

## 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 БЫКОБОЙ<sup>1</sup>

*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

жертвоприношения, получивший название “Быкобой”. Во время обряда на берегу реки по обету в жертву приносили быка, здесь же разделявали его тушу и варили мясо в больших котлах. После приготовления оно съедалось всеми участниками и гостями праздника.

Существует легенда о происхождении этого обряда:

Однажды наступил голод, стали умирать люди. Тогда обратились люди к Ену с просьбой о помощи. Послал Ен им белого оленя, закололи люди оленя и спаслись от смерти. Так продолжалось из года в год: в определенный день прибегал из леса олень, люди закалывали его, поедали и жили в довольствии. Но в один год не пришел олень в назначенный час, и люди закололи быка. Олень пришел, увидел, что обряд совершен, и ушел обратно в лес. И больше он не приходил. А люди стали закалывать в этот день быков (Кочёвский район... 2006: 228).

Эта легенда согласуется с предположением В.Н. Белинцер о том, что “у коми был широко распространен обычай ритуального поедания в определенные дни мяса оленя или лося, и позднее этот обычай был приурочен к дням христианских праздников и мясо оленя и лося было заменено мясом домашних животных” (Цит. по: *Кучевасова* 1989: 16).

Стоит отметить, что сюжет легенды о происхождении праздника и похожая форма проведения обряда имели очень широкое распространение на территории России (*Шаповалова* 1973: 209). Николай Харузин в материалах, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонецкой губ., упоминает, что

каждая, более или менее значительная деревня имеет своего святого, память которого она только и чтит. Это – память того святого, во имя которого построена в данной деревне часовня. О происхождении этого крестьяне рассказывают так: всякий раз, когда в деревне случится падеж скота, неурожай или повальная болезнь, – крестьяне дают обет – “завичание” чтить память какого-нибудь святого. В день памяти этого святого, даже если нет ему часовни, все-таки вся деревня служит общий молебен и не работает в этот день... Кроме этих чисто местных праздников, существуют еще общие для всей волости. <...> В такие дни или совершаются целою волостью крестные ходы и служатся молебны, либо даются пиры и приносится у часовни то, что крестьяне называют “жертвой”. Последнее совершается в дни памяти св. Ильи-пророка, св. апостолов Петра и Павла, св. Макария и др. (*Харузин* 1889: 63).

В работе А. Афанасьева “Поэтические воззрения славян на природу” мы находим:

Св. Юрий заступает в народных преданиях место языческого громовника; кроме того, древнейшее чествование Перуна, как плододавца и ростителя нив, перенесено было на апостола Петра и Илью-пророка, почему в дни, посвященные их памяти (29 июня и 20 июля), также уцелели обряды, указывающие на старинные жертвы. На Петров день, говорят крестьяне, барашка в лоб. У верховьев реки Ваги существует такой обычай: в первое воскресенье после Петрова дня убивают перед обедней быка, купленного на общий счет целой волостью, варят мясо в больших котлах, и по окончании обедни съедают сообща миром; в этой трапезе принимает участие и священник (*Афанасьев* 1868: 255–256).

В легенде о происхождении обряда, описываемого А. Афанасьевым, также присутствует образ оленя: “Предание уверяет, что в старое время в этот день выбегал из лесу олень и что именно это животное было убиваемо на праздничный пир; но однажды крестьяне, не дождавшись оленя, заменили его быком, и с той поры олень уже не показывался” (Там же: 256). Упоминает об этом и М. Забылин (*Забылин* 1880: 84–85). Однако в иных местностях легенда говорит о двух оленях:

Предание это в Вологодской губ. приурочивается к Ильину дню: прежде, говорят, на Ильин день появлялись две лани; одна была закальваема, а другая исчезала; теперь же они более не показываются из-за великой неправды народа... В Новгородской губ. рассказывают, что в старое время 8 сентября прибегали на погост комоневского прихода две лани; одну из них резали и варили, а другая уходила. Но после того, как поп Ванька заколол обеих, лани уже не появлялись (*Афанасьев* 1868: 256).

Д.К. Зеленин отмечает как местности широкого распространения преданий об олене следующие: Каргопольский и соседние с ним уезды бывшей Олонецкой губ., Вельский и Кадниковский Вологодской губ., Белозерский уезд Новгородской губ. Известный русский этнограф утверждает, что этот сюжет, известный “на всем русском севере”, является отголоском древнерусской традиции братчины (*Зеленин* 1999: 50–51).

Г.Г. Шаповалова в статье “Севернорусская легенда об олене” (*Шаповалова* 1973) специально уделяет внимание распространению этой легенды и ее многочисленных вариантов, из которых исследователь особо выделила два типа. Первый – к часовне в день какого-либо определенного праздника прибегали из леса два оленя, из которых один отпускался, а другой приносился в жертву. Второй – к часовне прибегал один олень, который и отдавался на заклятие. Происхождение первого типа Г.Г. Шаповалова соотносит с эпохой палеолита и наскальными изображениями в пещерах Ласко, Монтеспан, Трех Братьев и др.,

которые говорят, что как бы ни был наивен палеолитический человек, но он уже в те времена думал не только о сегодняшнем, но и о завтрашнем дне, о том, что необходимо щадить зверей и создавать условия для их дальнейшего размножения. У первобытных охотников была разработана целая система обрядов, которые должны были, по их мнению, обеспечить воскрешение убитых зверей и размножение звериного поголовья (Там же: 217).

Для Г.Г. Шаповаловой проблемой остается происхождение второго типа легенд: “Что это – испорченный вариант первой или нечто самостоятельное?” (Там же: 219). Этнограф указывает на Новгородчину, от русского населения которой была записана эта легенда, как на место пересечения двух ее типов, чему благоприятствовали условия этнического своеобразия и проживание некогда на этой территории угро-финских народов. Г.Г. Шаповалова утверждает, что “мы в данном случае имеем дело с явлением аффинитета, т.е. когда сходятся линии генетически различных вещей” (Там же: 220). Однако такое четкое разграничение похожих сюжетов (в том числе по происхождению) вызывает недоверие: как возможно проследить этапы становления и распространения комплексов представлений, столь архаичных по своему характеру, чтобы уверенно утверждать о “генетически различных вещах”? Важно то, что материал, объединенный в статье Г.Г. Шаповаловой, позволяет рассматривать легенду об олене/оленях как широко распространенное “типологическое явление” (Там же: 220).

При этом не стоит забывать, что и форма жертвоприношения, в соответствии с которой осуществляется обряд Быкобой, также входит в комплекс традиций различных народов. Среди них русские (*Афанасьев* 1868: 254–256; *Забьлин* 1880: 84–85; *Зеленин* 1999: 50–51; *Шаповалова* 1973), карелы и коми-зыряне (*Зеленин* 1999: 51), вепсы (*Шаповалова* 1973: 217), удмурты (*Шаповалова* 1973: 217), бесермяне (*Попова* 2004: 109–110).

**Обряд Быкобой в конце XIX – начале XX в.: описания современников.** Про обряд Быкобой писал Я. Шестаков в статье “Жертвоприношение пермяков-христиан в день Флора и Лавра” (*Шестаков* 1909). Упоминает о нем и Н.А. Рогов в “Материалах для описания быта пермяков” (*Рогов* 1860: 22), хотя не дает сколько-нибудь подробного описания. В этой связи наиболее ценными для нас являются материалы, оставленные М. Малаховым. В статье “Быкобой у пермяков в день святых Флора и Лавра”, которая

вышла в “Записках Уральского общества любителей естествознания” (Малахов 1887), автор подробно рассказывает об обряде, основываясь на своих собственных наблюдениях.

Целью поездки М. Малахова в Большую Кочу, в тот момент входившую в состав Кочёвской вол. Чердынского уезда, было увидеть обряд заклания быков. По приезде он узнал, что поскольку 18 августа выпало на понедельник (день, считающийся у коми-пермяков постным), “то жертвоприношение должно быть, по обычаю, совершено накануне, а также и жертвенное мясо сварено и съедено до наступления следующего дня” (Там же).

Совершали жертву по обету: «А если заболит у него скотина, то он дает обещание принести жертву мученику Флору, или, как пермяки произносят, “Флову”: Флор “любит кровь”, – пермяк и обрекает ему быка. Если же не принести ему “крови”, то он нагонит болезни и на остальной скот» (Шестаков 1909: 32).

К жертвоприношению готовились несколько дней: “Накануне тщательно вымывшись в бане, в наугольном костюме (белая рубаха и шляпа и новые лапти), с не менее чисто вымытым быком, пермяк приходит в ночь на 18 августа в Кочу и занимает место поблизости у часовни” (Там же: 34). Быков в Большую Кочу вели из Чердыни, Соликамска, Юрлы и т.д., “то есть не только из близлежащих поселений, но и за сотни верст... Все это действие имело свои определенные традиции, которые строго выполнялись: быка-трехлетку, перенесшего болезнь, обязательно необгулянного, ведет в поводу хозяин, в белой одежде, причем босой, без головного убора, желательного молча и т.д.” (Кочёвский район... 2006: 229).

Обряд совершался на берегу реки Онолва, на которой стоит село. Рядом, на пригорке, в конце XIX – начале XX в. возвышалась часовня (до наших дней не сохранилась). На эту часть берега реки хозяева приводили своих быков и привязывали к деревянной решетке, окружавшей часовню. Сопутствующим элементом обряда было употребление пива и браги домашнего производства (Малахов 1887).

Важными действующими лицами обряда являлись часовенный староста, которого М. Малахов называет “глава настоящего праздника” (Там же), и священник. Исходя из контекста описания, часовенный староста отвечал за общую организацию. Интересна следующая ситуация, разыгравшаяся на глазах М. Малахова, которого поселили в одном доме с приехавшим также на обряд чиновником:

- Часовенный староста, бывший уже во хмелю, ворвался с шумом к нам в избу.
- Что же это, ваше благородие, вы приказ не отдаете, чтобы начинать, солнце уже низко.
  - Я не могу дозволить, пока не осмотрит скот ветеринарный фельдшер, который сейчас должен прибыть.
  - Да что нам до него, народ ждать не будет, мы и так начнем...
  - А священник-то разве приехал?
  - Попа еще нет, и нам его, пожалуй, и не надо: Бог и так благословит... (Там же).

Очевидно, что присутствие во время обряда священника, который должен благословить жертву, являлось желательным, но не обязательным условием. Отсутствие священника не мешало проведению жертвоприношения, что может быть свидетельством приоритета языческих воззрений над христианской верой в жизни коми-пермяков во второй половине XIX в., хотя они были крещены еще в XV в.

Н.М. Коваль и С.Н. Пыстогова пишут, что несмотря на языческий характер обряда, церковь его не запрещала и даже принимала в нем участие (Кочёвский район... 2006: 229). Однако житель с. Большая Коча, учитель истории и руководитель Большечокчинского краеведческого музея Василий Иванович Гагарин не исключает, что священник участвовал в празднике как раз вопреки церковным наставлениям:

Священников наверняка преследовали. Но дело в том, что, например, ближайшие церкви были очень далеко, и тем более епархия от Перми – это триста километров. Если на лошадях и так далее... То есть они, видимо, позволяли себе делать то, что они как бы не считали... было бы не большим грехом. И вот эти как бы допуски в сторону язычества были. То есть, ну, как я сам, например, считаю, да это и церкви не отрицают, что вопросы вот этих приходских священников, они же оставляли – хоть как выживай. Приходской священник ничем не отличался от крестьянина... он и освящал, может, вот этого бычка. Может, потом он молился там. Отмаливал свой грех. Но кроме этого по описаниям часть мяса, причем лучшего мяса, оставалась священнику. Далее, голова вот, копыта и так далее – также шли в часовню. А если учитывать, что забивалось от двадцати до восьмидесяти голов, может, это составляло головой доход священника. Меркантильную сторону отбрасывать также нельзя (ПМА 2009).

К тому же такой синкретизм являлся историческим условием христианизации:

...заманить их на молебен, в церкви, храмы и так далее можно было, только приурочив какие-то праздники к более древним праздникам, что и всегда происходило. И вот на месте этой священной роши, где коми-пермяки издавна приносили в жертву быков... Причем это не локальный праздник, а со всего Чердынского уезда, Соликамского гнали быков. Так что народ прибывал на этот праздник, а так как по дням это подходило, например, празднованию святых Флора и Лавра, которые были покровителями скотоводства. Вот и на месте этой роши была построена часовня в честь этих святых (Там же).

Перед тем как приступить непосредственно к закланию, все присутствующие на празднике направлялись в часовню, к иконам святых Флора и Лавра, выставленным на алтаре. После молитвы раздавался звон колокола, возвещавший о том, что “Бог благословляет приступить к совершению жертвы” (Малахов 1887).

Связав быку ноги и повалив его на землю, давший обет должен был собственноручно совершить заклание длинным узким ножом, который на поясе носил каждый коми-пермяк. Если быка не удавалось умертвить сразу (он вырывался, пытаясь обратиться в бегство), то, согласно существовавшей примете, эта жертва была негодна Богу (Там же). Однако при этом М. Малахов пишет, что нож был “недостаточно острым” (Там же), а Я. Шестаков указывает на то, что орудие заклания должно было быть “непреренно тупым”: “Владелец быка пилит тем ножом шею жертвы, и чем дольше мучится бык, тем, по представлению пермяка, жертва является более приятной Богу” (Шестаков 1909: 34).

Одновременно могло быть принесено в жертву несколько десятков голов скота. В 1887 г. было заколото 22 быка (Малахов 1887), а в 1908-м – 47 (Шестаков 1909: 33). Есть данные, что число принесенного в жертву скота доходило до 80 голов (Там же). Во время обряда весь берег реки, где происходило действие, был забрызган кровью, а Онолва становилась красной. В.И. Гагарин утверждает, что благодаря этому речная вода приобретала священные свойства: “Именно кровавая. Кровь дает силу воде, чтобы эта вода становилась животворящей, целебной” (Архив УНЦСА: 1), поэтому многие из присутствовавших на празднике заходили в реку и умывались кровавой водой (См. также: Пантюхин 2010).

Здесь же, на берегу, разделявали туши: “Снявши кожу, начинался раздел жертвенного животного; голова посвящается Богу, филейная часть – попу, грудинка – нищим, а прочее – на православную братию. Шкура идет или на приклад в часовню, или же тут же продается и вырученные деньги вскоре пропиваются участниками” (Малахов 1887). Уже в конце XIX в. на празднике происходила ярмарка: продавали сапоги, ботинки, пояса, пряники, гармони (Там же).

Я. Шестаков несколько по-иному обозначает, кому какие части быка предназначались: “Кожа убитого быка всегда приносится в дар часовне дер. Кочи; более лакомые куски, почки и язык быка, идут местной гражданской администрации, более увесис-

тый зад быка – причту, а голова (без языка) – сельскому старосте. Передняя часть быка тут же, вблизи часовни, варится стариком в котле на особо разведенном костре, какое право передается старшему в роде” (*Шестаков* 1909: 35).

Тем временем рядом с часовней шли приготовления к предстоящей варке мяса:

На расстоянии сажени от дверей амбарушки и против часовенного окна вбивается два столба с перекладною между ними; сюда же натаскивают дров и хворосту и разводят огонь (костер). Из амбарушки выносят два обширные медные котла, принадлежащие часовне. И подвешивают их железными крюками к помянутой выше перекладине. Вблизи костра становится обширная бадья или кадка с большим деревянным черпательным ковшом. Как кадка, так и котлы покрыты зеленью и плесенью, ибо после прошлогоднего пиршества они прямо невымытыми были поставлены в амбарушку. Слегка сполоснув то и другое, в котел была налита вода (*Малахов* 1887).

Также М. Малахов обращает наше внимание на то, что в огонь была брошена одна бычья голова, которая в нем опалилась и запекалась (Там же).

Мясо варили без соли. Как только оно было готово к употреблению, приступали к еде (Там же). Я. Шестаков так передает общее впечатление от Быкобая: “В общем картина получается беспорядочная, но внушительная: шум, суматоха, лай собак, крики нищих, наперерыв хватающих подавания, рев не одного десятка обреченных на жертву быков, звон колоколов на часовне – все это сливается в море звуков, которые полухристианину-пермяку настойчиво говорят о его до-христианской религии” (*Шестаков* 1909: 36).

М. Малахов отмечает, что “на другой день после молебствия на воде происходило кропление стоящих в воде пермяков и скота” (*Малахов* 1887).

В таком виде обряд Быкобой как неотъемлемая часть праздника Проллавер просуществовал до 1913 г., после чего его бытование прерывается. Назвать точные причины, почему это произошло, в настоящий момент невозможно. Однако совпадение года, с которого перестали осуществлять заклание, с годом начала Первой мировой войны нельзя оставить незамеченным, хотя об этом невозможно судить наверняка:

В 1914 году в связи со случаем, когда, например, на 13 году было принесено более восьмидесяти быков в жертву, и одним из атрибутов этого были скачки во весь галоп коней. И задавили зеваку. Ну и в 14 году этот праздник запретили – может быть, даже в связи с началом Первой мировой войны, потому что доходило и до ста быков. А после революции сам народ хотел возродить этот обычай. Но потом этот обычай был забыт (Архив УНЦСА: 1).

**Свидетельства о трансформации праздника после 1913 г.** После 1913 г. празднование Проллавера и принесение жертвы святым покровителям домашних животных сохраняется, но традиция сильно изменяет свою форму. Большекочинцы продолжают отмечать праздник, но уже не осуществляют заклания быка. Есть свидетельства того, что сельчане, в основном женщины разного возраста, каждый год в день Флора и Лавра ходили на реку молиться и умываться водой. Могла даже проливаться жертвенная кровь, но не на берегу Онолвы, а дома. В жертву приносили, например, курицу. В.И. Гагарин утверждает:

Эти праздники, они были. Они изменили какие-то части, например, от первоначально были утеряны. Либо, например, в силу даже и политических каких-то веяний они не проводились. Но праздники жили в народе. ... Это праздник каждый год, вот сейчас даже вот... Я не говорю, что вот такой масштабный праздник провелеся, но каждый год 31 августа люди собираются, кто здесь, например, на этом берегу, в Малой Коче на том, на этом берегу собираются. Бабушки молятся и так далее. Просят здоровья себе, умываются в реках и так далее. Это есть.

- Без жертвоприношения?
- Могут себе, например, курицу на пельмени, и так далее.
- Там же?
- Нет, уже нет (Там же).

Н.Г. Климова вспоминает, как видела однажды отмечающих праздник Проллавер:

А мы пришли туда уже как бы не в четыре часа утра, где-то в одиннадцать уже. У них там эти молитвы уже заканчивались [нрзб.]. Ну вот в час, скажем, мы застали еще около березки вот эти молитвы за что, образ какой-то. Ну что они у них? И съестного что-то уже было там: пироги, рыбные пироги, шанги – там всего полно уже было. Брага была у них уже. Вот, у них там ниша как бы есть, это, на березе там они.

- Они к одной и той же березе каждый год приходят?
- Да (Архив УНЦСА: 2).

**Современное бытование праздника.** Переломным годом в истории праздника Проллавер и обряда Быкобой стал 1999 г. Тогда группой активистов, одним из самых заметных в которой был Андрей Андреевич Гагарин (1970–2004, уроженец с. Большая Коча), была предпринята попытка возродить обряд в его традиционной форме. За основу было взято описание Быкобоя, оставленное М. Малаховым: *“Мы же пытались делать всё так, как описывал Малахов”* (Архив УНЦСА: 1). Покупку быка – главного элемента обряда – спонсировал депутат Государственной Думы А.А. Климов (Там же). В.И. Гагарин вспоминает, что сценарий проведения обряда как таковой отсутствовал: *“Не было никакого сценария и так далее. Просто каждый, например, знал, что надо делать. То есть там были кто костер делает, кто режет бычка там, кто... кто все это варит”* (Там же).

В 2000 г. сельчанам также удалось совершить обряд, приурочив его к Дню села. В программе праздника появились концертные выступления с различными конкурсами и розыгрышами – например, бегали с метлой по кругу, держа одну ногу в ведре (Архив УНЦСА: 1). А 30 августа 2009 г. Быкобой стал кульминационной частью нового учрежденного в Кочёвском р-не Пермского края фольклорного фестиваля “Олан-вöлан коми отир”, который также был проведен одновременно с Днем села. Предполагается, что фестиваль каждый год будет проходить в одном из крупных сел Кочёвского р-на, возвращаясь в одно и то же село каждые пять лет.

Как было отмечено выше, с 2000 г. проведение обряда совмещают с празднованием Дня села. Сам же День села отмечается с 1960-х гг. Он никогда не был строго привязан к престольному празднику. Его организовывали чаще всего в Ильин день (2 августа), на который приходится другой важный коми-пермяцкий праздник – День смены травы (*Турун вежан лун*). Также это мог быть либо День первой борозды, либо День молодежи. А в 1986 г. День села отметили зимой – на Масленицу.

В 2009 г. воедино слились и День села, и Проллавер, и новоучрежденный фестиваль, на который были приглашены фольклорные коллективы, участвовавшие в праздничном концерте. Встречали гостей торжественно на окраине Большой Кочи. К месту на берегу Онолвы, где традиционно происходило заклание быков, организовали праздничное шествие. Сделали остановку напротив часовни, завершить строительство которой большекочинцы планировали ко Дню Флора и Лавра, однако сделать это не удалось. Таким образом, в традиционной форме проведения обряда недоставало важного элемента. Стоит также отметить, что часовня строится совсем не на том же месте, где располагалась старая.

На берегу реки четверо забойщиков привязывали молодого быка к шесту. Когда все участники и гости фестиваля подошли к месту жертвоприношения, началось совершение обряда. Священника в тот год на празднике не было. Его приглашали на жертвоприношение в 1999 г., стремясь как можно точнее соответствовать описанию праздника М. Малаховым: *“Мы пригласили священника, который вот этого бычка*



**Рис. 1.** Гости и участники фестиваля идут на место заклания. Пермский край, с. Большая Коча, 30 августа 2009 г. Фото автора



**Рис. 2.** Жертвенного быка привязывают к столбу. Пермский край, с. Большая Коча, 30 августа 2009 г. Фото автора

*нам освятил. – <...> – Кочёвский священник молодой был” (Там же). Версии о дальнейшей его судьбе разнятся. По одной из них, вышестоящие церковные иерархи в наказание за участие в языческом обряде направили его в отдаленный уголок Сибири: “И сейчас его ... Он в ссылке где-то в Сибири. – <...> – После этого” (Там же). Вполне возможно, что эта информация – не более чем традиционное отражение в представлении россиян Сибири как сыльного края. Вторая версия отъезда священника, которую поведала Н.П. Кучевасова, представляется более вероятной: “Он сбежал просто-напросто. Ему квартиру не выдали” (Архив УНЦСА: 3).*

Важно отметить, что в 1999 г. “во время праздника около тридцати детей приняли крещение” (Архив УНЦСА: 1).





**Рис. 3.** Гости и участники фестиваля умываются кровавой водой. Пермский край, с. Большая Коча, 30 августа 2009 г. Фото автора

В 2000 г. священника на празднике уже не было (Архив УНЦСА: 3). Роль священника исполнил В.И. Гагарин, что стало возможным, по мнению автора, именно благодаря процитированному выше отрывку из описания М. Малахова, позволившему автору сделать вывод о желательности, но необязательности участия в обряде священнослужителя. В 2009 г. В.И. Гагарин снова выступил в этой роли. После того как жертву отвязали от столба и завели в воду (а точнее, на бетонную плиту, лежавшую в реке возле берега), он приступил к освящению. Вынув из-за пояса длинный нож, обмочил его в реке. Затем черпаком набрал воды и начал обливать ею голову быка, тихо читая заговор для успокоения животного, который должен сделать агонию быка непродолжительной (В.И. Гагарин отказался поделиться с автором текстом заговора, объяснив, что в таком случае слова потеряют силу). После того как жертва была освящена, один из забойщиков нанес по шее быка сильный удар топором. Животное упало, и другой забойщик уже ножом перерезал быку горло. Когда животное перестало подавать признаки жизни, В.И. Гагарин вложил ему в рот пучок травы. Он объяснил это тем, что душа быка должна уйти на небо сытой.

Речная вода возле берега смешалась с кровью, и люди стали заходить в воду, чтобы умыться. Кто-то подходил только к берегу. Кто-то, обходя быка, умывался, стоя на бетонной плите. Некоторые заходили в холодную воду прямо по колени. Е.А. Демидова, участница нашей экспедиции, слышала, как одна из бабушек сказала другой: *“Пойдем. Так делали наши предки”*.

Тут же, на глазах гостей и любопытной ребятни, началась разделка туши. Несмотря на то что на берегу реки стояла ширма, чтобы оградить детей от зрелища, никто из них не прятался от происходящего. И более того, им не запрещали смотреть на обряд.

Тушу быка, не разделяя ее на части (в этом отличие от обряда, проводившегося на рубеже XIX–XX вв., когда отдельные куски полагались представителям церкви и администрации), разрубили и сложили в котлы, стоявшие здесь же на берегу. Мясо, как и в описании М. Малахова, варили без соли и специй. Тем временем рядом с клубом на открытом воздухе шел праздничный концерт, куда успели прийти все гости фестиваля.



**Рис. 4.** Сваренное мясо раздается всем желающим. Пермский край, с. Большая Коча, 30 августа 2009 г. Фото автора

ством возрождения Быкобая почувствовать связь с традициями своего народа. Сам же он считает ошибочным употреблять в отношении этого обряда понятия “восстановленный” и “реконструкция”: *“Речь идет не о восстановлении, а о приведении в прежний вид. Этот, эти праздники – ведь они были”* (Архив УНЦСА: 1).

Предполагалось, что Быкобой будет приурочиваться к фестивалю, который должен возвращаться в Кочу каждые пять лет. Хотя организаторы уже в 2009 г. высказывали сомнения по поводу того, захотят ли они и в следующий раз “показывать” жертвоприношение, не отдадут ли предпочтение другому обряду.

Отчасти так и произошло в 2011 г. Не пройдя полный круг по населенным пунктам района, через три года фестиваль снова вернулся в Большую Кочу (хотя по очереди шла дер. Кукушка, где центральным действием должно было стать празднование Троицы). Однако в планы организаторов вмешалось руководство Пермского края, распорядившееся провести фестиваль в рамках краевой программы “59 фестивалей 59-го региона”. В.И. Гагарин в личной переписке утверждает, что чиновники хотели видеть именно языческий обряд. Поэтому выбор снова пал на Большую Кочу. Было решено организовать фестиваль вокруг другого коми-пермяцкого праздника – Дня смены травы (*Турун вежан лун*), который отметили 2 августа. Несмотря на то что многие гости фестиваля 2011 г. спрашивали именно про Быкобой, обряд принесения в жертву быка теперь намереваются устраивать в каждый юбилейный для села год, таким образом сохраняя ранее намеченный цикл в пять лет. Но, как уверяет В.И. Гагарин, теперь уже обряд не будет привязан к фестивалю. И в случае, если юбилей села и год проведения фестиваля “Олан-волан коми отир” в дальнейшем не будут

Пока варилось мясо, автору удалось поговорить с забойщиками. Они оказались не добровольцами, а были на работе: в колхозе им проставили за праздник рабочие дни. На вопрос, чувствовали ли они прикосновение к своим традициям, к корням, когда умерщвляли быка, был получен ответ: *“Да нет. Ничего такого не чувствовали. Работа. Попросили”*.

Концертная программа представляла собой фестиваль фольклорных коллективов. Зрители сидели на лавочках перед сценой, на которой выступали артисты. На спортивной площадке шли соревнования по волейболу. Также лазали на столб за подарками.

По окончании концерта участники и гости праздника вновь отправились на берег Онолвы, где всех желающих угощали домашним пивом и жертвенным мясом. На этом мероприятие завершилось.

Наблюдая за сценой раздачи жертвенного мяса, автор поинтересовался мнением В.И. Гагарина о проведенном обряде, и в ответ услышал, что получилось все, как у Малахова: толпа, поедающая жертвенное мясо, повсюду снующие дети, собаки в поисках подачки. Таким образом, для В.И. Гагарина было важно посред-

совпадать, финансировать Быкобой предполагается из бюджета района и поселения Большая Коча (ПМА 2011).

Вполне логично, что после долгого отсутствия заклания быка в бытовании праздника Проллавер обращение к традиционному обряду на современном этапе не могло произойти без изменения каких-либо важных элементов (как бы организаторы не старались скопировать действие, описанное М. Малаховым). Говорит Н.П. Кучевасова:

Батюшки не было. Это Василий Иванович исполнял второй раз роль батюшки. Я считаю, это как бы минус большой. Потом, колокол [в 1999 г. на месте жертвоприношения устанавливали колокол. – Д.П.]. Не на том месте он, наверное стоит, я считаю. Чуть-чуть не на том месте, потому что там, где должен был стоять колокол, там стоят, считайте, дома. Вот. И часовня. Ведь освящали бычков-то в часовне. А часовню уже снесли. Там сарай теперь стоит у жителя села. Это освящалось в часовне.

– Получается, службы вообще не было?

– Была первый раз [в 1999 году. – Д.П.]. В первый раз была, а во второй просто не было.

... И бычка, как говорится, выводили, уже не из часовни, а у частного с хлеба (Архив УНЦСА: 3).

Рассказывает В.И. Гагарин:

Вот, например, некоторые детали уже были утеряны, потому что жертвенного быка обычно закалывали ножом. А вот в фильме [Документальный фильм “Быкобой” режиссера А. Балуева. – Д.П.] – это топор уже. Это уже современный вариант то есть. У нас более легче там процесс этот идет, более безболезненно для животного. Естественно, показывать, как режут ножом, – это уже и навыки утеряны. А здесь нужен точный удар. Ну и процесс бы затянулся. Поэтому, например, нож заменили на топор. Дальше. Естественно, что еще? Праздник начинался рано утром при восходе солнца. Не так, как, например, ждали гостей и так далее там. Начали уже после полудня. Этим отличается еще (Архив УНЦСА: 1).

Административные органы не оказывали противодействия организаторам праздника (Архив УНЦСА: 3). Однако они не приняли и активного участия в подготовке и поддержании обряда, что вызвало определенное непонимание и недовольство населения: *«...нашу администрацию никак не могу понять, потому что этим людям надо было двумя руками хвататься за это и делать “фишку”, а... не знаю... Да и любой праздник. Финансовая поддержка была лишь со стороны, например, спонсоров»* (Архив УНЦСА: 1). Н.П. Кучевасова в связи с этим сообщает, что во время праздника много внимания уделялось рекламе тех, кто внес финансовый вклад: *“Спонсировали, вот, есть у нас, как они называются, акционерные эти общества, магазины, частные предприниматели, они, мы их рекламировали со сцены через там, буквально, как у нас по телевизору идет – через полчаса, пока идет вся эта программа”* (Архив УНЦСА: 3). Однако респондент говорит о том, что некоторую финансовую поддержку представители администрации все же оказали: *“Это для них тоже как бы престижно было. Как раз предвыборные компании все эти. Они... они ведь тоже спонсировали частично. – Они тоже свою рекламу сделали? – Да, конечно. Они рекламировались”* (Там же).

Стоит отметить, что в настоящее время нет в живых участников или свидетелей жертвоприношений, осуществлявшихся до 1914 г. (Там же). Поэтому для подрастающего поколения источником знания об обряде является школа: *“Вот в данный момент, час в школах вот здесь вот всё это изучают, объясняют, ну, уже старшим классам”* (Архив УНЦСА: 4).

В целом жители Большой Кочи проведение обряда восприняли положительно (Архив УНЦСА: 1). Однако было бы ошибочным считать, что восстановленный обряд сразу занял в представлении большекочинцев место, которое он занимал в конце XIX – начале XX в.: *“Конечно, не все поняли. Даже не поняли, для чего это. Ну хорошо,*

мы им объяснили. И то не все ведь там слушали и слышали. Объяснили, что это за праздник, когда проводился. Им просто интересно было самим поучаствовать там, погулять” (Архив УНЦСА: 3). Хотя, как утверждает Н.П. Кучевасова, были и те, кто воспринял обряд как священнодействие: “А многие приняли это как, действительно, святыню. И место. Там пришли больные, действительно. И детей там мыли, и что. Воду брали с собою. Некоторые в это поверили. Особенно, наверно, те, кто уже не верит врачам, да что. Я это заметила” (Там же).

Большекочинцы сходятся во мнении относительно важности поддержания обряда. М.И. Нестерова считает, что “нужно [продолжать возрождать обряд], да. Потому что, во-первых, это помогает всему селу: о нас узнают. Ну и, думаю, что традиция – это и есть традиция. ... Она была, надо ее возродить” (Архив УНЦСА: 4). Как заметил автор, одной из главных мотиваций к возрождению обряда является привлечение к себе внимания извне. Более того, с помощью Быкобоя пытаются привлечь туристов (Архив УНЦСА: 3), сделать из него ту самую “фишку”, о которой говорил В.И. Гагарин (См. выше).

Однако, как полагает Н.П. Кучевасова, сельчане в массе своей не готовы принимать участие в организации Быкобоя: “Это не будет как бы ежегодным праздником. Во-первых, люди не все уже верят в святость этого обряда. Во-вторых, кто согласится отдать своего, извините меня, кровно выращенного бычка там для всех. Это ведь раньше было для всех. Это от души шло” (Там же). М.И. Нестерова считает, что “если вот так поспрашивать, то, конечно, праздник всем понравился, все бы хотели в нем участвовать, но не каждый, думаю, решился сам вот это все сделать. Если вот сделают – да, вот как ты сказал, сделают – пойдут. А если не сделают – не пойдут, потому что они хотят праздник этот, любят, но сами делать ничего не хотят” (Архив УНЦСА: 4). Организацией Быкобоя занимается в селе ограниченный круг заинтересованных лиц, как правило, представители местной интеллигенции и общественности.

В 2000 г. праздник запечатлел известный режиссер-документалист Анатолий Балувев. Его фильм “Быкобой” завоевал восемь престижных наград на различных кинофестивалях, а сам автор в 2002 г. удостоен Государственной премии Российской Федерации. Многие сельчане смотрели картину А. Балувева и положительно ее оценивают. Пожалуй, было бы интересно проанализировать достоинства картины и ее возможное влияние на жизнь и представления жителей Большой Кочи о самих себе, но данная проблема находится за рамками обозначенной темы.

**Освящение обряда в СМИ и социальных сетях.** Неоднозначная реакция на проведение Быкобоя возникла в СМИ. На сайте газеты “Аргументы и факты” 2 сентября 2009 г. появилась заметка с названием “Быка принесли в жертву ради скорейшего избавления от кризиса” (Никитин 2009). В статье же, опубликованной 4 сентября 2009 г. на сайте “Новости Перми и Пермского края”, содержатся обвинения в варварском характере обряда с указанием на то, что “зрелище напоминало обыкновенный забой скотины” (Приезжие зрители... 2009). Главным доводом является демонстративно жестокое обращение с животными. У большекочинцев – своя позиция:

Надо знать местную специфику. Для того чтобы, например, выжить и жить нормально и так далее, необходимо держать скот. А специальных уроков для того, чтобы, например, как резать, как разделявать эту скотину, нет. И поэтому с младых лет наши детишки там помогают. И этот процесс весь смотрят. Причем, например, где-то там что-то держит, помогает. И, например, в заклании животного нет такого как бы ужаса и так далее, в отличие от городских жителей (Архив УНЦСА: 1).

В.И. Гагарин, защищая восстановленный обряд в беседах и обсуждениях в социальных сетях Интернета, обращает внимание оппонентов на широкое распространение корриды в Испании (стоит отметить, что коррида существует не только в Испании,

но и в Латинской Америке). Спор часто ведется в плоскости понятий “цивилизованности” / “нецивилизованности”. В.И. Гагарин пытается опровергнуть “нецивилизованный” характер Быкобая на примере корриды, так любимой в де-факто “цивилизованной” Европе (В Контакте 2009). Такой дискурс представляется автору упрощенным и, более того, ущербным. Он противоречит релятивистскому подходу к разнообразию этнических групп и их культур и не позволяет углубиться в понимание происходящего, которое всегда сложнее, нежели простое навешивание ярлыков “цивилизованный” / “нецивилизованный”. Эта проблема не столь однозначна и требует отдельного рассмотрения хотя бы потому, что в самой Испании много противников корриды. И они добились определенных успехов: с 2007 г. это развлечение не проводится на Канарских островах, с 1 января 2012 г. вступает в силу запрет в Каталонии, а государственный телеканал Испании прекратил трансляцию корриды. Но из этого, на взгляд автора, не следует, что полный запрет корриды – вопрос завтрашнего дня, так как в целом в Испании остается еще очень много ее поклонников.

**Место обряда в современной культуре коми-пермяков.** Прежде чем делать сравнения с той же корридой, необходимо понять процессы, которые происходят с обрядом, возрождаемым коми-пермяками. Подводя итоги изложенному материалу, автору хотелось бы сконцентрировать внимание на следующих моментах:

1. Прежде всего, важно осознавать, что цель восстановления Быкобая заключается не в обращении к язычеству. И это нужно подчеркнуть особо. Языческий компонент обряда не является самоцелью (сам обряд, безусловно, имеет ярко выраженный синкретический характер). Главное, чего пытаются достичь большекочинцы, – это общения к своим традициям. Можно сказать, что восстановление обряда является для них поиском своего образа на рубеже XX–XXI вв. В данном случае актуализируется представление о самих себе, о своей этнической принадлежности. Причем Быкобой воспринимается ими не только как этническая особенность, но еще и как отличительная черта своего села от всех остальных. Н.П. Кучевасова говорит, что “это и есть изюминка села уже” (Архив УНЦСА: 3).

2. Почему большекочинцы направляют столько усилий для воссоздания именно Быкобая? Стоит отметить, что у них есть и другие праздники и обряды, через которые они также могут заявить о своей принадлежности к коми-пермякам и об отличительной особенности своего села. Можно упомянуть тот же День смены травы (*Турун вежан лун*). На взгляд автора, ответ на этот вопрос заключается в том, что Быкобой является частью престольного праздника Проллавер – традиционно главного праздника села, на подготовку и проведение которого большекочинцы затрачивают сил столько же, сколько и другие этнические группы на свои главные празднества.

Особенно кропотливо организаторы Быкобая пытаются восстановить сакральное пространство. В описании М. Малахова упоминается деревянная решетка, к которой привязывали быков. Современным ее аналогом является шест, к которому также на некоторое время привязывают жертву. Часовню, где некогда освящали быка, в 1999 и 2000 гг. олицетворял колокол, который устанавливали на берегу Онолвы. К Быкобою в 2009 г., как упоминалось выше, организаторы планировали закончить строительство часовни Флора и Лавра (правда, располагается она не на том месте, где стояла часовня в XIX в.). Разделка туши, варка мяса и общая трапеза, как и в описаниях позапрошлого века, происходили прямо на берегу.

3. Наиболее интересным для нас должно быть не то, насколько точно организаторам Быкобая удастся приблизиться к описанию М. Малахова. Самое важное – осмыслить, какое место функционально в настоящее время занимает этот обряд. Говоря о функциях, которые сегодня реализуют праздник Проллавер и обряд Быкобой, мы вполне можем перечислить практически все наиболее часто выделяемые отечественными исследователями функции праздника как социокультурного феномена: интегра-

тивную, идеологическую, воспитательную, художественно-эстетическую, компенсаторную (См.: Карпова 2008). Все они в большей или меньшей степени реализуются исследуемым нами праздником. Однако, основываясь на полученном нами материале, мы можем утверждать, что одной из доминирующих является функция, смысл которой заключается в репрезентации. Мы так и назовем эту функцию – “репрезентативная”.

Если интегративная функция в случае с праздником Проллавер призвана обеспечивать единство этнической группы, поддерживать этническую самоидентификацию ее членов, то репрезентативная функция конструирует образ данной этнической группы у тех, кто не включен в нее. Осуществление репрезентативной функции направлено вовне, а главной ее целью является привлечение внимания внешних субъектов.

Организаторы Быкобоя прямо говорят о планах по привлечению туристов на празднование Проллавера. Очевидно, что этнический туризм неотделим от репрезентации. Конечно, можно рассматривать его как способ сохранения традиционной культуры. Только в этом случае возникает реальная угроза ее музеефикации. Традиционная культура становится практически выключенной из социально-культурных процессов, происходящих в обществе, а в своем развитии отвечает только на изменения во вкусах приезжающих туристов.

4. Безусловно, в XIX в. Проллавер и обряд Быкобой не сводились только к религиозной функции. Те же ярмарки, которыми сопровождалось празднество, свидетельствуют о том, что присутствовал коммерческий аспект. Однако в то время он имел скорее сопутствующий характер. Сегодня же Быкобой может стать одним из главных событий для привлечения туристов. А это значит, что вопрос прибыли и создания “культурного имиджа” станет приоритетным. Напомним, что Пермский край в последние годы активно борется за право называться “культурной столицей России”, что декларируется краевой администрацией (Станет ли Пермь... 2009). Хотя даже в этом случае надо будет учитывать, что значит праздник для разных групп, вовлеченных в его организацию: для тех, кто финансирует, для тех, кто занимается организацией в Большой Коче, для тех, кто приходит на него в качестве гостей.

Но уже сейчас ясно, что, возродившись в новой эпохе, обряд Быкобой не есть то, чем он являлся в дореволюционные времена. Сельчане не готовы отдавать на всеобщее пиршество собственную скотину. Это говорит о том, что для каждого, кто ведет свое хозяйство, религиозный аспект утратил свою былую значимость, и в пику ей ставится прагматичный вопрос: “Почему я должен отдавать на съедение всем своего кровно выращенного бычка?”. Говоря о необходимости продолжать восстановление обряда, делать его проведение регулярным, в первую очередь имеют в виду необходимость возрождения традиции – “нашей традиции”. “Нашей” – коми-пермяцкой, “нашей” – большекочинской. Таким образом, демонстрация своей идентичности (самим себе или же не проживающим в селе людям) становится значительно более важной, чем задобрить Ена или принести жертву святым Флору и Лавру.

Конечно же, какие бы усилия в настоящий момент не прилагались к тому, чтобы внешне Быкобой очень походил на действие, описанное у М. Малахова, нельзя не замечать значительное изменение его содержания. Возможно, если бы обряд успел возродиться в той же эпохе, в какой приостановилось его бытование, разрыв в традиции не был бы столь значимым для его сути. Но он появляется в совершенно другой эпохе с совершенно иными условиями. Более того, в то время, когда уже нет в живых свидетелей проведения обряда до его забвения, непосредственных носителей традиции. Однако это не означает, что Быкобой становится ничего не значащим театральным представлением. Его содержание трансформировалось и приобрело черты, соответствующие современным условиям.

**Проллавер и Быкобой в контексте концепции “осевого времени”.** Также автору хотелось бы уделить внимание рассмотрению изложенного выше материала с точки зрения концепции “осевого времени” К. Ясперса.

Один из самых значительных мыслителей XX в., немецкий философ Карл Ясперс выдвинул в книге “Истоки истории и ее цель” (1948 г.) концепцию “осевого времени”, в соответствии с которой выделил в мировой истории особый период с 800 по 200 гг. до н.э., когда “произошел самый резкий поворот в истории. Появился человек такого типа, какой сохранился и по сей день” (Ясперс 1991: 32). Важность этого периода с его кульминацией около 500 г. до н.э. заключается в том, что в трех ареалах мира независимо друг от друга происходит духовный переворот. В Китае, Индии, Иране, Палестине, Греции возникают основные направления философии, представления о борьбе добра со злом. В эту эпоху были разработаны основные категории, которыми мы мыслим по сей день, заложены основы мировых религий, до настоящего времени определяющих жизнь людей. Завершилась мифологическая эпоха (Там же: 32–33). Конечно, такой поворот в мировой истории не сразу коснулся всего населения Земли. Народы, проживавшие вне упомянутых ареалов, втягивались в “осевое время” на протяжении последующих эпох: “Люди вне трех сфер, составляющих осевое время, либо остались в стороне, либо вошли в соприкосновение с каким-либо из этих центров духовного излучения. В последнем случае они вошли в историю” (Там же: 38).

К. Ясперс скончался в 1969 г., через год после студенческих бунтов в Европе и Америке, на заре рождения глобального и информационного общества. В настоящее время его концепция “осевого времени” находит своих последователей, которые применяют ее для анализа уже более близких к сегодняшнему дню эпох (Lambert 1999; Landon 2010). Среди отечественных исследователей идеи К. Ясперса развивает Д.М. Бондаренко, который выдвигает и обосновывает концепцию “второго осевого времени”.

По мнению Д.М. Бондаренко, для анализа “второго осевого времени” наиболее важна ситуация, характеризующая ныне так называемый христианский мир, секуляризация которого началась с переходом от Средних веков к Новому времени, что особенно ярко проявилось в таких культурных и социополитических феноменах, как Ренессанс, Великие географические открытия, Реформация, религиозные войны, ранние буржуазные революции, быстрое развитие науки (в особенности естественных наук) и техники, рациональная философия и реалистическое искусство. А с середины XVIII в. он [христианский мир] медленно поворачивается к атеизации (стоит, однако, особо подчеркнуть, что процессы секуляризации и атеизации имеют различную природу и не являются составными частями друг друга). Именно с момента снижения духовной роли религий, когда цели и ценности человека начали приобретать все более “земной” характер, начинается отсчет “второго осевого времени”, которое является по своей сути не стадией, а, скорее, витком мировой истории. Так, огромная разница между двумя “осевыми временами” заключается в том, что “первое осевое время” (ААI – Axial Age I) трансформирует, но при этом всецело сохраняет религиозный взгляд на мир, а “второе осевое время” (ААII – Axial Age II) приводит к его упадку, на что оказывают влияние и кризис национального государства, и утверждение социокультурного, в том числе религиозного плюрализма (Bondarenko 2011).

Наиболее значимыми в этой концепции для автора являются два момента. Во-первых, то, что “второе осевое время” привело к активизации архаических, или, более корректно, неоархаических элементов в современной культуре. Корни этого процесса лежат не только в духовной сфере, но и в социополитической. Например, язычество в этом смысле можно рассматривать как очень удобную религиозную философию плюрализма. И во-вторых, то, что “второе осевое время” подвело широко распространенные религии к необходимости радикальной перемены их роли: от взаимосвязи людей с Богом к маркированию их “земных” идентичностей (Там же: 124).

Именно это позволяет автору взглянуть на восстановление обряда Быкобой с позиций процессов мировой истории. Совершенно ясно, что какими бы ни были причины прерывания его бытования после 1913 г., он не мог возродиться в условиях

СССР просто потому, что неприятие плюрализма мнений по общественно значимым вопросам не позволило бы жителям Большой Кочи снова обратиться к этой архаической традиции (даже в форме фольклорного фестиваля). И в то же время одним из главных мотивов восстановления обряда для большекочинцев является как раз маркирование их “земной” идентичности: принадлежности как к коми-пермякам, так и к селу с “изюминкой” (по выражению Н.П. Кучевасовой) в виде праздника с жертвоприношением.

Однако стоит отметить, что автор данной статьи не стремится утвердить необходимость рассмотрения изложенного материала с позиций концепции “осевого времени”, но предлагает взгляд, который может помочь нам понять процессы, связанные с восстановлением обряда Быкобой в с. Большая Коча, в общемирировом контексте. Для того чтобы с уверенностью говорить о правильности концепции, ее необходимо приложить как можно к более широкому материалу. Как справедливо писал К. Ясперс, “дать ясность этому тезису – или привести к отказу от него – может только отчетливое представление о всей совокупности исторических данных. Создать его одна небольшая книга не может” (Ясперс 1991: 37).

Абсолютно ясным для автора остается то, что праздник Проллавер и обряд Быкобой после забвения длиной в 86 лет продолжают занимать важное место в жизни с. Большая Коча. История его возвращения в обрядовый комплекс сельчан еще не завершена. Тем важнее для нас становится следить за дальнейшим ходом событий вокруг этого праздника с надеждой на то, что это позволит глубже понять процессы, которые автор затронул в данной статье.

### Примечание

<sup>1</sup> Данная статья написана по итогам участия в “Зимней школе молодого антрополога” Учебно-научного центра социальной антропологии РГГУ (январь 2009 г.), проходившей под руководством д. фил. н., проф. РГГУ В.Л. Кляуса и д. и. н., ведущего научного сотрудника Института истории и археологии УрОРАН А.В. Черных, а также по материалам экспедиции автора в августе 2009 г.

### Источники и литература

- Архив УНЦСА – Архив полевых исследований и материалов Учебно-научного центра социальной антропологии РГГУ // Полевые материалы экспедиции в с. Большая Коча Кочёвского р-на Пермского края, январь 2009 г. Информанты: 1) Гагарин Василий Иванович, 1969 г.р.; 2) Климова Нина Григорьевна, 1959 г.р.; 3) Кучевасова Н.П., 1966 г.р.; 4) Нестерова М.И., 1990 г.р.
- Афанасьев* 1868 – *Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян на природу. М.: Тип. Грачёва и Комп. у Пречистенских ворот, 1868. Т. II. С. 255–256.
- В Контакте 2009 – В Контакте [Электронный ресурс] [Социальная сеть]. URL: [http://vkontakte.ru/photo-10568590\\_136573170](http://vkontakte.ru/photo-10568590_136573170), [http://vkontakte.ru/photo-10568590\\_136571496](http://vkontakte.ru/photo-10568590_136571496), [http://vkontakte.ru/topic-10595284\\_21315197#offset=0](http://vkontakte.ru/topic-10595284_21315197#offset=0).
- Забьлин* 1880 – *Забьлин М.* Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М.: Изд. книгопродавца М. Березина, 1880.
- Зеленин* 1999 – *Зеленин Д.К.* Избранные труды / Сост. Топорков А.Л. М.: Индрик, 1999. Т. III: Статьи по духовной культуре, 1917–1934.
- Карпова* 2008 – *Карпова Г.* Праздник в контексте социальных изменений: традиции и власть. Саратов: Научная книга, 2008.
- Кочёвский район... 2006 – Кочёвский район: прошлое и настоящее / Сост. Н.М. Коваль, С.Н. Пыстогова. Пермь: Перм. кн. изд-во, 2006.
- Кучевасова* 1989 – *Кучевасова Н.П.* История села Большая Коча: дипломная работа, 1989 // Архив полевых исследований и материалов УНЦСА РГГУ.
- Малахов* 1887 – *Малахов М.* Быкобой у пермяков в день святых Флора и Лавра // Записки Уральского об-ва любителей естествознания. 1887. Т. XI. Вып. I. С. 8.



- Никитин* 2009 – *Никитин Д.* Быка принесли в жертву ради скорейшего избавления от кризиса [Электронный ресурс] // Аргументы и факты – Прикамье. 2009, № 36 [Элект. газета]. URL: <http://www.perm.aif.ru/culture/article/2440>.
- Пантюхин* 2010 – *Пантюхин Д.А.* Обряд Быкобой в коми-пермяцком селе Большая Коча // Евразийское культурное пространство. Археология, этнология, антропология: Материалы V (L) Российской (с международным участием) археолого-этнографической конференции студентов и молодых ученых, Иркутск, 4–9 апреля 2010 г. Иркутск: Оттиск, 2010. С. 558–559.
- ПМА 2009 – Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Большая Коча Кочёвского р-на Пермского края, август 2009 г. (информант Гагарин В.И., 1969 г.р.).
- ПМА 2011 – Полевые материалы автора. Сообщение по элект. почте автору статьи, 7 августа 2011 г. (информант Гагарин В.И., 1969 г.р.).
- Попова* 2004 – *Попова Е.В.* Календарные обряды бесермян. Ижевск: Удмуртский ин-т ист., яз. и лит. УрО РАН, 2004.
- Приезжие зрители... 2009 – Приезжие зрители Быкобая посчитали обряд варварством. 04.09.2009 [Электронный ресурс] // Новости Перми и Пермского края [Новостной портал]. URL: [http://permnew.ru/news?post\\_id=1009](http://permnew.ru/news?post_id=1009).
- Рогов* 1860 – *Рогов Н.А.* Материалы для описания быта пермяков. М.: Тип. Грачёва и комп., 1860.
- Станет ли Пермь... 2009 – Станет ли Пермь культурной столицей России? 12.09.2009 [Электронный ресурс] // Prm.Ru [Электронный новостной портал Перми и Пермского края]. URL: <http://prm.ru/perm/2009-09-12/39849>.
- Харузин* 1889 – *Харузин Н.* Из материалов, собранных среди крестьян Пудоожского уезда, Олонецкой губернии. М.: Тип. А. Левенсон и К°, 1889.
- Шапалова* 1973 – *Шапалова Г.Г.* Севернорусская легенда об олене // Фольклор и этнография Русского Севера. Л.: Наука, 1973. С. 209–223.
- Шестаков* 1909 – *Шестаков Я.* Жертвоприношение пермяков-христиан в день Флора и Лавра // Этнографическое обозрение. 1909. № 4. С. 32–36.
- Ясперс* 1991 – *Ясперс К.* Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. С. 27–286.
- Bondarenko* 2011 – *Bondarenko D.M.* The Second Axial Age and metamorphoses of religious consciousness in the “Christian World” // Journal of Globalization Studies. 2011. Vol. 2. № 1. P. 113–136.
- Lambert* 1999 – *Lambert Y.* Religion in Modernity as a new Axial Age: Secularization or new religious forms? // Sociology of Religion. 1999. № 60 (3). P. 303–333.
- Landon* 2010 – *Landon J.C.* World History and the Eonic Effect: Civilization, Darwinism and Theories of Evolution. Oregon, IL: Quality Books, 2010.

## **D. A. P a n t i u k h i n. The Komi-Permyak Celebration of Prollaver with the Bull Slaying Rite**

*Keywords:* Russia, revival of tradition, sacrifice, Komi-Permyak, rite, axial time, Jaspers, celebration, syncretism

Drawn on the field research data and other sources, the article is an attempt at exploring the process of revival of the tradition of sacrificial bull slaying during the Prollaver celebration in the village of Bol'shaia Kocha, the Perm region. The author analyzes the function and part that the rite is called upon to play under the condition of the present.