЛИ: В0316–35); “Крестный ход приходил по верхней дороге, а назад шли по нижней” (ФФ ИЯЛИ: В0315–2). Собственно, из сценария луговых игрищ здесь использовалось только хождение “воротами”, которое как бы дублировало сам крестный ход. Примечательно, что хождение “воротами” через настоящие ворота богатых хозяев могло рассматриваться как освящение. Так, в с. Б. Галово этого же р-на, участники игрищ с песней “Отпирайтесь, широкие ворота” заходили в купеческие дворы с настоящими большими воротами, водили хороводы; в конце хозяин угощал их (ФФ ИЯЛИ: В0308–10).

Еще один локальный вариант ритуального обхода на Петрово заговенье зафиксирован у верхневычегодских коми. В с. Богородск этот день назывался *Чаг-чагйё каян лун* букв. ‘день восхождения щепки на щепку’. Записано несколько вариантов обхода:

Бабыё – соберемся. Возьмем жердь, все берутся за нее. Тот, кто в середине, палкой стучит. Сзади идут остальные, поют, бабы и мужики, все: *Чаг чаг вылё кайлы* (букв. ‘щепка на щепку поднимись’). *Видзе пыран лун* – Петрово заговенье. Сколько можно встать, столько и берутся за жердь. Другой вариант: «Все стучат щепками по жерди. Вечером, когда гуляют, каждый со своей частью села – *катыдские* (‘живущие в верхнем конце села’), *кытыдские* (‘живущие в нижнем конце’). Обходили *волость* – из верхнего конца *катыдские* ходили в нижний конец, а *кытыдские* – в верхний. Жердь бросаешь, потом и к клубу. Идем и все кричим: *Чаг чаг вылё кайлы* (Щепка на щепку заберись)» (ФФ ИЯЛИ: В1112–39).

Кроме того, записан еще один подростковый вариант. Здесь в обходе участвовали только девочки 10–12 лет: обход совершался утром. Щепкой стучали по шесту и приговаривали: *Чаг-чагье кайлим, чаг-чагье кайлим* (Щепка на щепку <мы> поднимались, щепка на щепку <мы> поднимались). Обходили село, затем бросали жердь и оставляли ее там, где завершался обход. Совершалось это для того, “*чтобы был хороший урожай*” (ФА СыктГУ: 1551–12).

Сложно утверждать однозначно, является ли последний вариант более поздней трансформацией обряда, или “взрослый” и “детский” обходы традиционно взаимодополняли друг друга. Пространственная семантика происходящего действия достаточно “прозрачна”: движение, сопровождаемое ритуальным (апотропейным) стуком, утверждение новых границ, которые маркируются брошенными жердями. Мотив “восхождения щепки на щепку” здесь имеет эротический подтекст, уже не осознаваемый нашими информантами, но сохранившийся в другом, паремиологическом контексте: *А дуныс кутшйом гажя, татшйом дуннад весиг чаг чаг вылё кавшасьлё* (А день какой веселый, в такой день даже щепка на щепку вскарабкивается (в значении ‘щепка с щепкой совокупаются’) (*Ильина, Уляшев* 2009: 175). Кроме того, в паремиях коми образ щепки связан с представлениями о дружбе, например: *отти чаг вылын олны* ‘одним миром мазаны’ букв. ‘на одной щепке живут’; *чагныс поты* ‘дружба расстроилась’ букв. ‘щепка лопнула’. (Коми фразеологизмы: 159). Соответственно, мотив “чаг вылё кайны” (подняться на щепку) может быть интерпретирован и как мотив утверждения дружеских отношений. Это позволяет видеть здесь определенные ассоциации с летними обрядами кумления, не зафиксированными у коми. В единичной записи вариант подобного обхода села на Петрово заговенье зафиксирован и в с. Корткерос того же района. Молодежь вечером шеренгой ходила по улице, стуча щепками и палочками по длинной жерди, которую несли поперек дороги

под исполнение лирической песни “Молодка, молодка, молоденькая...”. Возникшая окказиональная обрядовая приуроченность песни связана с присутствием в тексте песни образа “жердочки”: “Нашел переход, / Жердочка тонка, / Речка глубока...”. Вероятно, обход здесь так же являлся финальной частью уличных гуляний, маркирующей особый, *переходный* статус этого дня, что, собственно, ассоциируется и с текстом песни.

Объединяющим началом всех рассмотренных нами календарно-обрядовых комплексов является установка на пространственно-временную реорганизацию жизни коллектива. Именно поэтому в иерархии ритуально-обрядовых событий, связанных с переходом на новое, летнее, пространство-время, обход территории воспринимался как наиболее значимое действие. На уровне локальных традиций определенную вариативность проявляют и набор пространственных объектов, вовлеченных в сценарий кругового движения, и сами типы организации освященного времени-пространства (сенокосное, пастбищное, земледельческое). Полученные от информантов сведения фиксируют не только коллективные обходы селений с участием священников, но и проводимые в советское время “эзотерические” обходы с узким кругом участников. При всей глубине разрушения ритуально-обрядовой составляющей таких обходов (например, обход селения “сворачивается” в совместное посещение почитаемых источников), они сохраняют и свою приуроченность к определенному сезону, и ориентацию на круговую завершенность освящаемого пространства. Семантика перехода в летнее пространство-время проявляется и в ряде рассмотренных нами элементов летних молодежных игрищ, приуроченных к Петрову заговенью. В силу своего особого места в календаре, а также завершающей роли в общей сценарии действия молодежные обходы воспроизводили символический смысл обновления деревенского космоса.

Примечания

¹ Здесь и далее цитируются переводы экспедиционных записей с языка коми, при этом сохраняется оригинальная терминология, значимая для данного исследования.

² В летописи отмечается: “в 1842 г., когда часовню весной – в полноводье снесло, и не могли вскоре построить новую, в то лето явилось много хищных зверей, которые сильно уничтожали домашний скот, не только около и далее часовни, но даже и за полями, но когда снова построили часовню, то с тех пор и ныне домашний скот хранится невредимым по заступлению и молитвам Святого Угодника Божия – Свящмуч. Власия”.

³ Так, В.П. Засодимский, описывая в конце XIX в. традицию с. Усть-Кулом, писал: “Три года тому назад, молебны 26 августа захотели было служить два священника, и каждый из них, вопреки установившемуся обычаю, запросил по 20 коп., т.е. выходило по 40 коп. с креста (по описаниям автора, в селе было 22 креста – А.П.). Устькуломцам это показалось дорогое, и они заартачились. Дело кончилось тем, что молебны на этот раз не состоялись. Как быть? В этот же год, осенью, словно нарочно, стал сильно падать скот, и охотничьи собаки заболели водобоязнью. Эту беду прямо приписывали тому, что священники не служили молебнов в день 26 августа” (Засодимский 1999: 126).

⁴ «Во многих местах распространены полевые хлева, строящиеся на лугах в верстах 2–10 от поселения. Зыряне выпускают свой скот на луга и, вместо пригона домой, держат его в полевых хлевах. Вечером хозяйки, девушки и молодые парни отправляются на эти луга, приводят коров в хлева, доят и до утра остаются ночевать в одной общей избе, которая строится коллективно – силами жителей двух–трех деревень. Вечером молодых девиц навещают парни с гармошками. Девушки должны поить их молоком. А затем устраиваются игры, поются песни. Веселье продолжается за полночь. Парни или возвращаются домой, или устраиваются на ночлег с девушками. Об этом сложился даже специальный термин у молодежи “улье юны” ‘молоко пить’. И, если девушки не угодят парням, последние увозят все лодки, и наутро девушки должны к дому брести пешком» (Старцев 1929: 11; цит. по: Ильина, Уляшев 2009: 176–177).

⁵ Более подробно эта тема рассмотрена в работе Савельевой (Савельева 2004).

Литература и источники

- Бернштам* 1988 – *Бернштам Т.А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в. Л., 1988.
- Грибова* 1977 – Личный фонд Л.С. Грибовой. Полевой дневник № 2 Вычегодской этнографической экспедиции 1977 г. // Научный архив Коми научного центра. Ф. 11. Оп. 1. Д. 44(2). Л. 39.
- Засодимский* 1999 – *Засодимский П.В.* Лесное царство: Русские писатели XIX века о земле Коми // В дубрах Севера / Сост. З.Я. Немшилова. Сыктывкар, 1999. С. 105–172.
- ИД – Сахарова М.А., Сельков Н.Н. Ижемский диалект коми языка. Сыктывкар, 1976.
- Ильина, Уляшев* 2009 – *Ильина И.В., Уляшев О.И.* Мужчина и женщина в традиционной культуре коми. Сыктывкар, 2009.
- Коми фразеологизмы – Коми фразеологизмы / Сост. Ф.В. Плесовский. Сыктывкар, 1986.
- Конаков* 1999 – *Конаков Н.Д.* Сретенне // Мифология коми: Энциклопедия уральских мифологий. М., 1999. Т. 1.
- Летопись s. a. – Летопись Пезмогской Прокопьевской церкви Усть-Сысольского уезда // Национальный архив Республики Коми: Ф. 230. Оп. 1. Д. 197.
- Савельева* 2004 – *Савельева Г.С.* Летние луговые игрища коми-ижемцев // Фольклор и художественная культура. Современные методологические и технологические проблемы изучения и сохранения традиционной культуры. // Сохранение и возрождение фольклорных традиций. Вып. 13. М., 2004. С. 201–208.
- Старцев* 1929 – *Старцев Г.А.* Зыряне. Этнографический очерк. 1929 // Национальный архив Республики Коми. Ф. 710. Оп. 1. Д. 4. Л. 11.
- Таскаев* 2005 – *Таскаев М.В.* Ыбъяс вылын Ыб (На холмах – Ыб). История села Ыб. Сыктывкар, 2005.
- Торопова* 2002 – Краткие сведения о храмах и притчах церковных Коми края до 1917 г. / сост. Л. Торопова. Сыктывкар, Храм Рождества Христова п. Нижний Чов г. Сыктывкара и Родовая Община Репрессированного Духовенства Коми края. 2002 г. Часть I.
- ФА СыктГУ – Фольклорный архив Сыктывкарского государственного университета: 1415–17, 19 – с. Кони Княжпогостского р-на РК, Жилина А.П., 1908 г. р., запись А.В. Панюкова, 1990 г.; 1551–12 – с. Богородск Корткеросского р-на РК, Ивашева А.Е., 1919 г. р., запись А.И. Ивашевой, 1997 г.
- ФФ ИЯЛИ – Фольклорный фонд Института языка, литературы и истории Коми научного центра УрО РАН: В1109–11, 14 – с. Небдино Корткеросского р-на РК, Панюкова Т.Н., 1914 г. р., запись А.В. Панюкова, Г.С. Савельевой, 1997 г.; В1111–19 – с. Важкурья Корткеросского р-на, Удоратина М.В. 1925 г. р., запись А.В. Панюкова, 1999 г.; В1113–52 – с. Нившера д. Тистовка Корткеросского р-на, Жижева А.М., 1928 г. р., запись А.В. Панюкова, Г.С. Савельевой, 2000 г.; В1116–5 – с. Нившера Корткеросского р-на, Габова У.И., 1913 г. р. урожай д. Мельничка Ёзын, запись А.В. Панюкова, Г.С. Савельевой, 2000 г.; В1116–76 – с. Нившера Корткеросского р-на РК, Габова А.И., 1917 г. р., запись А.В. Панюкова, Г.С. Савельевой, 2000 г.; В1110–61 – с. Небдино Корткеросского р-на РК, Худяева О.Г., 1916 г. р., запись А.В. Панюкова, Г.С. Савельевой 1997 г.; В1112–39 – с. Богородск Корткеросского р-на, Ивашева А.С., 1922 г. р. и др., запись А.В. Панюкова, Г.С. Савельевой 1999 г.; В1002–1 – с. Иб Сыктывдинского р-на, Лоскутова Н.В., 1933 г. р., запись А.В. Панюкова 2002 г.; В1007–20,25 – д. Ипатово Сыктывдинского р-на РК, Попова Л.С., 1921 г. р., запись А.В. Панюкова, Г.С. Савельевой 2005 г.; В1008–10, 20 – д. Прокопьевка Сыктывдинского р-на РК, Шуктомова А.С., 1914 г. р., запись А.В. Панюкова, Г.С. Савельевой 2005 г.; В1233–12 – д. Вомынбож Усть-Куломского р-на РК, Попова Е.А., 1923 г. р., запись А.В. Панюкова, Г.С. Савельевой 2002 г.; В1235–5 – д. Вомынбож Усть-Куломского р-на РК, Сенькина А.В., 1926 г. р., запись А.В. Панюкова, Г.С. Савельевой 2002 г.; В0921–1 – с. Усть-Вымь Усть-Вымского р-на РК, Пономарева М.Н., 1930 г. р. запись А.В. Панюкова, 2000 г.; В0319–8 – с. Кипиево Ижемского р-на РК, Ануфриева Е.П., 1925 г. р., запись А.В. Панюкова, Г.С. Савельевой 2000 г.; В0308 – с. Б. Галово, Канева Д.И., 1907 г. р., запись А.В. Панюкова, Г.С. Савельевой 1997 г.; В0305–4 – с. Кельчюр Ижемского р-на РК, Вокуева М.Ф., 1922 г. р., запись А.В. Панюкова, Г.С. Савельевой 1997 г.; В0317–4 – с. Вертеп Ижемского р-на РК, Канева С.П., 1916 г. р., запись А.В. Панюкова, Г.С. Савельевой 1998 г.; В0315–23 д. Краснобор Ижемского р-на РК, Филиппова В.В., 1912 г. р., запись А.В. Панюкова, Г.С. Савельевой 1998 г.; В0316–25 – д. Диюр Ижемского р-на РК, Канева М.Т., 1923 г. р., запись А.В. Панюкова, Г.С. Савельевой 1998 г.; В0510–6 – с. Пучкома Удорского р-на РК, Палева М.В., 1916 г. р., запись А.В. Панюкова, Г.С. Савельевой 1999 г.
- Zyrtjanische Texte 1995 – Zyrtjanische Texte. Gesammelt von T. E. Uotila / P. Kokkonen. Helsinki, 1995. Bd. 4.

A.V. Panjukov. Calendar Celebratory Territory Inspections in Local Traditions of the Komi

Keywords: Komi-Zyrian, calendar rites, summer cycle, crucection, church service, space stratification, youth games, Peter fast eve, tradition and modernity

The article examines data on the summer calendar rite complexes where ritual inspections of territories have played the major part. Collective visiting of villages, in which priests were participating, and consecrating of fields and pastures performed the role of a universalistic activity in the life of a Komi village, as they were simultaneously directed at the future harvest, the health of the cattle, and the well-being of the participants themselves. By comparing the local versions of such inspections, the author shows several types of organization of a new sacralized time-space that enters and becomes an integral part of the economic activity. Additionally, summer youth games of the Komi are considered, for a number of elements of the latter may be related to the same ritual calendar function of spatial/temporal recoding of the village cosmos.



ЭО, 2012 г., № 1

© Д.А. Пантюхин

КОМИ-ПЕРМЯЦКИЙ ПРАЗДНИК ПРОЛЛАВЕР С ОБРЯДОМ БЫКОБОЙ¹

Ключевые слова: Россия, восстановление традиции, жертвоприношение, коми-пермяки, обряд, осевое время, Ясперс, праздник, синкретизм

В статье на основе полевого материала, а также данных, содержащихся в источниках и литературе, делается попытка проанализировать процесс восстановления традиции заклания быка во время праздника Проллавер в с. Большая Коча Пермского края. Особое внимание уделяется попытке понять место, которое занимает этот обряд в настоящее время.

Древний мифический мир медленно отступал, сохраняя, однако, благодаря фактической вере в него народных масс свое значение в качестве некоего фона, и впоследствии мог вновь одержать победы в обширных сферах сознания.

К. Ясперс

Обряд Быкобой и легенда о его происхождении в контексте верований других народов. В коми-пермяцком с. Большая Коча (Кочёвский р-н Пермского края) традиционно отмечался престольный праздник Проллавер (день святых Флора и Лавра, покровителей домашних животных), который приходится на 31 августа по новому стилю (18 августа – по старому). Кульминационным моментом праздника являлся обряд