
ГЛАВА I
ЭТНИЧЕСКИЙ СОСТАВ НАСЕЛЕНИЯ
И ОСОБЕННОСТИ РАССЕЛЕНИЯ
В ЮЖНОМ ПРИКАМЬЕ
В XVI - ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XX ВЕКА



§ 1. ЗАСЕЛЕНИЕ ЮЖНОГО ПРИКАМЬЯ В VIII - КОНЦЕ XVI ВЕКА

Заселение Южного Прикамья было процессом сложным, растянувшимся на многие столетия. На раннем этапе в формировании населения региона участвовали финно-угорские и тюркские народы. Основные этнические процессы, протекавшие в крае с VIII по XVI в., реконструируются по археологическим источникам.

Во II-VII вв. на территории Северной Башкирии, в южной части Пермской области и на средней Каме обитали племена бахмутинской культуры. Она сформировалась как культура угорских племен. Материалы раскопок северных памятников культуры позволяют предполагать, что население, осваивающее южные районы Пермской области в этот период, также было угорским по своей этнической принадлежности¹. Кроме того, исследователи допускают, что в формировании племен бахмутинской культуры V-VII вв. участвовало и пришлое, тюркское, население². В более позднее время население Северной Башкирии и средней Камы VI-VII вв. сыграло важную роль в этнокультурных процессах. Несомненно, что в этногенезе северных башкир принимало участие древнее, угорское, население региона. Это подтверждается и тем, что в VIII-IX вв. в культуре населения края, которое исследователи определяют уже как башкирское, сохранились элементы, восходящие к культуре местных племен V-VII вв.³ В этноисторических преданиях северных башкир также отразилось смешение их предков с аборигенным населением⁴.

Южные районы Пермской области в VIII-X вв., видимо, были заселены потомками бахмутинцев. Возможно, в качестве угорского компонента они вошли в состав пермских башкир⁵. Выводы Б.Н.Вишневого, основанные на антропологических исследованиях, также свидетельствуют об участии угров в формировании данной этнической группы⁶.

Вопрос о времени проникновения в Пермское Прикамье башкирских племен не решен окончательно. В этноисторических сказаниях пермских башкир сохранилось предание о том, что их предки покинули древнюю родину в Булгарской области в конце

ХII в.⁷ Однако Р.Г.Кузеев считает, что в Прикамье, по Тулве, Бую, верховьям Таныпа, башкиры расселились позже, в ХIII-ХIV вв. Движение башкирских племен на север, по мнению исследователей, было вызвано проникновением в юго-западную Башкирию кипчаков⁸. В известных в настоящее время русских письменных источниках пермские башкиры упоминаются лишь в 1596 г.⁹

В Пермское Прикамье башкиры племени *гайна* двигались из Северной Башкирии по р.Танып. Ко времени проникновения гайнинских башкир в долину р.Тулва в их составе уже было несколько этнических компонентов: ранний, булгаро-угорский, а также влившийся в него новый из пришлых кочевников¹⁰.

Таким образом, в южных районах Пермской области во второй половине I тыс. население сохраняло этногенетические связи с оседлыми земледельческо-скотоводческими племенами Северной Башкирии. С начала II тыс. Южное Прикамье становится зоной расселения башкирских племен, а центральные районы Пермской области – Сылвенско-Иренское поречье – осваиваются племенами неволинской (VII-IX вв.), а затем сылвенской (IX-XV вв.) культуры¹¹.

Материалы археологических изысканий позволяют проследить этнические процессы в поречье Сылвы и Ирени до XVII в. Носителями неволинской археологической культуры исследователи считают угорские племена¹², хотя в последнее время они склонны признавать ее носителями смешанное в этническом отношении финно-пермское и угорское население¹³. В последующее время в поречье прослеживается процесс постепенного перехода от памятников неволинской к ранним памятникам сылвенской культуры. Это позволяет говорить о местном происхождении сылвенских племен¹⁴. Вместе с тем неволинская культура исчезает, возможно, в результате появления кочевников (протобашкир), что подтверждается и материалами раскопок¹⁵. Кроме того, находки памятников сылвенской культуры свидетельствуют о близости сылвенских племен к зауральскому населению, проживавшему в верховьях Исети, Пышмы, Ишима и Тобола¹⁶. Видимо, на территории Сылвенско-Иренского поречья в IX-XV вв. сформировалось смешанное угро-тюркское население, которое в более поздних источниках именуется “иштеками” или “остяками”¹⁷.

Археологические материалы последних лет позволили исследователям высказать предположение об участии в освоении края русского населения. Л.Д.Макаров, И.Ю.Пастушенко, Д.А.Салангин считают, что русское население в бассейне р. Сылва появилось в XIII в. с территории русских княжеств в связи с татаро-монгольским нашествием. Малоосвоенное Сылвенско-Иренское поречье стало одним из районов, где оседало русское население. Проживание русских в XIII-XIV вв. в одних поселениях с аборигенами аргументируется находками русских предметов, в частности, русской керамики. Русские поселения, по мнению указанных авторов, исчезают к середине XVI в. вследствие того, что возникшее в 1437 г. Казанское ханство перекрыло прямые пути по Волге и Каме, а также по причине переселения башкирских племен на север и восток с выходом их в бассейн средней Сылвы¹⁸. Выдвинутые положения требуют детального обоснования. Однако ни письменные источники XVI - XIX вв., ни этнографический материал не свидетельствуют о каком-либо влиянии русского населения, проникшего в Прикамье в XIII в., на этнокультурные процессы в регионе.

В X-XIII вв. земли Южного Прикамья входили в зону влияния Волжской Булгарии. Со второй половины XIII в., после татаро-монгольского нашествия и образования Золотой Орды, они зависели от золотоордынских ханов, а позднее – от Казанского и Ногайского ханства.

В целом к середине XVI в. Южное Прикамье представляло собой малоосвоенный регион. Аборигенное население, сосредоточившееся в бассейнах рек Тулвы, Ирени и Сылвы, занималось полукочевым скотоводством, охотой, рыболовством, бортничеством. В крае имелся огромный фонд неосвоенных земель, пригодных для земледелия.

Политические события XV-XVI вв. создали новые предпосылки этнокультурных процессов. Присоединение в 1472 г. Северного Прикамья, Перми Великой к Русскому государству вовлекло прикамские земли в сферу геополитики московских князей. Североприкамские земли стали основным форпостом на пути проникновения русских в Южное Прикамье и Сибирь. Поход Ермака и присоединение Западной Сибири во второй половине 1580-х гг. к

Русскому государству также вызвали приток русского населения, оседавшего в Прикамье и Зауралье.

Падение в 1552 г. Казанского ханства, переход Ногайской Орды в зависимость от московских князей (1563), присоединение к Москве в 1556-1558 гг. удмуртов и башкир явились основными факторами, способствовавшими заселению и освоению края, так как с этих пор южноприкамские земли становятся частью Русского государства.

Взятие Казани, усиление феодального гнета, рост масштабов помещичьего землевладения, расслоение деревни, распространение среди народов, населявших Казанское ханство, православного христианства вызвали массовую миграцию на восток татар, марийцев, удмуртов, башкир.

Все эти факторы позволяют считать конец XVI в. началом нового периода в этнокультурной истории Южного Прикамья.

§2. ФОРМИРОВАНИЕ НАСЕЛЕНИЯ В ЮЖНОМ ПРИКАМЬЕ В КОНЦЕ XVI - НАЧАЛЕ XX ВЕКА

ФОРМИРОВАНИЕ ЭТНИЧЕСКИХ ГРУПП ТАТАР И БАШКИР

К концу XVI в. основными территориями образования этнических групп татар и башкир стали бассейн р.Тулва и Сылвенско-Иренское поречье. История и этнография ни одной из этнических групп народов, населяющих Южное Прикамье, не вызывает, пожалуй, столько споров, сколько история формирования пермских татар и башкир.

Достаточно сложным предстает образование этнической группы тулвинских татар и башкир. Уже ко времени расселения в Прикамье башкирское племя гайна формировалось на основе нескольких этнических компонентов. В преданиях самих тулвинских татар и башкир сохранилось представление лишь о двух ранних компонентах:

булгарском и угорском. По преданию, записанному в XVIII в., “предки их перешли... области Булгарской”¹⁹. В другом предании свое происхождение тулвинские татары и башкиры связывают с двумя братьями – Танып и Арамша, которые поселились по Тулве и были булгарскими татарами – *булгар татарлар*²⁰. В варианте этого предания, записанного в с.Куземьярово, братья считаются выходцами из Бухары²¹, хотя под Бухарой, скорее всего, имеется в виду город Булгар²².

С угорским компонентом, видимо, следует связывать такие предания: *“Было три брата, жили далеко-далеко. Там жили у моря, где вечные снега. По реке дошли до этих мест...”*²³. В другом варианте два брата Эйнэ и Гэйнэ едут на олене из снежных стран²⁴.

Скорее всего, ранний булгаро-угорский компонент был одной из основ формирования гайнинцев. Исследования ученых позволяют несколько уточнить происходящие процессы. Н.М.Кулбахтин, останавливаясь на вопросе формирования группы, отмечает, что “этнические корни гайнинцев уходят в глубину истории V – XIII вв., когда на стыке волжских булгар и западных башкирских племен могли возникнуть новые этнические группы”²⁵. По мнению Р.Г.Кузеева, “к моменту ухода с прежней родины племя гайна представляло собой, очевидно, этнический конгломерат, в котором наряду с ранней булгаро-угорской основой, присутствовал, а возможно, стал преобладать влившийся в него новый этнический компонент из пришлых кочевников”²⁶. Данные лингвистических исследований также подтверждают эти выводы. Д.Б.Рамазанова считает, что в формировании говора пермских татар, к которым она относит и татароязычное население Бардымского района, решающую роль сыграло участие поволжско-тюркского компонента раннего периода: булгарского или близкого к булгарскому, который наслоился на местный – финно-угорско-пермский. Кроме того, в языке пермских татар выделяются особенности, характерные для восточно-тюркских языков, соотносимые исследователем с “остяками” пермских летописей²⁷. А.З.Асфандияров и К.М.Асфандиярова помимо булгарского и угро-финского компонентов включают в состав гайнинских башкир и выходцев из Средней Азии²⁸. Однако это положение требует детального уточнения. Д.М.Исхаков, кроме того,



Рис.2. Карта административных районов южной части Пермской области. 1990-е гг.

доказывает участие в формировании пермских татар и башкир ногайско-кипчакского компонента²⁹.

Таким образом, к середине XVI в. образовалась этнокультурная общность, которую принято именовать гайнинскими башкирами. В формировании гайнинцев на ранних этапах приняли участие несколько этнических компонентов: ранний булгаро-угорский, а также влившийся в него новый тюркский компонент из пришлых кочевников. На новой территории проживания башкиры, видимо, частично ассимилировали и местное, финно-угорское, а возможно, и тюркское население, а также приняли в свой состав группы ногайско-кипчакского происхождения. Булгаро-угорский компонент, как один из основных, сыграл важную роль в этнокультурной истории гайнинцев: именно он стал одной из причин интеграции башкирской и татарской культуры в Тулвинском поречье, основанный на языковой

близости собственно гайнинских башкир и пришлых татар, главной причиной осознания своего языка татарским даже при башкирской этнической идентификации.

Первое упоминание о башкирах на пермской земле относится только к 1596 г. Этим годом датируется жалованная грамота царя Федора Иоанновича башкирам Гайнинской волости на владение землями по р.Кама³⁰. Впервые башкирские деревни Барда, Елпачиха, Краснояр фиксируются в переписных книгах 1630-1631 гг.³¹ К 1650-м гг. относится упоминание о башкирских дворах по рекам Глубокой и Большой Елпачихе, а к 1682 г. – о д.Усть-Тунтурова³². В этот период основными занятиями башкир были полукочевое скотоводство, охота, рыболовство и бортничество³³. Постепенный переход к земледелию уже с конца XVII в., видимо, способствовал оседанию башкир и появлению постоянных поселений. Распространение среди башкир земледелия произошло непосредственно под влиянием русских, активно осваивавших эти земли с конца XVI в. Полевые исследования показали, что большая часть лексики, связанная с земледелием, у тулвинских татар и башкир является русской по происхождению. С другой стороны, не исключено, что определенное воздействие на становление башкирского земледельческого хозяйства оказали и другие народы, оседавшие на землях по р.Тулва.

В середине XVII – начале XVIII в. Южное Прикамье заселяется также удмуртами, марийцами и казанскими татарами. Все они селились на башкирских землях в качестве припущенников, платили оброк за землю башкирам, а иногда и приобретали право на ее владение. Часто татары, марийцы и удмурты ставили свои дворы в башкирских деревнях и, наоборот, в основанные татарами, удмуртами и марийцами деревни подселялись башкиры. С течением времени многие марийцы и удмурты были ассимилированы. Гайнинцы хранят предания, судя по которым родовые группы *кушук гэрэ*, *нукши*, *аримэс*, *максей* составили потомки удмуртов³⁴. В исторических преданиях, записанных у тулвинских татар и башкир, часто упоминается о происхождении отдельных семей и жителей деревень от марийцев и удмуртов. О смешанном составе населения свидетельствуют предания, сохранившиеся у татар и башкир Бардымского района. *“Деревню Елпачиха (Удик), по преданию,*

основали “ары” (удмурты). Это имя было Удик. Первый поселился по национальности ар. На горе, недалеко от деревни, есть могила, там ары похоронены”³⁵. “Видимо, часть удмуртов когда-то жила в д.Танып. Одна из улиц в деревне называется ар улица... род Батыркаева... основатель его был удмурт. Были роды и марийского происхождения, они жили на “чирмеш жыен” (марийская улица)³⁶. Жителей деревни Усть-Ашап (Башап) соседи до сих пор называют арами, а деревню – Ар Башап. Исторические документы свидетельствуют, что в конце XVIII в. население деревни было удмуртским³⁷. С течением времени удмурты были ассимилированы. Уже в XIX в. они разговаривали на татарском языке, исповедовали ислам и считали себя татарами и башкирами.

Таким образом, в формировании этнической группы тулвинских башкир и татар принимали участие и финно-угорские народы: марийцы и удмурты.

В другой ситуации оказались татары. Переселившиеся в XVI-XVII вв. в Тулвинское поречье казанские татары принесли с собой татарский язык, татарскую культуру, которые распространились и среди башкир³⁸. Приток татарского населения продолжался и в последующее время. Казанские татары селились не только на землях гайнинских башкир, но и по всей территории Северной Башкирии³⁹. С этого времени в Тулвинском поречье начинается процесс интеграции двух родственной культур – татарской и башкирской. В результате слияния разных культур возникает новое этническое образование. Особенности материальной и духовной культуры перестают играть роль этнического определителя, фиксация которого переходит к языку и этническому самосознанию. Однако интеграционные процессы у тулвинских татар и башкир не завершились до настоящего времени. Данную этническую группу тюркоязычного населения мы будем именовать тулвинскими татарами и башкирами, а в настоящем разделе работы – и гайнинцами, гайнинскими башкирами.

Часть гайнинцев принимали участие в формировании и других групп пермских татар. К середине XVII в. относятся упоминания о башкирах-гайнинцах, поселившихся по рекам Верхней и Нижней Мулянке и основавших деревни Кояново и Култаево⁴⁰. С конца XVI в. наблюдаются миграции гайнинских башкир на юг и восток, в

верховья Сылвы, Чусовой, Бисерти, Ирени, Таныпа⁴¹. Гайнинские деревни в верховьях Тулвы появляются в XVIII – первой половине XIX в. Миграция гайнинцев была вызвана естественным приростом населения, уменьшением масштабов землевладения башкир, так как к концу XVIII в. гайнинцы потеряли земли между Камой и низовьями Сылвы, которые активно заселяли русские крестьяне. Наиболее массовые переселения были обусловлены восстанием под предводительством Е.Пугачева.

Башкиры и татары бассейна р.Тулвы образовали Тулвинскую, или Гайнинскую, волость в составе Осинской дороги – административной единицы северной части Уфимского уезда, а с 1781 г. – в составе Осинского уезда Пермского наместничества, затем Пермской губернии. По данным 1739 г. в Гайнинской волости находилось 214 дворов, в которых проживало 4744 души, к 1772 г. число дворов увеличилось до 795⁴². В 1847 г. в Гайнинской волости Осинского уезда, проживало 11416 человек обоего пола⁴³.

В Сылвенско-Иренском поречье в конце XVI – первой половине XIX в. происходило формирование еще одной тюркской группы населения – сылвенско-иренских татар, в котором участвовало как местное, аборигенное, так и пришлое население.

Вопрос об этнической принадлежности “остяков” русских летописей, давно проживающих в Сылвенско-Иренском поречье, остается спорным. Видимо, нужно согласиться с исследователями, считающими их не хантами (остяками), а манси (вогулами)⁴⁴, тем более, что русские источники XVI-XVII вв. часто называют нерусское население обобщающе: “татары”, “остяки”, “вогуличи”, “черемисы”. Письменные источники XVIII-XIX вв. сохранили упоминание о небольших группах манси в Кунгурском (по р.Чусовой) и Красноуфимском (по рекам Уфе и Ирени) уездах. Большая же часть “остяцкого” населения была ассимилирована различными группами татар, марийцев и русских.

У татар Осинского и Красноуфимского уездов в XIX-XX вв. неоднократно записывали предания, в которых они вели свой род от “остяков”⁴⁵. В 1806 г. татары Юлаевской волости Красноуфимского уезда рассказывали: “Наперед сего предки наши из остяцкого рода Рожина, поколения татара, назад тому более 500 лет пришед на

пустопорожние земли поселились... по рекам Сылве и Ирени”⁴⁶.

Кроме “остяцкого” компонента в формировании пермских татар принимали участие другие тюркские компоненты. А.Н.Томилов отстаивает положение об участии в этом процессе сибирских татар. По его мнению, Сылвенско-Иренское междуречье в прошлом являлось зоной контакта поволжских и сибирских тюрков и в составе населения поречья в XVI-XVII вв. кроме угров (манси) были тюрки – сибирские татары, продвинувшиеся в Предуралье еще в период Сибирского ханства⁴⁷.

Второй тюркский компонент в составе сылвенско-иренских татар связан с башкирами, в том числе гайнинскими⁴⁸. Участие башкир в этногенезе татар Сылвенско-Иренского поречья закрепилося в этноисторических преданиях, в частности, записанных у верх-иренских татар⁴⁹.

Массовое расселение в Пермском Прикамье казанских татар приходится на время после падения Казанского ханства, на вторую половину XVI-XVII в. Исторические предания, записанные в татарских деревнях Пермской области, свидетельствуют об участии казанских татар в формировании татарского населения Прикамья: “Деревня основана около 400 лет назад... бежавшими от крещения пришельцами из-под Казани...” (д. Усть-Турка Кунгурского района)⁵⁰; “После покорения русскими Казани три казанских воина пришли на это место и поселились...” (с. Енапаево Октябрьского района)⁵¹. Второй поток татарского населения из Поволжья в Южное Прикамье относится ко времени крестьянской войны под предводительством Е.Пугачева (1773-1775).

Анализ исторических преданий сылвенско-иренских татар показывает, что основание почти всех поселений связывается в них с приходом казанцев. Видимо, это объясняется тем, что именно в конце XVI-XVII в. нерусское население Сылвенско-Иренского поречья переходит к оседлому образу жизни. Появление новопоселенцев ускорило начавшиеся этнокультурные процессы.

Изучение этноисторических преданий и письменных источников позволяет также предположить участие в этногенезе сылвенско-иренских татар финно-угорских народов: марийцев, удмуртов, мордвы, а также чувашей, относящихся к тюркской группе.

Жители д.Усть-Турка (Кунгурский район), с.Енапаево (Октябрьский район) утверждают, что в их селениях были роды, смешанные с удмуртами⁵². В д.Бердыкаево (Суксунский район) полагают, что в окрестных деревнях Оттуз, Тешбаш, Солянка татары смешались с марийцами: "...в прошлом в этих краях население было малочисленным, поэтому татары и марийцы селились в одних деревнях и смешивались между собой"⁵³. Согласно переписной книге Кунгурского уезда 1704 г. в Сылвенско-Иренском поречье проживало 213 марийских, 18 удмуртских и 8 чувашских семей. Марийцы населяли 19 деревень, удмурты – одну. В шести деревнях национальный состав был смешанным⁵⁴. Большая часть марийцев обособилась в отдельную группу – сылвенских (суксунских) марийцев. Возможно, что в эту группу влились и отдельные удмуртские семьи. В переписи 1719 г. удмурты и чуваша уже не отмечены⁵⁵.

Данные лингвистических исследований также подтверждают участие в формировании сылвенско-иренских татар разных этнических компонентов. Д.Б.Рамазанова считает, что "...решающая роль в формировании говора пермских татар, как одного из говоров татарского языка, принадлежит поволжско-татарскому компоненту..."⁵⁶. Кроме того, исследователь отмечает общие языковые черты восточных тюрков и башкир⁵⁷.

В Сылвенско-Иренском поречье главными занятиями нерусского населения в конце XVI – первой половине XVII в. были охота, бортничество и рыболовство. Кроме того, было распространено и земледелие, носившее еще не основной характер. Наличие пашни у местного населения отмечено в писцовых книгах М.Кайсарова 1623-1624 гг.⁵⁸ Становление земледелия как основного вида хозяйственной деятельности, переход к оседлому образу жизни произошли, по нашему мнению, под воздействием пришлого населения: казанских татар, удмуртов, марийцев и русских, также осваивавших территорию поречья.

Первые сведения о численности нерусского населения Сылвенско-Иренского поречья мы получаем из писцовых книг М.Кайсарова 1623-1624 гг.: "А всего сылвенских и иренских остяков и татар 67 юртов, да 4 юрта черемисских, да юрт мордовских людей,

в них остяков и татар 81 человек, да 4 человека черемисина, да мордвин⁵⁹. Перепись, видимо, отметила только глав семейств, или юрт. По переписным книгам 1678-1679 гг. татарских юрт насчитывалось 252, а людей – 785. Нерусское население проживало в Карьевской (9 деревень, 83 юрты), Верх-Иренской (17 деревень, 107 юрт), Шаквенской (11 деревень, 69 юрт) и Верх-Сылвенской (15 деревень, 109 юрт) четвертях⁶⁰. С 1624 по 1679 г. количество юрт возросло в 5 раз, а мужское население – в 13. По переписи 1719 г. в 465 юртах числилось 1470 татар (мужского пола), которые проживали в 52 деревнях⁶¹. По материалам второй ревизии – 1745-1747 гг. – на территории будущей Пермской губернии насчитывалось 11600 татар⁶².

После изменения в 1781 г. административно-территориального устройства Среднего Урала сылвенско-иренские татары были подчинены трем уездам – Красноуфимскому, Осинскому и Кунгурскому. Южная часть Карьевской и северная часть Верх-Иренской четвертей отошли к Осинскому уезду. Шаквенская четверть и несколько деревень Верх-Сылвенской четверти вошли в состав Кунгурского уезда. Большая часть Верх-Сылвенской и оставшиеся татарские деревни Верх-Иренской четверти (составлявшие в XIX в. Енапаевскую волость) стали частью Красноуфимского уезда. Кроме того, в него вошли татарские деревни восточного склона Урала (современные Артинский, Ачитский, Красноуфимский и Нижне-Сергинский районы Свердловской области). По пятой ревизии в трех уездах Пермской губернии насчитывалось 10379 татар, в том числе в Кунгурском – 4399, Осинском – 2147, Красноуфимском – 3833⁶³.

Исторически сложилось несколько зон расселения сылвенско-иренских татар: бассейн р.Шаква, верховья Сылвы, верховья Ирени, среднее течение Ирени. Ареалы расселения обозначились уже в XVIII в. и на протяжении последующего времени не изменялись.

Таким образом, на территории Южного Прикамья к середине XIX в. образовались две крупные тюркские этнические группы: тулвинские татары и башкиры и сылвенско-иренские татары. Последние включали в себя несколько региональных подгрупп.

Татары и башкиры явились полиэтническими образованиями, так как в их формировании принимали участие несколько этнических компонентов. К тому же, данные этнические группы функционировали

в иноэтническом, прежде всего русском, окружении, так как с конца XVI в. многие районы Южного Прикамья активно осваиваются русским населением. Сложные этнические процессы проявились в традиционной материальной и духовной культуре.

ФОРМИРОВАНИЕ ЭТНИЧЕСКИХ ГРУПП УДМУРТОВ И МАРИЙЦЕВ

Переселение марийцев и удмуртов в Пермский край началось в XVI в. Причин его, как уже отмечалось, было несколько: присоединение Казанского ханства к Русскому государству, русская колонизация Среднего Поволжья, постепенное распространение крепостного права и православного христианства, а позднее - рекрутской повинности. Марийцы и удмурты, переселявшиеся на новые земли, осваивали не только районы Южного Прикамья, значительная их часть осела на землях Северной Башкирии и в Зауралье в верхнем и среднем течении р.Уфа. Часть переселившихся марийцев и удмуртов принимали участие в формировании этнических групп татар и башкир и были ассимилированы последними. Большинство марийцев и удмуртов в Южном Прикамье обосновались по рекам Сылве и Бую. Новопоселенцы и составили основу образовавшихся в XVII-XVIII вв. этнических групп сылвенских (суксунских) марийцев и буйских (куединских) удмуртов. Сылвенские марийцы и буйские удмурты как обособленные этнические группы сформировались за пределами своей основной этнической территории – Среднего Поволжья – в результате переселения и освоения новых территорий, во взаимодействии с новой этнокультурной средой, в иноэтническом окружении, что и определило их культурно-бытовые особенности.

Этническая группа буйских удмуртов образовалась в верховьях р.Буй, притока Камы. Буйские удмурты являются составной частью закамской группы удмуртов, включающей также удмуртов современных северных районов Башкортостана. Однако принято считать буйскую группу по происхождению, языку и специфике традиционной культуры особой среди всех закамских удмуртов⁶⁴.

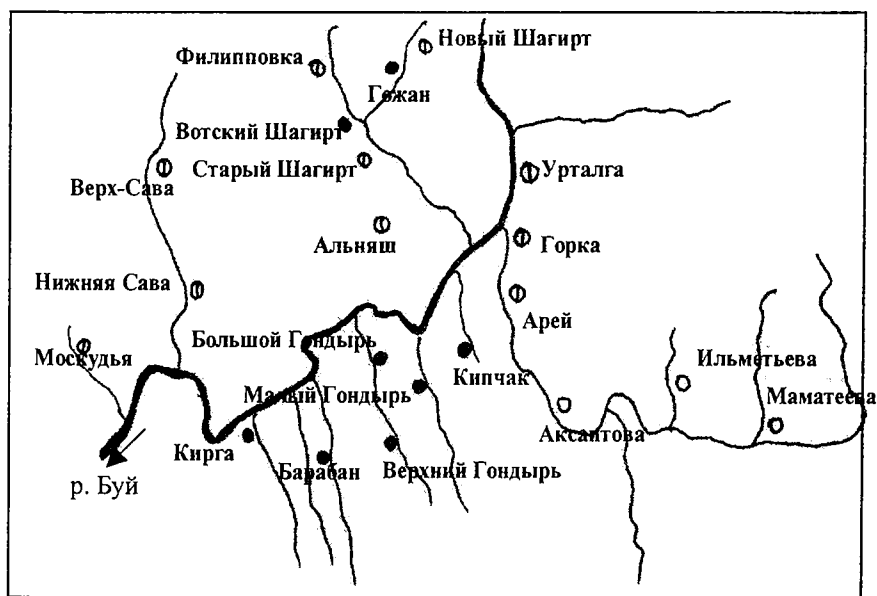


Рис.3. Размещение поселений в Осинском уезде в середине XIX в.

● - деревни удмуртов, ● - башкир, ○ - русских

Впервые деревни закамских удмуртов упоминаются в документах первой половины XVII в.⁶⁵ Деревни буйских удмуртов возникают во второй половине XVII в. В 1673 г. жители удмуртских деревень Кирга, Гондырь, Барабан заключили договор о припуске с башкирами Уранской волости, этим же годом датируется известие об уплате жителями названных деревень ясака в казну⁶⁶. К 1707 г. относится договор с башкирами, составленный жителями удмуртской деревни Шагирт⁶⁷.

Вначале удмурты жили на башкирской земле в качестве припущенников и платили кроме кунного ясака в казну оброк за землю башкирам. Несмотря на это, башкиры не раз нападали на удмуртские деревни и разоряли их⁶⁸. И только в 1737 г. императрица Анна Иоанновна пожаловала удмуртам земли по р.Буй в вечное и безоборочное пользование⁶⁹. Однако вопрос о землепользовании удмуртов оставался открытым вплоть до второй трети XX в.

Пожалованной земли не хватало, и удмурты продолжали арендовать ее у башкир. Документы 1737 г. упоминают вновь образованные удмуртские деревни по р.Буй: Гондырь, Кипчак, Кирга, Барабан (Исет), Шагирт⁷⁰. Можно предположить, что к середине XVIII в. была определена основная территория расселения буйской группы, так как к этому времени возникли все известные поселения удмуртов. На карте Осинского уезда Пермского наместничества 1792 г. были отмечены удмуртские деревни Большой, Малый и Верхний Гондырь, Кипчак, Кирга, Барабан, Шагирт⁷¹. В первой половине XIX в. территория расселения и численность поселений буйских удмуртов не изменяются.

Изучение микроэтнонимии буйских удмуртов позволяет выявить и места выхода поселенцев. Из 70 известных воршудно-родовых образований удмуртов в Куединском районе зафиксировано около 15. На основе анализа карты размещения микроэтнонимов, опубликованной М.Г.Атамановым, можно установить, что переселение в бассейн Буя в основном шло из южных районов современной Удмуртии, из бассейнов рек Вала, Тойма, Умяк, Кильмезь, Иж⁷². Исторические предания буйских удмуртов также подтверждают эти выводы. Главную причину своего переселения сами буйские удмурты до сих пор связывают с насильственной христианизацией⁷³.

По материалам пятой ревизии (1795) в Осинском уезде насчитывалось 2100 удмуртов, к середине XIX в. их численность увеличилась до 3346 человек⁷⁴.

Миграция марийцев на восток, за пределы этнической территории, по мнению исследователей, началась еще до присоединения Среднего Поволжья к Русскому государству. Первоначально марийцы проникли в Камско-Вятское междуречье, а затем – в Закамье и Приуралье⁷⁵.

Начало массовой миграции марийцев в Приуралье, в том числе в районы Южного Прикамья, приходится на вторую половину XVI в. В писцовой книге М.Кайсарова уже зафиксировано марийское население – “4 юрта марийских” – в Сылвенско-Иренском поречье⁷⁶. Согласно переписным книгам 1678-1679 гг. в Кунгурском уезде насчитывалось 100 марийских юрт с мужским населением в 311

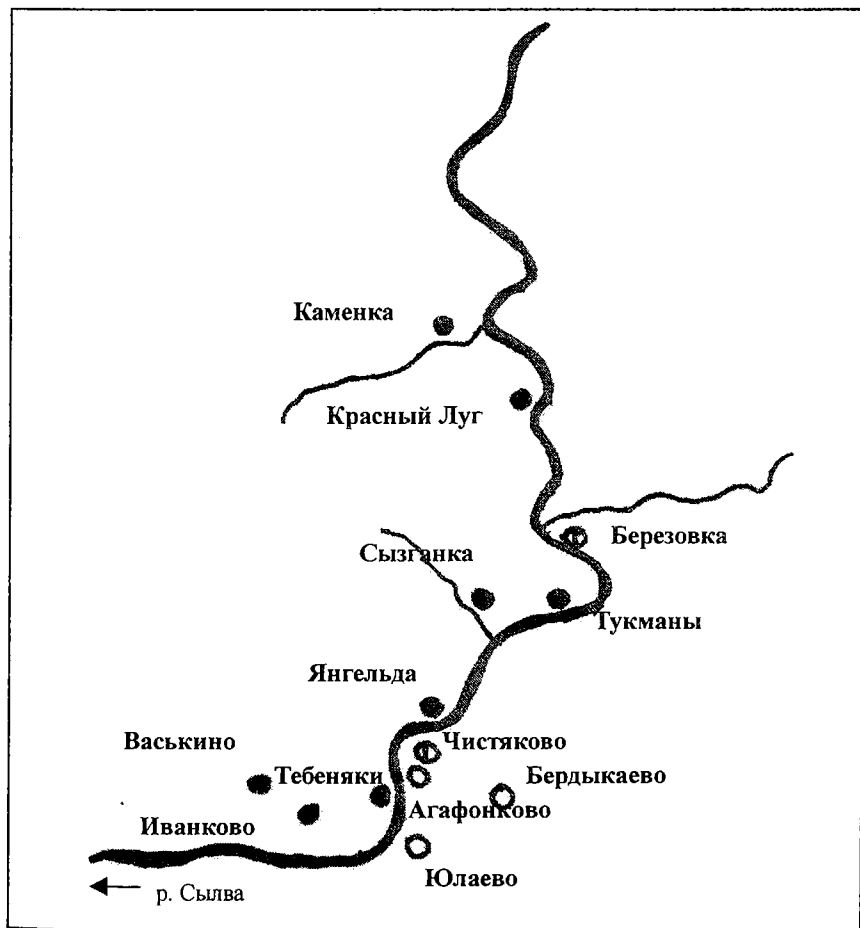


Рис.4. Размещение поселений по р. Сылта в Красноуфимском уезде в середине XIX в.

● - деревни марийцев, ● - татар, Ø - русских

человек⁷⁷. Материалы переписных книг Кунгурского уезда за 1704 г. дают представление о численности и расселении марийцев в Сылвенско-Иренском поречье и путях их миграции из Среднего Поволжья. В 1704 г. в Кунгурском уезде марийских семей

насчитывалось 213, они проживали в 19 деревнях с исключительно марийским населением и 4 деревнях со смешанным. Из поселенцев 41 человек явились уроженцами Казанского уезда, 25 – Уфимского, по одному – Уржумского, Чайшурского и Чердынского, 144 – Кунгурского, причем 114 человек проживали в своих родных деревнях Кунгурского уезда⁷⁸. Эти сведения позволяют предполагать, что к концу XVII в. в Кунгурском уезде уже имелось значительное марийское население, хотя его заселение марийцами продолжалось. Формирование группы происходило за счет переселенцев из двух районов: Среднего Поволжья и Уфимского уезда, где в XVI-XVII вв. также осела значительная часть марийцев-переселенцев. По мнению Г.А.Сепеева, марийское переселенческое движение на Урал заканчивается к середине XVIII в.⁷⁹

Основная часть марийского населения в Кунгурском уезде сосредоточилась в Верх-Сылвенской четверти, еще одна незначительная часть – в Верх-Иренской четверти. Документы XVII – начала XVIII в. отмечают деревни сылвенских марийцев, сохранившиеся и в настоящее время: Тебеняки, Красный Луг, Каменка⁸⁰.

В 1780-е гг. большая часть деревень сылвенских марийцев отошла к Красноуфимскому уезду. В Кунгурском уезде находилась лишь одна марийская деревня – Нижняя Солянка. В этом уезде в середине XIX в. проживало 155 марийцев. В Красноуфимском уезде, в его западной части, которая в наше время находится в Пермской области, в середине XIX в. насчитывалось 7 марийских деревень: Каменка, Красный Луг, Тебеняки, Иванково, Васькино, Янгельда, Сызганка, которые располагались по р.Сылва. Марийское население этих деревень и составило в Южном Прикамье обособленную группу сылвенских (суксунских) марийцев.

В изучаемом регионе по р.Сарс, на границе Пермской и Уфимской губерний, располагается д.Тляково. По сохранившемуся преданию, эта деревня возникла в конце XVIII в.⁸¹ В Южном Прикамье существуют еще две марийские деревни – Баймурзино (Октябрьский район) и Текловка (Чернушинский район), их жители ведут свое происхождение от марийцев Бирского уезда (северные районы Башкортостана).

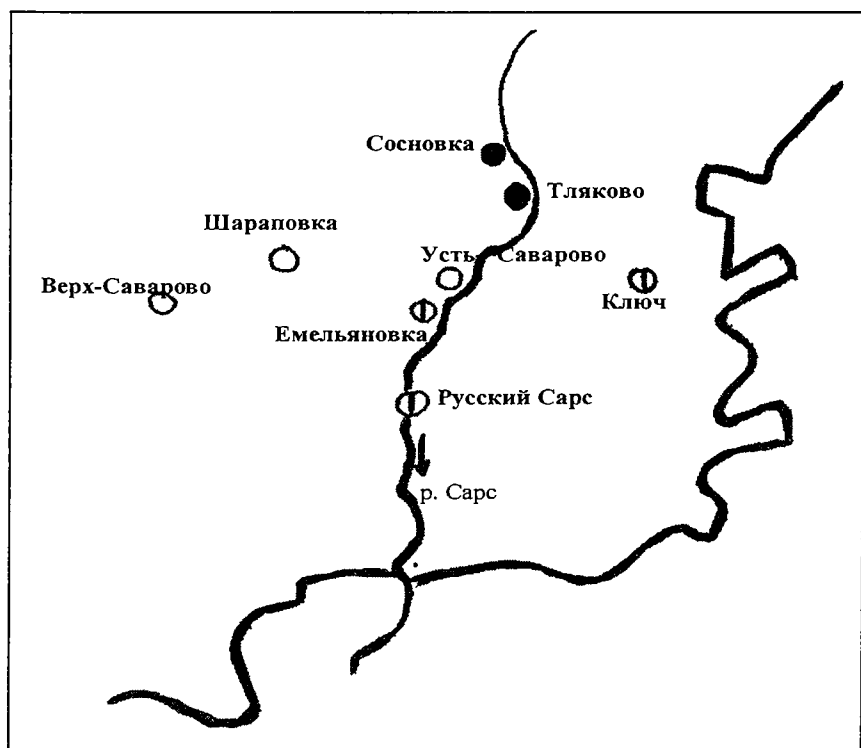


Рис.5. Размещение поселений по р. Сарс в Октябрьском районе Пермской области в середине XX в.

● - деревни марийцев, ● - татар, Ø - русских

Итак, в XVII-XVIII вв. на территории Южного Прикамья складываются две этнические группы финно-угорских народов: буйские (куединские) удмурты и сылвенские (суксунские) марийцы.

ФОРМИРОВАНИЕ ЭТНИЧЕСКИХ ГРУПП РУССКИХ

В конце XVI в. началось заселение земель Южного Прикамья русскими. Процесс этот продолжался до начала XX в. На протяжении указанного времени русское население формировалось из выходцев с различных территорий Русского государства. Русское население Южного Прикамья представляло собой сложное образование, в котором вплоть до XX в. прослеживались особенности, связанные с разными местами выхода поселенцев.

В истории заселения и освоения русскими Южного Прикамья в конце XVI – начале XX в. можно выделить несколько периодов. В конце XVI – первой половине XVII вв. отмечено появление русских в Южном Прикамье и основание первых поселений. Во второй половине XVII – XVIII в. происходили массовая русская колонизация и освоение значительной части земель. В конце XVIII - начале XX в. заселялись и осваивались русскими земли башкирского пограничья. Под башкирским пограничьем мы понимаем территорию Пермской области, граничащую с Республикой Башкортостан: Куединский, Чайковский, Чернушинский, Октябрьский районы. Рассмотрим особенности каждого этапа.

Первый период (конец XVI – первая половина XVII в.). Русские начали осваивать Южное Прикамье с севера. Недалеко от впадения р.Тулва в Каму по распоряжению правительства в 1591 г. возникает Новоникольская слобода. С этого же времени здесь обосновываются русские крестьяне. Писцовая книга Палицина и Аристова 1596 г. дает сведения о местах выхода первых поселенцев края: с Верхней Камы, Обвы, Вятки, Вычегды, Ваги, Великого Устюга, Кайгородка. В этой же переписи упоминается находящийся на правой стороне Камы Осинский Преображенский монастырь⁸². Возникновение Новоникольской слободы явилось важным событием в истории освоения края. В XVII-XIX вв. слобода, а затем и возникший на ее основе г.Оса становится одним из главных хозяйственных, оборонительных, административных и культурных центров Южного Прикамья.

С конца XVI в. начинается освоение русскими крестьянами округа Новоникольской слободы. Дозорные книги Зюзина и Матвеева

1621 г. отмечают на левом берегу Камы, недалеко от Новоникольской слободы, еще три деревни: Онанину, Петухову и Семакову, в которых насчитывалось 32 крестьянских двора⁸³.

В первой половине XVII в. оформляется вотчинное и монастырское землевладение. В Сылвенско-Иренском поречье в 30-40-е гг. XVII в. появляются владения Соликамского Вознесенского и Пыскорского Спасо-Преображенского монастырей. В 1632 г. старцы Вознесенского монастыря обратились с челобитной о пожаловании им “пустых” земель по р.Сылва. Ходатайство было удовлетворено, и монастырь добился получения на оброк земель у слияния Сылвы и Ирени⁸⁴. Вскоре, через 12 лет, в результате нового пожалования монастырь приобретает земли по р.Кунгур. Хозяйственно-административным центром монастыря в поречье стала Воздвиженская пустынь⁸⁵. По Сылве и ее притокам Шакве и Мечке в 1630-е гг. получает земли Пыскорский монастырь. На землях монастыря в 1636 г. была основана Рождественская пустынь⁸⁶. Кроме того, монастыри захватили и часть угодий соседнего, ясадного, населения.

Одновременно с монастырским землевладением в Южном Прикамье складывается частновладельческое. Осинские земли, купленные у башкир Гайнинской волости в 1618 г., становятся вотчиной Андрея Крылова⁸⁷. В 1647 г. “за Ондреем Семеновым, сыном Крыловым в селе Покровском, да в деревне Красном Яру” числилось “тридцать два двора крестьянских людей, а в них девяносто четыре человека”⁸⁸. В 1620-1621 гг. соликамец Ф.Елисеев приобретает вотчины по р.Кишерть, в последующее время он расширяет свои владения по рекам Кишерть, Кошель, Барда. Братья Елисеевы завладели ясадными землями по р.Шаква. К 1640-м гг. их владения состояли из земельных угодий по рекам Сылве, Ирени и их притокам⁸⁹.

На севере к осинским и кунгурским землям примыкала вотчина Строгановых. С конца XVI – первой половины XVII в. их владения значительно расширились, в том числе за счет присоединения земель в Южном Прикамье. Они в 1615 г. приобретают Поспеловскую пустошь на р.Тулва⁹⁰. В Кунгурском уезде Строгановская вотчина простиралась до низовьев Сылвы.

В первой половине XVII в. частновладельческие и монастырские вотчины активно заселяются крестьянами. А.А.Преображенский считает, что начало заселения Сылвенско-Иренского поречья русскими людьми приходится на 20-е гг. XVII в., когда наблюдался приток беглых крестьян. Основу населения составили крестьяне, выходцы из Поморья и Северного Прикамья⁹¹. Так, по переписным книгам 1647 г. у Елисеевых по р.Сылва уже имелось село Кишерть, 7 деревень и 5 починков с 156 дворами, в которых проживало 636 человек, а у Суровцевых числилось 2 деревни с 52 дворами и 173 жителями мужского пола. Значительное число беглых крестьян приняли и монастырские владения⁹².

С 1640 г. в Сылвенско-Иренском поречье проводится целый ряд правительственных мероприятий, направленных на заселение и освоение пустующих земель. В литературе принято называть этот период освоения края “кунгурской селитьбой”. В 1648 г. создается черносोшный Кунгурский уезд, что значительно ограничило вотчинно-монастырское землевладение в крае. В 1648-1651 гг. в вотчинах Строгановых, Елисеевых, Суровцевых, Соликамского и Пыскорского монастырей осуществляется сыск беглых, которых расселяют на пустующих землях нового уезда. Всего по данным “селебных книг” в 1648-1651 гг. в Кунгурском уезде обосновалось 645 семей (1878 человек мужского пола)⁹³. В 1648 г. возникает и Кунгурский острожек. Поток переселенцев отмечался из Кайгородского уезда – 29,4%, Сольвычегодского – 19,7, Чердынского – 18,8, Соликамского – 11,3, Осинского – 4,6, Устюжского – 3, Сарапульского – 1,2, с Вятской земли – 3, а также из Важского, Холмогорского, Кеврольского, Яренского, Вологодского и других уездов, частично из Сибири⁹⁴. Таким образом, основу формирующегося населения кунгурского края составили выходцы из северо-западных уездов России и Северного Прикамья, в прошлом также пришедшие из Поморья.

Важнейшей задачей, которую решало правительство “кунгурской селитьбой”, было укрепление восточных границ Русского государства и защита их от набегов башкир. Одним из путей ее решения являлось ограничение монастырского и вотчинного землевладения и увеличение тяглого населения. Таким образом, к

середине XVII в. в Южном Прикамье сформировалось два центра освоения края русскими – Новоникольская слобода и Кунгурский острожек. Начало заселения и освоения этих территорий имело огромное значение для развития Среднего Урала. Формирование населения в этот период происходит в основном за счет переселения жителей Поморья и Северного Прикамья.

Второй период (вторая половина XVII – XVIII в.). Вторая половина XVII в. ознаменовалась серией башкирских восстаний, направленных против русских поселенцев. Эти события крайне неблагоприятно отразились на процессе дальнейшего освоения края русскими. Особенно значительными были башкирские восстания 1662-1664 гг., которые вызвали массовый исход русских из Южного Прикамья. Население Кунгурского уезда резко сократилось, значительное число жителей переселилось в Сибирь и вотчины Строгановых⁹⁵. Об оттоке русского населения из Южного Прикамья свидетельствуют материалы переписи осинских земель 1678 г., осуществленных Супоневым⁹⁶. Уменьшение населения в Осинском крае продолжалось и в последующее время, вплоть до начала XVIII в. Перепись Кудрявцева 1710 г. зафиксировала дальнейшее сокращение населения в осинских деревнях⁹⁷.

Однако, несмотря на постоянную опасность со стороны башкир, освоение Южного Прикамья не прекращалось. Четко проявились и особенности расселения русских, основные группы которых локализовались по течению рек Ирени, Сылвы, в низовьях Тулвы, Камы и их притоков. Наличие башкирского населения по р.Тулва сдерживало миграцию русских через этот удобный для переселения на юг путь. Со второй половины XVII в. правительственную колонизацию в Кунгурском и Осинском крае перекрывает стихийная народная колонизация.

Запустение Кунгурского уезда, вызванное башкирскими восстаниями 1662-1664 гг., оказалось временным, и с конца 60-х гг. XVII в. в Сылвенско-Иренское поречье вновь направляется поток новопоселенцев. В 1663 г. на новом месте, при впадении р.Ирень в р.Сылва, заново строится крепость, давшая начало Кунгуру.

О движении населения в Кунгурский край во второй половине XVII – начале XVIII в. свидетельствуют многие источники. Крестьяне

и посадские люди Чердынского и Соликамского уездов жаловались на тяжесть повинностей и указывали, что часть жителей уездов переселилась к кунгурцам⁹⁸. Перепись Кунгурского уезда 1678 г. зафиксировала 5 сел и 42 деревни с 1083 дворами, в которых насчитывалось 3110 человек мужского пола⁹⁹. Следующая перепись – 1679 г. – обнаружила увеличение как числа населенных пунктов, так и населения в них. Всего в уезде отмечено 7 сел, 45 деревень, 5 починков с 1174 дворами и 126 избенками, где проживало 4116 человек мужского пола¹⁰⁰. Перепись 1704 г. позволяет получить наиболее полные сведения о составе населения, а также информацию о местах выхода поселенцев и времени поселения в Кунгурском уезде. Суммарные данные рисуют следующую картину. Всего в Кунгурском уезде в 1704 г. насчитали 4277 человек мужского пола, являющихся главами семей. В 24 населенных пунктах при переписи отмечены места выхода и время поселения крестьян. Из 923 опрошенных 43,3% родились в Кунгурском уезде, а 56,4% пришли из других уездов; из новоприходцев более 20 лет проживало 79 семей, от 16 до 20 – 126, от 14 до 15 – 54, от 6 до 10 – 149, от 1 до 5 – 82 и менее года – 7¹⁰¹. Исходя из этих данных можно предположить, что к началу XVIII в. население кунгурских земель было старожильческим, миграция в уезд по-прежнему осуществлялась из поморских земель и Северного Прикамья. Из 514 новопришлых семей 78 (15,1%) были выходцами из Устюжского уезда, 59 (11,4%) – из Осинского, 57 (11,1%) – из Важского, 56 (10,9%) – из Чердынского, 55 (10,9%) – из Кайгородского, 33 (6,4%) – из Соликамского, 24 (4,7%) – из Устюжских волостей, 23 (4,6%) – из Сольвычегодского уезда. Кроме того, среди переселенцев были представители Юрьев-Поволжского, Тотемского, Яренского, Сарапульского, Вятского, Мезенского, Галицкого, Каргопольского, Вологодского, Уфимского, Холмогорского, Новгородского, Балахонского уездов, вотчины Строгановых, Кевролы, Пинеги, Чепцы, Нижнего Новгорода, Костромы, Шешминска, Царевококшайска, Урени¹⁰².

Таким образом, материалы XVII – начала XVIII в. позволяют предположить, что основу русского населения Сылвенско-Иренского поречья составляли выходцы с Европейского Севера России. Поэтому,

основу материальной и духовной культур региона определили традиции севернорусского крестьянства.

О продолжающемся освоении края русскими в начале XVIII в. свидетельствует перепись 1719 г. Русское население в крае достигло 20354 человек обоего пола, которые проживали в 3998 дворах и избах, 9 селах, 121 деревне, 5 острожках, 1 пустыни. Русское население в этот период стало основным населением края и составило 83,31%¹⁰³.

Во второй половине XVIII в. в Сылвенско-Иренском поречье наблюдается процесс “спускания” населения в более южные районы, в верховья рек Ирень и Сарс. К концу XVIII в. земли в указанных районах уже были освоены русскими крестьянами. Помимо деревень здесь возникли крупные села, в том числе Богородское, Алтынное, Сарсы, Петропавловск¹⁰⁴. Исторические предания связывают основателей сел с Кунгурским уездом¹⁰⁵.

Наличие в Кунгурском уезде большой площади земель, пригодных для земледелия, высокий уровень плодородия почв, позволяющий получать урожай “до сам-10”, способствовали тому, что хозяйство русского и нерусского населения края складывалось как земледельческо-животноводческое с незначительной долей охоты и рыболовства. Земледельческое хозяйство в Кунгурском крае активно включается в товарные отношения, в сельскохозяйственный рынок.

Продолжающееся освоение осинских земель русскими позволяют проследить данные переписных книг 1678 и 1710 гг. В 1678 г. на осинских землях было 2 слободы, 42 деревни и 1 село Рождественское, в которых в 347 дворах проживало 963 человека мужского пола. Все поселения были сосредоточены в основном в низовьях Тулвы, вокруг Новоникольской слободы¹⁰⁶. По переписи 1710 г. населенных пунктов в Осинской округе стало 36, в том числе 2 слободы, 2 села, 2 починка, 30 деревень. Всего насчитывалось 106 дворов с населением 1378 человек¹⁰⁷. Основная часть поселений по-прежнему концентрируется в низовьях Тулвы.

Со второй половины XVII в. возникает новый центр освоения осинских земель по левобережью Камы и ее притокам, включая р.Пизь. Новопоселенцы, выходцы с правобережья Камы, преимущественно из Сарапульского уезда Вятского края, составили особую группу ясашных крестьян. По писцовым книгам 1646 и 1654

гг. на левобережье Камы находилась ясашная деревня Закамьева (Кемьль), основанная выходцами с правобережья¹⁰⁸. В 1667 г. крестьянин деревни Сива получил разрешение поселиться на вольный ясак по рекам Сайгатке, Кичкине, Ольховке. Он платил земельный и хлебный ясак в казну и оброк за землю башкирам¹⁰⁹. В верховьях р.Пизь крестьяне арендовали в 1703 г. у башкир Уранской волости землю и построили новые деревни, в том числе д.Аманееву¹¹⁰.

Материалы второй половины XVIII в. свидетельствуют о достаточно активном проникновении сарапульских крестьян в бассейны рек Сайга, Шолья, Пизь и их притоков. Как и прежде, крестьяне арендовали земли у башкир на определенных условиях. Сохранилось достаточно много данных о взаимоотношениях вотчинников земель и арендаторов. Так, в 1753 г. башкиры д.Сосновой Уранской волости отдали на 15 лет свою вотчину по реке Пизь крестьянину Сарапульской волости починка Кузнецова на таких условиях: “в оной нашей вотчине для приходу две избы, а деревней не строиться...”¹¹¹. В 1761 г. договор был продлен на тех же условиях¹¹². Таким же образом происходило освоение и других башкирских вотчин.

Активно осваивают башкирские земли и крестьяне ранее основанных здесь деревень. Они продолжают арендовать земли у башкир Уранской волости. Так, к 1780-м гг. переселенцами из деревень Ольховка и Закамьева было основано несколько починков¹¹³. Ко времени образования Осинского уезда (1781) в его юго-западной части, по реке Сайге и ее притокам, уже находилось 26 населенных пунктов, по реке Пизь и ее притокам – 11 населенных пунктов, кроме того, 11 деревень и починков располагалось на левобережье, по другим притокам р.Камы¹¹⁴.

В XVIII в. Средний Урал привлек внимание правительства России своими месторождениями железных и медных руд высокого качества. Наличие полезных ископаемых, запасов леса, густой сети рек, развитого сельского хозяйства, а также компактность заселения способствовали промышленному освоению края. Становление горной промышленности в Южном Прикамье, как и на всем Урале, не могло не отразиться на этнокультурных процессах. Возникновение горной металлургии происходило при прямом участии местного населения,

прежде всего русских крестьян. Из местного крестьянского населения формировались кадры работных людей для заводов. Одновременно появление на Среднем Урале заводов и заводских поселений обусловило приток нового населения из центральных промышленных районов России.

В Южном Прикамье заводы начинают появляться в 20-е гг. XVIII в. Большинство их сосредоточено в восточной части региона. Наличие в крае медных руд объясняет то обстоятельство, что значительная часть заводов специализировалась на их обработке.

В первой половине XVIII в. основными заводовладельцами в крае были Демидовы, Осокины и казна. Демидовских заводов было четыре: Ашапский (основан в 1744 г.), Бымовский (1736), Суксунский (1729) и Шаквинский (1740). Они являлись медеплавильными, а Суксунский – еще и молотовым. Осокины владели тремя заводами: Юговским (1733), Бизярским (1741), Курашимским (1742). Казне принадлежали Верхний и Нижний Юговские заводы (1742, 1735). В 1749 г. Т.Шавкуновым был основан Уинский медеплавильный завод.

Во второй половине XVIII в. Демидов основывает еще Молебский (1787), Тисовский (1763), Камбарский (1767) молотовые заводы, в это же время появляются и другие заводы разных владельцев: Аннинский (1760) Чернышева, Шермеинский (1761) Глебова¹¹⁵. Прекратилось строительство горных заводов в конце XVIII в. Большинство их действовали до середины XIX в., когда они закрывались по причине сокращения запасов медных руд. Часть действующих заводов была основана на купленных у башкир и марийцев вотчинных землях.

На уральских заводах было две категории рабочих: основная – мастеровые и работные люди, собственно “заводские”, и вспомогательная – работные люди, занятые добычей и производством руды и угля, перевозкой сырья и готовой продукции. На вспомогательных работах больше всего использовалось местное население, в том числе государственные крестьяне, приписанные к заводам¹¹⁶.

Основная рабочая сила заводов формировалась в основном за счет пришлого населения. На государственных заводах использовались рабочие московских и олонечких заводов, беглые,

осевшие в заводских слободах, а также люди, целенаправленно привлекаемые к заводским работам. Значительная часть беглых была старообрядцами. Указами правительства первой половины XVIII в. на заводских работах оставляли и рекрутов приписных слобод казенных заводов¹¹⁷.

Некоторые особенности имел процесс формирования кадров на частных заводах. Их рабочими стали казенные мастеровые, местные крестьяне-промышленники, купленные крепостные крестьяне, беглые люди. Значительную часть заводского населения, особенно на демидовских заводах, составляли старообрядцы, бежавшие из северных и центральных уездов России¹¹⁸. С середины XVIII в. увеличение населения заводских слобод происходило путем естественного прироста. Таким образом, источники формирования населения заводских поселков были несколько иными, чем местного крестьянства. Это и послужило главной причиной того, что традиции горнозаводского населения Южного Прикамья несколько отличаются от традиций крестьянства.

В 1781 г. по указу Екатерины II было произведено новое административно-территориальное деление. В Южном Прикамье было образовано 3 уезда: Кунгурский, Осинский, Красноуфимский в составе Пермского наместничества, а затем и Пермской губернии. Земли, относящиеся ранее к Кунгурскому уезду и Осинской дороге, были поделены между новыми территориальными единицами. Кунгурский уезд был уменьшен, в нем остались земли в нижнем течении рек Сылва и Ирень и их притоков. Другая часть его земель, по рекам Ирень и Сарс, отошла к Красноуфимскому уезду (в настоящее время эта территория входит в Пермскую область). Осинский уезд включил в себя все левобережье Камы в пределах бывшей Осинской дороги, южная его граница проходила по р.Буй. Кроме того, к Осинскому уезду отошли территории в среднем течении р.Ирень, которые ранее являлись частью Кунгурского уезда.

К концу XVIII в. Южное Прикамье, в основном северная его часть, выглядело достаточно освоенным регионом. Правда, население распределялось в нем неравномерно. Группы русских крестьян, складывающиеся в это время на территории края и достаточно изолированные друг от друга, послужили основой формирования

этнотерриториальных групп русских, а изоляция и особенности заселения того или иного района обусловили различия в материальной и духовной культуре населения. Во второй половине XVIII в. достаточно освоенными были земли по р.Сылва и ее притокам. На них вплоть до верховьев (входящих ныне в Пермскую область), располагались русские деревни. Русское население сосредоточилось в нижнем и среднем течении р.Ирень. В Осинском крае русские компактно проживали в нескольких районах: первая группа сложилась в низовьях р.Тулва возле Новоникольской слободы, вторая – на левобережье Камы (Елово, Дуброво, Крюково) и третья группа ясажных крестьян – на левом берегу Камы и по ее притокам. На осинских землях у русских имелась возможность расселяться по левобережью Камы, а в южной части – продвигаться в глубь башкирских земель, арендуя пустующие земельные угодья. Особенности размещения русского населения в этот период показаны на картах 1704-1719, 1745, 1792 гг.¹¹⁹

Результаты пятой ревизии, проведенной после выделения уездов в конце XVIII в., позволяют составить представление о численности русского населения в уездах: в Осинском проживало 36700 человек обоего пола, в Кунгурском – 34780, в Красноуфимском – 35600¹²⁰.

Таким образом, заселение и освоение Южного Прикамья во второй половине XVII-XVIII в. имело большое значение для развития всего уральского региона. К концу XVIII в. южные уезды Пермской губернии - Кунгурский, Осинский, Красноуфимский – были достаточно плотно заселены и развиты в экономическом отношении. Основными местами выхода переселенцев в Южное Прикамье в этот период были, во-первых, северные уезды России, Северное Прикамье, во-вторых, правобережье Камы, Сарапульский уезд, и, в-третьих, с начала XVIII в. – центральные заводские районы России (Тула), Олонецкий край.

Третий период (конец XVIII – начало XX в.). В это время в Южном Прикамье, с одной стороны, идет формирование этнических групп русского старожильского населения, а с другой – южные районы края, башкирское пограничье, верховья рек Буй и Танып продолжают осваиваться русскими крестьянами. Особенность этого периода состоит в том, что в миграционных процессах участвует в

основном местное население Прикамья, при незначительном притоке русских из Казанской, Вятской и Нижегородской губерний. Кроме того, в указанный период переселение осуществлялось по распоряжению и при контроле со стороны губернских органов, прежде всего Пермской казенной палаты.

Во время административно-территориального деления Южного Прикамья в 1780-е гг. большая часть неосвоенных земельных угодий башкир Уранской и Каратаныпской волостей Бирского уезда по рекам Буй и Танып и их притокам отошла к Осинскому и Красноуфимскому уездам Пермской губернии, в то время как поселения самих башкир остались в Бирском уезде Оренбургской губернии. Согласно экономическому описанию всех уездов губернии рубежа XVIII - XIX вв. владельцы дачи “селений не имеют, а живут в Оренбургской губернии”¹²¹. Это обстоятельство и стало одной из причин быстрого проникновения на южную границу Пермской губернии русских крестьян, арендовавших земли у башкир. С начала XIX в. в освоение южных территорий включаются частные владельцы и Пермская казенная палата. Земли в верхнем и среднем течении р.Буй и верховьях р.Танып активно заселялись в конце XVIII – первой половине XIX в.

Незаселенные земли башкирского пограничья привлекали крестьян прежде всего из ближайших - Сайгатской, Дубровской, Ольховской – волостей Осинского уезда, а также из Вятской губернии. С конца XVIII в. сарапульские крестьяне проникают в верховья р.Буй и ее притоков и по договоренности с башкирами основывают здесь ряд поселений. В верховьях р.Буй сарапульцы д.Кириной по договору с башкирами в 1794 г. строят д.Шагирт¹²². К 1800 г. в бассейне р.Буй уже имелись три русские деревни: Сава, Москудь и Шагирт¹²³. К 1834 г. количество селений возросло до 37. В них проживало 5560 сарапульских удельных крестьян. Из 24 новых починков 8 возникло до 1800 г., 11 – до 1816, 5 – до 1834¹²⁴. Ревизские сказки 1849 г. содержат сведения о местах выхода жителей новых деревень в Осинском уезде: из Ершевского, Нечкинского, Козловского, Гарановского, Мостовского, Петропавловского приказов Вятской губернии¹²⁵. Возникшие деревни удельных крестьян до середины XIX в. находились в ведомстве Ершевского удельного приказа Вятской

губернии.

Перепись 1858 г. зафиксировала уже 52 населенных пункта с населением в 12679 человек, относящихся к Ершевскому приказу¹²⁶. Ревизские сказки отметили продолжающийся поток переселенцев с правобережья Камы.

Кроме крестьян удельного ведомства Вятской губернии землю у башкир Уранской волости арендовали и крестьяне юго-западных волостей Осинского уезда: Сайгатской, Ольховской и Дубровской. Ими осваивался бассейн р.Пизь. Сохранились договоры конца XVIII – начала XIX в. об аренде земель по рекам Узяру, Аптугаю, Поше, Альняшу, Малой Усе и Усе крестьянами перечисленных волостей. На этих землях появились деревни, основанные выходцами из селений прикамских волостей: Дряхлы, Злодарь, Узяр, Аптугай, Альняш, Коровино, Сарапулка и др.¹²⁷

В конце XVIII – начале XIX в. в верховьях р.Буй находилась незаселенная лесная дача. С 10-х гг. XIX в. эти земли по разрешению Пермской казенной палаты начинали осваивать пермские государственные и экономические крестьяне¹²⁸. Основной поток переселенцев шел из уездов Пермской губернии: Кунгурского, Осинского, Чердынского, Соликамского, частично – из Сарапульского. Выходцы из Кунгурского уезда, а также из Медянской, Ординской, Покрово-Ясылской, Шляпниковской волостей Осинского уезда расселялись в деревнях Урталга, Куеда, Аряж, Барановка, Каскасал и других вновь образованной Аряжской волости¹²⁹. Переселенцы из Чердынского уезда основали в Аряжской волости около 14 деревень и подселились к осинцам и кунгурцам в их деревни¹³⁰. Среди переселенцев уезда были и коми-пермяки¹³¹. В части деревень население было смешанным. По седьмой ревизии (1815) в 20 селениях Аряжской волости насчитывалось 630 человек мужского пола, согласно восьмой ревизии (1833) – 1085¹³².

С конца 20-х гг. XIX в. переселенцы начали осваивать новые районы в верховьях р.Танып и по его притокам. В 1828 г. государственные крестьяне Чердынского уезда Пермской губернии по разрешению Пермской казенной палаты, которая считала эти земли казенными, поселились в Осинском уезде по рекам Куба, Стреж, Танып и Юг.

В середине XIX в. таныпские земли активно заселялись по разрешению Пермской казенной палаты государственными крестьянами разных уездов Пермской губернии. Ревизские сказки 1850 г. отметили на новой даче 42 деревни, в которых проживало 3129 крестьян обоего пола¹³³. Материалы ревизии 1858 г. позволяют проследить и места выхода поселенцев. В этом миграционном потоке чердынцы составляли большую часть переселенцев. Только за 1850-1856 гг. в новую дачу переселилось 1937 (70,6%) чердынцев обоего пола¹³⁴. В эти же годы из Оханского уезда переехало 722 (26,3%) человека, Кунгурского – 30 (1,09%), Соликамского – 52 (1,89%). К 1858 г. в 53 деревнях проживало 7316 человек. Большинство деревень заселялось выходцами из различных сельских обществ, а иногда и уездов. Соликамский уезд был представлен Верх-Язьвинским сельским обществом, Кунгурский – Троельжанским и Рождественским, Оханский – Бердышевской, Шерьинской волостями, Шлыковским, Шарчиловским, Дворецким, Черновским сельскими обществами, Чердынский – Бондюжским, Усть-Зулинским, Пелымским, Губдорским, Юкеевским, Юмским, Говорливским, Вильгортским, Покчинским, Пянтежским, Шакшерским, Ныробским, Чердынским, Юрлинским, Кушмангорским, Гайнским, Мошевым¹³⁵. В части деревень совместно с русскими обосновывались и коми-пермяки¹³⁶.

Освоение башкирского пограничья к середине XIX в. не было завершено, оно продолжалось вплоть до начала XX в. Основу мигрантов в последующий период составили переселенцы Вятской губернии.

Основной поток переселенцев во второй половине XIX – начале XX в. так же, как и в предыдущий период, был направлен на башкирское пограничье, которое по-прежнему привлекало крестьян своими земельными богатствами. Они подсеялись в старые деревни, расположенные в бассейнах рек Буй и Танып, на юге Осинского и Красноуфимского уездов, или образовывали свои. Местные этноисторические предания свидетельствуют о притоке “вятских” переселенцев из различных уездов Вятской губернии¹³⁷.

Одновременно русские проникали в дачи башкир Гайнинской волости и активно осваивали их. К началу XX в. на башкирских землях

по р.Тулва находилось 22 населенных пункта, в которых проживало 8807 русских¹³⁸. Деревни были объединены в волости: Ермиевскую, Плишкарскую и Печменскую. В начале XX в. часть русских крестьян из новых деревень выкупили у башкир землю с помощью крестьянского поземельного банка¹³⁹. Основу переселенцев составили выходцы из Осинского, Оханского и Чердынского уездов Пермской губернии, Сарапульского, Вятского, Глазовского, Орловского, Яранского, Нолинского, Слободского уездов Вятской губернии и Свияжского уезда Казанской губернии¹⁴⁰. Переселенцы с разных мест размещались в одних деревнях. Так, в д.Гарюшки Бардымской волости обосновались 15 семей из Сарапульского, 2 – из Глазовского уездов Вятской губернии, 4 – из Осинского, 1 – из Чердынского уездов Пермской губернии¹⁴¹. Такая же ситуация складывалась и в других населенных пунктах.

Продолжала осваиваться в этот период южная часть Красноуфимского уезда. Основу переселенцев, как и прежде, составили выходцы из Кунгурского уезда, северных волостей Осинского и Красноуфимского уездов, на позднем этапе, в конце XIX – начале XX в., – “вятские”, выходцы из разных уездов Вятской губернии.

Таким образом, к началу XX в. русские крестьяне освоили “неосвоенные” земли башкирского пограничья. Именно на рубеже XIX и XX в. заселение Южного Прикамья русскими было завершено. Башкирское пограничье приняло последнюю волну крестьянской миграции в Южное Прикамье. С этого времени земли южных уездов Прикамья осваивались исключительно за счет внутренних ресурсов.

С конца XVIII в. земли башкир Уранской и Каратаныпской волостей приобретают частные лица. Некоторые из них заселяют свои земли крепостными крестьянами, перевезенными из разных губерний России. Так, в 90-е гг. XVIII в. в бассейне р.Танып появляется помещицья вотчина коллежского советника Е.Л.Чадина¹⁴². Он переселил в новое имение крестьян, купленных им в 1783 и 1790 гг. в Костромском наместничестве¹⁴³. К 1811 г. в имении уже имелось четыре деревни костромских крестьян, в которых числилось 141 человек обоего пола¹⁴⁴.

Второй центр помещичьего землевладения возникает в 1803 г. в верховьях реки Буй. В этом году И.Козин, М.Черкасова, И.Вашутин приобрели у башкир Каратаныпской волости землю в вечное и потомственное пользование¹⁴⁵.

Вашутины активно заселяют свое имение крепостными крестьянами, перевезенными из вашутинских же имений в Козьмодемьянском и Ядринском уездах Казанской губернии и Васильском уезде Нижегородской губернии. Переселение крестьян продолжалось до 1856 г. В 1858 г. в трех вашутинских деревнях – Вашутино, Сюрка и Покровка – насчитывалось 952 крепостных крестьянина¹⁴⁶.

Имения М.Черкасовой и И.Козина были проданы и долгое время переходили из рук в руки. Крестьянское население появилось здесь только в 40-е гг. XIX в. В 1845 г. новая владелица части имения генерал-лейтенантша Нератова поселила в нем своих крепостных из д.Бабкиной Горбатовского уезда Нижегородской губернии. В 1858 г. в д.Новобабкина (Нератовка) числился 161 крепостной крестьянин¹⁴⁷.

Другая часть бывшего имения М.Черкасовой в конце 30-х - начале 40-х гг. XIX в. перешла к генерал-майорше Рейслейн. Новая хозяйка заселила его своими крепостными из деревень Свияжского уезда Казанской губернии. Первые крестьяне переселились в 1842 г. и основали деревни Сургуч, Искильда, Дубовая Гора, вторая группа казанских крестьян подселилась в эти же деревни в 1846 г. Ревизская сказка 1858 г. зафиксировала в имении Рейслейн 1099 крепостных¹⁴⁸.

По рекам Большой и Малой Камбарке в 1826 г. приобрел земли чиновник М.Сведомский¹⁴⁹. Он построил на них Михайловский и Николаевский винокуренные заводы и поселил своих крепостных крестьян. В середине XIX в. при заводах Сведомского проживало 159 крепостных и дворовых. Среди них были выходцы из Вятской и Курской губерний¹⁵⁰.

Таким образом, в XIX – начале XX в. происходило достаточно быстрое заселение и освоение южной части Осинского и Красноуфимского уездов. Если в конце XVIII в. эти земли представляли собой пустые, необжитые земельные дачи, то к началу XX в. они были уже плотно заселены русскими крестьянами. В миграционных процессах участвовали государственные, удельные и

помещичьи крестьяне. Удельные крестьяне были представлены в основном выходцами из правобережных районов Камы, Вятской губернии, государственные крестьяне – выходцами из разных уездов Пермской губернии, большую часть переселенцев пермских уездов составили чердынцы. Кроме русского населения в миграционные процессы были вовлечены коми-пермяки, которые на новых землях постепенно ассимилировались русскими. И если у государственных крестьян, селившихся на башкирском пограничье, локальные особенности, связанные с местами выхода, были несущественными, то помещичьи крестьяне, переселенцы из Казанской, Нижегородской, Костромской, Курской губерний, значительно отличались по диалекту, особенностям материальной и духовной культуры от своих соседей.

§3. НАСЕЛЕНИЕ ЮЖНОГО ПРИКАМЬЯ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX - ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XX ВЕКА, ЕГО ЭТНИЧЕСКИЙ, СОЦИАЛЬНЫЙ И КОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ СОСТАВ

Во второй половине XIX – начале XX в. увеличение сельского населения Южного Прикамья происходило за счет естественного прироста и притока населения из других уездов Пермской и Вятской губернии¹⁵¹. Численность населения Южного Прикамья в середине XIX в. составляла 318823 человека. Население Осинского уезда увеличилось по сравнению с концом XVIII в. в 3,9 раза, Кунгурского – в 2,6, Красноуфимского – в 3,1.

Этнический состав населения. В этническом отношении русские являлись преобладающим населением Южного Прикамья. В середине XIX в. их насчитывалось 284749 человек, что составляло 89,3% населения. Самый высокий этот показатель отмечен в Кунгурском уезде – 97,92%. В Осинском уезде доля русских достигла – 84,3%, в пермской части Красноуфимского – 88,35. По сравнению с 1795 г. русское население Южного Прикамья увеличилось в 3,6 раза.

Численность нерусского населения – татар, башкир, марийцев, манси, удмуртов – достигла в середине XIX в. 34363 человек (10,68% всего населения Южного Прикамья). Самый высокий показатель нерусского населения приходился на Осинский уезд.

Башкиры проживали в Осинском уезде и составляли 17946 человек, или 5,62% населения Южного Прикамья. Значительное увеличение их числа по сравнению с 1795 г. (9476 человек) произошло за счет включения в Пермскую губернию ряда территорий Бирского уезда с башкирским населением. Татарское население проживало в Осинском, Кунгурском и Красноуфимском уездах и достигло в середине XIX в. 13597 человек, или 4,26% общей численности населения. Большая его часть была сосредоточена в Осинском уезде (8222 человека). Статистические материалы позволяют выделить еще одну этническую категорию населения – тептярей. Однако исследователи считают, что тептяри – скорее социальная категория, чем этническая; так обозначали людей, прежде всего нерусских, поселявшихся по припуску на башкирских землях¹⁵². В середине XIX в. тептярей было 986 (0,9%) в Осинском уезде. Полевые материалы свидетельствуют о том, что тептяри Осинского уезда являлись носителями татарского языка, татарского этнического самосознания и вели происхождение от казанских татар.

Финно-угорские народы были представлены коми-пермяками, удмуртами, марийцами, манси. Коми-пермяков, переселившихся в Южное Прикамье из северных уездов, ни одна перепись населения южных уездов не отметила. Видимо, процесс ассимиляции их русскими начался сразу после переселения и протекал очень быстро. Все коми-пермяки учтены в переписях русскими.

Марийцы проживали в двух уездах: Кунгурском – 160 человек и Красноуфимском – 1166, они составляли 0,41% числа жителей всего Южного Прикамья. Удмурты верховьев р.Буй по статистическим сведениям 1860 г. не проходят по Осинскому уезду, а учтены в составе Бирского уезда Уфимской губернии, хотя более поздние источники (1869) отмечают их в Осинском уезде численностью 3346 человек.

В двух деревнях Кунгурского уезда в середине XIX в. проживало 162 манси (0,05%). По сравнению с 1795 г. число их значительно не изменилось.

О более полном этническом составе населения позволяет судить перепись 1897 г. Всего в Южном Прикамье в этот период проживало 564295 человек¹⁵³. За полвека население региона возросло в 1,7 раза. Быстрыми темпами увеличивалось население Осинского уезда: в сравнении с серединой XIX в. оно удвоилось. Кроме естественного прироста в этом процессе значительную роль играла продолжающаяся внешняя миграция. Население пермской части Красноуфимского уезда увеличилось в 1,5 раза, Кунгурского – в 1,2 раза. По-прежнему преобладали в сельском населении края русские. К 1897 г. их насчитывалось 463621 человек (84,99% населения), т.е. число их увеличилось в 1,6 раза. Значительный прирост русского населения наблюдался в Осинском уезде. Самый высокий процент русского населения (96,98%) по-прежнему приходился на Кунгурский уезд, а самый низкий (80,31%) – на Осинский. Доля русских в населении Южного Прикамья уменьшилась в среднем на 4-5%. Это было вызвано тем, что естественный прирост у нерусского населения края был несколько выше.

Численность нерусского населения в Южном Прикамье с 1860 по 1897 г. увеличилась в 2,1 раза и составила 80653 человека, или 14,78% населения. Самый большой процент нерусского населения по-прежнему приходился на Осинский уезд. Башкиры Осинского уезда составляли 41227 человек, или 7,55% населения региона, за полвека число их увеличилось в 2,2 раза. Татарское население возросло во второй половине XIX в. в 1,5 раза и достигло в 1897 г. 75556 человек (4,68% населения Южного Прикамья). Большая часть его также приходилась на Осинский уезд. Тептярское население по переписи 1897 г. проходило по Осинскому уезду. Сосредоточено оно было в двух волостях: Сарашевской и Больше-Гондырской. Однако перепись отмечает смешанный состав тептярских деревень: в Сарашевской волости в деревнях с исключительно тептярским населением числилось 579 человек (0,1% населения региона), в башкиро-тептярских – 2582 (0,46%), татаро-тептярских – 912 (0,16%), удмуртско-тептярских деревнях Больше-Гондырской волости - 2333 человека (0,42%).

Численность марийцев в Кунгурском и Красноуфимском уездах достигла 2450 человек (0,44%) и увеличилось за вторую половину

XIX в. в 2,1 раза. Большая часть марийцев (2180) проживала в Красноуфимском уезде, меньшая (270) – в Кунгурском. Удмурты Осинского уезда составляли 0,91% всего населения Южного Прикамья – 5014 человек, число их за вторую половину XIX в. увеличилось в 1,4 раза.

Материалы 1897 г. не дают точных сведений о числе мансийского населения Кунгурского уезда. Известно только, что население двух русско-мансийских деревень Кунгурского уезда в 1897 г. насчитывало 464 человека.

Демографический анализ населения Южного Прикамья в конце XIX в. показал, что по процентным показателям этнический состав за вторую половину XIX в. почти не изменился, незначительно возросла лишь доля башкирского и татарского населения.

В 1924 г. на территории Южного Прикамья было создано 18 административных районов, которые входили в состав Кунгурского и Сарапульского округов Уральской области (эта территория в настоящее время относится к Пермской области). В 1926 г. здесь проживало 587143 человека, из них 560759 человек (95,5%) были сельскими жителями и 26384 (4,49%) – городскими (города Оса, Кунгур, поселок Фоки).

Преобладающим населением в Южном Прикамье в 1920-е гг. по-прежнему оставались русские – 513133 человека (87,39%). Но к 1926 г. доля русского населения несколько увеличилась в связи передачей Ново-Артауловской волости с башкирским населением Башкирской АССР.

Нерусское население края в 1926 г. составляло 74010 человек (12,6%). Число татар выросло до 31130 (5,3%), башкирское население уменьшилось в результате изменения территории районов до 29225 (4,97%). Перепись 1926 г. зафиксировала последний раз отдельным этническим образованием тептярей, которых насчитывалось 663 человека (0,11%). Марийское население в Кишертском, Суксунском и Алмазовском районах увеличилось в 1,2 раза и составило 3174 человека (0,54%). Удмурты Больше-Гондырской волости Осинского уезда вошли в состав Куединского района, в 1926 г. их было 5542 (0,94%).

Социальный состав населения региона был очень пестрым. Мы проанализировали его с использованием названий тех категорий населения, которые приводятся в источниках конца XIX в. Наиболее сложный социальный состав населения отмечен в Осинском уезде, что объясняется особенностями заселения и освоения края. По переписи 1897 г. многие социальные категории населения именуются “бывшими”, так как прежнее социальное деление, основанное на особенностях землепользования, было официально ликвидировано в результате реформ 1860-1870-х гг.

Государственные крестьяне в 1897 г. составляли большинство населения уездов, всего их насчитывалось 360602 (66,11%). По уездам государственные крестьяне распределялись следующим образом: в Осинском – 52,11%, Кунгурском – 92,45, Красноуфимском – 88,89.

Помещичьи крестьяне в 1897 г. составляли 5,11% всего населения – 27916 человек. В Осинском уезде их было 22475 (6,3%), Кунгурском – 5172 (3,9%), Красноуфимском – 321 (0,49%). Помещичьи крестьяне не представляли единого образования, так как частные владения были рассредоточены по всему региону. В категорию помещичьих крестьян входило население частновладельческих заводов.

Собственно заводское население (работавшее на казенных и посессионных заводах) в 1897 г. достигло 31109 человек, или 5,7%. Оно также было рассредоточено по всем уездам Южного Прикамья.

В Осинском уезде кроме трех основных социальных категорий крестьян выделяются еще пять. Удельные крестьяне составляли 29417 человек, или 5,39% всего населения региона и 8,39% населения уезда. Они были выходцами в основном с правобережья Камы и еще в середине XIX в. образовали особый удельный приказ, основной ареал их проживания приходился на юго-западную часть Осинского уезда. В этническом отношении эта категория крестьян была однородной – в нее входили русские крестьяне. Категорию вотчинников, насчитывающую 41227 человек (7,5%), составляли башкиры, являвшиеся в прошлом владельцами всех земельных угодий, категорию припущенников числом 9387 человек (1,72%) – русские, удмурты, тептяри, поселившиеся на правах аренды на землях башкир.

Несколько социальных категорий образовали новопоселенцы

на юге Осинского уезда. В состав так называемых собственников вошли крестьяне Камбарской и Бардымской волостей, выкупившие землю у башкир, – 1071 человек (0,19%). К категории самовольно-поселенцев можно отнести русское население Плишкарской и Сарашевской волостей – 5043 человека (0,92%), которые самовольно, т.е. без разрешения губернских органов и самих башкир, заняли их земли. В Бедряжской волости жители нескольких деревень, самовольно поселившиеся на башкирских землях и не владеющие ими, образовали особую категорию безземельных крестьян численностью в 549 человек (0,1%). Особую категорию помещичьих крестьян в Осинском уезде составили помещичьи крестьяне-собственники – 7134 человека (1,3%), выкупивших землю в Крыловской волости

Население смешанных деревень, в которых проживали крестьяне разных категорий, представлено следующими группами: государственные и помещичьи – 322 человека (0,05%), государственные и удельные – 10999 (2,01%), государственные и горнозаводские – 4363 (0,79%), помещичьи и удельные – 303 (0,05%), удельные и припущенники – 8875 (1,62%), вотчинники и припущенники – 2582 (0,47%), горнозаводские и самовольно-поселенцы – 3625 (0,66%). Эти категории населения не являлись преобладающими, они составляли лишь 5,86% населения региона. Смешанный состав населения предопределил интеграцию локальных вариантов традиционной культуры и отразил сложные процессы формирования населения в крае.

Конфессиональный состав населения. В конфессиональном отношении население Южного Прикамья было достаточно пестрым. При этом конфессиональная карта региона оказалась больше, чем социальная, соотносилась с этнической картой, этническим составом населения. В Южном Прикамье проживали православные – русские, коми-пермяки и манси, мусульмане – татары, башкиры, язычники – марийцы и удмурты.

Православия в 1897 г. придерживались 464085 человек, или 85% населения региона. Число православных официальной церкви достигло 307863 человек (56,44% населения и 66,33% православных); жители деревень, относящиеся к единоверческой церкви, насчитывали

608 человек (0,11% населения, 0,13% православных), жители старообрядческих деревень – 10356 (1,89% населения, 2,23% православных). Население смешанных деревень, в которых проживали представители нескольких конфессий, достигло 145238 человек, самую большую группу составляли православные официальной церкви и старообрядцы – 103686 человек (19% населения, 22,34% православных), их деревни были рассредоточены по всему Южному Прикамью, большей частью в юго-западной и северо-восточной части региона. Единоверцы и православные официальной церкви, в основном жители заводских поселений, составляли особую группу – 10885 человек (1,9% населения, 2,34% православных). Численность населения деревень, в которых проживали и православные официальной церкви, и единоверцы, и старообрядцы, достигла 26664 человек (4,86% населения, 5,7% православных), а деревень, в которых проживали и единоверцы, и старообрядцы, – 1685 (0,31% населения, 0,96% православных). Особняком стоит группа русского населения нескольких деревень Рябковской волости, где в XIX в. распространяется баптизм¹⁵⁴. Население деревень и сел, в которых проживали православные официальной церкви, старообрядцы и баптисты Рябковской волости, насчитывало 2328 человек (0,42% населения региона, 0,5% христиан).

Мусульман в Южном Прикамье в 1897 г. было 70856, или 12,99% всего населения. Кроме того, в Больше-Гондырской волости число удмуртов, принявших ислам во второй половине XIX в., достигло 400.

Население марийских и удмуртских деревень, сохранившее исключительно язычество, составляло 8904 человека (1.6% населения).

Статистические источники второй половины XIX – начала XX в. свидетельствуют о сложном этническом, конфессиональном и социальном составе населения Южного Прикамья. Во второй половине XIX – начале XX в. в Южном Прикамье преобладало русское население (в 1897 г. – 81,99%), на втором месте находились тюркские народы: татары и башкиры (в 1897 г. – 7,95%), на третьем – финно-угорские народы: марийцы, удмурты и манси (в 1897 г. – 1,77%). В этническом и социальном составе отразились особенности заселения

и освоения края. Конфессиональная карта региона частично совпадает с этнической: русские считались христианами, татары и башкиры исповедывали ислам, удмурты и марийцы придерживались язычества, и лишь в группе русского населения отмечалась принадлежность к разным течениям христианского учения. Наиболее пестрым в этническом, социальном и конфессиональном отношении было население Осинского уезда.

§ 4. ЭТНОТЕРРИТОРИАЛЬНЫЕ ГРУППЫ В ЮЖНОМ ПРИКАМЬЕ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВЕКА

Полевые и архивные исследования, изучение истории формирования населения края позволяют впервые в этнографии Прикамья выделить этнотерриториальные группы населения. В основу такого выделения нами положены особенности материальной и духовной культуры. Под этнотерриториальной группой понимается этнически однородная группа людей, проживающих на определенной территории, как правило, компактно, и обладающих определенными признаками традиционной культуры (специфика разговорного языка, особенности традиционного костюма, календарной и семейной обрядности и т.д.), иногда имеющих обособленное групповое самосознание. На основе этих признаков возможно противопоставление данной группы соседним.

Этнотерриториальные группы пермских татар и башкир. Особую группу тюркского населения Прикамья составляют *тулвинские татары и башкиры*, расселенные в бассейне р.Тулва (Бардымский район Пермской области). Исторические документы, а также этноисторические предания тулвинских татар и башкир свидетельствуют о сложном процессе формирования группы, в основу которой было положено несколько этнических компонентов. Анализ полевых экспедиционных материалов позволяет выделить среди тюркских народов Прикамья тулвинских татар и башкир как отдельную этническую группу по целому ряду признаков: осознанию своей обособленности самими татарами и башкирами, выделению



Рис.6. Карта этнотерриториальных групп татар, башкир, удмуртов, марийцев в Южном Прикамье в начале XX в.

- 1 – тулвинские татары и башкиры,
- 2 – нижне-иренская подгруппа сылвенско-иренских татар,
- 3 – шаквинская подгруппа сылвенско-иренских татар,
- 4 – верх-сылвенская подгруппа сылвенско-иренских татар,
- 5 – верх-иренская подгруппа сылвенско-иренских татар,
- 6 – сылвенские марийцы,
- 7 – буйские удмурты,

данной группы соседним татарским и башкирским населением, наличию особого группового самосознания, а также двойственности этнического самосознания (татары-башкиры) у тулвинских татар и башкир, особенностям материальной и духовной культуры. В современной исторической и этнографической литературе нет единого мнения о том, являются ли тулвинские татары и башкиры



Рис.7. Татары д.Малый Ашап Ординского района. Конец XX в.

обособленной этнотерриториальной группой и как их обозначать, часто их рассматривают как часть пермских татар¹⁵⁵ или считают особой группой пермских башкир¹⁵⁶.

Следствием сложной этнокультурной истории тулвинских татар и башкир явилась сложная современная этнокультурная ситуация, обусловившая в первую очередь сложность проблемы этнической идентификации. Этническое самосознание тулвинских татар и башкир остается двойственным. Это свидетельствует о незавершенности процессов этнической консолидации, которая в будущем, по нашему мнению, должна привести к тому, что тулвинские татары и башкиры будут однозначно считать себя татарами.



Рис.8. Башкиры с.Берзеники Бардымского района. Начало XX в.

Большую группу татарского населения в Южном Прикамье составляют *сылвенско-иренские татары*. Общность этнической истории, особое групповое самосознание, своеобразный диалект татарского языка, особенности материальной и духовной культуры позволяют выделять сылвенско-иренских татар в особую этнотерриториальную группу. Однако относительная территориальная обособленность отдельных групп, обусловленная прежде всего географически, разное административно-территориальное подчинение способствовали разделению сылвенско-иренских татар на несколько региональных подгрупп: шаквинскую (бассейн р.Шаква – Березовский, Кишертский районы Пермской области), верх-иренскую (верховья р.Ирень и ее притоки – Уинский, Октябрьский, Ординский районы), верх-сылвенскую (верховья р.Сылва – Суксунский район) и нижеиренскую (нижнее течение р.Ирень – Ординский, Кунгурский районы). Кроме общих черт каждая подгруппа сылвенско-иренских татар имеет особенности традиционной материальной и духовной культуры, проявляющиеся в типологии усадеб, комплектности традиционного костюма, системе хозяйствования, элементах календарной и семейной обрядности¹⁵⁷. Предложенная схема этнокультурного районирования сылвенско-иренских татар в основном совпадает с картой подговоров татарского языка пермских татар, составленной казанскими лингвистами¹⁵⁸.

Этнотерриториальные группы финно-угорских народов Южного Прикамья. *Буйские удмурты*, выделяемые в особую группу, во второй половине XIX – начале XX в. занимали сложившуюся еще в XVIII в. компактную этническую территорию, находившуюся в иноэтническом, башкирском, окружении. В начале XIX в. в бассейн р.Буй проникают русские крестьяне. С этого времени буйские удмурты оказываются в иноэтническом окружении. На юге группа соседствовала с башкирами, а на севере – с русскими. Во второй половине XIX в. происходило активное заимствование элементов башкирской культуры и даже ассимиляция части удмуртов башкирами. Авторы этнографических описаний второй половины XIX в. подчеркивали: “Постоянные контакты сблизили два народа. Жилище удмурта не отличается от башкирского. Малая разница в костюме, песни тоже заимствованы у башкир”¹⁵⁹. Во второй половине



Рис.9. Удмурты д. Барабан Больше-Гондырской волости Осинского уезда. 1902 г.

XIX в. среди части удмуртов распространился ислам. Мусульманские миссионеры свободно владели удмуртским языком и активно пропагандировали свое учение. В конце XIX – начале XX в. в удмуртских селах Большой и Верхний Гондырь были построены мечети. В 1888 г. в Больше-Гондырской волости перешедших в мусульманство удмуртов насчитывалось 360 человек, а в 1914 г. – уже 698¹⁶⁰. Исламизация приводила к смене самосознания, языка, традиций. С середины XIX в. удмурты знакомятся и с русской культурой. Показателем иноэтнических отношений является знание языка соседнего населения. Почти все буйские удмурты в XIX – начале XX в. владели татарским языком, а с 20-х гг. XX в. стали осваивать русский.

Однако иноэтническое окружение не привело к нивелированию и утрате этнических черт удмуртской культуры. По нашему мнению,



Рис.10. Марийцы д. Сызганка Суксунского района. 1995 г.

это было обусловлено несколькими факторами: во-первых, компактным проживанием удмуртов, во-вторых, приверженностью древнему языческому мировоззрению, в-третьих, сохранением этнического самосознания.

Основными факторами этнической консолидации марийцев Южного Прикамья – *сылвенских марийцев* – также явились компактное расселение, активное проявление этнического самосознания, приверженность язычеству. На новой родине марийцы оказались в иноэтническом окружении: русском и татарском. Марийцы заимствовали элементы культур соседних народов. Языком межэтнического общения у сылвенских марийцев уже в XIX в. становится русский. Большое влияние на марийцев оказали татары, в то же время сохранилось немало самобытных, даже архаических черт собственно марийской традиционной культуры.

Сылвенские мари́йцы в отличие от других групп мари́йцев Приуралья восприняли немало черт русской культуры, часть которых была заимствована посредством контактов с соседним русским населением. Кроме того, среди сылвенских мари́йцев во второй половине XIX в. распространяется миссионерское образование и предпринимаются попытки обратить их в православие. В 1912 г. в Тебеньковской волости Красноуфимского уезда насчитывалось 126 крещеных мари́йцев (из 1040 населения), 103 из них проживали в д.Васькино¹⁶¹. Миссионеры в конце XIX – начале XX в. отмечали, например, такую картину жизни мари́йцев в д.Каменка: “Обстановка в доме напоминала русскую: в переднем углу висела икона Св. Николая Чудотворца. Я спросил хозяйку, почему они, оставаясь в язычестве, имеют иконы. Она не смутилась этим вопросом и сказала, что у них в деревне многие имеют иконы и молятся перед ними Богу, имеют даже поминания и подают их в храм на проскомидию”¹⁶². Влияние соседнего татарского населения было иным: “Деревня Тебенькова находится почти рядом с большою татарскою магометанскою деревней Агафонково, жители которой оказывают в религиозном отношении значительное влияние на черемис. Это соседство ... может... послужить татаризации черемис и поглощению их магометанами...”¹⁶³. Однако исламизации сылвенских мари́йцев в XIX – начале XX в. не произошло.

Этнотерриториальные группы русского населения Южного Прикамья. В этом регионе среди русского населения можно выделить несколько этнотерриториальных групп. Русские в Южном Прикамье являются доминирующим этносом, поэтому разделение их на группы в отличие от остальных народов региона затруднено, а зачастую осуществляется условно, так как отсутствуют четкие ареалы этих групп.

Этнокультурные группы не равнозначны по территории расселения и составу населения. В районах со старожи́льческим населением раньше начались процессы консолидации и интеграции, и, наоборот, пришлое население долго сохраняло свои локальные особенности, связанные с местами выхода поселенцев. В районах позднего заселения, особенно на башкирском пограничье, этнокультурные процессы не были завершены в первой трети XX в.

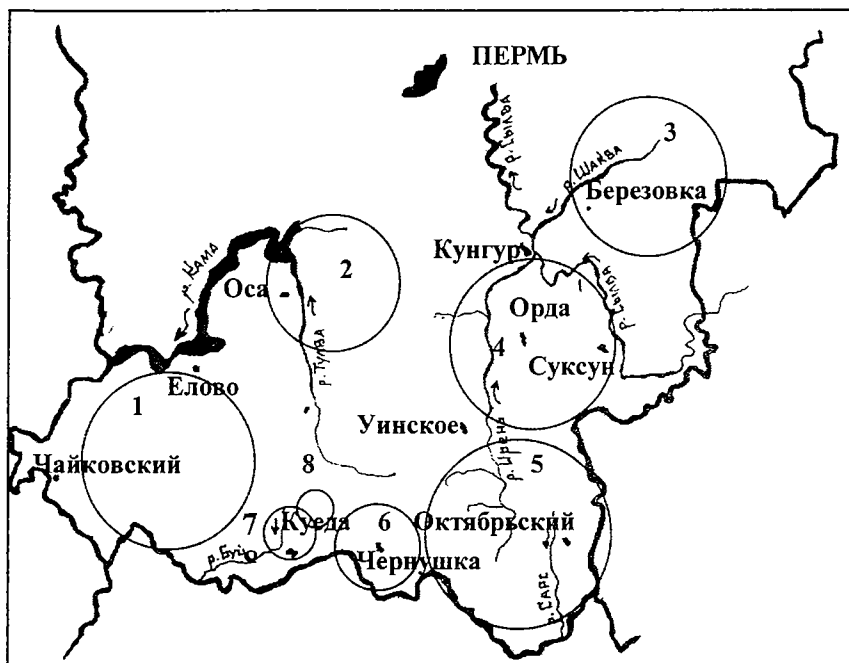


Рис.11. Карта этнотерриториальных групп русских в Южном Прикамье в начале XX в.

- 1 – юго-западная группа
- 2 – осинская группа
- 3 – северная подгруппа кунгурской группы
- 4 – центральная подгруппа кунгурской группы
- 5 – южная подгруппа кунгурской группы
- 6 – центральная группа
- 7 – верх-буевская группа
- 8 – казанская группа

Среди старожильского русского населения выделим две крупные этнотерриториальные группы, условно обозначенные нами как кунгурская и осинская.

Кунгурская группа старожильского населения достаточно велика – в нее входят русские, проживающие во всех трех уездах Южного Прикамья (современные Березовский, Кишертский, Кунгурский, Суксунский, Ординский, Октябрьский районы).

Главными объединяющими факторами группы явились ранее (XVII-XVIII вв.) формирование населения, общность происхождения (из одного потока миграции), компактное проживание, что и послужило основой интеграции локальных традиций. Численность группы в 1897 г. составила около 235 тысяч человек. В кунгурской группе мы выделили несколько этнокультурных подгрупп: северную, среднюю, или горнозаводскую, и южную.

Северная подгруппа включает население северной части Кунгурского уезда (современные Березовский, Кишертский и часть Кунгурского района). Заселение и освоение указанной территории русскими происходило с начала XVII в. Основными категориями русского населения здесь были владельческие и государственные крестьяне. Значительные лесные угодья в отличие от лесостепи южной части уезда, низкая концентрация населения (основные населенные пункты представлены небольшими деревнями в 50-100 человек), слабая связь с рынком способствовали большему сохранению традиционных черт культуры, чем, например, в горнозаводской подгруппе.

Среднюю подгруппу составляли русские, жившие в восточной части Осинского, южной части Кунгурского и северо-западной части Красноуфимского уездов (Ординский, Суксунский, часть Октябрьского, Кунгурского и Уинского районов). В этнокультурном отношении она наиболее интересна. На указанной территории находилось больше всего заводов и заводских поселений, существовавших в Южном Прикамье. Сложный социальный состав населения (заводские и крестьяне) послужил основой для противопоставления различных его категорий. Русское население четко разделилось на “заводских” и “крестьян”. Различие в традиционной культуре обеих категорий обусловлено как особенностями истории их формирования, так и разным социальным статусом. Различие в говоре, особенности материальной и духовной культуры, система хозяйствования стали основой противопоставления крестьянского и горнозаводского населения подгруппы. Во второй половине XIX в. в связи с сокращением производства заводов, а иногда и их закрытием “заводское” население сближалось с местным крестьянским населением как в хозяйственном, так и в культурном

плане. Полевое изучение традиционной культуры этой группы русских показало, что в конце XIX – начале XX в. значительных различий в традициях “заводских” и “крестьян” не существовало, противопоставление же их сохранялось до настоящего времени на уровне самосознания: “мы – заводские, они (соседи) – крестьяне”.

Вторая особенность средней подгруппы кунгурской группы обусловлена сложившейся хозяйственной системой. Большинство русских поселений в регионе расположено в бассейнах рек Ирень и Сылва. Статистические материалы свидетельствуют о высокой степени концентрации населения в бассейнах этих рек. Так, только в 8 русских населенных пунктах Медянской волости Осинского уезда в конце XIX в. проживало 7895 человек обоего пола¹⁶⁴. При такой концентрации населения ведение земледельческого хозяйства на близлежащих полях было невозможно. А поскольку сылвенско-иренский водораздел – *степь* (местное название) – с большим количеством пригодных для земледелия почв оставался незаселенным, в регионе возникла своеобразная система “выездного” земледелия. При такой хозяйственной системе коллектив родственников или соседей создавали на водоразделе так называемую *польскую* деревню, или *стан*, из нескольких временных или постоянных изб с хозяйственными постройками. На станах трудоспособное население (кроме стариков и детей) проводило весь земледельческий сезон и лишь осенью возвращалось в село или деревню. “Становое” или “выездное” земледельческое хозяйство повлияло на развитие традиционной культуры¹⁶⁵.

Третья особенность средней подгруппы кунгурской группы населения состоит в достаточно раннем включении региона в товарный рынок. Следствием этого явилось более раннее (со второй половины XIX в.) в сравнении с другими группами региона разрушение в традиционной культуре крестьянских форм и внедрение в нее городских. Заводское население быстрее крестьянского отказывалось от “старинных” традиций и воспринимало городские инновации. И именно заводские служили проводниками новых элементов культуры в крестьянскую среду. Например, уже в начале XX в. русские региона не знали, что такое хоровод и хороводные песни, хотя материалы XIX в. свидетельствуют об активном их



Рис.12. Русские с. Ключи Суксунского района. 1999 г.

бытовании в этот период, но достаточно широко были распространены городские танцы: ланцез, кадриль, краковяк, сербиянка¹⁶⁶.

Южная подгруппа кунгурской группы населения проживала в юго-западной части Красноуфимского уезда (южная часть Октябрьского района). Однако в силу удаленности подгруппы от заводских поселений и главных почтовых трактов, наличия нерусского (башкиры, татары, марийцы) населения и активных межэтнических связей, а со второй половины XIX в. и контактов с новопоселенцами – “вятскими” крестьянами, обосновавшимися в западной части района, традиционная культура приобрела черты, отличавшие ее от культуры средней подгруппы. Процесс разрушения

традиций населения в подгруппе начался несколько позднее, чем в северной и средней подгруппах, и протекал более медленными темпами с начала XX в.

Осинская группа русского старожильского населения сложилась в низовьях р.Тулва и ее притоков (современный Осинский район). Низовья р.Тулва, как мы уже отмечали, начали осваиваться русскими с конца XVI в. Основной приток населения на эти земли приходился на XVII – начало XVIII в. В дальнейшем освоение региона осуществлялось в основном благодаря внутренней миграции. Географическое положение региона, особенности заселения края способствовали обособленности группы. В 1897 г. на территории осинской группы проживало 75 тысяч русских.

Если в районах со старожильским населением выделяются крупные этнотерриториальные группы русского населения, то в районах позднего формирования русского населения, а именно в башкирском пограничье, сформировалось множество вариантов традиционной культуры. По особенностям традиционной культуры можем выделить четыре этнотерриториальные группы русских башкирского пограничья: юго-западную, верх-буевскую, казанскую и центральную. Эти небольшие группы по территории размещения, численности населения несколько уступают группам старожильского населения, которые рассмотрены нами ранее.

Юго-западная группа занимает левобережье Камы на юго-западе Осинского уезда (современные Чайковский, Еловский районы, западная часть Куединского). Численность группы в 1897 г. составляла около 88 тысяч человек. Территория на этапе заселения в XVIII-XIX вв. была связана с Сарапульским уездом Вятской губернии. Из-за большого числа старообрядцев на данной территории условно можно назвать юго-западную группу “старообрядческой”. В середине XIX в. по количеству старообрядческого населения Осинский уезд занимал первое место в губернии¹⁶⁷. Основная часть старообрядцев уезда находилась в составе группы. Старообрядчество юго-западной группы не являлось единым образованием, оно было представлено почти всеми основными согласиями. Судя по историческим свидетельствам и полевым материалам в конце XIX – начале XX в. существовали старообрядческие общины белокриницкого



Рис.13. Русские с. Верх-Сава Куединского района. 1950 г.

(“австрийские”, “австрия” – местное название), поморского (“поморские”, “поморы”, “беловеры”), часовенного и страннического (бегунского – “голбешники”) согласий. Достаточно сложно локализовать отдельные старообрядческие течения. В большинстве сел и деревень проживали старообрядцы разных согласий. К тому же отмечался постоянный переход старообрядцев из одного согласия в другое. Большую часть старообрядцев составляли часовенные.

Однако повсюду вместе со старообрядцами проживали и мирские, приверженцы господствовавшей православной церкви. Священник Савинского прихода в 1895 г. дал такую конфессиональную характеристику населения в семи деревнях

прихода: из 779 семей православных насчитывалось 352, единоверцев – 11, старообрядческих часовенных – 289, поморцев – 127¹⁶⁸. Сложный конфессиональный состав повлиял на формирование особенностей традиционной культуры. С одной стороны, религиозные нормы закрепляли различие в обрядности, с другой – совместное проживание старообрядцев и мирских приводило к унификации традиционных культур. Различие старообрядцев и мирских прослеживается в материальной культуре, прежде всего в обрядовых костюмных комплексах – молебном и погребальном: старообрядцы долго сохраняли архаичные виды одежды. В семейных и календарных традициях различными были лишь религиозные части обрядов. Большое число старообрядцев в группе способствовало сохранению архаичных элементов традиционной материальной культуры и мировоззренческих представлений.

Верх-буевская группа включает русское население верховьев р.Буй и ее притоков (восточная часть Куединского района, в прошлом территория Аряжской и Верх-Буевской волостей Осинского уезда). Общая численность его в конце XIX в. составляла около 19 тысяч человек. В группу входят две подгруппы русского населения: *чердаки* и *починские* (местные названия). *Чердаки* образовались за счет переселенцев из Чердынского уезда Пермской губернии, они являлись преимущественно старообрядцами. *Починские* сформировались в первой половине XIX в. из выходцев из Кунгурского и Осинского уездов Пермской губернии (Сылвенско-Иренское поречье), они были православными. У *чердаков* и *починских* сохранялось четкое разделение по месту выхода предков. Часть деревень имела смешанное население, в XIX в. отмечались активные контакты, в том числе брачные, между представителями этих подгрупп.

Казанскую группу, или *ишиму* (местное название), составляет население семи деревень Аряжской волости Осинского уезда (центральная часть Куединского района): Нератовки, Дубовой Горы, Сургуча, Искильды, Суюрки, Покровки, Вашутино. Численность населения этой группы в 1897 г. была около 4,5 тысяч человек. Группа сформировалась в середине XIX в. Основу ее составили помещичьи крестьяне, переселенные из Казанской и Нижегородской губерний. “Акающий” говор, своеобразие материальной и в большей степени

духовной культуры, социальная обособленность (бывшие помещичьи крестьяне в окружении государственных и удельных) выделяют *шиму* среди русского населения. Однако если для соседнего русского населения *шима* представляла собой единое образование, то составлявшие эту группу крестьяне, основываясь на особенностях происхождения, материальной культуры и традиционной обрядности, выделяли несколько подгрупп: *вашутинские* (деревни Вашутино, Суюрка, Покровка), *рейслейнские* (деревни Сургуч, Искильда, Дубовая Гора) и *нератовские* (д.Нератовка).

К *центральной группе* нами относится русское население юго-восточной части Осинского уезда (Чернушинский район, южная часть Бардымского и Уинского, юго-западная часть Октябрьского). Численность группы составляла в конце XIX в. около 41 тысячи человек. В Южном Прикамье заселение этих земель было самым поздним: началось во второй трети XIX в. и завершилось в начале XX в. Поток переселенцев шел из Чердынского, Оханского, Соликамского, Осинского уездов Пермской губернии и разных уездов Вятской. Все переселенцы проживали вместе. По этой причине стирание локальных различий происходило достаточно быстро. В этноисторических преданиях сохранились представления о первоначальном населении деревень. По месту выхода их называли *оханами* (из Оханского уезда), *осинцами* (из Осинского), *чердаками* (из Чердынского), *пермяками* (коми-пермяки из волостей Чердынского уезда), *вятскими* (из Вятской губернии). Местные традиции этой группы складывались в условиях значительного влияния вятского и чердынского компонентов.

В целом же в этнотерриториальных группах башкирского пограничья во второй половине XIX – начале XX в. протекали процессы культурной адаптации и этнокультурной интерференции, что приводило к нивелированию особенностей, связанных с местами выхода поселенцев. Вместе с тем, часть населения, например, казанские переселенцы, консервировали традиции мест выхода и противопоставляли себя соседнему населению. Контакты с соседними народами – татарами, башкирами, удмуртами, марийцами, чувашами, коми-пермяками – именно в этом регионе в большей мере

активизировали этническое самосознание и влияли на все стороны материальной и духовной культуры¹⁶⁹.

* * *

Таким образом, с конца XVI в. в Южном Прикамье наблюдались процессы формирования полиэтничного населения и образования в нем этнотерриториальных групп. Освоение края растянулось на несколько столетий и закончилось лишь в начале XX в., когда были освоены пустующие земли по р.Тулва. Процесс заселения и освоения Южного Прикамья имел целый ряд особенностей.

Во-первых, в заселении и освоении края принимали участие финно-угорские, тюркские и восточнославянские народы. Уже с начала I тыс. Южное Прикамье стало зоной активных этноконтактов. Полиэтничность проявилась не только в формировании различных этнических групп татар, башкир, удмуртов, марийцев, русских, но и в возникновении их внутренних подразделений.

Значительная часть населения происходила из различных регионов Поволжья, Приуралья, северо-западных и центральных районов Европейской России. Древнее финно-угорское население было ассимилировано пришлыми, прежде всего тюркскими, племенами и вошло в состав пермских татар и башкир. Другая часть древнего населения вынуждена была мигрировать за пределы Южного Прикамья. С XIV в. регион становится зоной расселения северных башкирских племен. Массовая миграция населения в Южное Прикамье началась с конца XVI в. и завершилась к концу XVIII. В этот период на территорию Южного Прикамья проникают удмурты, марийцы, казанские татары. В XVII – XVIII вв. они оседают в регионе и образуют компактные этнические группы или участвуют в формировании других групп. Русские проникают на территорию региона в конце XVI в. и активно заселяют и осваивают его территорию вплоть до начала XX в. В этом процессе принимали участие не только русские соседних регионов, но и выходцы из центральных и северо-западных районов Европейской России.

На разных этапах освоения края преобладали разные типы колонизации: стихийная крестьянская колонизация и колонизация,

контролируемая государством через местные органы управления. Стихийность преобладала на начальных этапах заселения, в ряде мест – до конца XVIII в. Однако правительство в XVII – XVIII вв. предпринимало попытки контроля и участия в процессе заселения края, особенно в начале XVII в., во время “кунгурской селитьбы”. С учреждением в конце XVIII в. Пермского наместничества и преобразованием его в губернию, губернские учреждения, прежде всего Пермская казенная палата, контролировали внутреннее переселение крестьян на пустующие земли. Тем не менее и в конце XVIII – XIX в. еще сохранялась стихийность в освоении новых земель на границе Пермской и Оренбургской губерний, прежде всего из-за самовольного переселения жителей соседних губерний.

Особенности заселения Южного Прикамья позволяют определить его место в этнокультурном пространстве Среднего Урала и соседних регионов. По нашему мнению, Южное Прикамье являлось регионом, расположенным между Северным Прикамьем и башкирскими землями (территория современной Республики Башкортостан). Пограничность положения обусловлена не столько географически, сколько этнокультурно. Так, Северное Прикамье осваивалось преимущественно севернорусским, а территория Башкирии – среднерусским крестьянством, в Южном Прикамье же наблюдалось пересечение обоих миграционных потоков. Здесь мы имеем дело с пограничным, северно-среднерусским, вариантом традиций. Однако пограничность положения не свидетельствует об отсутствии своеобразия в истории заселения региона. Особенности Южного Прикамья явились изменяемостью, переходностью многих этнокультурных типов, вариантов традиций.

В историко-этнографическом отношении отдельные зоны Южного Прикамья по-разному связаны с тем или иным регионом. Так, Сылвенско-Иренское поречье по заселению, особенностям землепользования больше тяготеет к Северному Прикамью, и, наоборот, поречье Тулвы, Буя и Таныпа по этим же признакам больше соотносится с северными территориями Башкортостана. Этим объясняется и одно из исторических названий региона – Осинская Башкирия, которое употреблялось в XVIII – XIX вв.

Особенности формирования населения региона послужили основой для становления временной регламентации социокультурной деятельности народов, что нашло отражение и в календарных традициях.

¹ Поносова И.С. Раскопки Сандиякского городища бахмутинской культуры / Учен. зап. Перм. ун-та. Пермь, 1968. Вып.4, №191. С.68.

² Мажитов Н.А. Бахмутинская культура: Этническая история населения Северной Башкирии середины I тысячелетия нашей эры. М., 1968. С.75-76; Он же. Происхождение башкир (историко-археологический анализ) // Научная сессия по этногенезу башкир. Уфа, 1969. С.23.

³ Мажитов Н.А. Происхождение башкир... С.24-25.

⁴ Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа. М., 1974. С.347-352; Киреев А.Н. Этногенетические легенды и предания башкирского народа // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1971. Т.4. С.60-63.

⁵ Мажитов Н.А. Происхождение башкир... С.24-25.

⁶ Вишневский Б.Н. Следы угров на Западном Урале // Учен. зап. Перм. ун-та. Пермь, 1960. Т.12, вып.1. С.255-264.

⁷ ГАПО. Ф.316, оп.1, д.78, л.24.; Кузеев Р.Г. Указ. соч. С.341-346.

⁸ Кузеев Р.Г. Указ. соч. С.346.

⁹ ГАПО. Ф.543, оп.1, д.26, л.8 об.; ф.597, оп.1, д.15, л.5 об.

¹⁰ Кузеев Р.Г. Указ. соч. С.341.

¹¹ В последнее время археологи высказывают мнение о неправомерности выделения сылвенской археологической культуры. См.: Пастушенко И.Ю. К вопросу о "сылвенской культуре" // Археологические культуры и культурно-исторические общности Большого Урала: Тез. докл. XII Урал. археол. совещания. Екатеринбург, 1993. С. 169-170.

¹² Голдина Р.Д. К вопросу о своеобразии неволинских памятников бассейна р.Сылвы // Учен. зап. Перм. ун-та. Пермь, 1968. Вып.4, №191. С.98; Оборин В.А., Балащенко Л.А. Итоги изучения памятников позднего железного века и русской колонизации Верхнего Прикамья // Там же. С.43.

¹³ Голдина Р. Д. Силуэты растаявших веков. Ижевск, 1996. С.159-163.

¹⁴ Оборин В.А., Балащенко Л.А. Указ. соч. С. 39-43.

¹⁵ Мельничук А.Ф., Оборин В.А. Краткий историко-археологический очерк // Памятники истории и культуры Пермской области: Материалы к археологической карте Пермской области. Пермь, 1996. Т.1. С.13.

- ¹⁶ Оборин В.А. Заселение и освоение Урала в конце XI - начале XVII в. Иркутск, 1990. С.46.
- ¹⁷ Дмитриев А.А. Пермская старина. Пермь, 1900. Вып.8. С.125-127.
- ¹⁸ Макаров Л.Д., Пастушенко И.Ю., Салангин Д.А. О времени появления русских в бассейне Средней Сылвы // Историко-культурное наследие городов и заводских поселений Урала. Пермь, 1995. С.5-18.
- ¹⁹ ГАПО. Ф.316, оп. 1, д.78, л.14.
- ²⁰ С.Усть-Тунтор Бардымского района, от Садашевой Ф., 1928 г. р., материалы экспедиции 2000 г.
- ²¹ Пермские татары. Казань, 1983. С.161-163.
- ²² Такой же точки зрения придерживаются и казанские исследователи - Д.М. Исхаков (Исхаков Д.М. От средневековых татар к татарам нового времени. Казань, 1998. С.127) и М.И. Ахметзянов (Приложение 2 // Пермские татары. Казань, 1983. С.161).
- ²³ С.Аклуши Бардымского района, от Савиновой Г., 1928 г. р., материалы экспедиции 1999 г.
- ²⁴ Башкирское народное творчество: Предания и легенды. Уфа, 1987. С.115-117. Подобное предание бытовало в Прикамье и среди коми-пермяков.
- ²⁵ Кулбахтин Н.М. Из истории гайнинских башкир. Уфа, 1996. С.12.
- ²⁶ Кузеев Р.Г. Указ.соч. С.341.
- ²⁷ Рамазанова Д.Б. Некоторые вопросы истории формирования пермских татар // Пермские татары. Казань, 1983. С.138-140.
- ²⁸ Асфандияров А.З., Асфандиярова К.М. История башкирских сел Пермской и Свердловской областей. Уфа, 1999. С.8.
- ²⁹ Исхаков Д.М. От средневековых татар... С.122.
- ³⁰ ГАПО. Ф.543, оп.1, д.26, л.8 об.; Игнатьев Р.Г. К истории Пермской губернии // ПГВ. 1870. №40.
- ³¹ ГАПО. Ф.316, оп.1, д.100, т.4, л.91-94.
- ³² Там же. Л.90-90 об.
- ³³ Шумилов Е.Н. Из истории башкирских земель Среднего Прикамья. Пермь, 1995. Вып.2. С.8.
- ³⁴ Кузеев Р.Г. Указ.соч. С.332.
- ³⁵ С.Елпачиха Бардымского района, от Кунакаевой М., 1918 г. р., материалы экспедиции 1997 г.
- ³⁶ Материалы по истории деревень пермских татар (по полевым данным, собранным Ю.Г. Мухаметшиным) // Пермские татары. Казань, 1983. С.155.

- ³⁷ Пермский областной краеведческий музей. Карта Осинского уезда 1792 г. №427. Деревня Башап обозначена на карте как Башап Вотяцкий.
- ³⁸ Шумилов Е.Н. Из истории... С.9; Устюгов Н.В. Башкирское восстание 1662-1664 гг.// Исторические записки. 1947. №24. С. 100-101; Материалы экспедиций в Бардымский район 1997-1999 г.
- ³⁹ Чагин Г.Н. Этнокультурная история Среднего Урала в конце XVI - первой половине XIX в. Пермь, 1995. С.53-54.
- ⁴⁰ Мурсалимов Г.С. Кояново // Материалы по Пермской области к Уральской исторической энциклопедии. Пермь, 1994. Вып.1. С.128.; Шумилов Е.Н. Култаево // Там же. С.130.
- ⁴¹ Чагин Г.Н. Указ. соч. С.51.
- ⁴² Дмитриев А. Пермская старина. С.156.
- ⁴³ ГАПО. Ф.111, оп.1, д.1554, л.3-4.
- ⁴⁴ Оборин В.А. К истории заселения Прикамья в эпоху раннего железа // Из истории Урала. Свердловск, 1960. С.49; Томилов А.Н. Тюркоязычное население Западно-Сибирской равнины в конце XVI - первой четверти XIX в. Томск, 1981. С.30-33; Чагин Г.Н. Указ. соч. С.84.
- ⁴⁵ ГАПО. Ф.297, оп.1, д.848, л.19-19 об.; с.Енапаево Октябрьского района, материалы экспедиции 1996 г.,
- ⁴⁶ ГАПО. Ф.297, оп.1, д.848, л.65.
- ⁴⁷ Томилов А.Н. Указ. соч. С. 30-33.
- ⁴⁸ Кузеев Р.Г. Указ. соч. С.337.
- ⁴⁹ Деревни Иштеряки, Барсаи, Чайка Уинского района, материалы экспедиции 2000 г.
- ⁵⁰ Материалы по истории деревень пермских татар... С.157.
- ⁵¹ С.Енапаево Октябрьского района, материалы экспедиции 1983 г.
- ⁵² Материалы по истории деревень пермских татар... С.157.
- ⁵³ Там же. С.156.
- ⁵⁴ Чагин Г.Н. Указ. соч. С.46.
- ⁵⁵ Там же. С.47.
- ⁵⁶ Рамазанова Д.Б. К истории формирования говора пермских татар // Пермские татары. Казань, 1983. С. 150.
- ⁵⁷ Рамазанова Д.Б. К вопросу о роли поволжско-тюркского компонента в формировании приуральских говоров среднего диалекта татарского языка // Приуральские татары. Казань, 1990. С.114.

- ⁵⁸ Дмитриев А. Указ. соч. С.127.
- ⁵⁹ Там же. С. 126-127.
- ⁶⁰ Преображенский А.А. Очерки колонизации Западного Урала в XVII - начале XVIII в. М., 1956. С.90.
- ⁶¹ Чагин Г.Н. Указ. соч. С.47.
- ⁶² Там же. С.73.
- ⁶³ Там же. С.74. В дальнейшем при подсчетах состава населения в Красноуфимском уезде будут учитываться только те территории, которые отошли к Пермской области.
- ⁶⁴ Атаманов М.Г. Размещение воршудно-родовых групп // Микроэтнонимы удмуртов и их отражение в топонимии. Ижевск, 1980. С.100-102; Кельмаков В.К. К истории удмуртов правобережья Вятки // Материалы по этногенезу удмуртов. Ижевск, 1982. С.128-129; Черных А.В. Буйские удмурты. Пермь, 1996. С.7.
- ⁶⁵ Садиков Р.Р. Из истории возникновения деревень закамских удмуртов // Конференция "Проблемы межэтнических взаимодействий в сопредельных национальных и административных образованиях" (на примере региона Среднего Прикамья): Тез. докл. Сарапул, 1997. С.92-93.
- ⁶⁶ ГАПО. Ф.177, оп.1, д.1944, л.171; Садиков Р.Р. Из истории возникновения... С.92-93.
- ⁶⁷ ГАПО. Ф.177, оп.1, д.1944, л.7.
- ⁶⁸ Там же. Л.54 об.
- ⁶⁹ Там же. Л.170 об.
- ⁷⁰ Там же.
- ⁷¹ ПОКМ. Карта Осинского уезда 1792 г. № 16122/14.
- ⁷² Атаманов М.Г. Из истории расселения воршудно-родовых групп удмуртов // Материалы по этногенезу удмуртов. Ижевск, 1982. С.89-126; Он же Удмуртская ономастика. Ижевск, 1988. С.27-42.
- ⁷³ Куединский район, материалы экспедиций 1991- 1997 гг.
- ⁷⁴ Чагин Г.Н. Указ. соч. С.74-75.
- ⁷⁵ Сепеев Г.А. Восточные марийцы. Йошкар-Ола, 1975. С. 27.
- ⁷⁶ Дмитриев А.А. Указ. соч. С. 126.
- ⁷⁷ Преображенский А.А. Указ. соч. С.90.
- ⁷⁸ Чагин Г.Н. Указ. соч. С.46.
- ⁷⁹ Сепеев Г.А. Указ. соч. С.34-35.
- ⁸⁰ Там же. С.28. Преображенский А.А. Указ. соч. (приложение - карта).

- ⁸¹ Д.Тляково Октябрьского района, материалы экспедиций 1994, 1995, 1996 гг. По особенностям традиционной культуры тляковцы близки не к сылвенским, а к уфимским марийцам, т.е. к тем, которые издавна проживали в южной части Красноуфимского уезда (ныне эта территория с марийским населением входит в Свердловскую область).
- ⁸² Дмитриев А.А. Указ. соч. С.135-140; ГАПО. Ф.543, оп.1, д.26, л.49-50.
- ⁸³ Там же. С.145-150.
- ⁸⁴ Преображенский А.А. Указ. соч. С. 31-32.
- ⁸⁵ Шишонко В.Н. Пермская летопись с 1263 - по 1881. Пермь, 1883. 3-й период. С.63-64.
- ⁸⁶ Преображенский А.А. Указ. соч. С.33-36; Дмитриев А.А. Указ. соч. С.127.
- ⁸⁷ Дмитриев А.А. Указ.соч. С.71.
- ⁸⁸ ГАПО. Ф.316, оп.1, д.100, л.51-68.
- ⁸⁹ Преображенский А.А. Указ. соч. С.28-31.
- ⁹⁰ ГАПО. Ф.316, оп.1, д.100, т.4, л.87-89.
- ⁹¹ Преображенский А.А. Указ. соч. С.38-44.
- ⁹² Там же. С.40.
- ⁹³ Там же. С.51.
- ⁹⁴ Там же. С.60.
- ⁹⁵ Чагин Г.Н. Указ. соч. С. 43-44.
- ⁹⁶ ГАПО. Ф.597, оп.1, д.15, л.28-44.
- ⁹⁷ Там же. Л.53; Чагин Г.Н. Указ. соч. С.54.
- ⁹⁸ Преображенский А.А. Указ. соч. С.72-73.
- ⁹⁹ Чагин Г.Н. Указ. соч. С.44.
- ¹⁰⁰ Там же.
- ¹⁰¹ Преображенский А.А. Указ. соч. С.84-86.
- ¹⁰² Там же. С.87.
- ¹⁰³ Чагин.Г.Н. Указ. соч. С.45.
- ¹⁰⁴ Пермский областной краеведческий музей. Карта Осинского уезда 1792 г.
- ¹⁰⁵ Села Петропавловск, Алтынное, Русский Сарс, д.Уваряж Октябрьского района, материалы экспедиций 1994-1996 гг.
- ¹⁰⁶ ГАПО. Ф.597, оп.1, д.15, л.43.
- ¹⁰⁷ Там же. Л.8-26.
- ¹⁰⁸ Там же. Л.61.
- ¹⁰⁹ Блинов Н. Исторический очерк заселения Осинского уезда // Сборник

Пермского земства. Пермь, 1896. Кн.3-4, отд.3. С.8-9.

¹¹⁰ Там же. С.9.

¹¹¹ Материалы по истории Башкирской АССР. М., 1956. Ч.1, т.4. С.72-73.

¹¹² Там же. С.228.

¹¹³ Шумилов Е.Н. Из истории башкирских земель... С.12.; ГАПО. Ф.177, оп.1, д.1944, л.1-43.

¹¹⁴ Пермский областной краеведческий музей. Карта Осинского уезда 1792 г.

¹¹⁵ История Урала с древнейших времен до 1861г. М., 1989. С.262-263.

¹¹⁶ Мартынов М.Н. Горнозаводская промышленность на Урале при Петре I. Свердловск, 1948. С.71-89.

¹¹⁷ Там же.

¹¹⁸ Там же. С. 71-82.

¹¹⁹ Там же. С.48; Преображенский А.А. Указ. соч. С.88 (приложение - карта); Пермский областной краеведческий музей. Карта Осинского уезда 1792 г.

¹²⁰ Чагин Г.Н. Указ соч. С.74.

¹²¹ ГАПО. Ф.615, оп.1, д.3, л.73.

¹²² Там же. Ф.177, оп.1, д.1944, л.23 об.

¹²³ Там же. Ф.615, оп.1, д.3, л.73-75.

¹²⁴ Шумилов Е.Н. Из истории башкирских земель... С. 12-13, 20.

¹²⁵ ГАПО. Ф.111, оп.1, д.1974.

¹²⁶ Там же. Ф.111, оп.1, д.2060.

¹²⁷ Там же. Ф.11, оп.1, д.76, л.1-5; д.6, л. 127-128; д.2, л. 125; ф.177, оп.1, д.1944.

¹²⁸ Там же. Ф.297, оп.1, д.706, л.8-13.

¹²⁹ Там же. Ф.177, оп.1, д.1944; ф.111, оп.3, д.179; оп.1, д.2060; 2047, 1998, 1983, 1940, 1942, 1990, 1976; Куединский район, материалы экспедиций 1993-2000 гг.

¹³⁰ Исторические предания, собранные в ходе экспедиций в Куединский район Пермской области, позволяют считать "чердынскими" следующие деревни: Верх-Буй, Тараны, Байдары, Пильву, Землягаш, Поползуху, Ирмизу, Малую Тапью, Малый и Большой Талмаз, Малый Каскасал и Большой Каскасал, Осиновик, Березовик.

¹³¹ ГАПО. Ф.177, оп.1, д.1944; ф.111, оп.1, д.2365; с.Урталга Куединского района, материалы экспедиций 1993-2000 гг. В частности, население д.Горка, считает, что их предки были коим-пермяками.

- ¹³² ГАПО. Ф.177, оп.1, д.1944.
- ¹³³ Там же. Ф.111, оп.3, д.196.
- ¹³⁴ Там же. Д.2047.
- ¹³⁵ Там же.
- ¹³⁶ Там же.
- ¹³⁷ Чернушинский район, материалы экспедиций 1996, 1997 г.; села Бияваш, Лидино, д.Урмия Октябрьского района, материалы экспедиции 1996 г.
- ¹³⁸ Список населенных мест Пермской губернии: Осинский уезд. Пермь, 1908. С.41-42, 59-61.
- ¹³⁹ ГАПО. Ф.72, оп.1, д.429-428, 423, 416, 417, 404, 425.
- ¹⁴⁰ Там же.
- ¹⁴¹ Там же. Д.429.
- ¹⁴² ГАПО. Ф.11, оп.1, д.3, л.173.; ф.111, оп.1, д.2064, 1942, 1940, 1990, 1976; оп.3, д.179.
- ¹⁴³ ГАПО. Ф.177, оп.1, д.1566.
- ¹⁴⁴ Там же. Л.154-154 об., л. 174, 178.
- ¹⁴⁵ Там же. Ф.297, оп.1, д.706, л.2-3 об.
- ¹⁴⁶ Там же. Ф.297, оп.1, д.706, л.4 об.-5об.; ф.111, оп.3, д.178, л.26 об -28 об; д.167, л.5 об -10; оп.1, д.2054.
- ¹⁴⁷ Там же. Ф.111, оп.1, д.2049; оп.3, д.190, л.49-52; ф.177, оп.1, д.440 об., л.560.
- ¹⁴⁸ Там же. Ф.111, оп.1, д.2056; оп.3, д.199; д.190, л.62-74.
- ¹⁴⁹ Там же. Ф.177, оп.1, д.1651, л.3-4, 15 об.
- ¹⁵⁰ Там же. Ф.111, оп.1, д.1551, л.2 об.; с.Завод Михайловский Чайковского района, материалы экспедиций 1995, 2001 гг.
- ¹⁵¹ При подготовке статистического обзора использовались данные следующих источников и литературы: Мозель Х. Материалы для географии и статистики России. Пермская губерния. СПб., 1864. Ч.1; Пермская губерния: Список населенных мест по сведениям 1869 г. СПб., 1875; Список населенных мест Пермской губернии: Кунгурский уезд. Пермь, 1909; Список населенных мест Пермской губернии: Осинский уезд. Пермь, 1908; Список населенных мест Пермской губернии: Красноуфимский уезд. Пермь, 1909; Список населенных пунктов Уральской области: Кунгурский округ. Свердловск, 1928. Т.6; Сарапульский округ. Свердловск, 1928. Т.9; При статистических подсчетах по Красноуфимскому уезду учтены жители только тех волостей, которые вошли в 1920-1930-е гг. XX в. в состав Пермской области.
- ¹⁵² Чагин Г.Н. Указ. соч. С. 88-90

¹⁵³ В дальнейшем при подсчетах будет учитываться лишь сельское население, без жителей городов Кунгур и Оса.

¹⁵⁴ Освящение храма в Нижнем Козьмьяше Рябковской волости Осинского уезда // ПЕВ. 1914. №67. С.110.

¹⁵⁵ Пермские татары. Казань, 1983.

¹⁵⁶ Шумилов Е.Н. Пермские (бардымские) башкиры // Материалы по Пермской области к Уральской исторической энциклопедии. С.41.

¹⁵⁷ Материалы экспедиций разных лет в Октябрьский, Ординский, Суксунский районы; Пермские татары. Казань, 1983.

¹⁵⁸ Рамазанова Д.П. К истории формирования ... С. 137-140.

¹⁵⁹ Тезяков Н.И. Вотяки Больше-Гондырской волости // Земский врач. 1881. № 40.

¹⁶⁰ Тезяков Н.И. Праздники и жертвоприношения у вотяков-язычников // Новое слово. 1896. № 4. С.5; Осинский земский календарь на 1916 г. Оса, 1916. С.216.

¹⁶¹ Черных А.В. Деятельность Пермского комитета православного миссионерского общества по распространению православия среди язычников // Религия и церковь в культурно-историческом развитии Русского Севера: Матер. междунар. конференции. Киров, 1996. Т.1. С.263-272.

¹⁶² Миссионерский крестный ход по Кунгурскому и Красноуфимскому уездам Пермской епархии // ПЕВ. 1913. С.119.

¹⁶³ Багин С. Массовое крещение черемис // ПЕВ. 1913. С.560.

¹⁶⁴ Список населенных мест Пермской губернии: Осинский уезд. Пермь, 1908. С.52-53.

¹⁶⁵ Функции передачи традиций выполняла не община, а коллектив родственников или соседей. Поэтому особенно на стадии разрушения традиционного уклада и культуры здесь рано исчезают общинные формы традиций, в том числе в календарной обрядности, и наблюдается процесс разрушения традиционной культуры: от полного ее уничтожения до сохранения архаических стереотипов и традиций (Суксунский район, материалы экспедиций 1992-1996 гг.; Ординский район, материалы экспедиции 1997 г.).

¹⁶⁶ Овчинников А.М. Народные песни, собранные в Суксунском заводе Красноуфимского уезда // Сборник материалов для ознакомления с Пермской губернией. Пермь, 1892. Вып.4. С.130-141; Суксунский район, материалы экспедиций 1992-1996 гг.

¹⁶⁷ Мозель Х. Материалы для географии и статистики России. Ч.1.

¹⁶⁸ Пономарев П. Раскол в пределах Савинского прихода // ПЕВ. 1897.С.114, 161, 236, 265, 356.

¹⁶⁹ Черных А.В. Этнические особенности русских башкирского пограничья // Пермский край: прошлое и настоящее (к 200-летию образования Пермской губернии): Матер. междунар. науч.-практ. конференции. Пермь, 1997. С.22-23.

ГЛАВА II

**ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ ИСТОРИЯ
ЮЖНОГО ПРИКАМЬЯ ПО МАТЕРИАЛАМ
ТРАДИЦИОННОГО НАРОДНОГО
КАЛЕНДАРЯ РУССКИХ**



§1. СТРУКТУРА НАРОДНОГО КАЛЕНДАРЯ

Традиционный народный календарь русских Южного Прикамья – сложное явление, формирование и эволюция которого охватывают длительный период времени. На эти процессы оказали влияние различные факторы, один из главных – исходные традиции, сохраненные переселенцами. Праздничный календарь Южного Прикамья – явление позднее, возникшее на базе общерусского годового календарного цикла. Значительную часть населения Южного Прикамья составили переселенцы из Поморья, Поволжья, Приуралья, соответственно в основу традиционного календарного цикла были положены северно- и среднерусские традиции.

Однако особенности заселения и освоения Южного Прикамья стали причиной того, что традиционная культура русских в регионе не являлась однообразной. Календарная обрядность также не представляла собой единого целого, поэтому мы будем рассматривать ее региональные варианты в соответствии с предложенной в первой главе классификации этнотерриториальных групп.

В годовом цикле русских Южного Прикамья, как и в общерусском календаре, учитывалось несколько систем времяисчисления – солнечный, лунный, хозяйственно-фенологический, юлианский, а с начала XX в. – и григорианский календари. Однако в конце XIX – начале XX в. каждая из систем неравнозначно была представлена в календаре русских Южного Прикамья.

Дни летнего и зимнего солнцестояний, весеннего и осеннего равноденствия были известны крестьянам. Но к ним не были приурочены никакие особые действия.

По лунному календарю в исследуемый период определялось время проведения “подвижных” праздников: Масленицы, Пасхи, Великого поста, Великого четверга и др. Однако лунный календарь в данном случае являлся составной частью церковного календаря и не бытовал самостоятельно.

К хозяйственно-фенологическому календарю было приурочено незначительное число обрядов скотоводческого цикла: выгон скота

на пастбище и загон его на зиму, время проведения которых определялось “по погоде”.

Юлианский календарь в конце XIX – начале XX в. был широко распространен в календарной системе: все праздники и обряды, за исключением приуроченных к лунному циклу, исчислялись по юлианскому календарю. Однако в народной среде использовался лишь церковный календарь, в основе которого и лежало юлианское времяисчисление.

К григорианскому календарю в начале XX в. было приурочено несколько дат гражданского календаря, отмечаемых в советское время, – 1 мая, 1 января.

Среди перечисленных календарных систем только хозяйственно-фенологическая имела самостоятельное бытование, не была связана с православным церковным календарем. Приуроченность дат к солнечному календарю можно проследить лишь генетически. Лунный и юлианский календари существовали как части церковного времяисчисления. Церковный православный календарь был той основой, на которой формировалась система народных праздников и обрядов. Даты церковного календаря соответствующие лунному исчислению, именовались в народе как *подвижные*, “не в числах”. Сроки их исчислялись по дню празднования Пасхи. “Неподвижные” даты праздников отвечали юлианскому календарю. В изучаемое время церковные и народные традиции времяисчисления переплелись.

Анализ полевых материалов, касающихся традиционного народного календаря русских Южного Прикамья, показал, что в конце XIX – начале XX в. существовало несколько схем деления года на крупные временные промежутки.

Первая структура годового цикла, или схема года, основывалась на универсальной для традиционной культуры системе оппозиций. Год делился на два периода: летнее и зимнее полугодие. Они совпадали с хозяйственными циклами. Начало летнего полугодия приходилось на праздник Пасхи, а его конец – на праздник Покрова. Зимнее полугодие начиналось с праздника Покрова и заканчивалось празднованием Пасхи. Становление данной схемы года происходило под влиянием, с одной стороны, архаичных мировоззренческих

представлений, с другой – христианских традиций и церковного календаря, определяющим при этом был сложившийся земледельческо-скотоводческий тип хозяйства.

Летнее полугодие состояло из трех частей: весны, лета, осени. Весна приходится на период от Пасхи до Троицкого Заговенья, лето – с Троицкого Заговенья до Ильина дня, осень – с Ильина дня до Покрова. Эта схема соотносится с народными представлениями о суточном цикле (день – ночь; утро – день – вечер как части дня). С хозяйственной, полевой деятельностью эти периоды связаны следующим образом: весна – подготовка к весенним работам и сев, лето – созревание хлебов и сенокос, осень – уборка полевых и огородных культур. Данная схема, с нашей точки зрения, сформировалась на основе севернорусских и среднерусских традиций и была характерна для многих районов Европейского Севера, в том числе Северного Прикамья¹. Такое деление года можно изобразить графически:



С конца XIX в. среди русских Южного Прикамья распространяется несколько иная схема деления года. Происхождение

такого деления у русских крестьян связано с церковным и прежде всего гражданским календарем. По этой схеме год состоял из четырех равных периодов: зимы, весны, лета, осени. Схема отвечает современному пониманию времен года. В одном из ее вариантов сохраняется членение годовичного цикла на два равных периода: весна-лето, осень-зима. Начало циклов в схеме приходится на 1 марта (14 марта по новому стилю) – день Евдокии и 1 сентября (14 сентября по новому стилю) – Семенов день. Характерной чертой нового членения годовичного цикла явилось деление года на месяцы, заимствованное из гражданского и церковного календарей.



В XIX – начале XX в. обе описанные схемы деления года были известны в русской крестьянской среде Южного Прикамья. Существовало и множество переходных вариантов ее. Разрушение более древних представлений о двоичности года связано с все большим распространением гражданского календаря, изменением, особенно в начале XX в., традиционного хозяйственного уклада, что, безусловно, повлияло и на мировоззренческую систему. Со второй трети XX в. в быту используется только схема деления года на четыре равных промежутка.

§2. ПРАЗДНИКИ И ОБРЯДЫ ЛЕТНЕГО ПОЛУГОДИЯ

ВЕСЕННИЕ ПРАЗДНИКИ И ОБРЯДЫ

Пасхальный цикл

Весенний цикл охватывает праздники и обряды от Пасхи до Троицкого Заговенья, хотя и в других праздниках и обрядах Великого поста можно проследить действия, обозначающие как приближение весны. В большинстве традиций Южного Прикамья начало весны связывалось с днем Пасхи. Пасха являлась самым большим и главным праздником в году. Пасхальный цикл праздников и обрядов: Вербное воскресенье, Великий четверг, Пасха и пасхальная неделя, Радуница – начинал как собственно весну, так и летнее полугодие, новый земледельческий год.

Вербное воскресенье, последнее воскресенье Великого поста перед Пасхой, в Южном Прикамье известно среди русских повсеместно. Основные действия в этот день совершались с ветками вербы. К Вербному воскресенью приурочивались молодежные игры на соломе, запрещенные в другое время поста. Действия, совершаемые в Вербное воскресенье в Южном Прикамье, полностью соответствуют бытовавшим в других регионах России².

Следующая за Вербным воскресеньем неделя Великого поста в народе именовалась страстной. Из-за количества совершаемых в этот день обрядов особняком на страстной неделе стоит четверг – *Великий четверг, Великоденный четверг, Чистый четверг, Велик четверг*.

Многочисленные магические действия Великого четверга можно объединить в несколько групп. Первая, наиболее многочисленная, группа действий связана с домашними животными и птицами. Вторую группу составляют обряды и действия, призванные обеспечить богатство и достаток в будущем году. В третью группу мы включили действия, совершаемые с целью защитить человека от нечистой силы, колдунов, обеспечивающие здоровье человека. Четвертая группа обрядовых действий предусматривала избавление от клопов, тараканов и блох. Следующая группа обрядовых действий,

наиболее малочисленная, должна была способствовать получению большого урожая. К таковым относятся действия, связанные с сельскохозяйственными орудиями: *“Соху трясут, борону трясут, чтобы урожай был”*, с зерном: *“зерно перебирали”*³. Чтобы избавиться от мышей бегали на “ометы” (стог обмолоченной соломы)⁴. К магическим действиям, связанным с охотой, относится совершаемый охотником до утра в Великий четверг выстрел из ружья. Все магические действия в этот день нужно было выполнить до солнышка.

Комплекс обрядности Великого четверга у русских Южного Прикамья имел много общего с подобными обрядами русских других регионов⁵. По преобладанию в комплексе животноводческого цикла, по единичности обрядов, связанных с другими отраслями хозяйствования, Южное Прикамье соотносится с северо-восточными губерниями России и Сибири⁶. Ситуация, когда в хозяйстве преобладает земледелие, а в обрядности Великого четверга – животноводческий комплекс, обусловлена, видимо, тем, что четверговая обрядность сформировалась на основе традиций севернорусского крестьянства.

Обрядность Пасхи в Южном Прикамье была достаточно

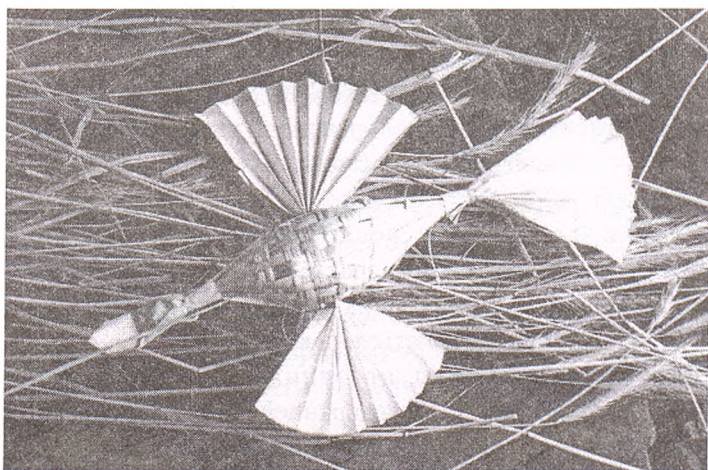


Рис.14. Пасхальный голубь, подвешиваемый к божнице.
Русские с. Печмень Бардымского района. Середина XX в.

развитой, она включала несколько комплексов. Значительное место в пасхальном периоде занимали церковные ритуалы: богослужения, крестные ходы, молебны. К пасхальной неделе приурочивался обход православным духовенством домов. При обходе домов в некоторых деревнях святости посевное яровое зерно.

Повсеместно на Пасху ходили встречать рассвет, считалось, что в этот день солнышко играет, радуется Воскресению Христову.

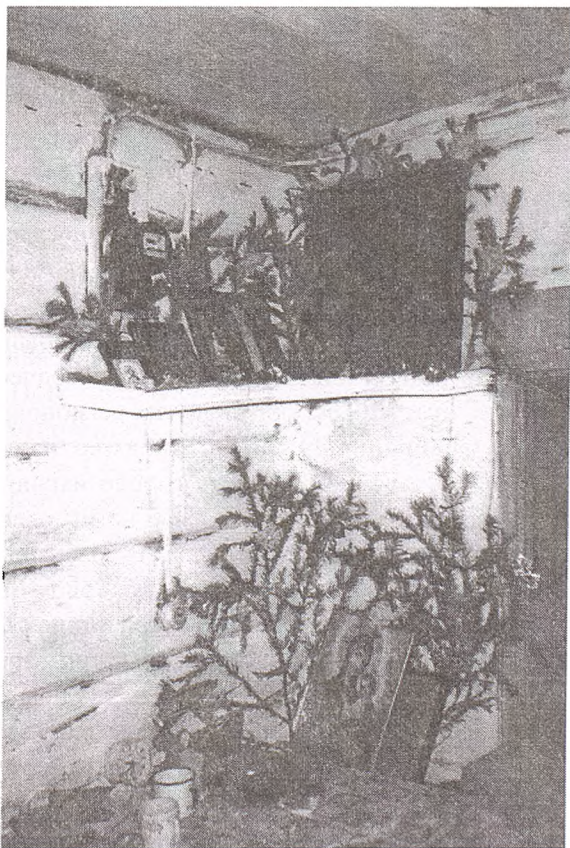
Центральное место в обрядности Пасхи занимали действия с яйцами. Как и повсеместно среди русских, в Южном Прикамье были распространены крашение яиц и традиция “христосования”.

Игры с яйцами, известные и широко распространенные в других регионах России, в Южном Прикамье встречаются эпизодически⁷. Основные действия с яйцами, выполняемые русскими Южного Прикамья, соотносятся с общерусскими⁸. Мы склонны считать, что распространение игр с яйцами в Южном Прикамье связано со среднерусским переселенческим компонентом, так как в большинстве случаев эти игры известны тем группам, в которые вошли компоненты, мигрировавшие из районов Поволжья и Приуралья.

Особое место в праздничной обрядности занимало украшение к празднику избы. К Пасхе обязательно мыли избу, развешивали в простенках полотенца, божницу украшали пихтовыми ветками, а также изготовленными из соломы или бумаги фонариками, гирляндами, птичками.

У каждой группы русских Южного Прикамья значительную роль в праздновании Пасхи играло качание на качелях. В большинстве деревень оно продолжалось с пасхального воскресенья до конца недели. У старообрядцев юго-западной группы запрещалось качаться на качелях в пасхальное воскресенье, что связывали с представлениями о “греховном” характере молодежных увеселений. Именно поэтому во время больших церковных праздников нельзя было “гулять”, в том числе качаться на качелях.

Непостоянность даты праздника влияла на характер молодежных развлечений. В случае ранней Пасхи молодежь, как на Благовещение и в Вербное воскресенье, собиралась играть на соломе. При поздней Пасхе молодежь собиралась на поляне, на угоре и



**Рис.15. Божница, украшенная на Пасху ветками пихты.
Русские с. Вторые Ключики Ординского района. 1997 г.**

начинала водить хороводы, играть в игры. В этом случае празднование Пасхи повторяло весенние праздники Вознесения и Троицы.

Таким образом, материал по пасхальной обрядности Южного Прикамья свидетельствует о достаточно большом количестве разнообразных действий, приуроченных к празднику. Материалы, относящиеся к другим регионам, подтверждают этот вывод. Так, В.К.Соколова справедливо считает, что целостного пасхального обрядового действия у восточнославянских, как, впрочем, и у других европейских, народов не было, но обрядов различного характера к Пасхе было приурочено довольно много⁹. В общих чертах обрядность

Южного Прикамья сохраняет общерусские традиции¹⁰. Многие атрибуты и действия на Пасху имеют символику нового рождения, новой жизни, праздник открывает собой новый период в хозяйственной и обрядовой жизни русских.

Праздники и обряды между Пасхой и Троицей

Основные праздники и обряды, приходившиеся на этот период, были связаны с началом сева и первым выгоном скота и приурочены к Егорьеву и Николину дню, а также к Вознесению.

Егорьев день (23 апреля) в Южном Прикамье был известен как день высаживания капустной рассады. Животноводческие обряды, исполнявшиеся в этот день русскими других регионов, в частности, Европейского Севера, в Южном Прикамье известны лишь фрагментарно¹¹. К таковым можно отнести изгнание волков и освящение коней на Егорьев день. Обычай на Егорьев день *волков гонять* бытовал только среди русских кунгурской группы. В с.Лидино (Октябрьский район), с.Печмень, д.Антуфьево (Бардымский), с.Медянка (Ординский), д.Коробейники (Чернушинский) на Егорьев день святили коней, однако в большинстве традиций этот обычай был приурочен к дню Фрола и Лавра (18 августа).

В Южном Прикамье сложилась особая хозяйственная система закрытых полей, предполагавшая пастьбу скота самостоятельно, без пастуха. Поэтому развернутая система обрядности выгона скота, включающая обряды при выгоне из хлева, семейно-общественные обряды выгона в поле, пастушеские обряды и т.д.¹², в Южном Прикамье представлена лишь обрядами выгона из хлева и усадьбы. Все обряды, связанные с первым днем выпаса, выполнялись лишь хозяевами и имели несколько целей: оградить животных от болезней и порчи, обеспечить возвращение скота с поля домой.

В Южном Прикамье сформировалась достаточно гибкая система сроков начала весенних полевых работ. Она позволяла учитывать природно-климатические условия. Большинство сроков проведения посева устанавливалось исходя из фенологических изменений: яровой хлеб сеяли тогда, когда в комьях земли появлялись первые пузырьки, когда земля становилась теплой, отцветала черемуха и т.д. Дни святых служили контрольными сроками проведения сева.

Первый ранний сев яровых старались завершить до Иванова дня (8 мая), средний, самый большой, сев начинался с Николина (*Миколина*) дня (9 мая). Закончить сев стремились к дню мученика Вита (16 мая) или Алексееву дню (20 мая). Повсеместно начало сева сопровождалось лишь молитвой, благословением.

Вознесение отмечалось в Южном Прикамье как большой праздник. *“В этот день Иисус Христос вознесся на небо”* – считали повсеместно. Среди старообрядцев юго-западной группы бытовали поверья, согласно которым *“до Вознесения нельзя за окошко что попало выливать, так как Иисус Христос раньше нищим ходил”*¹³, и роса, собранная в ночь на праздник, обладает целительными свойствами¹⁴. Повсеместно в Вознесение выходили на луга водить хороводы. Заметно отличалось празднование Вознесения у русских казанской группы (Куединский район). В деревнях казанских переселенцев в этот день стряпали *лесенки* из теста. Одну из них ставили на божницу, где она стояла несколько дней или даже весь год. Остальные *лесенки* съедались.

Троицкий цикл

Троицкий цикл включал такие праздники, как Семик, Троица, Духов день, Троицкое Заговенье. Празднование Троицы некоторыми группами русских начиналось накануне, с четверга, который в большинстве традиций Южного Прикамья, как и в других регионах, назывался Семиком.

Разнообразием действий и сохранением архаичных элементов выделялась среди русских Южного Прикамья казанская группа. Обряды, открывающие троицкий цикл, начинались у нее перед Троицей в среду. Прежде всего собирали яйца, из которых в Семик готовили яичницу. Существовало два варианта празднования Семика: девушки в лесу завивали венки и ели на поляне яичницу или украшали березку и ходили с ней по деревне, а в обед собирались в одном из домов и угощались яичницей. В праздновании Семика проявились особенности возрастного характера участников. Завивать венки ходили старшие девчата и парни, а украшением березки на Семик занимались младшие.

При праздновании Троицы казанскими переселенцами повторялись многие действия, совершаемые с березой на Семик. Однако в отличие от Семика Троица считалась взрослым праздником. Празднование Троицы заключалось в хождении с березкой по деревне. В д. Дубовая Гора украшенную березку называли *лилём*. В деревнях Дубовая Гора, Искильда, Сургуч на Троицу допускалось ряжение: *“Нарядятся как по святкам, в хорошую одежду, но чтоб не узнали, кавалер да барышня”*¹⁵. В Духов день, как и в Троицу, играли хороводом. Таким образом, троицкая обрядность у казанских переселенцев значительно отличалась от обрядности праздника у других групп Южного Прикамья, многие ее элементы соотносятся с теми, что бытовали в Поволжье, в том числе празднование Семика, название березки, ряжение, приготовление яичницы¹⁶.

Достаточно развитой была троицкая обрядность у русских юго-западной группы (Чайковский, Еловский районы, часть Куединского). Бытовало несколько вариантов украшения березки и использования ее в обрядовых действиях. Повсеместно березку украшали лентами, носовыми платками, кольцами, подшалками, поясами. Чаше всего березку ставили в деревне и вокруг нее водили хороводы. В д.Альняш (Чайковский район) березку украшали в лесу. В деревнях Лукинцы, Бормист, Вассята, Сосново (Чайковский район), Елово, Брюхово (Еловский) украшенную березку носили по деревне. В этих же деревнях на Троицу готовили и ели яичницу (ее называли *смяткой* или *селянкой*). Приготовление яичницы на Троицу в Южном Прикамье известно только у русских казанской и юго-западной групп. Бытование этого элемента троицкой обрядности в юго-западной группе мы связываем с участием в формировании группы среднерусского компонента.

Для северной подгруппы (Кишертский и Березовский районы) и осинской группы русских (Осинский район) характерно бытование таких элементов, как завивание венков и украшение березки. Разрушение традиционной обрядности здесь началось в 1910-е гг. Старожилы рассказывали, что во время хороводов уже пели частушки и плясали под гармонь. Часть информации старожилы (родившиеся в 1910-е гг.) выдают как услышанную, т.е. уже в 1920-1930-е гг.



**Рис.16. Хоровод на Троицу.
Русские с. Урталга Куединского района. 1994 г.**

троицкая обрядность сохранялась не повсеместно. Прежде всего, перестали завивать венки и украшать березку.

В средней подгруппе кунгурской группы (Суксунский, часть Кунгурского, Ординский, Уинский районы) троицкие обряды сохранились в меньшей степени, особенно вблизи заводов и заводских поселков (Суксунский, Ординский районы). Все обряды в данной подгруппе были приурочены к Троице, Семик же отмечался как день поминовения утопленников и удушенных. Здесь рано забыли хороводные песни. Их повсеместно заменили частушками, игрой на гармошке, танцами. По материалам из Суксунского района можно проследить эволюцию хороводов. В начале XX в. А.Овчинников записал в поселке Суксунского завода 17 хороводных песен¹⁷. По информации от старожилов, родившихся в 1890-1920-х гг., уже исчезли не только хороводные песни, но и понятие хоровода.

Таким образом, в средней подгруппе (Суксунский, часть Кунгурского, Ординский, Уинский районы), особенно вокруг заводов (Ашапский, Тисовский, Молебский, Суксунский заводы), троицкая обрядность разрушалась достаточно быстро: уже с конца XIX в. исчезает обрядовый фольклор. Основными причинами этого процесса явились близость крестьян к заводским и городским центрам и ведение станowego земледельческого хозяйства, при котором основная часть семьи находилась вдали от деревни и не участвовала в обрядах. Главным участником праздника становилась молодежь, которая быстрее воспринимала “новые” традиции, в то же время в верх-буевской, центральной группах русских участниками троицких игр и хороводов было все взрослое население, что способствовало сохранению развитой формы обрядности.

В верх-буевской группе русских троицкая обрядность была схожей с обрядностью северной и средней подгрупп кунгурской группы. Основными элементами праздника здесь также были завивание венков на Семик и гадание с ними на Троицу, украшение березки в лесу или деревне. Однако в отличие от кунгурской группы здесь достаточно развитым долгое время, вплоть до 1970-х гг., сохранялся хороводный цикл.

Заметно отличалась троицкая обрядность в южной части средней подгруппы и в южной подгруппе русских кунгурской группы (часть Ординского, Октябрьский район). Именно в этом регионе в начале 1890-х гг. побывал Я.Г. Безруков и оставил полное описание троицкого обряда¹⁸. В конце XIX в. в с.Богородском березкой называли куклу, которая была сделана из крестообразно связанных двух березовых палок (2, 15 на 1 аршин), и на которую надевали платки, запоны. В 1890-х гг. с куклой играли только на лугах, а в 1870-х гг. ходили с ней по деревне. Информация Я.Г.Безрукова подтверждается собранными нами полевыми материалами. Видимо, наряжание куклы бытовало в прошлом в южной и части средней подгруппы. Об этом обряде достаточно полная информация получена нами из сел Вторые Ключики (Ординский район), Суда (Уинский), Русский Сарс (Октябрьский). В селах Вторые Ключики, Суда наряжание куклы бытовало вместе с украшением березки и было приурочено к Троице. В с.Русский Сарс куклу делали из березовых

веток и называли березкой. В селах Русский Сарс, Петропавловск (Октябрьский район) березкой именовали и девушку, украшенную венками и березовыми ветками¹⁹.

Подобное наряжание березки достаточно широко было распространено в Западной Сибири²⁰, однако в настоящее время сложно установить, какими путями пришла эта традиция в Южное Прикамье, возможно, она распространилась с одним из переселенческих потоков, направляющихся на Урал и в Сибирь. Разрушение троицкой обрядности в регионе происходило своеобразно: в южных селах – медленнее, чем в северных, так как южная часть подгруппы меньше контактировала с городским и заводским населением, находилась в удалении от основных почтовых трактов. Поэтому в с. Богородское обряда, описанного в 1890-е гг., никто из старожилов не помнит. В то же время в южных селах (южная часть Октябрьского района) троицкая обрядность бытовала достаточно долго, вплоть до 1970-х гг.

Особенностью центральной группы (Чернушинский, части Бардымского, Уинского и Октябрьского районов) является самая большая сохранность троицкой обрядности в регионе. В ряде сел, особенно в Чернушинском районе, троицкая обрядность бытует до настоящего времени.

Среди всего русского населения региона определенные представления и запреты связывались и с некоторыми днями Троицы. В субботу перед Троицей считалось, что вода – именинница, и запрещалось мыться в бане, стирать, мыть полы. До Троицы не заготавливали веников, не рвали травы, не косили, так как полагали, что в Троицу лес и трава именинники. Духов день – понедельник после Троицы – не отмечен в Южном Прикамье особыми обрядами. В этот день повсеместно играли, водили хороводы, т.е. продолжалось празднование Троицы, растягивавшееся на 3 дня. В Духов день земля считалась именинницей. поэтому в этот день запрещалось копать землю, работать в огороде.

Таким образом, по характеру празднования Троицы в Южном Прикамье заметно различаются несколько групп русских: юго-западная, казанская, южная подгруппа кунгурской группы. Видимо, большая вариативность и сохранение архаичных

компонентов так или иначе связаны со среднерусскими традициями, прежде всего с традициями Поволжья и Приуралья. Рассмотренные в первой главе особенности формирования групп также свидетельствуют о том, что в эти районы происходила миграция населения из Поволжья, Приуралья. В большей же части групп русских – у чердынцев, осинцев, кунгурцев – празднование Троицы воспроизводит вариант, распространенный в Северном Прикамье и Вятском крае²¹. В.К.Соколова выделяет три основных комплекса троицкой обрядности у русских, в том числе центрально-поволжско-сибирский и северный²². Главным отличием северного варианта было отсутствие таких элементов, как завивание венков и украшение березки. Основываясь на классификации В.К.Соколовой, можно заключить, что Южное Прикамье занимает пограничную зону, в которой произошло смешение северного и центрального комплексов.

Символика Троицы связана с культом растительности и имеет общевосточнославянский характер²³. Однако в конце XIX – начале XX в. многие архаичные элементы ее обрядности в Южном Прикамье уже не осознавались, а характер обрядности в большинстве случаев оставался развлекательным.

Через неделю после Троицы, в воскресенье, в Южном Прикамье отмечалось Заговенье, которое известно здесь под разными названиями: *Троицкое Заговенье, Петровское Заговенье, Великое Заговенье, Ржавчинка, Купально воскресенье, Веселое воскресенье, проводы весны*.

В большинстве традиций основным элементом Заговенья было луговое гулянье. От троицких оно отличалось несколькими моментами. Во-первых, на Заговенье не украшали березку. Во-вторых, если троицкие гулянья часто устраивались в деревне, то гулянья на Заговенье – за деревней, на лугах. В-третьих, если Троицу, как правило, праздновали жители одной деревни, то Заговенье в большинстве традиций – сбор на лугах жителей нескольких деревень округи. Информаторы подчеркивают связь Заговенья с троицкой обрядностью, а также то, что Заговенье считалось последним весенним праздником.

Луговые гулянья с хороводами и играми известны в Южном Прикамье повсеместно, однако в ряде традиций празднование

Заговенья обставлялось и другими обрядовыми действиями. В кунгурской группе к Заговенью было приурочено исполнение элементов троицкой обрядности: завивание венков и гадание на них, наряжание березки, куклы²⁴. Особняком стоит празднование Заговенья в округе с.Покрово-Ясыл (ныне – с.Красный Ясыл Ординского района), носившее название *Ржавчинка*. Кроме луговых гуляний основным элементом праздника было состязание в борьбе. Возможно, традиция борьбы возникла под влиянием состязаний сабантуя в соседних татарских деревнях. В южной подгруппе кунгурской группы (Октябрьский район) к Заговенью приурочивалось совершение нескольких магических действий. В этот день старались до 12 раз сменить одежду, несколько раз сесть за стол. Выполнение указанных действий должно было способствовать благополучию в доме. Магические действия, совершаемые в этот день, перекликаются с четверговой обрядностью и, видимо, свидетельствуют о “переходном” характере праздника, что подчеркивает и сроки его проведения – на границе весны и лета.

Заговенье известно как *Купально воскресенье* в нескольких деревнях центральной группы (д.Коробейники, с.Деменево Чернушинского района, с.Печмень, д.Асюл Бардымского). Здесь основным элементом праздника было обливание водой. Этот ритуал в Южном Прикамье встречается часто, но только в указанных деревнях он был закреплён за конкретной датой. В д.Анастасьино (Октябрьский район) праздник Заговенья назывался *проводами весны*, характерными элементами которых было ряженье и катание яиц. Такое же название и аналогичная наполненность праздника отмечены у русских в Поволжье²⁵. Видимо, это можно объяснить участием в формировании локальной традиции поволжского компонента. Вывод подтверждается и сохранившимися этнографическими преданиями, согласно которым часть жителей деревни была перевезена помещиком из Нижегородской губернии²⁶.

У казанских переселенцев (Куединский район), в календарной обрядности которых много черт, не характерных для большинства традиций Прикамья, содержание праздника Заговенья практически не отличалось от его содержания у других групп русских. Основу

празднования в казанской группе также составляли луговые гулянья. Однако здесь празднику давали особые эпитеты: “*выходили блох трясти*”, “*пошли мы блох вытряхать*”²⁷.

Таким образом, полевые материалы свидетельствуют о том, что к Заговенью в Южном Прикамье приурочивали различные действия: луговое гулянье, ряженье, катание яиц, обливание и т.д. Все они, с нашей точки зрения, имеют разное происхождение, генетически связаны с разными обрядами весеннего и летнего циклов. Эти действия совершались в Заговенье лишь в силу его переходного характера – на границе весны и лета. Большинство выполняемых действий соотносилось с культом плодородия. Праздник маркировал завершение весенних полевых работ, а также всего весеннего цикла. За ним следовал Петровский пост – *Петровки* – с запретами на игры и другие развлечения.

Поминальная обрядность

Одним из важных компонентов весеннего цикла праздников и обрядов народного календаря русских была поминальная обрядность. В Южном Прикамье, как и у русских других регионов, поминальные обряды совершались через неделю после Пасхи: во вторник на Фоминой неделе, в четверг и субботу перед Троицей, в Духов день, а иногда в Петров и Ильин дни, на Воздвижение и Покров. Самыми крупными поминальными циклами были пасхальный и троичский, приходившиеся на весенний период и, видимо, тесно связанные с земледельческим культом.

Повсеместно в Южном Прикамье днем поминовения умерших считался вторник Фоминой недели, известный как *Радольница*, *Радоница*, *Радонница*, *Радуница*, *Радовница*, *Радовальница*, *Родительский день*, *Пасха мертвых*. Приуроченность поминальной обрядности именно к этому дню характерна для всего русского этноса²⁸. В Южном Прикамье в указанный день обязательно посещали кладбище. Только в редкие годы, при ранней Пасхе, поминальные обряды совершали дома. В то же время в Северном Прикамье поминание умерших в Радуницу в большинстве случаев носило домашний характер²⁹. Считалось, что в этот день покойники разговляются. На кладбище поминальный стол обычно составляли

пирог и шаньги. В Радольницу обязательно красили яйца и оставляли их на могилах умерших.

Посещение кладбища и поминовение покойников было приурочено еще к троицкой неделе. В одних деревнях ходить на кладбище было принято в Семик, в других – в Троицкую субботу. Когда кладбище посещали в субботу, то в Семик поминали умерших неестественной смертью. Поминовение умерших в Духов день отмечено лишь в деревнях казанских переселенцев. Поминовение умерших в этот период в общих чертах совпадало с поминками на Радольницу, только в летних обрядах отсутствовали крашенные яйца. В Суксунском районе зафиксировано украшение могил в Троицкую субботу веточками березы. В кунгурской группе русских (Суксунский, Ординский районы), а также в Куединском районе у переселенцев из кунгурского края сохранялись древние представления о связи поминовения умерших с погодными условиями. В частности, в Ординском районе бытовало поверье, согласно которому если в Семик удавленников отпеть, то следует ожидать теплую погоду. В Куединском районе это поверье распространялось на всех предков: *“В Семик покойники загребаются, зубоскалят. В Семик покойники загребутся, скалозубы соберутся, перестанут зубоскалить и будет тепло. После этого дня покойников корми не корми бесполезно – у них все пост”*³⁰. Видимо, подобная словесная формула объясняется древними представлениями о связи культа предков с земледельческой обрядностью.

Известны и другие календарные сроки проведения поминальных обрядов. В д.Ольховка Чайковского района очередное поминовение умерших и посещение кладбища было приурочено к Петрову дню. В Ильин день поминали умерших и ходили на кладбище в с.Русский Сарс Октябрьского района и д.Ольховка, с.Альняш Чайковского.

ЛЕТНИЕ ПРАЗДНИКИ И ОБРЯДЫ

Летний цикл праздников и обрядов начинался с Заговенья и заканчивался Ильиным днем. Летний цикл включал Петров пост (*Петровки*), продолжавшийся с Заговенья до Петрова дня, и Мясоед.

Среди праздничных дней в это время особо почитались Иванов, Петров, Ильин дни, а также некоторые местные праздники.

Обряды вызывания дождя

Весной и летом совершались обряды, связанные с водой. В основе их лежала карпогоническая магия – стремление подобным вызвать подобное, а также использование очистительных свойств воды. К таковым действиям, не имевшим строгой календарной приуроченности, можно отнести бытовавшие в Южном Прикамье вызывание дождя и обливание водой.

В засушливое лето действия с водой производили многие народы³¹. В Южном Прикамье подобные действия известны в трех вариантах. Во-первых, самый распространенный вариант – моление, либо в церкви, либо у реки, либо у ключа. Составной частью моления был крестный ход. Подобные действия в Южном Прикамье во время засухи отмечены повсеместно. Во-вторых, у старообрядцев юго-западной группы (Куединский, Чайковский районы) поливание во время засухи могил утопленников и удавленников. Для результативности действия они приносили 40 ведер воды на могилу³². Часто засуху соотносили с плохим исполнением похоронного ритуала: *“Покойников плохо моют, вот и дождя нет”*³³. В-третьих, ритуальное обливание водой жителей деревни, как правило, молодежи, на реке в сочетании с купанием в ней участников действия.

Обряды завершения ткачества

К комплексу обрядов, исполнявшихся с целью вызвать дождь, примыкают обряды, связанные с завершением ткачества. Они известны в каждой группе русских Южного Прикамья. Большая их часть совершалась весной или летом. В основе обрядов лежали очистительные свойства воды. Нить, полотно в народных представлениях связывались с границей и дорогой в иной мир. Поэтому процесс ткачества был наделен и сакральным смыслом³⁴. Этим, видимо, и можно объяснить приуроченность очистительных обрядов к моменту завершения ткачества.

В юго-западной группе русских (Чайковский, Еловский районы, часть Куединского) поступали следующим образом. Когда заканчивали ткать, соседи по одному или небольшой группой

поливали ткущую женщину водой из ведра через окно. В некоторых деревнях принято было обливать только ленивых ткачих, тех, кто вовремя не “*оботкался*” и не убрал ткацкий стан. В данном случае обливание нерадивых ткачих мотивировалось, видимо, тем, что они нарушили запрет на определенные сроки контакта с иным миром. В этой же группе русских бытовал еще ритуал очищения: женщины, закончившие ткать, шли на реку и обливали себя водой (д.Тымбай Куединского района, д.Дряхлы Чайковского).

В Ординском районе ритуальное обливание было приурочено к Петровскому посту, и в этом случае оно несло, видимо, двойной смысл: было связано как с очищением при завершении ткачества, так и с обрядами вызывания дождя. В *Петровки* выполняли следующие работы: мужики возили навоз, а женщины вечерами собирались шить на улице. При этом мужчины обливали женщин, которые в свою очередь подкарауливали мужчин и обливали их.

Иванов день

Среди летних праздников и обрядов заметно выделяется празднование Иванова дня, или Рождества Иоанна Предтечи (24 июня). Этот праздник имел в Южном Прикамье разные названия: *Иванов день, Иван Росной, Иван Росник, Иван Купал, Иван Купала, Иван Креститель, Иван Предтеча, Иван Грозной*. Все действия в Иванов день можно разделить на несколько групп, в основе которых лежали магия плодородия и действия, связанные с солярным культом³⁵. Однако если генетически многие обрядовые действия в самом деле связаны с данным культом, то в конце XIX – начале XX в. они уже утратили актуальность. Наиболее многочисленные и распространенные в Южном Прикамье действия Иванова дня соотносятся с цветком папоротника. По народным представлениям именно в ночь накануне Иванова дня цвел папоротник. Цветок папоротника наделялся особыми свойствами и мог сделать человека невидимым. Кроме папоротника подобные свойства в некоторых традициях приписывали конопле³⁶.

Названия праздника *Иван Росной, Иван Росник* соотносятся с представлениями о целебных свойствах “*ивановской росы*”. Эту росу собирали, ею умывались, под нее сеяли репу, загребали капусту и

выгребали лук, собирали лекарственные травы. Если трава была собрана накануне, ее выносили на улицу, чтобы она попала под утреннюю “ивановскую” росу.

Кроме того, некоторые действия Иванова дня связывались с представлениями об Иване Предтече, который по народным поверьям, распространенным в Южном Прикамье, отвечал за произрастание “круглых” овощей, имеющих “голову”. Поэтому именно к Иванову дню были приурочены важные циклы работ, связанные с выращиванием капусты и лука. Лук выгребали, а капусту загребали на Иванов день.

С Иванова дня в некоторых традициях начинали заготавливать веники, косить траву, собирать ягоды. Достаточно редко распространялись запреты на выполнение сельскохозяйственных работ в этот день. Его считали также грозным – “грозным”.

Немногочисленность обрядов и представлений Иванова дня, видимо, свидетельствует о том, что элементы древней наполняемости праздника, отмеченные в других регионах проживания восточных славян, в Южном Прикамье в конце XIX – начале XX в. уже исчезли³⁷. В связи с этим центральное место в летнем полугодии заняли Троица и Заговенье, вобравшие в себя часть обрядового комплекса Иванова дня.

Петров день

Петров день (29 июня) признавался в Южном Прикамье важной датой народного календаря. В Петров день заканчивался Петров пост – *Петровки*, разговляться в этот день было принято молоком и ягодами. Существовали поверья, по которым до Петрова дня не разрешалось есть ягоды, причем в большинстве традиций оговаривали, что есть ягоды до Петрова дня не должна та мать, у которой умерли дети.

Повсеместно Петров день считался началом сенокоса. Если косить начинали раньше, то Петров день мог осознаваться как последний срок начала покоса, с этого дня начинали косить даже в позднее и дождливое лето. В ряде традиций в Петров день завершали заготовку веников. Часто веники заготавливали с Троицы или Иванова дня до Петрова дня или с Петрова до Ильина дня.



Рис.17. Старообрядцы часовенные в моленных костюмах. Петров день. Русские д. Пильва Куединского района. 1999 г.

Единичны сведения о других действиях и поверьях, связанных с Петровым днем. В селах Русские Чикаши, Большие Кусты (Куединский район), Русский Сарс (Октябрьский район) он осознавался грозным, грозовым днем: *“Петров день редко без грозы обходится”*³⁸. В этих деревнях в Петров день не работали, в остальных же деревнях на работу выходили только после обеда. В селах Тис (Суксунский район) и Русский Сарс (Октябрьский) Петров день считался праздником рыбака. В с.Медянка (Ординский район) в Петров день все купались. *“Прибегут обязательно после работы и искупаются”*, – вспоминает А.Курманова, 1918 г. р.

Петров день осознавался как апогей лета, начало важного сельскохозяйственного цикла – сенокоса. Петров день, пожалуй, последний праздник, к которому приурочивали гулянья. Как правило, последующие летние и осенние праздники не предполагают праздничного проведения времени. Особых обрядовых действий, связанных с животноводческой тематикой, в Петров день в Южном Прикамье не зафиксировано³⁹.

Ильин день

Ильин день (20.июля.) в народном календаре Южного Прикамья считался границей лета и осени. Подобные представления были распространены среди русских северных и средних губерний России⁴⁰. Они отражены в поверьях и поговорках⁴¹. Например, с Ильина дня начинали “*зажигать огонь*” в избах⁴². Ильин день считался последним сроком, когда нужно было садить куриц “*париться*”. К Ильину дню заканчивали сенокос и начинали жатву, сев озимой ржи. Нахождение Ильина дня на рубеже лета и осени способствовало тому, что за ним закрепились сроки завершения купания и заготовки веников.

К Ильину дню приурочивался сбор гороха и малины. В округе с.Красный Ясыл (Ординский район) в Ильин день освящали озимые семена, в д.Андреевка (Ординский район) служили на кладбище, где также освящали семена ржи. В деревнях Киселево (Суксунский район), Колоба (Уинский), селах Фоки (Чайковский), Медянка (Ординский) на Ильин день принято было первый раз печь хлеб из ржаной муки нового урожая.

Кроме того, к Ильину дню у казанских переселенцев (Куединский район) приурочивались и другие традиции. Например, в д.Покровка принято было в этот день принимать гостей. Бесплатные столы на Ильин день ставили хозяева, использовавшие в страду наемных работников. Сведения о таких столах получены в д.Дубовая Гора (Куединский район).

Большинство информации об Ильином дне связано с представлением о нем как грозовом и запретном на работу. Такое представление закреплялось благодаря многочисленным рассказам о наказании за нарушение запрета.

Таким образом, материалы об Ильином дне, собранные в Южном Прикамье, позволяют сделать вывод о разнохарактерности действий и поверий, связанных с Ильиным днем, их многообразии, что, видимо, является свидетельством важности именно этой даты в календаре на границе лета и осени. Такой же характер почитания Ильина дня отмечен и в других регионах как среди русского⁴³, так и среди финно-угорского населения⁴⁴.

ОСЕННИЕ ПРАЗДНИКИ И ОБРЯДЫ

Осенний цикл праздников и обрядов начинался с Ильина дня и заканчивался Покровом. Он отличался немногочисленностью массовых праздников, как и летний цикл, и значительным увеличением числа дат народного календаря, к которым приурочивалось время уборки тех или иных полевых культур. Обряды и поверья осенних праздников образуют несколько комплексов. Во-первых, обрядовые действия, маркировавшие начало и завершение жатвы. Во-вторых, дни святых, к которым в народном календаре приурочивались сроки посадки озимых, уборки полевых и огородных культур, с которыми связывались сезонные изменения в природе. В-третьих, важные даты церковного календаря, приходившиеся на это время.

Обряды начала и завершения жатвы

Жатва, начинавшаяся с Ильина дня, сопровождалась обрядами, исполнявшимися в основном в начале ее и в конце. Зажиночных и обжиночных обрядов в Южном Прикамье известно немного, большая их часть была приурочена к завершению уборки хлебов, а обрядов, сопровождавших начало жатвы, почти не известно.

Начало уборки хлебов в Южном Прикамье предполагало лишь несколько действий. Перед жатвой совершали молитву в доме, так как начинать ее без благословения считалось грехом. В ряде традиций первым снопом было принято кормить куриц⁴⁵. У старообрядцев верхбуевской группы (деревня Пильва, Байдары Куединского района) было распространено поверье, согласно которому в *“первые пожинки – надо поесть рожь или пшееницу... – сила будет”*⁴⁶. Таким образом, обряды и поверья, сопровождавшие начало жатвы в Южном Прикамье связаны с благословением начала работ.

Обжиночный комплекс обрядов и поверий в Южном Прикамье более разнообразен, однако также немногочислен в сравнении с другими региональными традициями русских⁴⁷. Все действия, совершаемые в это время, связаны с уборкой последних колосьев и обрядовой трапезой по окончании полевых работ.

Действия с последними колосьями представлены в Южном Прикамье ритуалом “завязывания бородки”. Исследователи отмечают связь действий с последними колосьями и обрядов, выражающих жертву полю⁴⁸. В разных традициях варьируются представления о святом, которому предназначалась жертва: “Илье на бородку”, “Миколу / Николу на бородку”, “Иисусу Христу / Христу на бородку”, “Богу на бородку”.

Другие обрядовые действия, известные в Южном Прикамье, связаны с трапезой, совершаемой в последний день жатвы. Именно с трапезой соотносятся и особые названия обряда: *отжинки, обжинки, пожинки, спожинки*. Основная информация об обряде получена в кунгурской группе русских, а в единичных случаях - в центральной и юго-западной (Чернушинский и Куединский районы). В изучаемое время развернутого обряда уже не существовало и сохранились лишь воспоминания о его совершении. Обжинки сопровождалась особой трапезой в поле или дома. Так, в д.Скворцово (Кишертский район) они проходили следующим образом: “*Обжинку отмечали. Большую селянку картовную делали, со сметаной, с яйцами, дома ели, на поле носили*”. “*Обожнешься, седни обожнешься - праздник делают. Обжинки. Бражки наладят, гостей назовут, кого надо, это обжинки*”⁴⁹. Основными обжиночными блюдами были *селянка, скородумка, ячница*, приготовленные в основном из яиц. Одним из самых распространенных блюд, использовавшихся в жатвенных обрядах русских севернорусских и среднерусских губерний, являлась *ячница*⁵⁰.

Возможно, представления об обжинках, в частности, в Южном Прикамье, частично слились с представлениями об Успенском посте как времени завершения жатвы. Само народное название поста – “*Госпожинки*” или “*Воспожинки*” – видимо, свидетельствует о связи с обжиночным циклом. Однако обжиночные обряды в Южном Прикамье не получили развития.

Сроки начала и завершения уборки

Следующий крупный комплекс в народном календаре составляют дни святых, к которым были приурочены начало и

завершение уборки полевых и огородных культур и за которыми были закреплены сроки сезонных изменений в природе.

С началом и завершением сева озимых связаны в Южном Прикамье Ильин день, Спасы, день Фрола и Лавра. Жатва начиналась в Ильин день, а заканчивалась к Воздвиженью (14 сентября): *“Сдвиженье – последняя копна с поля сдвинется”*, – говорили про этот день повсеместно. К дням святых приурочивалась и уборка огородных культур: репы, капусты, лука. Спасы (1,6,16 августа) и Успение (15 августа) были сроками уборки лука, Семенов (1 сентября), Иванов (29 августа) и Богородицын (8 сентября) дни – картошки. С Успения до Воздвиженья убирали свеклу, с Иванова дня до Покрова – капусту. Воздвижение и Покров соответствовали последним срокам уборки огородных культур.

Сезонные изменения в природе также закреплялись за определенными днями, в осеннем цикле праздников и обрядов они занимали особое место: первый, второй и третий Спас означали начало заморозков, похолодания, холодных ночей.

Важной датой в народном календаре был Семенов день. Семен – летопроводец, гусепровод⁵¹. С Семенова дня, особенно в начале XX в., при переходе к новой системе календаря, начинали отсчет осени. Семенов день в большинстве традиций был одной из крайних дат так называемого *“бабьего лета”*. С Семеновым днем связывали уменьшение светового дня. Казанские переселенцы (Куединский район) считали, что с Семенова дня становилось меньше мух. Казанцы в деревнях Дубовая Гора, Искильда, Сургуч, Суюрка, Вашутино, Покровка исполняли обряд *“похороны мух”*. Содержание и смысл его достаточно полно раскрывают полевые материалы: *“Мух хоронили, чтобы околевали они. Мух наловишь в коробочку стичечну, закопаешь, яму выкопаешь, крест поставишь деревянный”*⁵².

Церковные праздники осеннего периода

Следующую большую группу праздников осеннего периода составляли значительные даты церковного календаря, с которыми были связаны народные поверья и обрядовые действия.

После Ильина дня значительными церковными праздниками являлись Спасы, а также Преображение Господне, Успение

Богородицы. С первого Спаса начинался Успенский пост – *“Госпожинки”, “Воспожинки”*. Успенский пост русские Южного Прикамья соотносили с Великим постом и при этом говорили: *“Госпожинки – пост, от Великого поста отрывок, две недели от Великого поста”*. Лишь в некоторых традициях к первому Спасу был приурочен первый сбор меда, однако в большинстве традиций первый сбор и освящение меда, как и угощение им, относились к Преображению или второму, среднему, Спасу. В некоторых деревнях бытовали представления о среднем Спасе как яблочном. Третий Спас был менее значительной датой в календаре. Представления о нем в Южном Прикамье были размыты, дата его варьировалась от 10 до 16 августа. В с.Молебка (Кишертский район) с третьим Спасом связывалось начало бабьего лета: с 16 по 29 августа⁵³.

Завершение Успенского поста приходилось на праздник Успения Пресвятой Богородицы, называвшийся в Южном Прикамье *Успением, Успеньем, Успением, Успеневым днем*. Разговение после Успенского поста совершали свеклой, которую до этого времени не разрешалось употреблять в пищу. В деревнях казанских переселенцев (Куединский район) разговлялись капустными пирогами. В с.Русский Сарс (Октябрьский район) выгонка и освящение в церкви меда приурочивались к Успению.

В день Фрола и Лавра (18 августа) в селах Южного Прикамья освящали коней. Фрол и Лавр считались их покровителями, а 18 августа – конским праздником. Информация об освящении коней в этот день получена из разных регионов Южного Прикамья.

Почитаемым православным праздником осеннего периода был Иванов день (29 августа), именовавшийся в Южном Прикамье *Иваном Крестителем, Иваном – секи голова, Святым Иваном, Иваном постным, Иваном Предтечей, Иваном капустным*. Почитание Иванова дня в Южном Прикамье связано с церковной легендой об усекновении главы Иоанна Предтечи.

Иванов день, Иван наперсник (день Святого Иоанна Богослова) – 26 сентября – отмечался лишь в ряде деревень кунгурской группы. В этот день женщины старались не шить. У того, кто шил в этот день, должны были заболеть пальцы⁵⁴.

Покров

Важной датой народного календаря русских Южного Прикамья был Покров Пресвятой Богородицы (1 октября), завершающий летнее полугодие и находящийся на границе осени и зимы. В народе говорили: *“В Покров до обеда осень, после обеда зима”*⁵⁵. Признавалось, что *“Покров покроет землю снежком”*⁵⁶, *“в Покров зима снегом покроется”*⁵⁷. По приметам в Покров определяли погоду на зиму.

К Покрову старались утеплить дома. В некоторых традициях утепление домов производили непосредственно на Покров. С Покровом связывались определенные поверья и действия: *“На Покров, грит, дырочку заткнешь, где-то и теплее”*⁵⁸. Старообрядцы д.Большая Уса (Куединский район) на Покров замазывали дыры, после чего стряпали пирог, говоря: *“Тепло запекаем”*⁵⁹.

Так как Покров являлся важной датой сезонного календаря, к нему стремились приурочить завершение полевых работ. Трапеза на Покров была одной из самых обильных в году, о чем повсеместно говорили: *“В Покров и у воробья пиво”*. В д.Ельник (Октябрьский район) в Покров до рассвета скоту скармливали последний жатвенный сноп. В Южном Прикамье кормление последним снопом на Покров оказалось единственным зафиксированным обрядом животноводческого цикла загона скота. Использование последнего снопа в ритуале загона скота было известно в северных и среднерусских традициях⁶⁰.

Важность Покрова объясняется и тем, что к нему были приурочены престольные праздники в разных населенных пунктах. Информация о престольных праздниках на Покров, а также о Покровских ярмарках получена нами во всех группах русских региона.

Празднование Покрова на рубеже лета и зимы было причиной того, что к нему приурочивались некоторые гадания. Они известны в основном в виде поговорки: *“Покрой Покров земельку снежком, а девушку женишком”*, *“если на Покров снег будет, замуж девка выйдет”*⁶¹. Или в несколько ином варианте: *“Если девка на Покров жениха или свадьбу увидит, то замуж выйдет”*⁶².

Таким образом, анализ материалов о праздниках и обрядах осеннего цикла русских Южного Прикамья позволяет сделать некоторые выводы: праздники и обряды образуют достаточно единый массив, характеризующийся незначительным выделением локальных традиций.

По количеству почитаемых дней и распространенности обжиночных обрядов выделяется кунгурская группа русских. Возможно, это связано с доминирующей ролью в хозяйстве земледелия, более ранним формированием населения (XVII в.) и традиций, благодаря чему хозяйственно-фенологический календарь уже устоялся и был рационально приспособлен к местным условиям. В остальных же группах русских календарь находился на стадии формирования, приспособления к местным природно-климатическим условиям, так как заселение этих территорий происходило значительно позднее (XVIII-XIX вв.). В сравнении с общерусскими традициями в Южном Прикамье отмечалась фрагментарность исполнения обрядов начала и завершения жатвы. В изучаемое время сохранились лишь отдельные элементы обрядности, и то не во всех локальных традициях. Эта особенность, с нашей точки зрения, связана с вторичностью формирования традиционного праздничного календаря в Южном Прикамье, в котором структурообразующими являлись церковные праздники и обряды, что и позволяло в большей степени сохраняться и развиваться традициям, связанным часто только со значительными датами церковного календаря. Обряды же, не соотнесенные с церковной системой праздников и обрядов, исчезали, растворялись или сохранялись неполностью.

Этот вывод не противоречит материалам и по другим праздничным циклам. Осенние праздники и обряды Южного Прикамья носили ярко выраженный земледельческий характер. Большинство примет, сроки проведения сельскохозяйственных работ, исполнения обрядов, приуроченные к дням святых, так или иначе связаны с земледелием. Значительное число дней святых именно в осенний период (в этом осенний цикл идентичен весеннему, где также дни святых являются важной составляющей народного календаря) объясняется интенсивностью хозяйственных работ, для которых требовалось установление контрольных сроков начала и завершения

их, что и было закреплено за датами церковного календаря, за днями святых.

В регионе в осеннем цикле не отмечены обряды, сопровождающие загон скота на стойловое содержание. К обрядам животноводческого цикла можно отнести празднование дня Фрола и Лавра с освящением коней. Отсутствие обрядов завершения полевого выгона скота также связано с особенностями системы хозяйствования и выпаса скота. Его завершение определялось “по погоде”, и сроки варьировались значительно, в то время как в традициях с пастушеским выпасом скота, животноводческая обрядность была достаточно разнообразной⁶³.

§3. ПРАЗДНИКИ И ОБРЯДЫ ЗИМНЕГО ПОЛУГОДИЯ

Зимнее полугодие традиционного народного календаря Южного Прикамья длилось с Покрова до Пасхи и составляло половину хозяйственного года. Этот период был наполнен достаточно большим числом праздников и обрядов, среди которых центральное место занимали Святки и Масленица. В народном календаре Южного Прикамья зимний период, судя по нашим материалам, воспринимался как нечто целостное, почти без разделения на более мелкие временные промежутки, что и не требовалось при существующем хозяйственном ритме. Однако для удобства рассмотрения конкретного материала целесообразно выделить в зимнем полугодии несколько промежутков: от Покрова до Святки, от Святки до Масленицы и время Великого поста.

Периоду от Покрова до Святки соответствует цикл сельскохозяйственных работ, связанных с молотьбой, забоем скота. Обработка льна в Южном Прикамье также не была строго фиксированным во времени процессом, хотя разминание, трепание и чесание льна старались завершить до Филиппова поста – *Филипповок*. С этого поста начиналось прядение льняной кудели. Именно с началом данного цикла обработки льна связано проведение молодежных “посиделок”, “вечерок”, “посиденок” и взрослых помочей – “супрядок”.

Праздничная система в период от Покрова до Филиппова поста дополнялась проходившими в это время свадьбами. Возможно, именно свадьбы, предполагавшие праздничное времяпрепровождение, а также большое число престольных праздников, приуроченных к указанному периоду, являлись причиной немногочисленности праздников и обрядов в это время.

Среди праздников, отмечаемых с Покрова до Святков, по количеству информации, полученной нами в ходе полевого исследования, значительно выделяется Михайлов день (8 ноября). Сведения о праздновании Михайлова дня свидетельствуют о запрете работы в этот день и гостевании даже в тех деревнях, где он не считался престольным. Кроме того, в отдельных традициях “признавали” и другие праздники этого периода: день святых Козьмы и Демьяна (31 октября), Филиппов день (14 ноября), Введение или Богородицын день (21 ноября), Екатеринин день (24 ноября), Андреев день (30 ноября), Николин или Миколин день (6 декабря), Спиридонов день (12 декабря).

По информации конца XIX – начала XX в. Спиридонов день считался днем солнцеворота. В с.Богородское к этому дню старались намолотить зерно на семена; зерно, намолоченное после него, считалось нерослым⁶⁴. Со Спиридоновым днем связаны и представления о начале прибавления солнечного дня.

Святочный цикл

Важность Святочного периода в народном календаре, близость Святков к началу гражданского года с XVIII в., а также положение на границе солнечного цикла, тесное переплетение древних обрядов с церковными, способствовали сохранению многочисленных действий, совершаемых в этот период.

Святочный период, начинавшийся с Рождества (25 декабря) или Рождественского сочельника (24 декабря), растягивался до Крещения (6 января) и предполагал разнохарактерные многочисленные действия, наиболее важными из которых были ритуальный обход домов в Рождество, известный в Южном Прикамье как “славление”, ряжение и гадание.

Повсеместно в Южном Прикамье святочные обряды начинали

исполнять с Рождественского сочельника. К этому дню было приурочено первое гадание с сочем. Пресный сочень с конопляным семенем или маслом девушка брала утром в зубы, клала под пазуху, в карман, выходила на улицу и ждала, кто первый попадет навстречу. Если это был мужчина, то в этом году ее ожидало замужество.

К Рождеству в Южном Прикамье был приурочен ритуальный обход домов - "колядование" и "славление". Слово "коляда" и текст колядки зафиксированы в Южном Прикамье только среди русских казанской группы. В их деревнях Дубовая Гора, Искильда, Сургуч (Куединский район) словом "коляда" называли обрядовое печенье, испеченное в Рождество. С ним производили разные действия: *"Мать напечет их (коляду), а мы их кидаем на улицу в снег, вверх кидаешь, она (коляда) упадет, опять подымешь, ели потом. Первым делом скотине ее даешь, овечкам"*⁶⁵. С обрядовым печеньем связывалась и бытующая здесь приговорка: *"Выходила коляда накануне Рождества, искала коляда, своего коляда"*. От М.А.Бештановой (1918 г. р., д. Дубовая Гора) записано, что раньше с этими словами ходили по деревне. Видимо, мы имеем дело с разрушением традиции, с рудиментами некогда бытовавшего обряда. Действия с "колядой" и приговорка существовали параллельно со "славлением", также приходившимся на первый день Рождества. Выпекание "коляды" и действия с нем, вероятно, связаны с магией плодородия. Они перекликаются с действиями первого дня. Стряпанье обрядового печенья на Рождество бытовало и у других групп русских⁶⁶.

В других группах русских Южного Прикамья ни нами, ни исследователями XIX – XX вв. не зафиксировано бытования обрядов, известных как "колядование", и песен, их сопровождавших и известных русскому населению других регионов⁶⁷. Обход домов в Рождество в большинстве традиций Южного Прикамья известен как "славление". Смена "колядок" "славлением" отмечена у русских в других областях⁶⁸.

В Рождество (*Рожество, Рошество, Рожество*) до рассвета или до окончания церковной службы "славильщики" обходили дома деревни. В большинстве традиций участниками обхода являлись дети, упоминания о славлении взрослыми единичны. Сам ритуал славления начинался с спрашивания разрешения: *"Можно Рождество*

присловить; можно Христа прославить”. После этого исполнялся тропарь, или припевка, и следовало поздравление с праздником в устной форме. Обязательным было угощение славильщиков. Как правило, им давали деньги, хлеб, картошку, стряпню, муку, конфеты, орехи. У казанских переселенцев в деревнях Дубовая Гора, Искильда (Куединский район) по окончании “славления” славильщиков усаживали на шубу, чтобы велись в хозяйстве овцы.

Таким образом, материалы свидетельствуют об исчезновении в изучаемое время в Южном Прикамье более древних представлений и текстов, связанных с ритуальным обходом домов, под разными названиями известных в других регионах России⁶⁹. Фрагменты обряда колядования зафиксированы лишь среди казанских переселенцев. Более распространенным стал ритуальный обход домов со “славлением”, который в некоторых чертах сохранил связь с древней символикой. Такая же наполняемость обряда наблюдалась в Северном Прикамье⁷⁰.

В первый день Рождества исполнялись обряды так называемой “начинательной” магии, магии первого дня. Однако случаи фиксации подобных действий в Южном Прикамье единичны, часть их приурочена к Рождеству и Рождественскому сочельнику, часть – к Новому году⁷¹. В некоторых деревнях в Рождественский сочельник не кормили куриц, чтобы они летом не “пакостили” в огороде⁷². В некоторых традициях в Рождество принято было надевать новую одежду, неношеную рубаху⁷³, класть в сундук деньги, чтобы они водились⁷⁴. В Красноуфимском уезде крестьяне считали, что на Рождество и Новый год “овин нужно засадить хлебом, а прялки без кудели не оставлять, чтобы никогда не оставаться без хлеба и без льна”⁷⁵. Немногочисленность обрядов совершаемых в это время, характер действий, во многом перекликающихся с подобными действиями Великого четверга, позволяют предположить об их позднем происхождении. Видимо, становление обрядов, а возможно, и заимствование действий Великого четверга началось тогда, когда за зимним праздничным циклом закрепилось начало Нового года, прежде всего в гражданском календаре.

Одним из составляющих святочной обрядности являлось

ряжение, известное во всех локальных традициях Южного Прикамья. Терминология ряженья, бытовавшая в регионе, достаточно разнообразна.

В кунгурской (за исключением горнозаводской территории), осинской и южной группах русских Южного Прикамья самым распространенным названием ряженных было *шуликун*, *шуликан*. В горнозаводской подгруппе кунгурской группы ряженных повсеместно именовали *горбунцами*, *горбунчами*, *горбушками*, *горбунчиками*, *горбунками*. В других районах это название зафиксировано среди переселенцев горнозаводской подгруппы (Куединский район). В юго-западной группе для обозначения ряженных широко использовали слова *сряжунчики*, *снаряжунчики*, *наряжунчики*, *сряжультчики*, неизвестные среди русских других групп. Казанские переселенцы именовали ряженных *святошниками*, *святошнами*. Встречаются и другие их наименования: *святки*, *недобры*, *наряжены*, *сряжены*, *сряженки*, *посряжунчики*, *маскированные*, *машикарваны*, *ошуликаны*, *рожжунчики*, *черти*, *сряженики*. Именно наименования ряженных маркируют различные региональные комплексы обрядности, ареал распространения того или иного названия в основном совпадает с предложенным нами разделением русских региона на этнотерриториальные группы. Карту региональных названий ряженья можно соотнести с некоторыми потоками переселенцев в регион. Например, казанские переселенцы пользовались той терминологией, которая пришла из Поволжья; распространение в юго-западной группе русских названия *сряжунчик* связано с переселенцами с правобережья Камы, из Сарапульского уезда Вятской губернии.

В традициях Южного Прикамья в ряжение принимали участие все возрастные группы населения. Персонажи ряженья были многочисленны и значительно варьировались в локальных традициях. Одним из самых распространенных зооморфных персонажей был медведь⁷⁶. Единичны записи о ряжение лошадей, большая их часть относится к казанским переселенцам, где на Святки в деревнях Дубовая Гора и Искильда ряженная лошадь ходила по деревне. Единичны случаи ряженья лошадей известны в кунгурской группе. Ряжение козой отмечено в Кишертском, Куединском и Октябрьском районах. В д. Новые Соята (Кишертский район) зафиксировано



Рис.18. Ряженный на Святки.

Русские д. Русские Чикаши Куединского района. 1993 г.

ряжение журавлем. Все перечисленные персонажи ряженья характерны и для других регионов России, в частности, для Европейского Севера⁷⁷. Исследователи отмечают связь зооморфных масок с идеей плодородия⁷⁸.

Основную группу ряженных персонажей в Южном Прикамье составляют так называемые антропоморфные: поп, цыган, цыганка, девка, парень, старик, старуха, мужчина, женщина, солдат, жених, невеста, барышня, барин, пьяница, гармонист, украинка, мари́йка,

удмуртка, покойник, доктор, моряк.

Собранные нами материалы свидетельствуют о связи ряженья в Южном Прикамье с общерусским в терминологии, наборе персонажей, действиях ряженных. Однако традиции ряженья в Южном Прикамье проявились своеобразно. Очевидна связь терминологии ряженья с выделенными нами этнотерриториальными группами русских региона. Имеющиеся в нашем распоряжении материалы позволяют предположить о некотором разрушении традиционного феномена ряженья, сведению его к более простым вариантам. Об этом свидетельствуют, например, сохранившиеся фрагменты зооморфных персонажей, неразвитость театрализованных представлений ряженных даже в тех группах, которые исторически были связаны с Северным Прикамьем, где активно бытовали святочные театрализованные представления ряженных⁷⁹.

К периоду Святки приурочивались и многочисленные гадания, начинавшиеся после Рождества или Нового года. Основной их участницей была неженатая молодежь, преимущественно девушки. Часто гадание было посвящено замужеству-женитьбе. Очень редко гадали о жизни-смерти, урожае-неурожае. Гадание об урожае представлено записью из д.Межовка (Ординский район). Здесь под Новый год искали под столом зерно. Если находили первым ячмень, то урожай этой культуры и ожидали в будущем году⁸⁰. Остальные виды гаданий в большинстве своем соответствуют известным общерусским вариантам, и проследить специфику региона по ним достаточно сложно⁸¹.

Интересным типом святочных гаданий являются так называемые “подблюдные” гадания. В Южном Прикамье их именуют “Илией”. На территории проживания русских подобный тип гадания встречается достаточно часто. Он зафиксирован на Вологодчине, Белозерье, в Кировской и Костромской областях⁸². На Среднем Урале “подблюдные” гадания отмечены лишь в Зауралье (Верхотурский район Свердловской области), Южном Прикамье - в центральной группе русских⁸³.

В Южном Прикамье установлен ареал распространения гаданий - Чернушинский, юго-западная часть Октябрьского, южная часть Уинского и Бардымского районов. Он полностью совпадает с зоной

позднего формирования населения центральной группы русских. Заселение этих земель русскими, как нами установлено, происходило за счет переселенцев из северных уездов Прикамья – Чердынского, Соликамского, Оханского, а на позднем этапе – в конце XIX - начале XX в. – за счет выходцев из различных уездов Вятской губернии. Именно “вятские” переселенцы и принесли с собой традицию подблюдных гаданий, широко распространенных в Вятском крае⁸⁴. Анализ ритуала, текстов гаданий Вятского края и Южного Прикамья свидетельствует об их идентичности. От “вятских” восприняли подблюдные гадания и другие переселенцы. Старики в деревнях, основанных чердынцами, еще вспоминали, что традиция подблюдных гаданий складывалась на их памяти: *“Отцы стали в жены “вятских” братья – стали и у нас “Илью” неть”*⁸⁵.

В Чайковском районе подблюдные гадания отмечены лишь в с.Завод Михайловский и д.Ваньчики (бывшее имение Сведомских). По структуре и текстам подблюдные гадания их заметно отличаются от известных в Вятке и Южном Прикамье. Возможно, их бытование связано с курскими переселенцами, осевшими здесь в начале XIX в., что подтверждается не только архивными документами, но и этногенетическими преданиями, бытовавшими в с.Завод Михайловский и д.Ваньчики⁸⁶.

Подблюдные гадания – разновидность гадания по жребию – были возможны лишь в святочный период. В Южном Прикамье на Святках подобные гадания проводили один раз в год – в Васильев вечер, на старый Новый год, или дважды – на старый Новый год и Крещение.

Сам ритуал гадания имел такой порядок: в назначенное время в доме собирались жители деревни разного возраста и пола. В большинстве локальных вариантов гадали на всех жителей деревни – один из членов семьи приносил в дом, где совершалось гадание, жребии на всю семью. В качестве жребия использовались кольца, булавки, пуговицы, сережки, в некоторых деревнях к жребию необходимо было привязать волос хозяина. Затем жребии складывали на блюдо или в чашку и накрывали платком, а в д.Анастасьино (Октябрьский район) – в чашку с водой. После этого начиналось исполнение песен-предсказаний⁸⁷.

Одной из характерных черт святочного периода были сборища молодежи для игр, называвшиеся в Южном Прикамье игрищами. В одних традициях игрища на Святки могли проводиться каждый день, а в других – только на Рождество, Новый год, Крещение (с. Красный Ясыл Ординского района). Единой схемы организации игрищ не существовало, так как в Южном Прикамье наблюдалось множество их вариантов. Состав участников, как правило, особо не оговаривался, но в большинстве традиций в игрищах принимала участие лишь неженатая молодежь. Местом проведения игрищ обычно была выкупленная изба (нежилой дом, дом одинокой женщины, старухи, бедной семьи). Выкупом за наем дома служили дрова, керосин, продукты питания, какая-либо домашняя работа.

На игрищах молодежь играла, пела песни, часто так и называвшиеся – “зимние” или “святочные”. Наиболее распространенными были варианты таких игр, как “заинька”, “дрема”, “ремень”, “колечко хоронить”, “булавку прятать”, “в номера”, “в жмурки”, “морозиться”, “покраски” и т. д. Подобное игровое поведение на Святках было характерно и для других групп русских⁸⁸.

В горнозаводской среде для игрищ типичным было исполнение частушек под гармонь и танцев “краковяк”, “полька”, “на реченьку” и др. В некоторых деревнях на игрищах принято было загадывать загадки и рассказывать сказки.

Игрища в Южном Прикамье отличаются от подобных развлечений в Северном Прикамье. Присутствие ряженных на игрищах, в том числе с театрализованными представлениями и играми, в Южном Прикамье не зафиксировано, в то время как в Северном Прикамье было типичным. В Северном Прикамье сохранялись и более архаичные игры, в том числе с эротическими элементами⁸⁹.

Мы связываем данные особенности игрищ Южного Прикамья со спецификой позднего заселения края и более ранним началом разрушения традиционной культуры в регионе. Поэтому в первую очередь исчезли более древние элементы, связанные с ряжением, эротические и театрализованные, и сохранились лишь игровые формы времяпрепровождения.

Завершение святочного периода приходилось на праздник Крещения. К этой дате народного календаря было приурочено

выполнение различных магических действий: освящение воды, “зачерчивание” дверей и окон жилых и хозяйственных построек, купание ряженных, запрет на использование воды в хозяйственных целях.

Праздники и обряды от Святков до Масленицы

После Святков начинался следующий период народного календаря, известный в Южном Прикамье как *промежговенье*, *мясоед* или *Великий мясоед*, продолжавшийся от Крещения до *Масленичного Заговенья*. Среди особо почитаемых в регионе дат, приходящихся на этот период, следует назвать Афанасьев день и Сретенье.

Масленичный цикл

Следующим крупным праздничным циклом был масленичный, который включал также несколько разновременных обрядов и особо отмечаемых дней: *Мясокусное Заговенье*, или *Закатошно воскресенье*, собственно *масленичную неделю*, которая заканчивалась *Прощеным воскресеньем*, или *Целовником*; *Чистый понедельник* и *Сборное воскресенье*, или *Маленькую Масленицу*. Таким образом, судя по материалам Южного Прикамья, масленичная обрядность растягивалась на две недели и частично захватывала даже время Великого поста.

Первым днем, входящим в масленичный цикл обрядов, было воскресенье перед масленичной неделей, известное как *Заговенье*, *Мясокусное Заговенье*, *Мясокусно Заговенье* в большинстве групп русских и как *Закатошно воскресенье* у казанских переселенцев. *Мясокусное Заговенье* было последним днем, когда разрешалось употреблять мясо. Поэтому в этот день на столе главными были мясные блюда, причем предпочтение отдавалось мясным пельменям. Особые обряды, связанные со встречей Масленицы, были известны лишь в деревнях русских казанской группы. *Закатошно воскресенье* завершало *Закатошную неделю*. В эти дни “закатывали *Масленицу*”, готовили горки и катушки. Встреча Масленицы происходила вечером в *Закатошно воскресенье*: каждый хозяин на улице возле дома разжигал костер из соломы и старых веников.

Эпитеты, характеризующие Масленицу в Южном Прикамье, можно объединить в две группы. В первую группу входит известное повсеместно название Масленицы – *поползуха*, в котором закрепились непостоянные сроки празднования Масленицы. Вторая группа включает названия, подчеркивавшие шумный, наполненный многочисленными действиями характер праздника: *озорница*, *мокрохвостка*, *бешеная*.

Варьировались и сроки проведения Масленицы, и названия ее периодов. С понедельника начинали стряпать, а дети – кататься на горках. Однако “*широкая*”, или “*коренная*”, Масленица, или “*большие столы*”, начиналась лишь с четверга, реже – со среды или пятницы. Именно эти три дня: пятница, суббота и воскресенье – считались праздничными, нерабочими. Основными действиями, выполнявшимися на Масленицу, были катание с гор и на лошадях, ряженье, разыгрывание молодых, проводы Масленицы.

Материал, собранный в Южном Прикамье, свидетельствует, что ряженье являлось характерной чертой масленичного гулянья, хотя в сравнении со святочным периодом ряженных было немного. Большинство наших записей касается юго-западной группы, в других же группах русских отмечены единичные случаи ряженья. В отличие от святочного ряженья масленичное ряженье не было самостоятельным, а часто лишь дополняло другие действия – обход домов, катание молодых, проводы Масленицы. Тем не менее ряженью присущи специфические черты⁹⁰. Наиболее распространенными в Южном Прикамье были такие сюжеты: мужик, ряженный в нижнее белье, олицетворял собой Масленицу (Ординский, Бардымский, Суксунский районы), балаган ряженных устраивался на санях под пологом или в корыте (Суксунский, Чернушинский, Октябрьский, Чайковский районы). Основными атрибутами масленичного ряженья были овощи: лук, морковь, редька, свекла, а также старые веники, лапти, мочало. Часто наряжали коней, участвующих в представлениях ряженных.

Действия с молодыми, известные в Южном Прикамье, сходны с теми, которые бытовали у русских других регионов⁹¹. Это сюжеты гостевания, поездки к теще на блины, катания на молодых с горы, в корыте и на санях. К комплексу указанных действий примыкает и

существовавший в некоторых традициях Южного Прикамья обычай посещать на Масленицу молодых. В деревнях Сивково (Суксунский район), Малый Талмаз (Куединский), Кемуть (Чайковский) он известен под названием “целовать молодца⁹²”. Из комплекса обрядов с молодыми наиболее распространенным в Южном Прикамье было катание на молодых с гор. Причем эти действия производили часто лишь со старыми женихами и невестами: их валили на катушку и скатывались на них с горы⁹². Исследователи отмечают связь обрядов с молодоженами, особенно катание на молодых с гор, с магией плодородия⁹³.

Апогеем масленичного гулянья было воскресенье на масленичной неделе, известное в Южном Прикамье как *Прощеное воскресенье, Прощальное воскресенье, Прощальной день, Прощальная Масленка, Масленичное воскресенье*, а в кунгурской группе – *Целовник*. По количеству совершаемых действий этот день заметно отличается от остальных дней Масленицы. К этому дню также приурочивались катание с гор, катание на конях, ряженье, а также собственно проводы Масленицы и традиция “*прощаться*”, т.е. просить прощения друг у друга.

Проводы Масленицы проходили в *Прощеное воскресенье* вечером. Основными действиями были сжигание чучела или соломы, разрушение катушек. Первый вариант этого действия с использованием при проводах персонифицированного антропоморфного чучела Масленицы или его замены в виде ряженого известен всем русским Южного Прикамья. Масленичное чучело, как правило, сжигали, а ряженого Масленицей возили по деревне.

Второй вариант проводов Масленицы, наиболее распространенный в Южном Прикамье, заключался в сжигании соломы или соломенного снопа. Часто второй вариант в некоторых традициях приходил на смену первому. Информаторы отмечали, что в прошлом сжигали чучело, а потом стали сжигать только солому (д.Суюрка, Куединский район).

Особые песни, сопровождающие проводы Масленицы и масленичное гулянье, отмечены в селах Верх-Буй (Куединский район), Завод Михайловский (Чайковский) и деревнях казанских переселенцев (деревни Суюрка, Покровка, Вашутино, Куединский

район). В других традициях в это время исполнялись различные песни, но чаще жестокие романсы, не имевшие строгой календарной приуроченности.

Чистым понедельником в Южном Прикамье повсеместно назывался первый день Великого поста. С этим днем и связывалось его начало. Везде в этот день топили баню, мылись, надевали чистую одежду, стирали, мыли пол, чистили, “бучили”, “жарили”, “калили” посуду, очищая ее от остатков “скромной” пищи, “чтоб молосного духу не было”⁹⁴. В с. Русский Сарс (Октябрьский район) утром было принято мыть пряжи, так как считалось, что в этом случае лен будет расти высоким⁹⁵. В ряде деревень только в *Чистый понедельник* проходили последние проводы Масленицы. В этот день последний раз прокатывались с горки и говорили: “*Ходили кости собирать*”, после чего сжигали катушку⁹⁶. Также в этот день принято было доедать рыбные корки и допивать пиво, оставшееся с Масленицы. В некоторых традициях, в частности, в д.Ключики Куединского района, д.Скворцово Кишертского района в первый день поста доедание масленичных остатков превращалось в обход домов: “*Ходили корки собирать по гостям*”. В д.Скворцово обязательным атрибутом обхода была редька, которую после угощения оставляли хозяевам. В кунгурской группе русских, в частности, в Кишертском районе, отмечен обычай “*заметать Масленицу*”, также связанный с окончательными ее проводами: “*В понедельник ездили с метлой, Масленицу заматали, на лошадях, в санях, мужики и бабы, заходили даже в дома с метлой*”⁹⁷.

Таким образом, обряды *Чистого понедельника* можно разделить на две основные группы: первая связана с окончательными проводами Масленицы, а вторая – с началом Великого поста.

Завершающим днем масленичного цикла было *Сборное воскресенье, Сборны, или Маленькая Масленица*, приходящееся на воскресенье первой недели поста. Повсеместно к этому дню был приурочен приезд молодоженов к невестинной родне. “*Поехала к матери со сковородником*”, – говорили про молодую, у которой был повод пожаловаться матери на молодого мужа. Постный стол при угощении дополнялся сухими рыбными пирогами, оставшимися от Масленицы, поэтому за этим днем в ряде традиций закрепилось

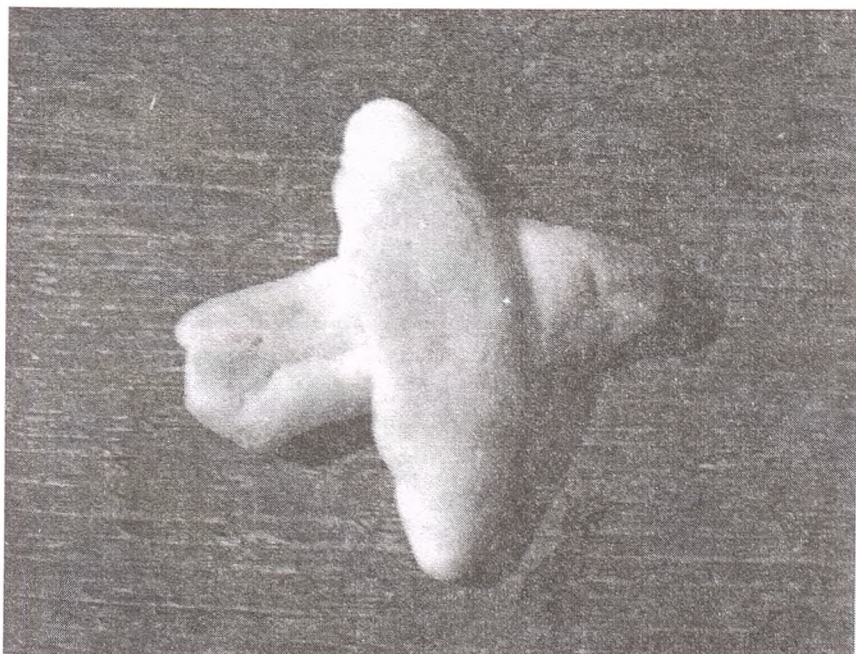
выражение “*ходили корочки собирать*”. У казанских переселенцев бытовало название *Маленькая Масленица*, основным событием которой был приезд и прием молодых.

Таким образом, масленичный цикл у русских Южного Прикамья многообразен, он включает многочисленные и разнохарактерные действия, группирующиеся вокруг основных блоков, выделенных на общерусском материале В.К.Соколовой⁹⁸: проводы Масленицы (зажигание костров, проводы-похороны); обычаи, связанные с молодоженами; катание с ледяных гор и на лошадях; праздничная трапеза; поминовение усопших родителей. В Южном Прикамье каждый из этих комплексов реализован по-своему. Проводы Масленицы известны были также в двух вариантах, причем доминировал вариант с разжиганием костров. В то же время действий и поверий, связанных напрямую с поминовением умерших, здесь не отмечено. Значительных региональных особенностей отдельных групп русских на материале масленичной обрядности нами не выявлено, существенно масленичный цикл отличался лишь у казанских переселенцев (Куединский район).

Праздники и обряды Великого поста

Особо почитаемыми праздниками Великого поста были: Благовещение, Васильев и Евдокиев дни. Большим разнообразием отличались действия, совершаемые в этот период казанскими переселенцами в Куединском районе. В их деревнях было известно выпекание обрядового печенья – “*крестов*” – на Средокрестной неделе поста и “*жаворонков*” – на Алексеев день и *Сороки*, день памяти сорока мучеников.

Действия с обрядовым печеньем “*кресты*” у казанских переселенцев совершались в среду на Средокрестной неделе поста. Этот день назывался *Средокрестьем*. Кресты символизировали переломное время поста “*Крест – половина поста треск*”, – говорили в деревнях казанских переселенцев. Об особой роли обрядового печенья свидетельствуют гадания с использованием печенья. Хозяйка запекала в тесте лучину, уголь, печину (кусок глины от печи), шерсть, крестик, куделю, копейку, зерно. Во время трапезы каждый член семьи брал печенье и разламывал его. По предмету, запеченному в тесте,



**Рис.19. "Крест" - обрядовое печенье праздника Средокрестье.
Русские д. Искильда Куединского района. 1994 г.**

определяли свою судьбу: лучина и крестик предвещали смерть, печина – печаль, зерно – хороший урожай, копейка – большие деньги, печенье с шерстью, куделью и углем обещало удачу в хозяйственных делах⁹⁹. Подобные действия с обрядовым печенем на средокрестье известны и другим группам русских¹⁰⁰. В.К.Соколова связывает этот обычай с подготовкой к севу: “Печение перед посевом обрядового хлеба должно было способствовать новому урожаю...”¹⁰¹.

Обрядовое печенье, так называемые *жаворонки*, известно только у казанских переселенцев – в деревнях Дубовая Гора, Искильда, Сургуч, Суюрка (Куединский район), где его пекли к Алексею дню (8 марта) или Сорокам (9 марта). Печенье имело форму настоящей птицы. Обрядовое печение в форме птиц широко бытовало у восточнославянских народов и, видимо, в прошлом было связано с целым комплексом обрядов встречи весны¹⁰².

Важной датой народного календаря, известной в каждой



**Рис.20. "Жаворонки" – обрядовое печенье праздника Сороки.
Русские д. Искильда Куединского района. 1994 г.**

традиции Южного Прикамья, был праздник Благовещения (25 марта). На Благовещение распространялся запрет на выполнение любой работы, повсеместно бытовало присловье: *“На Благовещение птица гнезда не вьет, девица косы не плетет, кукушка де сплела гнездо в Благовещение – осталась без гнезда”*. Благовещение считалось большим праздником, едва ли не одним из главных в году. Запретов, связанных с ним, было много: нельзя иголку брать, смотреть на иголку и веретено, зажигать и задувать огонь, топить печь и т.д. Невыполнение запретов могло повлечь за собой суровое наказание. В годовом цикле *“благовещенский день”* – день недели, на который в этом году приходился праздник, – считался неудачным, с него обычно не начинали никакое новое дело.

С Благовещением был связан целый комплекс погодных примет, по которым, как правило, определяли наступление весны¹⁰³. Считалось, что с Благовещения ночи становились уже короткими, а

день длинным, поэтому после Благовещения не зажигали огонь, говорили: *“Сорока огонь на хвосте унесла”*.

В Благовещение проводились молодежные гуляния на соломе, в этот день молодежи разрешали играть и петь, что было запрещено в другие дни поста.

В ряде традиций к Благовещению были приурочены и другие действия. В частности, в деревнях Сургуч (Куединский район), Крюково (Еловский) нами зафиксировано гадание на жениха в ночь на Благовещение. В д.Палькарьевка (Ординский район) на Благовещение выполняли те действия, которые в большинстве традиций были приурочены к Великому четвергу: считали деньги, “кричали”, звали скотину в печную трубу, переодевали до восхода солнца всю одежду¹⁰⁴. В этой же традиции на Благовещение было принято собираться молодежи на крышах и исполнять песни¹⁰⁵.

Таким образом, основным наполнением праздника Благовещение были запрет на работу и игры на соломе в различных вариантах. Материалы Южного Прикамья свидетельствуют о важности данной даты в народном календаре, приуроченности к ней значительного числа обрядов и поверий, многие из которых сохранились лишь в рудиментарной форме и которые генетически можно, видимо, связать с целым комплексом обрядов встречи весны, в частности, встречи птиц.

К Великому посту было приурочено полоскание мотов и начало ткачества. С этими технологическими процессами в Южном Прикамье также были связаны приметы, поверья, поговорки. Начало полоскания мотов определяли по прилету птиц. Если их видели, то говорили: *“Птичка прилетает, кричит, кажи моты, кажи моты, чтобы моты повесили на забор, пора моты полоскать”*¹⁰⁶.

Таким образом, праздников Великого поста в Южном Прикамье было немного. Такие из них, как Чистый понедельник, Сборное воскресенье тяготеют к масленичному циклу, а Вербное воскресенье и Великий четверг – к пасхальному. Большая часть этих праздников связана с пробуждением природы и наступлением весны. Самой значительной датой указанного времени был праздник Благовещения. У казанских переселенцев бытовал комплекс обрядов, связанный с выпечкой обрядового печенья “кресты” и “жаворонки”. Подобные

праздники и обряды, за исключением последних, были известны и в Северном Прикамье, однако собственно весенняя символика была в них представлена в несколько меньших масштабах¹⁰⁷.

* * *

Проведенный нами анализ календарных праздников и обрядов русского населения Южного Прикамья не позволил выявить всего многообразия феномена народного календаря – многие разделы его могут служить предметом отдельного монографического исследования. Однако мы имеем немало материала, который дает возможность определить некоторые особенности календарной обрядности русских региона.

На формирование и развитие календарной системы русских Южного Прикамья повлияли как природно-климатические, так и исторические и социально-экономические факторы. Основой создания системы послужил общерусский календарь, почти без новообразований. Мы наблюдаем лишь эволюцию обрядов, их адаптацию к изменившейся экологической, исторической и социально-экономической ситуации. Подобные формы адаптации отмечены и у других периферийных групп русских, в частности, у русских Сибири. При этом адаптация происходила не благодаря появлению новообразований, а в большей степени благодаря утрате неактуализированных обрядов и знаний.

Более мягкий климат в сравнении с Русским Севером и Северным Прикамьем, преобладание земледелия в хозяйственной системе, второстепенность скотоводства, его частный характер, незначительная роль охоты явились причиной того, что в первую очередь актуализировались праздники и обряды, которые по своей природе, срокам проведения были более ориентированы на земледельческий характер хозяйствования, на конкретные периоды полевых работ.

Животноводческие праздники и обряды занимали незначительное место в календарной системе русских Южного Прикамья и, с нашей точки зрения, являлись второстепенными. Такая особенность, видимо, объясняется сложившейся системой выпаса скота – без пастуха – и главенствующим положением в хозяйственной системе земледелия. По этой причине даже у переселенцев из

северных районов, где функции животноводства были несколько шире¹⁰⁸, в первую очередь актуализировались земледельческие праздники и обряды. Почти полным отсутствием в хозяйственной системе рыболовства и охоты объясняется отсутствие в календаре особых дат, связанных с промыслами. Цикл животноводческих, охотничьих, промысловых праздников и обрядов не развился, более того, указанные традиции, принесенные в ходе миграции крестьян, оказались утраченными.

Формирование календарной системы праздников и обрядов в Южном Прикамье происходило на основе переселенческих традиций, представленных многочисленными локальными вариантами. В этой связи базой для создания календарных традиций на новой родине служил церковный календарь, и в первую очередь сохранились те праздники и обряды, которые были приурочены к значительным церковным датам, а исчезали те, которые не были связаны с церковной системой. Такая ситуация, видимо, достаточно характерна для регионов, где на формирование системы влияли переселенческие традиции первого, второго, третьего порядков, в частности, районов Поволжья, Приуралья, Урала и Сибири¹⁰⁹.

Различные этнотерриториальные группы по-разному сохранили особенности, связанные с местами выхода составляющего их населения. У старожильского населения в большей степени нивелировались переселенческие традиции, поэтому оно оказалось более однообразным, в то время как поздние переселенцы, в частности казанские, сохранили календарный цикл, перенесенный из Среднего Поволжья.

Неравномерность освоения и заселения Южного Прикамья была причиной того, что русское население здесь представляло собой поликультурное образование, в котором выделялись этнотерриториальные группы, каждая из которых имела особенности, в том числе в календарной обрядности.

Для кунгурской группы русских характерно большое разнообразие традиций, особая их ареализация, что связано с более ранним освоением русскими кунгурского края, где уже с XVII в. формируется старожильское население и не наблюдается значительных притоков населения в последующие периоды. С этого

времени календарные традиции в кунгурском крае начинают развиваться самостоятельно. Именно для кунгурской группы характерна устойчивость традиций, именно в ней календарь более всего был приспособлен к природно-климатической зоне, так как в этой зоне существовало много дат народного календаря, маркирующих начало и завершение того или иного вида сельскохозяйственных работ. Календарные традиции Сылвенско-Иренского поречья формировались под влиянием севернорусских традиций, поэтому они имели много общего с традициями Европейского Севера и Северного Прикамья. Другая особенность кунгурской группы заключается в том, что раннее становление в регионе хлебного рынка и горнозаводской промышленности повлекло за собой и раннюю ориентацию на городские традиции, что отразилось и в традиционной календарной обрядности.

Осинская группа русских по особенностям календарной обрядности схожа с кунгурской, хотя в последней указанные особенности выражены в большей мере. В то же время процесс разрушения традиционного уклада протекал в ней медленнее.

Юго-западная группа русского населения в Южном Прикамье, самая пестрая в конфессиональном и социальном отношениях, характеризуется разнообразием форм, вариативностью локальных традиций. В формировании и эволюции этих традиций большую роль играли не только соседские связи (село с деревенской округой), но и конфессиональные (старообрядцы). Так, схожесть в традициях наблюдается в населенных пунктах, далеко отстоящих друг от друга, но связанных принадлежностью к одной конфессии. При анализе календарной обрядности этой группы выявляются черты, характерные как для севернорусских, в том числе северноприкамских, так и для среднерусских традиций.

Верх-буевская группа специфична. Кунгурские и чердынские переселенцы долго сохраняли особенности, связанные с местами своего выхода. В то же время общность севернорусских традиций явилась причиной того, что если на раннем этапе в качестве локальной традиции выделяется населенный пункт, то уже с конца XIX в. формируются традиции гнездового типа. Кроме того, для данной группы характерны достаточно длительная изоляция от городских

форм культуры, активное бытование общественных праздников вплоть до последней трети XX в.

Казанская группа русских заметно выделяется среди русского населения региона. Казанские переселенцы консервировали исходные варианты культуры по нескольким причинам, среди которых единство исходных традиций, компактность проживания, значительное отличие в культуре от соседнего населения, особенность социального статуса. В казанской группе мы обнаруживаем вариант традиций, который был характерен для русских Среднего Поволжья.

Центральная группа русских – исторически наиболее поздняя, в ее календарной обрядности представлено множество локальных вариантов, причем не только каждая деревня, но и каждая переселенческая группа выступает объектом локализации традиций. В конце XIX – начале XX в. в группе интенсивно протекает процесс формирования системы календарных праздников и обрядов. Значительную роль в этом процессе сыграл вятский переселенческий компонент.

В целом для Южного Прикамья характерно единство традиций. Основу календаря русского населения Южного Прикамья заложили переселенцы из соседних регионов: Северного, Среднего Прикамья, Вятки, Вологды, Приуралья. Календарными традициями заметно выделялись лишь казанские переселенцы.

В календарном цикле праздников и обрядов русского населения Южного Прикамья проявляются черты переходного характера, на границе северно- и среднерусской зон. И если кунгурская и осинская группы больше тяготеют к Северному Прикамью, то в юго-западной, верх-буевской, центральной и казанской группах наблюдаются черты и севернорусского, и среднерусского календаря, обнаруживается близость в обрядности к районам как Европейского Севера и Северного Прикамья, так и Поволжья и Приуралья.

¹ Чагин Г.Н. Мировоззрение и традиционная обрядность русских крестьян Среднего Урала в середине XIX - начале XX в. Пермь, 1993. С.102; Винокурова И.Ю. Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX - начало XX в.). СПб., 1994.

- ² Соколова В.К. Весенне-летние календарные праздники и обряды русских, украинцев, белорусов. М., 1979. С.91-101; Аничков Е.В. Весенняя обрядовая песня на Западе у славян. СПб., 1903. Ч.1.
- ³ С.Печмень Бардымского района, от Баяндиной Н.Е., 1918 г. р., материалы экспедиции 1997 г.
- ⁴ С.Спас-Барда Кишертского района, материалы экспедиции 1996 г.
- ⁵ Соколова В.К. Указ. соч. С.101-111.
- ⁶ Вятский фольклор: Народный календарь. Котельнич, 1995; Винокурова И.Ю. Указ. соч.; Соколова В. К. Указ. соч. С.101-111.
- ⁷ Соколова В.К. Указ. соч. С. 111-115.
- ⁸ Там же.
- ⁹ Там же. С. 123.
- ¹⁰ Чагин Г.Н. Окружающий мир в традиционном мировоззрении русских крестьян Среднего Урала. Пермь, 1998. С.102-103; Соколова В.К. Указ. соч. С. 111-115.
- ¹¹ Таковые известны, например, у вепсов: Винокурова И.Ю. Указ. соч. С.69-77; русских: Бернштам Т.А. Русская народная культура Поморья в XIX - начале XX в.: Этнографические очерки. Л., 1983.С.167; Соколова В.К. Указ. соч. С.155-184.
- ¹² Соколова В.К. Указ. соч. С.223.
- ¹³ Д.Альняш Куединского района, материалы экспедиции 1996 г.
- ¹⁴ Шмаков П. По лицу земли: Очерки из жизни Прикамья. Оса, 1916. С.18.
- ¹⁵ Д.Искильда Куединского района, от Симоновой А.С., 1924 г. р., материалы экспедиции 1996 г.
- ¹⁶ Соколова В.К. Указ. соч. С.188-227.
- ¹⁷ Овчинников А. М. Народные песни, собранные в Суксунском заводе Красноуфимского уезда // Сборник материалов для ознакомления с Пермской губернией. Пермь, 1892. Вып. 4. С.130-141.
- ¹⁸ Безруков Я.Г. Завивание венков и снаряжение березки на Троицкой неделе в с. Богородском Красноуфимского уезда // Зап. УОЛЕ. Екатеринбург, 1895. Т.15, вып.1. С.57-87.
- ¹⁹ С.Русский Сарс Октябрьского района, материалы экспедиций 1994- 1995 гг.; с.Вторые Ключики Ординского района, материалы экспедиции 1997 г.; с.Суда Уинского района, материалы экспедиции 1997 г.
- ²⁰ Городцов П.А. Праздники и обряды крестьян Тюменского уезда // Ежегодник Тобольского музея. 1915. Вып.26. С.6-7; Макаренко А.А. Сибирский народный

календарь в этнографическом отношении. Восточная Сибирь. Енисейская губерния // Зап. РГО по отделению этнографии. СПб., 1913. Т.36. С.117; Соколова В.К. Указ. соч. С.193-194.

²¹ Материалы экспедиций в северные районы Пермской области; Чагин Г.Н. Окружающий мир...С.105-115; Вятский фольклор...С.130-150.

²² Соколова В.К. Указ. соч. С.223.

²³ Там же. С.213-223.

²⁴ Безруков Я.Г. Указ. соч.

²⁵ Соколова В.К. Указ. соч. С.227.

²⁶ С.Бияваш, д.Анастасьино Октябрьского района, материалы экспедиции 1996 г.

²⁷ Деревни Дубовая Гора, Искильда Куединского района, материалы экспедиций 1993-1996 гг.

²⁸ Соколова В.К. Указ. соч. С.121-123.

²⁹ Чагин Г.Н. Окружающий мир... С.103.

³⁰ С.Урталга, д.Никольское Раздолье Куединского района, материалы экспедиции 1994 г. .

³¹ В Южном Прикамье подобные обряды отмечены у удмуртов, марийцев, татар и башкир.

³² С.Большая Уса Куединского района, материалы экспедиции 1993 г.

³³ С.Дойная, д.Альняш Куединского района, материалы экспедиций 1994-1996 гг.

³⁴ Подробнее см. в кн.: Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX- начала XX в. Л., 1988. С.161; Лысенко О.В. Феномен ткачества в архаичной модели мира (опыт описания традиций ткачества восточных славян на уровне концептуальной модели: нить - пояс - полотно. Технологический и семантический аспекты) // Традиционные верования в современной культуре этносов. СПб., 1993. С.71-103.

³⁵ Чагин Г.Н. Окружающий мир...С.115-116.

³⁶ С.Шарынино Ординского района, от Мелкорезовой Л.Я., 1909 г. р., родом из д.Колоба Уинского района, материалы экспедиции 1997 г.

³⁷ Соколова В.К. Указ. соч. С. 228-252.

³⁸ С.Русский Сарс Октябрьского района, от Трясиной М.В., 1919 г. р., материалы экспедиции 1995 г.

³⁹ Животноводческие обряды на Петров день характерны для Европейского Севера, встречаются у вепсов: Винокурова И.Ю. Указ. соч. С.86-93; русских:

- Зеленин Д.К. Описание рукописей Ученого архива Русского географического общества. СПб., 1914. Вып. 1. С.258.
- ⁴⁰ Макашина Т.С. Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С.83-101.
- ⁴¹ *“В Ильин день до обеда - лето, после обеда - осень”; “Петр и Павел день на час убавил, а Илья пророк - два уволок”; “С Ильина дня конь в ночь наедается и человек высыпается”.*
- ⁴² С.Красный Ясыл Ординского района, материалы экспедиции 1997 г.
- ⁴³ Макашина Т.С. Указ. соч. С.83-101.
- ⁴⁴ Материалы экспедиций в разные районы Пермской области: удмурты, коми-пермяки, марийцы.
- ⁴⁵ Информация получена в Октябрьском, Бардымском и Ординском районах.
- ⁴⁶ Д.Пильва Куединского района, от Патрушевой П.Е., 1911 г. р., материалы экспедиции 1996 г.
- ⁴⁷ Соколова В.К. Указ. соч.; Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни...С.151-158.
- ⁴⁸ Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни...С.151-158.
- ⁴⁹ С.Спас-Барда Кишертского района, от Поповой И.Я., 1913 г. р., родом из д.Скворцово, материалы экспедиции 1996 г.; д.Ореховая Гора Чернушинского района, от Колчановой В.С., 1928 г. р., материалы экспедиции 1997 г.
- ⁵⁰ Терновская О.А. Указ. соч. С.77-131; Винокурова И.Ю. Указ. соч. С.101.
- ⁵¹ Скалозубов Н.Л. Указ. соч. С.16.
- ⁵² Д.Искильда Куединского района, от Пименовой П.И., 1911 г. р., материалы экспедиции 1995 г.
- ⁵³ Скалозубов Н.Л. Народный календарь. Праздники, дни святых, особо чтимых народом, поверья, приметы о погоде, обычаи и сроки сельскохозяйственных работ // Сборник материалов для ознакомления с Пермской губернией. Пермь, 1893. Вып.5. С.21.
- ⁵⁴ Там же. С.15.
- ⁵⁵ Д.Дубовая Гора Куединского района, от Бештановой М.А., 1918 г. р., материалы экспедиции 1994 г.
- ⁵⁶ С.Аряж Куединского района, от Суетиной М.А., 1916 г. р., материалы экспедиции 1994 г.
- ⁵⁷ Д.Куеда Куединского района, от Бурмасовой П.Д. 1906 г. р., материалы экспедиции 1993 г.

- ⁵⁸ С.Шарынино Ординского района, от Мелкорезовой Л.Я., 1909 г. р., родом из д.Колоба Уинского района, материалы экспедиции 1997 г.
- ⁵⁹ Д.Темная Чернушинского района, от Межоной Е.П., 1920 г. р., родом из с.Большая Уса Куединского района, материалы экспедиции 1997 г.
- ⁶⁰ Зеленин Д.К. Указ. соч. С.247; Дилакторский Пр. Праздник Покрова у крестьян Двиницкой волости // ЭО. 1903, №4. С.125.
- ⁶¹ Д.Бияваш Октябрьского района, от Егоровой А.Д., 1924 г. р., материалы экспедиции 1996 г.
- ⁶² Д.Ореховая ГораЧернушинского района, материалы экспедиции 1997 г.
- ⁶³ Дилакторский Пр. Указ. соч. С.125; Зеленин Д.К. Указ. соч. С.247; Материалы экспедиций в Северное Прикамье.
- ⁶⁴ Скалозубов Н. Л. Указ. соч. С.17-18.
- ⁶⁵ Д.Искильда Куединского района, от Пименовой П.И., 1911 г. р., материалы экспедиции 1996 г.
- ⁶⁶ Виноградова Л.Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. М., 1982. С.136-148.
- ⁶⁷ Чичеров В.И. Зимний период русского земледельческого календаря XVI - XIX вв. М., 1957; Пропп В.Я. Русские аграрные праздники: Опыт историко-этнографического исследования. Л., 1963; Дмитриева С.И. Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М., 1988.
- ⁶⁸ Чичеров В.И. Указ. соч. С.163.
- ⁶⁹ Чичеров В.И. Указ. соч.; Пропп В.Я. Указ. соч.; Дмитриева С.И. Указ. соч.
- ⁷⁰ Чагин Г.Н. Окружающий мир... С.87-88.
- ⁷¹ Таковые действия известны вепсам: Винокурова И.Ю. Указ соч. С.40; крестьянам Северного Прикамья: Чагин Г.Н. Мировоззрение и традиционная обрядность.... С. 84.
- ⁷² С.Дуброво Еловского района, материалы экспедиции 1997 г.; д.Аскул Бардымского района, материалы экспедиции 1997 г.
- ⁷³ С.Фоки Чайковского района, материалы экспедиции 1995 г.
- ⁷⁴ С.Дуброво Еловского района, материалы экспедиции 1997 г.
- ⁷⁵ Скалозубов Н.Л. Указ. соч. С. 20.
- ⁷⁶ Информация о ряжение медведем получена нами в Чайковском, Куединском, Чернушинском, Кишертском районах Пермской области.
- ⁷⁷ Ивлева Л.М. Ряжение в русской традиционной культуре. СПб., 1994.

С.88,193-230; Болонев Ф.Ф. Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX - начало XX в.). Новосибирск, 1978. С.50.

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ Альбинский В.А. Шумов К.Э. Святоточные игры Камско-Вишерского междуречья // Русский фольклор: Проблемы текстологии фольклора. Л., 1991. Вып 26.

⁸⁰ Подобное гадание отмечено у русских Вологодской и Архангельской губерний: Богатырев П.Г. Верования великоруссов Шенкурского уезда // Этнографическое обозрение. 1916. №34. С.75.

⁸¹ Нами зафиксировано более 1000 вариантов святоточных гаданий в регионе, анализ этих материалов послужит предметом специального исследования, в данной же работе мы вынуждены не проводить систематизацию гаданий. Большая часть вариантов святоточных гаданий Южного Прикамья опубликована: Подюков И.А., Черных А.В. "Суженый-ряженный, приди ко мне снаряженный": Рецепты народных гаданий. Пермь, 1998.

⁸² Сатыренко А.С. Подблюдные гадания Вятского края: традиция и современность // Вятский фольклор. Народный календарь. Котельнич, 1995. С.13-18, 26-74; Морозов И.А., Слепцова И.С. Гадания с подблюдными песнями // Морозов И.А., Слепцова И.С., Островский Е.Б. и др. Духовная культура Северного Белозерья: Этнодиалектный словарь. М., 1997. С.73-86.

⁸³ Материалы экспедиций в Октябрьский, Уинский, Чернушинский, Бардымский, Чайковский районы Пермской области.

⁸⁴ Вятский фольклор...С.26-72.

⁸⁵ Д.Есаул Чернушинского района, от Чалиной П.Д., 1922 г. р., материалы экспедиции 1997 г.

⁸⁶ С.Завод Михайловский Чайковского района, материалы экспедиции 2001 г.

⁸⁷ Подробнее о ритуале и символике святоточных подблюдных гаданий см.: Черных А.В. Подблюдные гадания в Прикамье: Ритуал и символика // Фольклорный текст - 98. Пермь, 1998. С.9-28.

⁸⁸ Альбинский В.А., Шумов К.Э. Указ. соч.; Морозов И. А., Слепцова И.С., Островский Е.Б. и др. Указ. соч. С.149-151.

⁸⁹ Там же.

⁹⁰ Относительно масленичного ряженья у исследователей нет единого мнения, одни (Пропп В.Я. Указ. соч. С.123; Соколова В. К. Указ. соч. С. 49) полностью идентифицируют ряженье на Масленицу со святоточным, однако наиболее аргументированным мы считаем мнение Л.М. Ивлевой, которая не сводит

масленичное ряжение к исключительно святочному (Ивлева Л.М. Указ. соч. С.101-108, 120-121, С.170)

⁹¹ Соколова В. К. Указ. соч. С. 38-43.

⁹² Известно практически повсеместно. Под старыми женихами понимаются парни, сватавшиеся к девушке и получившие отказ, или девушки, отказавшие женихам. В.К.Соколова, наоборот, отмечает, что среди русских такие действия встречаются крайне редко (Соколова В.К. Указ. соч. С. 38-43).

⁹³ Громыко М.М. Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII - первая половина XIX в.). Новосибирск, 1975. С.133; Соколова В.К. Указ. соч. С.42.

⁹⁴ П.Куеда Куединского района, от Вечерниной М.А., 1926 г. р., родом из д.Малиновка, материалы экспедиции 1996 г.

⁹⁵ С.Русский Сарс Октябрьского района, от Трясиной М.В., 1919 г. р., материалы экспедиции 1994 г.

⁹⁶ Информация о подобных действиях получена в д.Губаны Куединского района, д.Ореховая Гора Чернушинского района.

⁹⁷ С.Кишерть Кишертского района, от Булатовой А.Г., 1918 г. р., родом из д.Стругово, материалы экспедиции 1996 г.

⁹⁸ Соколова В.К. Указ. соч... С.13.

⁹⁹ Д.Искильда Куединского района, от Пименовой П.И., 1911 г. р., материалы экспедиции 1996 г.

¹⁰⁰ Соколова В.К. Указ. соч. С. 94-97.

¹⁰¹ Там же. С. 94.

¹⁰² Там же. С.67-93.

¹⁰³ Там же.

¹⁰⁴ С.Ашар Ординского района, от Окуловой В.А., 1919 г. р., родом из д.Палькарьевка, материалы экспедиции 1997 г.

¹⁰⁵ Там же.

¹⁰⁶ С.Русский Сарс Октябрьского района, от Постных М.В., 1912 г. р., родом из д.Ваешта, материалы экспедиции 1995 г.

¹⁰⁷ Чагин Г.Н. Окружающий мир ... С. 101; Материалы экспедиций в районы Северного Прикамья.

¹⁰⁸ Материалы экспедиций в районы Северного Прикамья.

¹⁰⁹ Фиксация и изучение календарных традиций русских Южного Прикамья относятся лишь к 90-м. гг. XX в. и позволяют судить о реальном бытовании обрядов с начала XX в., периода активного разрушения традиций, что влечет

за собой большую вариативность, исчезновение отдельных обрядов, знания о них передаются лишь в устной форме, общественный характер праздников заменяется групповым и даже семейным.

ГЛАВА III

ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ ИСТОРИЯ ЮЖНОГО ПРИКАМЬЯ ПО МАТЕРИАЛАМ ТРАДИЦИОННОГО НАРОДНОГО КАЛЕНДАРЯ ТАТАР, БАШКИР, УДМУРТОВ И МАРИЙЦЕВ



§1. ТРАДИЦИОННЫЙ НАРОДНЫЙ КАЛЕНДАРЬ СЫЛВЕНСКО-ИРЕНСКИХ ТАТАР И ТУЛВИНСКИХ ТАТАР И БАШКИР

При анализе традиционного народного календаря пермских татар и башкир обнаружилось достаточно много общих черт, что позволило рассматривать календарные традиции двух этнических групп – сылвенско-иренских татар и тулвинских татар и башкир – в одном разделе.

Сложная история формирования пермских татар и башкир, несомненно, нашла отражение в традиционной культуре. Полевые материалы свидетельствуют, что на становление календарных традиций пермских татар и башкир оказали влияние различные этнические традиции. В частности, в народном календаре обнаруживаются компоненты, связанные по происхождению с финно-угорским, казанско-татарский, а также башкирский.

Анализируя календарные традиции пермских татар и башкир, необходимо учитывать изменения, происходившие в традиционной системе хозяйствования. В частности, исторические источники XVII в. описывают сылвенско-иренских татар и тулвинских татар и башкир полукочевыми скотоводами, отмечая при этом, что сылвенско-иренские татары были знакомы с земледелием и имели пашни¹. Однако уже в XVIII в. полукочевое скотоводство у пермских татар и башкир сменилось оседлым земледелием, а в дальнейшем и развитым земледельческим хозяйством. Это нашло отражение и в традиционной календарной обрядности: в ней частично закрепились элементы, связанные с земледельческими традициями, источниками которых были традиции казанско-татарского и финно-угорского (марийцы, удмурты) происхождения. Кроме того, следует принимать во внимание и возможность активного влияния на формирование календарной обрядности при смене хозяйственного типа иноэтнического окружения – соседнего русского земледельческого населения.

СТРУКТУРА НАРОДНОГО КАЛЕНДАРЯ

В основе традиционного народного календаря пермских татар и башкир находилось несколько систем времяисчисления: лунный, хозяйственно-фенологический, солнечный и гражданские (юлианский и григорианский) календари. Однако в конце XIX – начале XX в. каждая система времяисчисления в традиционной обрядности проявлялась по-своему.

Полевые материалы свидетельствуют о существовании у татар и башкир понятия зимнего и летнего солнцестояния. В то же время проследить солнечную символику в праздниках и обрядах годового цикла достаточно сложно. В конце XIX – начале XX в. почти все праздники и обряды были приурочены к датам лунного, хозяйственно-фенологического и гражданского календарей. Вопрос о том, восходят ли генетически некоторые даты календаря к периодам солнечных циклов, требует более детального изучения и выходит за рамки работы.

Лунный календарь занимает значительное место в традиционном календаре татар и башкир. Традиционные мусульманские праздники исчислялись по лунным периодам, поэтому сроки их проведения менялись ежегодно. Это, а также специфика земледелия, которое требует более четкой приуроченности обрядов, обусловили параллельное существование двух календарных систем: мусульманских праздников и обрядов, а также народного земледельческого календаря. Поэтому религиозные традиции почти не смешались с народными, как это произошло в других календарных системах, в частности, русской.

К хозяйственно-фенологическому календарю у пермских татар и башкир было приурочено несколько праздников и обрядов, такие как *боз киту* (проводы льда), *май байрам* (праздник мая), *сабантуй*, *жыен*, *эртиле* (гостевание). Сроки их определялись по сезонным изменениям в природе (начало ледохода, появление первых проталин) или хозяйственным работам (начало и окончание сева, завершение уборки). Время этих праздников и обрядов варьировалось ежегодно.

Пермские татары и башкиры в конце XIX – начале XX в. также знали юлианский календарь – многие праздники и обряды были приурочены к его датам, причем преобладали даты церковного

православного календаря, основанного на юлианском. К ним были приурочены *тын, тын,лау торган кон, Плауцения* (слухи слушать такой день, Благовещение, 25 марта), *Джогердже кон, Жогерже,е кон* (Егорьев день, 23 апреля), *Илья кон* (Ильин день, 20 июля), *Покрау* (Покров, 1 октября). Изменение гражданского времяисчисления в 1918 г. – переход на григорианский календарь – не повлияло на сроки проведения этих праздников, они по-прежнему исчислялись по православному календарю. В советский период к традиционным добавились такие гражданские праздники и приуроченные к ним обряды, как *Иске Ян,а ел* (Старый Новый год), *Иске май* (старый май), 1 января и 1 мая по старому (юлианскому) стилю.

Введение григорианского календаря в советское время почти не привело к изменению сроков проведения традиционных обрядов. К 1 мая по новому стилю в некоторых деревнях был приурочен *май байрам* (праздник мая). Постепенно распространилось и празднование Нового года 1 января по новому стилю. В быту же времяисчисление уже с 20-х гг. XX в. ведется по григорианскому стилю.

Однако смена хозяйственного уклада и идеологические установки советского времени не вызвали существенных изменений в традиционном календаре: разделенность мусульманских и народных традиций явилась причиной того, что народные праздники и обряды почти не испытали прессинга со стороны новой идеологии и продолжали бытовать достаточно долго, а в некоторых формах сохранились и до настоящего времени.

На основе исследований² и новых полевых материалов можно реконструировать структуру традиционного народного календаря пермских татар и башкир, существовавшего в конце XIX – начале XX в. С нашей точки зрения, годовой цикл праздников и обрядов был двухчастным, в нем выделялось два полугодия: зимнее и летнее. Хотя это членение достаточно условно, оно необходимо для понимания обрядового круговорота в годовом цикле.

Летнее полугодие начиналось праздником *тын, тын,лау торган кон, Плауцения* (слухи слушать такой день, Благовещение). В полугодии можно выделить весенний, летний и осенний периоды. Весенний, начинавшийся с праздника Благовещения, включал в себя такие обряды, как *боз киту* (проводы льда), *май байрам* (праздник

мая), *карга боткасы* (грачиная каша), *Джогердже кон* (Егорьев день). Они маркировали весеннее пробуждение природы, начало весенних полевых работ. Границу весны и лета, завершение весенних полевых работ в конце XIX – начале XX в. обозначали, с нашей точки зрения, *сабантуй* и *ж,иен*, отмечаемые после сева. Однако полевые материалы и документальные источники свидетельствуют о том, что в конце XVIII – первой половине XIX в. сылвенско-иренские татары и тулвинские татары и башкиры праздновали сабантуй до проведения посевных работ, и в этом случае он примыкал к весеннему циклу обрядов. Такая приуроченность сабантуя отмечается у казанских татар и южных башкир³. Традиция празднования сабантуя после посевных работ сложилась к концу XIX в. Таким образом, сабантуй разграничивал весну и лето. Собственно летний период включал обряд *корбеннэк* и завершался праздником *Илля кон* (Ильин день) – началом страды.

На осенний период приходились *Пукрау* (Покров) и праздник гостевания *эртиле* (завершение уборки), которыми и заканчивалось летнее полугодие.

Зимнее полугодие не делилось на периоды. Его особенностью являлось незначительное число зимних праздников и обрядов. Из них можно отметить лишь те, которые связаны с ярмаркой в русских селах.

Таким образом, календарную систему пермских татар и башкир можно изобразить в виде схемы.



РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРАЗДНИКИ И ОБРЯДЫ

В религиозных праздниках и обрядах татар и башкир Прикамья проявляются общемусульманские традиции. К ним можно отнести соблюдение поста *ураза*. С датой поста соотносились сроки проведения основных мусульманских праздников.

Ураза-байрам (праздник завершения поста) являлся одним из самых главных праздников в году. Пермские татары и башкиры этот праздник также называли *Олы кон* – Большой, Великий день. Основными его элементами были совместные трапезы и гостевание, а в некоторых деревнях – и обход детьми домов родственников и соседей.

Курбан-байрам был известен всем пермским татарам и башкирам и отмечался через два месяца и десять дней после праздника *ураза*. Праздник *Курбан-байрам* длился три дня. Он проводился в честь умерших, поэтому главным на нем было принесение жертвы умершим родственникам.

Кроме *Ураза байрам* и *Курбан байрам* пермскими татарами и башкирами отмечались *Маулид* и *Гашура байрам*. Основным содержанием праздников также было гостевание.

НАРОДНЫЕ ПРАЗДНИКИ И ОБРЯДЫ

Праздники и обряды летнего полугодия

Весенний цикл праздников и обрядов. Комплекс обрядов с 5 на 6 или с 6 на 7 апреля (накануне русского Благовещения): *тын*, *тын,лау торган кон* (слухи слушать такой день), *тын*, *тын,лау* (слухи слушать), *тын*, *тын,ладык* (слухи слушали), *Плаущення* (Благовещение) – включал гадание, ряженье, приготовление каши шайтана. Основными действиями, совершаемыми в этот день, были гадания (*тын*, *тын,лау* – слухи слушать), в которых принимали участие преимущественно девушки. С помощью гаданий они узнавали свою судьбу. Гадание в ночь на Благовещение зафиксировано как у сылвенско-иренских татар, так и у тулвинских татар и башкир. Приуроченность гаданий пермских татар и башкир к Благовещению вполне закономерна: подобные гадания, приуроченные к началу

весны, началу нового земледельческого цикла, отмечены, например, на Великий день у закамских удмуртов⁴, на Благовещение – у русских⁵. Такого рода гадания, приуроченные к Святкам, известны у чепецких татар⁶ и татар-мишарей⁷.

Кроме гаданий, на Благовещение в деревнях по р.Тулва нами зафиксировано ряжение, не отмеченное у сылвенско-иренских татар. В ночь на Благовещение, например, *“выворачивали шубы мехом наружу, выворачивали шапку на голове”, “наряжались как шайтан...”* (села Танып, Елпачиха, Сараши Бардымского района), т.е. ряжение обязательно ассоциировалось с шайтаном. Однако многообразие ряженных персонажей, известного у соседних народов, у тулвинских татар и башкир не обнаружено. Действия ряженных происходили в основном на улице: *“запирали людей, завязывали проволокой дверную ручку, помогали бабушкам, если есть дрова, кололи их, расчищали снег, если у кого есть поленица – то переносили в другое место...”*; *“некоторые ворота запирали, бревна на дорогу выкатывали, у нас тележку на улицу выкатили...”*; *“снимали с петель банные двери, во дворе строили пирамиду из дров...”* (села Танып, Елпачиха, Сараши Бардымского района) и т.д. Из остальных групп татар ряжение было известно чепецким татарам, но у них оно, как и гадание, приурочено к святочному периоду⁸. Весеннее ряжение зафиксировано у закамских удмуртов⁹.

В некоторых деревнях Бардымского района к Благовещению приурочивались действия, совершаемые с кашей: *кара ботка*, *убыр ботка* (черная каша, каша убывров). Самая полная информация об этом получена нами в 1997 г. в с.Брюзли¹⁰. Здесь варили кашу из картошки или муки. В чашку с кашей помещали ложки из щепок, по числу членов семьи. Кашу ставили на ночь на воротный столб и утром смотрели, съедена она или нет. Верили, что каша предназначалась злым духам – убыврам и шайтану. Видимо, она должна была защитить семью от болезней в течение года¹¹.

Отмеченные параллели с другими народами и этническими группами, а также тот факт, что *тын, тын,лау* – первый комплекс обрядов после продолжительного зимнего перерыва, позволяют интерпретировать эти обряды как переходные от одного земледельческого периода к другому. Обряды *тын, тын,лау*

открывают как летнее полугодие, так и собственно весенний цикл праздников и обрядов.

К весенним обрядам относятся проводы льда и игры с яйцами и примыкают некоторые обряды сабантуя.

Дни ледохода – *зен киту, боз киту, ташу, боз агу, боз ташу, боз киткэндэ, чир-чор киту* (уход чертей, проводы льда, ледоход, лед уплывает, уход болезней) – пермскими татарами и башкирами отмечались повсеместно. Празднество длилось три-четыре дня. Смотреть лед на реку шли нарядные, брали с собой гармониста, играли и пели на мосту. Молодые парни катались на льдинах. В некоторых деревнях праздник устраивали действительно очень большой, лед смотреть собирались жители нескольких деревень, по количеству участников его сравнивали с сабантуем (с.Танып, д.Бардабашка Бардымского района). На льдинах жгли костры, солому. В селах Аклуши, Бичурино (Бардымский район), Малый Ашап (Ординский район) готовили особое чучело. В с.Малый Ашап *“чучело делали из соломы и тряпок, с лицом из тряпки, одевали одежду. В день ледохода садили чучело на льдину и отправляли по реке”*¹². Подобный обряд существовал у приуральских татар¹³.

В конце XIX – начале XX в. обряд проводов льда имел в основном развлекательный характер, хотя, видимо, он восходит к древнему циклу обрядов встречи весны, символизировавших переход от зимы к весне и лету. Подобные действия известны и у других народов: разных групп татар, удмуртов, русских¹⁴.

Следующий весенний обряд совершался с использованием яиц. Он получил наибольшее распространение среди тулвинских татар и башкир, хотя известен и сылвенско-иренским татарам. У тулвинских татар и башкир праздник называется *май байрам* (праздник мая), *iske май, iske май байрам* (старый май, праздник старого мая). Название праздника связано с тем, что в советское время он был приурочен к Дню солидарности трудящихся и отмечался в некоторых деревнях либо непосредственно 1 мая (*май байрам*), либо 14 мая, т.е. 1 мая по старому стилю (*iske май байрам*). Участниками праздника, по воспоминаниям старожилов, были в основном дети. Яйца к празднику красили луковой шелухой или фабричными красителями. Самой распространенной игрой с яйцами было катание яиц с горы: яйцо

скатывали и бежали за ним. Если оно разбивалось, то его съедали, если оставалось целым, то снова поднимались на гору и продолжали игру. В с.Сараши яйца скатывали в неглубокие лунки. После игр с яйцами начинались игры с мячом *яшерен туп*, *чокыр туп* и др. Существовало поверье: “*туплы уйнасалар – туклык була, ташлы уйнасалар – ачлык була*” (если играют в мяч – год будет богатым, если в камушки – голодным)¹⁵. Кроме того, пермские татары и башкиры красили яйца на праздники *Курбан-байрам* и *Ураза-байрам*, если они отмечались весной.

Таким образом, в весенних обрядах праздника *май байрам* проявляется символика рождения, новой жизни, характерная для многих земледельческих народов, и приуроченная непосредственно к началу сева¹⁶.

К весенним праздникам относится и *Джогердже кон*, *Джобердже кон*, *Жогерже кон* (Егорьев день, 23 апреля), бытовавший лишь у тулвинских татар и башкир. Он известен как день посадки капустной рассады.

Комплекс обрядов сабантуй. Самым сложным по содержанию и ритуальной символике является праздник сабантуй. В региональных группах он имел ряд особенностей.

В первую очередь необходимо остановиться на сроках проведения праздника и проследить их эволюцию. У сылвенско-иренских татар известно два варианта проведения праздника: до сева и после него. Первый вариант бытовал до конца XIX в. у верх-иренских татар, что может свидетельствовать о том, что значительную роль в формировании данной группы играли казанские татары, у которых сабантуй до сих пор празднуется до сева¹⁷. Далее стала складываться традиция отмечать его после сева. Поэтому можно зафиксировать своего рода переходный период, когда сабантуй отмечался дважды. Так, Шакурова К., 1877 г. р., из д.Атнягузи (Октябрьский район) утверждала, что по рассказам старших сабантуй праздновали до сева, в ее же детстве сабантуй отмечался уже дважды: “*как сойдет снег и после сева*”. А информаторы, родившиеся в 1910-1920 гг., помнят проведение сабантуя только после сева.

Другие группы сылвенско-иренских татар сабантуй праздновали по окончании сева.

Самое раннее описание сабантуя у тулвинских татар и башкир датировано 1784 г.: “Перед наступлением вешней пашни называемой ... обрядом сабан. Во-первых, молятся богу, потом пойдут на могилы одни мужчины, поминают родителей, потом соберутся... в поля обоего пола. Приносят всякие кушанья.... При этом молодые женщины, которые тот год вышли замуж, выносят по достаткам своим шелковые и прочие платы и рубахи мужские и кладут в одно место, поручают сию должность муллам или прочим верным людям. Потом из мужчин вострых людей садятся на лошадей и отъезжают от того места версты за две или три и скачут, из них, изо всех тех человек, когда тех перегонят на трех еще, первого дарят из занесенных вещей молодыми женщинами лутчим платом, двух посредственными, а прочих, сколько б их не было – не дарят. Потом станут бороться, тот кто больше переборет, потом уж дарят. Потом назначат место, бегают пешие, и кто перегонит всех, дарят также. Если еще из тех вещей останутся, то заставляют малых ребят разными играми играть и те вещи все раздарят при всем сем сборище...”¹⁸. В дальнейшем у тулвинских татар и башкир произошла эволюция празднования сабантуя, аналогичная изменению у верх-иренских татар. В частности, в наше время зафиксировано упоминание о сабантуе до сева жителями с.Танып, где, по их свидетельству, как и в других небольших деревнях, сабантуй проводили до начала сева, а в крупных – после него¹⁹. Это может расцениваться как некая переходная ситуация. Информация, относящаяся к концу XIX – XX в. свидетельствует о повсеместном праздновании сабантуя тулвинскими татарами и башкирами после сева. Отличительной чертой комплекса сабантуя у тулвинских татар и башкир было проведение в это же время праздника джиен (*ж,иен*).

Таким образом, пермские татары и башкиры еще в середине XIX в. знали два срока празднования сабантуя: до сева (верх-иренские татары и тулвинские татары и башкиры) и после сева (остальные группы сылвенско-иренских татар). В результате эволюции народного календаря в конце XIX – начале XX в. у всех групп пермских татар и башкир сабантуй стал проводиться после сева. Это было обусловлено необходимостью маркировать важный в сельскохозяйственном цикле период завершения весенних полевых работ и начала всходов. Возможно, катализатором процесса выступило иноэтническое



Рис.21. Сорен согу.
Татары д. Бикбай Октябрьского района. 1983 г.

окружение, прежде всего, русские, у которых к этому времени были приурочены массовые праздники Троицы и Заговенья. Р.К.Уразманова считает, что проведение в конце XIX – начале XX в. сабантуя после сева являлось характерной чертой именно пермских татар и башкир²⁰.

Праздник включал целый комплекс обрядовых действий, которые существенно различались в разных группах пермских татар и башкир.

Особенностью сабантуя у верх-иренских татар являлось наличие обряда *карга боткасы*, *кара ботка* (воронья каша, черная каша). Бытование обряда *карга боткасы* нами зафиксировано в деревнях Атиягузи, Енапаево, Казаки, Иштеряки, расположенных в верховьях реки Ирень (Октябрьский, Уинский районы), где было получено несколько описаний обряда с кашей: *“Его участники, в основном дети, но были и взрослые, шли на гору, в лес. Каждый приносил с собой немного крупы, яиц, масла. Один из взрослых в большом котле варил кашу, которой угощались все присутствующие, Подражая грачам кричали “кар”, “кар”, разбрасывали кашу. Затем устраивали различные игры”*²¹. *“За день до сабантуя собирали яйца. Шли на гору и варили. Брели ведро, в него били сырые яйца – из этого каша воронья. Вечером собирались, ели на горе, а затем молодежь кричала – “Завтра сабантуй”*²². *“На сабантуй накануне варили кара бутка (черную кашу), варили мужчины на берегу реки”*²³. У казанских татар обряд вороньей каши был тесно связан с проведением сабантуя до сева. У верх-иренских татар, как мы отмечали, в прошлом сабантуй также праздновали до проведения посевных работ. Однако, когда в начале XX в. сабантуй стали отмечать после сева, изменились и сроки исполнения обряда вороньей каши. В с.Енапаево этот обряд остался весенним и проводился перед посевом, в последние же годы бытовал самостоятельно и не был связан с сабантуем. В других же деревнях обряд *карга боткасы* (воронья каша) исполнялся после сева. Существование обряда вороньей каши у верх-иренских татар также свидетельствует о том, что в формировании данной группы большую роль сыграли казанские татары, для которых характерна указанная традиция.

Что касается других групп сылвенско-иренских татар, то за день до сабантуя, вечером, молодежь на горе возле деревни или на месте проведения сабантуя устраивала гуляние. В этом гулянии участвовали в основном юноши. Они жгли костры, запекали яйца, угощали друг друга, играли, пели, плясали. Когда возвращались домой, то выкрикивали: *“Завтра сабантуй”*. В с.Малый Ашап после игр на поле возвращались в деревню с горящими факелами²⁴. Подобные гуляния не были известны другим группам татар, возможно, они являлись

остатками некогда существовавшего здесь обряда *карга боткасы, кора ботка* (воронья, черная каша).

Главному дню сабантуя предшествовал сбор подарков для состязаний, известный в Южном Прикамье под названиями *булек ж,ыю* (сбор подарков), *тастымал ж,ыю* (сбор полотенец), но чаще – как *сорен сугу, сорен согу* (бить клич). Сбор подарков, как правило, проходил так: за день или за несколько дней до сабантуя юноши во главе с мужчинами постарше, а в более позднее время (с 20-х гг. XX в.) – только одни мужчины, с гармонью, скрипкой обходили деревню. Один или два парня *сорэнче* несли шест *сорен*²⁵, на котором крепили подаренные жителями полотенца, платки, отрезы. Полотенце должны были вручить молодухи, хозяева-новоселы и роженицы. В подарочный набор остальных жителей входили полотенца, платки, рубахи. Во время обхода собирали яйца, которыми потом кормили лошадей во время состязаний на майдане.

Сборщиков подарков угощали пивом, брагой, стряпней. У верх-иренских татар во время сбора подарков исполнялись особые куплеты – *сорен ж,ырлары* (напев сорена)²⁶, у остальных групп – лишь шуточные куплеты, не имевшие строгой приуроченности к празднику.

Обряд *сорен согу* у пермских татар и башкир имел ряд существенных особенностей: в конце XIX – начале XX в. он исполнялся летом, после сева и носил ярко выраженный характер сбора подарков, а сбор яиц играл в нем второстепенную роль²⁷. У других групп татар обрядом подобного рода являлся в большинстве случаев “...весенний сбор яиц, входящий в комплекс сабантуя...”²⁸, проходившего до сева. Он был неизвестен татарам-мишарям, а у крещеных татар был приурочен к пасхальной неделе²⁹.

Относительно генезиса рассматриваемого обряда у исследователей нет единого мнения. Существует предположение о его связи с обрядами “изгнания шайтана”, бытующими у народов Поволжья³⁰. Действительно, многие черты обряда, в частности, сбор яиц, обход деревни, разжигание костров, шествие с факелами, напоминают обряды удмуртов и марийцев³¹. Однако в конце XIX – начале XX в. у пермских татар и башкир обряд утратил прежнее значение, он начал бытовать как составная часть сабантуя и имел выраженную прагматическую функцию – сбор подарков. Возможно,

именно такой характер обряд приобрел в силу достаточно позднего его проникновения к пермским татарам и башкирам, возможно, его распространение связано с казанско-татарским переселенческим компонентом. Документ 1784 г. отмечает иной сбор подарков.

Сроки проведения состязаний на майдане в разных деревнях были разными, что позволяло гостям из других деревень участвовать в празднике. Подготовка и проведение праздника растягивались на несколько дней.

Основную часть сабантуя у пермских татар и башкир составляли состязания на майдане. Главными из них были скачки на лошадях, борьба на полотенцах, бег. Кроме того, существовало множество других соревнований, в которых наряду с мужчинами принимали участие женщины: перенос яиц, разбивание кувшина, бег в мешках и т.д. Лучшим дарили полотенце, платок или отрез материала. На майдане устраивали также пляски и игры. После майдана молодежь продолжала веселиться до ночи.

У сылвенско-иренских татар ко времени проведения сабантуя было приурочено и гостевание – *эртиле жору* (ходить артелью), *кунаклашу* (гостевание).

У тулвинских татар и башкир в комплекс обрядов сабантуя входил и проводившийся непосредственно после него праздник *ж,ыен* (джиен). Именно сочетание этих праздников – сабантуя и джиена – и выделяет данную группу среди пермских татар. В большинстве групп татар, где распространены указанные два праздника, сабантуем считался праздник, проводившийся до сева³², а джиеном – праздник проводившийся после весенних полевых работ. Такой же характер имел джиен у башкир в некоторых районах Башкортостана³³.

Празднование джиена в конце XIX – начале XX в. отмечено у тулвинских татар и башкир в нескольких селах и деревнях: в с.Сараши с названием *Сараш ж,ыены*, с.Барда – *Барда ж,ыены*, с.Елпачиха – *Ареме ж,ыены* (джиен в долине), с.Брюзлы, д.Утяй, д.Сюзянь, д.Новая Казанка – *Жиляк ж,ыен* (земляничный, ягодный джиен), д.Кудаш – *Бакин ж,ыен* (джиен на горе Бакин). Описание джиена, сделанное в начале XX в.³⁴, и свидетельства информаторов, родившихся в 1900-1930-х гг., позволяют говорить о том, что содержание праздника джиен, как и сабантуя, заключалось в состязаниях на майдане.



Рис.22. Состязание "бой мешками" на празднике Барда джиен. Татары и башкиры с. Барда Бардымского района. 2001 г.

Особенностью джиена было большее стечение народа, чем на сабантуй. Многие информаторы полагают, что сабантуй – это праздник одной деревни, а джиен – нескольких. Этот факт, а также информация о современном проведении праздника³⁵ соответствуют предположению С.И.Руденко о том, что изначально праздник выполнял функцию консолидации рода³⁶.

Упоминание о празднике с названием джиен находим в материалах, касающихся ниже-иренской группы сылвенско-иренских татар. В Покрово-Ясылской волости Осинского уезда бытовало два названия – сабантуй и джиен – для одного и того же праздника. Словом джиен (*жуа ж,ыены*) именовали свой праздник (сабантуй в общепринятом смысле) жители деревни Усть-Турка³⁷.

К обрядам летнего цикла пермских татар и башкир относятся жертвоприношения *корбанлык*, *корбеннэк*, *корбан чалу*, обряд *карга боткасы* (грачиная, воронья каша), *ян,гыр боткасы* (каша дождя), совершаемые во время засухи. Такого рода обряды были известны и другим группам татар и башкир. Например, обряд жертвоприношения знали татары-мишари³⁸, а в северо-западных районах Республики



Рис.23. Молитва во время обряда корбеннэк.

Татары и башкиры. с. Аклуши Бардымского района. 1999 г.

Башкортостан у татар и башкир были зафиксированы обряды *карга боткасы* и *ян,гыр боткасы*³⁹. Подобные обряды были известны и другим народам⁴⁰.

С целью вызывания дождя сылвенско-иренские татары совершали ритуальный обход деревни, который не имел особого названия. Мужчины и юноши заходили в дома, вытаскивали жителей на улицу, бросали в реку. Этот обход мог и не заканчиваться жертвоприношением. В том же случае, если оно осуществлялось, обход являлся началом ритуала жертвоприношения *корбанлык*, *корбеннэк*, *корбан чалу*, который у сылвенско-иренских татар и тулвинских татар и башкир был одинаковым. Происходило жертвоприношение, как правило, на берегу реки или ручья. В жертву приносили корову, телку или барана, реже – петуха. На жертвоприношении иногда присутствовал мулла, который забивал жертвенное животное и обращался с просьбами к богам. На бульоне из мяса этого животного варили суп или кашу, которая здесь же съедалась. Тулвинские татары и башкиры после жертвоприношения



Рис.24. Приготовление супа во время обряда корбеннэк. Татары и башкиры. с. Аклуши Бардымского района. 1999 г.

устроивали обливание водой участников обряда.

Обряд *ян,гыр боткасы* (каша дождя) известен в с.Елпачиха. Он исполнялся так, как и *корбеннэк*, но без жертвоприношения животного. Во время обряда варили кашу из муки или крупы. Обряд *карга боткасы* (грачиная каша) бытовал в с.Константиновка. Он заключался в том, что детям варили особую, “грачиную”, кашу, после съедания которой они начинали обливаться водой⁴¹. В этих же селах (Елпачиха, Константиновка) совершалось жертвоприношение *корбеннэк*. Кроме того, во время засухи поливали могилы на кладбище.

Ильин день (*Илля кон*, 20 июля) считался особым праздником и отмечался как сылвенско-иренскими татарами, так и тулвинскими татарами и башкирами. По погоде на Ильин день определяли погоду на всю осень: если гроза - осень будет хорошая и долгая, если дождь - короткая и дождливая. До Ильина дня старались заготовить веники, после него не разрешалось купаться, а также выпаривать цыплят. Повсеместно у татар и башкир в Южном Прикамье к этому дню приурочивался сбор лекарственных трав и ягод (особенно у

тулвинских татар и башкир), которые наделялись особыми целебными свойствами. В ночь на Ильин день караулили папоротник; цветок папоротника, сорванный в эту ночь, делал человека невидимым.

К осенним праздникам у тулвинских татар и башкир относится также *Спас кон* (Спас, 1 августа). По этому поводу говорили: “*Пришел Спас, бери варезжки на запас*”, так как считалось, что после Спаса дни становятся холоднее. С этого времени начинали сеять рожь, заготавливать яйца, которые уже не будут портиться.

Следующий цикл обрядов маркировал, с нашей точки зрения, переход от осени к зиме, т.е. начало зимнего полугодия. К этому времени относится празднование Покрова и период гостевания – *эртиле*.

Покров как особая дата в календаре был известен тулвинским татарам и башкирам и сылвенско-иренским татарам. Однако обряды и поверья, связанные с ним, обнаружены лишь у тулвинских татар и башкир. В этот день женщины ходили на реку стирать или просто мочить в воде руки. Считалось, что благодаря этому руки зимой не будут мерзнуть. В Покров для утепления из земли делали завалинку вокруг дома.

Традиция гостевания *эртиле, эртиле жору* (артель, ходить артелью) была широко распространена в сылвенско-иренской группе. Один из сроков гостевания в ней – завершение осенней уборки. Такая приуроченность позволяет предполагать, что гостевание в осеннее время входило в комплекс осенних обрядов и, как и Покров, являлось границей между летним и зимним полугодием.

Праздники и обряды зимнего полугодия

На зимнее полугодие у пермских татар и башкир приходилось лишь несколько дат народного календаря. Тулвинским татарам и башкирам день 8 ноября известен как *Микайла кон* (Михайлов день), после которого начинался забой скота. Как и у большинства казанских татар, у пермских татар и башкир отсутствовали обряды, связанные с началом Нового года в гражданском календаре (*Ян, а ел* – Новый год). Считалось, что если в указанный день в дом первым войдет хороший человек или ребенок, то год будет удачным. Если входила женщина, то следовало ожидать плохого года, поэтому в этот день

женщины старались не покидать дома. В 20-е гг. XX в. получили распространение ряжение и гадание, приуроченные к Старому Новому году (*Иске Ян, а ел* – Старый Новый год) – 14 января.

Таким образом, в календарном цикле праздников и обрядов пермских татар и башкир, сложившемся к концу XIX – началу XX в., учитывалось несколько систем времяисчисления: лунный, хозяйственно-фенологический, юлианский календари, а с начала XX в. – и григорианский. Празднование начала нового земледельческого и годового цикла, а именно *тын, тын,лау*, приурочивалось к Благовещению, а не к Пасхе, как у других народов Поволжья и Приуралья – марийцев, удмуртов, чувашей. Это обусловлено, с нашей точки зрения, тем, что Пасха отмечалась, как и мусульманские праздники, по лунному календарю. Поэтому за точку отсчета нового земледельческого года была взята другая дата календаря, имевшая постоянную приуроченность.

Самостоятельное бытование двух систем календаря – религиозного и народного – также можно считать одной из особенностей календарного цикла всех татар и башкир, в том числе пермских.

Традиционный народный календарь пермских татар и башкир в изучаемое время бытовал как земледельческий, в котором праздники и обряды маркировали переходные даты между важнейшими хозяйственными периодами. Календарь имел ряд региональных особенностей, хотя отдельные праздники и обряды схожи с таковыми у казанских, чепецких татар, татар-мишарей, северных башкир. Такими особенностями являлись наличие праздников, приуроченных к ярмарке в соседнем русском селе, проведение сабантуя после окончания посевных работ, существование комплекса обрядов *тын, тын,лау* (слухи слушать) и его приуроченность к русскому Благовещению.

У пермских татар и башкир можно выделить две региональные традиции календарных праздников и обрядов, характерных для сылвенско-иренских татар и тулвинских татар и башкир.

§2. ТРАДИЦИОННЫЙ НАРОДНЫЙ КАЛЕНДАРЬ БУЙСКИХ УДМУРТОВ И СЫЛВЕНСКИХ МАРИЙЦЕВ

ТРАДИЦИОННЫЙ КАЛЕНДАРЬ БУЙСКИХ УДМУРТОВ

Основой формирования традиционной календарной обрядности буйских удмуртов послужили традиции переселенцев конца XVI – XVII вв. из различных регионов современной Удмуртской Республики. Исходные традиции, уже вобравшие, по нашему мнению, черты православного и русского народного календарей, развивались в новых условиях под воздействием разных факторов, в том числе иноэтнического окружения. В Южном Прикамье у буйских удмуртов сложилась своеобразная система календарных праздников и обрядов, отличная в некоторых чертах от общеудмуртской. При этом традиционная календарная обрядность буйских удмуртов схожа в основных элементах с системой праздников и обрядов удмуртов всей закамской группы.

Структура народного календаря буйских удмуртов

Традиционный календарь буйских удмуртов можно исследовать с учетом влияния нескольких систем времяисчисления: солнечной, лунной, хозяйственно-фенологической и гражданских календарей – юлианского и григорианского. Во второй половине XIX – начале XX в. каждая из календарных систем по-разному проявлялась в установлении дат традиционных праздников и обрядов. Для удмуртских крестьян часть архаичных представлений к концу XIX в. утратила актуальность, и их черты в поздней календарной традиции прослеживаются лишь генетически.

Несомненно, на становление традиций календарной обрядности земледельцев-удмуртов оказал влияние солнечный календарь. Но в ней, судя по материалам второй половины XIX – начала XX в., дни весеннего и осеннего равноденствия, летнего и зимнего солнцестояния никакими обрядовыми действиями не выделялись⁴². В прошлом, видимо, к периодам солнцестояния был приурочен целый комплекс обрядовых молений с жертвоприношениями⁴³. Однако, как свидетельствуют доступные нам материалы, в конце XIX – начале

XX в. система этих представлений выглядела уже разрушенной. В сознании удмуртских крестьян моления не связывались с солнечными циклами, а определялись по хозяйственным или фенологическим датам. Так, сроки летних молений в конце XIX – начале XX в. зависели от окончания хозяйственных работ и приходились на время после посева или после того, как поспеет трава кислица⁴⁴. Срок зимнего моления совпадал “с установлением санного пути”⁴⁵.

Время проведения целого ряда праздников и обрядов, таких как *Вой* (Масленица), обряд изгнания Шайтана (на Вербное воскресенье), *Быдынал* (Пасха, Великий день), *Семык* (Семик), определялось по лунному календарю. Однако, с нашей точки зрения, система установления перечисленных праздников и обрядов по лунному календарю сложилась у удмуртов под влиянием церковных (православных) и русских народных традиций, воспринятых удмуртами еще до переселения.

Юлианский календарь, существовавший в конце XIX – начале XX в. как официальный, использовался буйскими удмуртами в незначительной мере. К строго фиксированным датам в отличие, например, от русского календаря было приурочено лишь празднование Ильина дня (*Иллин нунал*) и Покрова (*Лукроу*) – 20 июля и 1 октября. По юлианскому календарю велся в быту и отсчет недель, только праздничным днем удмурты считали не воскресенье, а пятницу. Переход в 1918 г. на григорианский календарь не отразился на сроках празднования Ильина дня и Покрова, они продолжали отмечаться по старому юлианскому календарю, т.е. 2 августа и 14 октября по новому, григорианскому. В быту счет недель после 1918 г. велся уже по григорианскому календарю, а с 20-х гг. выходным днем вместо пятницы стали считать воскресенье.

Хозяйственно-фенологический календарь, с нашей точки зрения, наиболее широко использовался буйскими удмуртами. Сроки проведения определенных праздников и обрядов были достаточно подвижными и закреплялись лишь за сезонными изменениями в природе, периодами хозяйственной деятельности. С хозяйственно-фенологическим календарем соотносилось время проведения всех молений, сабантуя, при этом именно моления являлись одной из основных составляющих календарных традиций буйских удмуртов.

Община контролировала сроки наступления праздников, она устанавливала на сельском сходе время молений. В ряде случаев такими полномочиями обладала родовая община, коллектив родственников, языческие жрецы. Если участие в обрядах всей общины было необходимо, она оповещалась об этом накануне. Гибкость календарной системы буйских удмуртов подчеркивается очевидцами конца XIX – начала XX в. Инспектор инородческих училищ Осинского уезда в 1901 г. отмечал, что “с 2 по 4 ноября у вотяков д.Кипчак было богомолье, с 7 по 11 ноября – опять моление по случаю окончания полевых работ (курись кон), у вотяков д.Б.Гондырь “курись кон” отправлялся с 15 по 18 ноября, а с 13 по 15 происходило моление “вось”.... с 4 по 7 февраля у вотяков праздник Масленица, в д.Кыргах первое моление начинается с 4 ноября, в Шагирте первое моление с 27 октября и продолжается до 2 ноября, а Масленица празднуется с 9 по 13 февраля....”⁴⁶.

Таким образом, буйские удмурты учитывали в календарной системе несколько бытующих в конце XIX – начале XX в. календарей: лунный, юлианский, григорианский, хозяйственно-фенологический. При этом хозяйственно-фенологическая система являлась господствующей. Приуроченность праздников и обрядов непосредственно к солнечному календарю в изучаемое время можно проследить лишь генетически.

Основываясь на собранных полевых материалах и работах исследователей, рассмотрим внутреннюю структуру традиционного народного календаря буйских удмуртов. В своей диссертации Т.Г.Миннихметова выявила, что весь годовой цикл закамских удмуртов был подразделен на два полугодия: летнее и зимнее. По ее мнению, зимнее полугодие включало традиционные праздники *сизьыл зуон* (осенний куриськон) и *Вой* (Масленица), летнее полугодие начиналось с празднования *Быдзынал* (Пасха, Великий день) и включало летние моления и праздник *виль* (новина, Ильин день)⁴⁷. Однако, с нашей точки зрения, система календаря закамских удмуртов, в том числе буйских, выглядит несколько иначе. Разделение на зимнее и летнее полугодия в календаре, по нашему мнению, совпадало с хозяйственными циклами. Летнее полугодие приходилось на период полевых работ, полевого выгона скота. Оно начиналось с

праздника *Быдзынал* (Великий день) и заканчивалось праздником *куриськон*, отмечавшимся осенью, после завершения полевых работ. Важными событиями летнего полугодия были летние моления (*вось*) и Ильин день (*Иллин нунал*), служащие границей весны и лета, лета и осени. Зимний период имел протяжение от праздника *куриськон* до праздника *Быдзынал* (Великий день)⁴⁸. Летнее полугодие, наполненное активной хозяйственной, прежде всего полевой, работой, включало множество обрядовых действий, зимние же праздники не играли значительной роли в народном календаре. Такую особенность календарного года исследователи отмечают у всех удмуртов⁴⁹. Исходя из предложенной структуры народный календарь буйских удмуртов можно представить в таком виде:



В советское время, начиная с периода коллективизации, удмуртский традиционный календарь достаточно активно трансформируется. Доминирующим становится гражданский календарь, с его четким делением на месяцы и периоды года. Однако в силу консерватизма народной культуры буйских удмуртов, процесс смены традиционных представлений новыми не был завершен к 30-м гг. нашего века.

Летнее полугодие

Празднование Великого дня (*Паска, Бьдзынал*) совпадало у удмуртов с празднованием православной Пасхи. Обряды, совершавшиеся в этот период, растягивались на две недели. Именно эти обрядовые действия и означали в прошлом начало нового земледельческого цикла, весеннее пробуждение природы. Такие представления сохранялись в XIX в. и у удмуртов метрополии. Так, Г.Е.Верещагин отмечал в конце XIX в., что новолетие удмурты связывают с началом земледельческих работ⁵⁰. К такому же выводу пришла исследовавшая календарную обрядность закамских удмуртов Т.Г.Миннихметова⁵¹. Полевой материал о буйских удмуртах, собранный нами, подтверждает данное положение.

Начало цикла обрядов Великого дня приходилось на Вербное воскресенье. Накануне его, за неделю до празднования Великого дня, удмуртская молодежь изгоняла из деревни шайтана. Этот обряд обычно называют *верба кысьтырь* (верба шумит). Как отмечают исследователи XIX в., обряд совершался перед Великим днем, “чтобы шайтан не испортил праздника”⁵². Однако следует, видимо, рассматривать обряд изгнания шайтана несколько шире – как избавление от злых духов на весь год. В конце XIX – начале XX в. этот обряд совершался в таком порядке: в субботу утром, накануне Вербного воскресенья, молодежь приносила с реки в деревню ветки вербы. Под вечер начинался обход деревни. Каждый держал в руках прутья вербы, сплетенные косичкой. Во время обхода деревни участники его останавливались у ворот каждого дома, ветками колотили по воротам, мазали их грязью. Иногда вербой дотрагивались до молодущек, скотины, “чтобы все приносили потомство”. При совершении этих действий наговаривали: “*верба кысьтырь*” (верба шумит), “*не я бью, верба бьет*”. В этом обряде в конце XIX – начале XX в. главная роль отводилась детям среднего возраста, иногда молодежи.

По окончании обхода деревни ветки бросали в сторону кладбища, на берег реки или в реку. Бросив ветки, ложились на снег и прислушивались: если слышался лай собаки или крик утки, то считалось, что год должен быть урожайным, ржание лошади предвещало хороший год, мычание коровы, плач – плохой⁵³.

В изучаемое время обряд *верба кысьтырь* существовал у буйских удмуртов повсеместно. Однако в начале XX в. он постепенно приобрел развлекательный характер, так как основными действующими лицами становились исключительно дети. В это время исчезли ритуальные действия, связанные с гаданием и провожанием веток. Подобные обряды зафиксированы также у удмуртов метрополии и марийцев⁵⁴.

Следующий цикл обрядов связан с днем выхода умерших – *кулон-потон*, который совершался в среду вечером на страстной неделе. Считалось, что именно в ночь накануне четверга перед Великим днем и выходят умершие, среди которых есть и *ведон* (колдуны). Еще с вечера молодежь заготавливала солому, из которой утром в четверг разжигали костер. Вечером хозяин, глава семейства, обходил дом, хозяйственные постройки, ограду, очерчивал их каким-нибудь железным предметом: лопатой, вилами, топором, литовкой, кочергой – и при этом произносил: “*Пусть шайтан не зайдет*”⁵⁵.

Внутри дома хозяин обводил, очерчивал железными предметами окна, двери, на ночь на подоконники, порог, в печь (т.е. в те зоны, которые в традиционной удмуртской культуре маркировали переходное пространство⁵⁶) клал металлические предметы: нож, ножницы, топор, сковороду, а также ветки рябины, можжевельника. Ветки рябины вешали на шею, прикрепляли к одежде. Этими действиями защищали усадьбу, дом от нечистой силы. Набор предметов, используемых в качестве оберега, не был случаен, в традиционном мировоззрении удмуртов именно эти предметы могли защитить от немотивированного влияния нечистой силы⁵⁷. На ночь в воду клали серебряные украшения, чтобы утром умыться этой водой.

В четверг считалось необходимым встать до восхода солнца. “В каждом дворе раскладывается немятая солома и поджигается. Все члены семьи становятся перед горящей соломой в ряд, сначала молятся, а затем прыгают через горящую солому”, – так описывает Н.И.Тезяков действия, совершаемые буйскими удмуртами в Великий четверг⁵⁸. Утром обязательно топили баню, мылись, надевали чистую одежду. Веник, которым парились в этот день, выбрасывали на запад, так как полагали, что с ним должны уйти все болезни. Женщинам не разрешалось в Великий четверг расчесывать волосы. В тот же день

стряпали *табани* – блины из кислого теста, вспоминали умерших предков. Считалось, что в этот день умершие должны услышать запах горячих табаней. Вспоминая усопших, произносили “*азызы мед усез*” (“пусть перед вами будет”). В конце XIX в. к Великому четвергу приурочивали и пятнание скота, т.е. нанесение родовых тамг и знаков⁵⁹. Вечером в четверг в теплых банях молодежь собиралась на посиделки⁶⁰.

Четверговые обряды удмуртов сходны с подобными обрядами у русских и финно-угорских народов⁶¹. Смысл их в очищении, подготовке к весенним полевым работам. Они непосредственно предшествуют Великому дню, тем более, что в прошлом удмурты считали, как уже отмечалось, выходным днем пятницу, и большинство праздников как раз приходилось на этот день. Символику четверговых обрядов отражают и действия, приуроченные к празднику *Быдзынал* (Пасха, Великий день).

Празднование собственно Великого дня в прошлом растягивалось на целую неделю. Во всех семьях к этому дню красили яйца. Каждая мать старалась утром положить крашеное яйцо под подушку своим детям. В этот же день детям дарили новую одежду, которую также клали под подушку. Утром дети находили подарки – новые рубахи, фартуки, варежки, яйца – и радовались. Взрослые объясняли детям, что ночью приходил *Тодьтыш-бабай* (старик с седой бородой) или *Кылчин* (Божий ангел) и приносил подарки.

Утром дети отправлялись пройтись по деревне, заходили к родственникам, соседям, хвастались подарками. Детей в каждом доме угощали крашеными яйцами. Яиц обычно набиралось много, и уже днем на полянке или прямо на улице начинались игры. Играть приходили не только дети, но и взрослые⁶². Мужики обычно не принимали участия в играх с яйцами. Они были заняты игрой в деньги.

В первый день Пасхи обязательно молились. В некоторых деревнях вспоминают, что именно на Пасху молились в родовых святилищах. Каждая семья рода приносила в родовую куалу хлеб, шаньги, оставляла их там, а хозяин святилища молился над ними. Шаньги потом разносили по домам. Чаще моление на Пасху совершала каждая семья отдельно. В этом случае с хлебом и пивом молился глава семейства. Семейное моление совершалось во дворе усадьбы.

Н.И.Фазиулин, 1917 г. р., из с.Кирга вспоминал, что в их семье на Пасху молились дважды: первый раз с хлебом, а второй – с кашей⁶³. М.Тухватова, 1922 г. р., из с.Большой Гондырь рассказывала, что в ее семье в этот день совершали также моление духу голбца (*гулбеч така*)⁶⁴.

У закамских удмуртов к праздничной неделе был приурочен обряд *ошорог зуон* (питье ошорога)⁶⁵. У буйских удмуртов представления об обряде *ошорог дюон* (питье ошорога) засвидетельствованы лишь в единичных случаях. Самое полное описание обряда получено нами в 1994 г. в с.Кирга : “*Провожали Пасху. Выходили наряженные, старые в основном, мужчину увидят, нападают на него, мужчины убегали. “Ошорог” говорили*”⁶⁶.

Проводы Пасхи (*Быдзынал келян*), осуществляемые через неделю, заключались в совершении особой молитвы. Назначение молитв, произносимых в это время, - испросить благословения богов на период предстоящих полевых работ.

Н.И.Тезяков в конце XIX в. отмечал, что *Быдзынал* заканчивался у буйских удмуртов в конце недели поминками по умершим: “Для поминок, продолжающихся три дня, готовятся блины, лепешки, а в состоятельных семьях режутся овцы, телки. Садясь за стол, на котором перед хлебом горит восковая самодельная свеча, старший в семье, надев шапку и взяв в руки на полотенце хлеб, громко приглашает умерших родственников разделить трапезу. Во время обеда в отдельную миску для “присутствующих” за столом умерших родственников складывается по кусочку от всех яств, и все это потом скармливается собакам”⁶⁷. Полевые материалы свидетельствуют, что после проводов Великого дня можно было совершать весенние поминки – *тулыс кисьтон*, заключающиеся в особой трапезе и посещении кладбища.

Таким образом, обрядовая наполняемость праздника *Быдзынал* была следующей: изгнание шайтана, защита от нечистой силы, дарение новой одежды, использование яиц, девичьи гадания⁶⁸, которые маркировали, с нашей точки зрения, переходное время – начало нового земледельческого цикла.

К комплексу обрядов Великого дня примыкают другие весенние праздники и обряды – *тулым геры, тулыс геры*, (весенняя соха, вывод

сохи), *йо келян* (провода льда). Весенние обряды буйских удмуртов схожи с комплексом обрядов *акаяшка (геры поттон)*, который был известен как удмуртам метрополии, так и другим народам Поволжья⁶⁹.

Удмуртская молодежь ежегодно ходила провожать лед. Буйские удмурты этот обряд называли *йо келян* (провода льда) или *ву келян* (провода воды). Молодые парни и девушки веселились на мосту, пели и плясали под гармошку. С берега лед толкали баграми, рубили его топором, жгли на нем солому. Иногда шли по берегам маленьких рек вниз по течению до впадения их в р.Буй. Однако описанный обряд проводов льда бытовал не во всех деревнях буйских удмуртов⁷⁰.

Начало сева сопровождалось праздником *тулым геры*⁷¹. Сроки его проведения в каждой деревне определялись на деревенском сходе. В назначенный день каждая семья выезжала в поле на свою полосу. Перед выездом хозяин молился дома, чтобы Инмар (Верховный Бог удмуртского пантеона) послал в этом году хороший урожай. На яровой полосе распахивали несколько сажень земли. На вспаханный участок стелили белую скатерть или полог, на который клали хлеб, яйца, шаньги. За молитвой о благополучном урожае обычно следовал первый посев. В лукошко с зерном для посева клали яйца. Одно яйцо старались спрятать в землю. Вместе с яйцом в землю закапывали хлеб. Эта жертва предназначалась ангелу земли – *Му Кылчину*. Остальные яйца разбрасывались вместе с зерном. Закончив сев, маленьких ребятишек заставляли собирать эти яйца.

После сева начинался новый цикл обрядов, основной частью которых были моления с жертвоприношениями. Эти обряды также знаменовали переход от весны к лету. В указанное время отмечали *Семык* (Семик) и особо почитаемые дни, называвшиеся *музьем вордиськон* (рождение земли).

Время больших молений с жертвоприношениями начиналось после весенних полевых работ, сева. Иногда сроки проведения молений определялись временем поспевания кислицы (*чырс турыл*)⁷². Время совершения каждого моления обсуждалось на деревенском сходе: назначали день и жреца, который будет совершать *куриськон* – моление. На общественные деньги покупали животное для жертвоприношения. Хозяин его становился помощником главного жреца, закалывал животное и свеживал тушу.

Все моления в деревнях стремились совершить до наступления сенокоса. В каждой деревне существовал свой, особый набор молений. Часть молений с жертвоприношениями совершалась жителями одной деревни, но были и съезжие моления, в которых участвовали жители всей округи.

Удмуртским языческим молениям, их ритуалам, порядку проведения посвящена обширная этнографическая литература XIX-XX вв.⁷³ Моления удмуртов верховьев р.Буй полностью соотносятся с общеудмуртскими, поэтому при анализе праздников-молений буйских удмуртов мы остановимся лишь на их своеобразии.

После посева яровых проходил *пужмерлы вось* (моление инею). На молении в жертву богам приносили серую овцу, а в молитвах просили богов, чтобы они избавили посевы от тяжелого дождя, града, инея, заморозков. В д.Кипчак молились всю ночь. Кости и шкуру принесенной в жертву скотины закапывали в землю. Моление инею зафиксировано во всех деревнях буйских удмуртов. Кроме этого, М.Фатыкова, 1914 г. р., из д.Гожан, вспоминала еще моление вихрю, которое было известно закамским удмуртам⁷⁴.

Самым большим молением в д.Кипчак являлось *чожпильдор вось* (буквально “моление утиного клюва”), на которое собирались жители всех деревень округи. Во время моления в жертву приносили домашних уток. Б.Сакриева, 1913 г. р., из д.Кипчак вспоминала, что накануне *чожпильдор вось* отмечали *чож вось*, во время которого жертвовали диких уток. *Чож вось* проходил в один день, а *чожпильдор* отмечали три дня⁷⁵.

Большие моления устраивали в с.Кирга. Ежегодно на берегу р.Буй проходил *Буэ дюк вось* (моление в логу Буя). Моление с таким названием описал Н.И. Тезяков в конце 1880-х гг.⁷⁶ Он отмечал, что моление проводилось в д.Барабан. На моление в логу Буя собирались жители всех удмуртских деревень округи. В жертву приносили быка или телку. Кости и кожу одного из жертвенных животных бросали в р.Буй. Считалось, что так жертвуют водяному (*ву кузе* – хозяин воды). При этом просили его, чтобы он не топил в своих водах людей и животных. К нему обращались с просьбами об “избавлении от холодов, чтобы реки не напустили туманов, чтобы разливы не затопили скот, чтоб ловилась рыба...”⁷⁷. После моления устраивали скачки на

лошадях, а молодежь оставалась играть в логу Буя до позднего вечера.

Раз в три года жители деревень Кирга (Куединский район) и Новая Кирга (ныне в Янаульском районе Башкортостана) собирались на святом месте *дюрт инты* (поляна, место дворов) и совершали моление *Дюрт инты вось* (моление на месте дворов)⁷⁸.

Перед уборкой урожая, раз в три года, в с.Кирга устраивали *Элен вось* (моление округой), которое проходило на поляне в конце деревни. В молении участвовали жители 12 удмуртских деревень: Кирга, Барабан, Большой, Малый и Верхний Гондырь, Кипчак, Гожан, Шагирт, Новая Кирга, Удмуртская Урада, Каймашбаш (Шыр), Пештерек (Барабановка). Моление, как вспоминают старожилы, длилось 12 дней, в течение которых непрерывно горели жертвенные костры. Каждый день жрец и жители одой из деревень приносили свои жертвы. В последний день на жертвоприношение собирались жители всех деревень. Основное содержание молитв, произносимых в это время, – просьбы о быстрой, благополучной уборке и сохранении урожая.

Большинство молений с жертвоприношениями занимало три дня. Таким же молением был *Эсэт вось* (моление у деревни Барабан; Эсэт – удмуртское название деревни). На это моление жертвовали жеребенка и гуся.

Жители деревень Удмурт-Шагирт и Гожан совершали моления совместно. По преданию, не забытому в наши дни, основатели д.Гожан были выходцами из д.Удмурт-Шагирт, чем, видимо, и можно объяснить совместное проведение больших молений. *Гожанэн огдыр вось* (моление с Гожаном) проходило на ржаном поле, где в жертву приносили жеребенка, телку, серую овцу и утку.

Между деревнями Малый Гондырь и Кипчак совершали моление *тэм-тэли вось* (моление в местности тэм-тэли), на которое собирались жители удмуртских деревень округи.

В д.Верхний Гондырь перед большим молением проводили *гуртэн вось* (моление деревней), сопровождавшееся жертвоприношением овец. Большой *Вукокыр вось* (моление в местности Вукокыр) совершали на поляне *Вукокыр* между деревнями Большой и Верхний Гондырь.

Описанные моления с жертвоприношениями являлись у буйских

удмуртов частью общественных праздников. Полевые материалы свидетельствуют о том, что в прошлом система молений была еще более разветвленной – жертвоприношения совершали люди одного рода, родственники, жители одной улицы, деревни. Однако даже упомянутые моления позволяют говорить о сложной системе языческих жертвоприношений, достаточно полном их сохранении вплоть до 1930-х гг.

Время совершения летних молений считалось особым, в этот период запрещалось работать, стирать, до их проведения не разрешалось полоть и рвать траву, начинать сенокос.

В.Е.Владыкин, основываясь на изучении религиозно-мифологической системы удмуртов, отмечает, что обряды летнего цикла, исполняемые после сева, “нужно рассматривать как разные проявления единого представления о необходимости проведения обрядов-благодарений в честь окончания сева и обеспечения будущего урожая...”⁷⁹.

По времени проведения и характеру ритуала к комплексу обрядов-молений примыкают *Семык* (Семик) и *музьем вордиськон* (рождение земли). К Семику, четвергу на седьмой неделе после Великого дня, были приурочены определенные поверья. Например, до семика не разрешалось купаться, заготавливать веники, собирать травы. До семика старались просушить зимнюю одежду. Кроме того, в семик было принято собирать лекарственные травы.

Представления о *музьем вордиськон* (рождение земли), известные у закамских удмуртов⁸⁰, у буйских удмуртов сохранились лишь фрагментарно. Удалось записать несколько свидетельств об особых днях, связанных с рождением земли. В эти дни запрещалось работать на земле, рвать траву, листья. В прошлом к таким дням, видимо, было приурочено одно из летних молений. Исследователи отмечают, что запреты, относящиеся к указанному периоду, связаны с представлениями о “беременности” земли⁸¹.

В начале XX в. буйские удмурты заимствовали у башкир праздник окончания сева – сабантуй. Праздник заменил собой многочисленные моления, совершаемые в этот период и запрещенные в советское время. На праздник, сроки проведения которого в каждой деревне были различны, собирались жители всей деревни и гости из

соседних удмуртских деревень, в основном родственники. Утром в день сабантуя молодежь ходила собирать подарки по домам, которые затем разыгрывались на состязаниях.

К периоду между летними молениями и началом жатвы, когда наиболее важны благоприятные природно-климатические условия, приурочивали еще ряд обрядов, смысл которых заключался в приношении дополнительных жертв богам и обращении с просьбой о дождях в случае неурожая, засухи. У буйских удмуртов зафиксировано несколько обрядов подобного рода. Рассмотрим некоторые из них.

Саптакон вось (от удмуртского *саптакыны* – пачкаться, мараться) проводился исключительно во время засухи. Целью обрядовых действий было вызывание дождя. Они представляли собой как обращение к богам с просьбами, так и прибегание к приемам иммитативной магии. Подобные обряды известны у соседних народов – русских, марийцев, татар⁸². В обрядовом молении *саптакон вось* принимали участие в основном женщины и подростки. Обряд состоял из двух частей: собственно моления и ритуального обливания во время обхода деревни. В назначенный день все участники обряда собирались с ведрами, наполненными водой, в условленном месте. Они обходили деревню, обливали водой встречаемых людей, брызгались ею, заходили на кладбище, где водой поливали могилы предков. С целью вызывания дождя в засушливое лето полагалось поливать могилы утопленников. После обхода деревни участники обряда шли собирать по домам крупу и масло, которые использовались для приготовления молельной каши.

Вечером того же дня проходило само моление. В большинстве случаев оно совершалось без жертвоприношения, с кашей, но иногда жертвой являлся черный баран. Черный цвет жертвенного животного символизировал темный, черный цвет дождевой тучи. Само моление обязательно проходило на берегу реки или ручья.

Обряд “искать Кылчаина” (*Кылчин утчан*) в литературе, посвященной традиционной культуре удмуртов, не описан, однако буйским удмуртам он был известен. *Кылчин* в пантеоне божеств буйских удмуртов, как и остальных их групп, является божьим ангелом, хранителем полей и посевов⁸³. У буйских удмуртов последний раз обряд проводился в 20-е гг. XX в. в с.Кирга⁸⁴. В этот

период несколько лет был неурожай, считалось, что *Кылчин* оставил поля. В конце мая в д.Кирга и совершили обряд “искать Кылчина”. “Привезли из соседней деревни слепую старушку, чтобы она помогла. Выбрали девушек, которые будут петь песню. Они в стороне поля пели. Запрягли в тарантас лошадь желтой масти и поехали по полям с этой старушкой. Ездили до тех пор, пока не поймали желтую бабочку. Она села на лошадь и на одну из девушек. Получается, что *Кылчина* поймали. И в этот год был урожай. Бабочка садится только на счастливого человека”⁸⁵, – рассказали нам в с.Кирга.

Летом в каждой деревне моление проходило в особом святом месте – *Керемете*⁸⁶. Сроки моления в *Керемете*, или *Керемет вось*, были различными в разных деревнях. В с.Кирга существовало четыре Керемета, моления в которых носили родовой, а не общедеревенский характер⁸⁷. Жители деревень Удмурт-Шагирт и Гожан *Керемет вось*, *Керемет лыдэ (лудэ) пырон вось* (моление в Керемете, моление с входом в рощу Керемет) совершали совместно. В один Керемет, расположенный за деревней Большой Гондырь, приносились жертвы из трех деревень – Большого, Малого и Верхнего Гондыря. В упомянутых деревнях (Кирга, Гожан, У-Шагирт, Большой, Малый и Верхний Гондырь) сроки проведения *Керемет вось* совпадали со временем летних молений. В д.Кипчак *Керемет вось* был приурочен к Ильину дню, в жертву при молении приносился баран. Во всех деревнях моление в Керемете считалось особым, одним из главных среди всех молений с жертвоприношениями, на нем присутствовало лишь несколько мужчин, а женщины на обряд не допускались⁸⁸.

Моление в святилищах *куала (куала вось)* у буйских удмуртов также не имело строгой календарной приуроченности⁸⁹. *Куала вось* проходило несколько раз в году и носило родовой характер. Жертвы, приносимые на молении, предназначались не только Инмару и Кылчину, но и родовым покровителям – *воршудам*. В работах Н.И.Тезякова моление в куалах описано достаточно полно⁹⁰.

Таким образом, по количеству праздников и обрядов, ритуальных запретов летний цикл праздников и обрядов является самым насыщенным. С одной стороны, приуроченность обрядов к дням летнего солнцестояния, принесение многочисленных жертв, в том числе божествам, живущим на солнце, позволяют связывать эти



Рис.25. Семейное моление.

Удмурты д. Кипчак Куединского района. 1995 г.

обряды с солнечными циклами, солнечным календарем. С другой стороны, они имеют сугубо хозяйственно-фенологическую приуроченность и направленность. Завершение весеннего сева, ожидание нового урожая предполагало как принесение жертв богам в благодарность за весенние работы, так и обращение с просьбами о хорошем урожае, благоприятных погодных условиях во время сенокоса и уборки урожая. Эти две идеи и лежали, с нашей точки зрения, в основе летней обрядности. При этом в конце XIX–XX в. наиболее актуализированной была хозяйственно-фенологическая направленность.

Следующей датой в традиционном календаре буйских удмуртов,

маркировавшей переход от “лета” к “осени”, начало нового периода полевых работ – жатвы, был Ильин день (*Иллин нунал*). Праздновали Ильин день (20 июля) и другие группы удмуртов, причем обрядовая наполняемость праздника варьировалась незначительно⁹¹. Ильин день отмечался буйскими удмуртами как праздник нового урожая и назывался *виль* (новый, новина). В этот день полагалось печь ржаной хлеб из муки нового урожая. Праздник продолжался два-три дня, в течение которых не работали. В каждой семье было принято резать барана и совершать особое семейное моление, во время которого просили у богов благословения на период жатвы. Молиться следовало с хлебом нового урожая.

Другой цикл обрядов был приурочен ко времени после уборки урожая и включал в себя несколько молений – *вось*, праздник *Сизьыл куриськон* (осенний куриськон, осеннее прошение) и *Лукров* (Покров).

Особым осенним праздником с молением был молодежный *вось*, *Ур вось*, *Урак вось* (молодежное моление). Однако представление о нем сохранилось в наши дни лишь во фрагментах, забыт смысл многих действий, совершаемых на молении. Накануне моления молодежь обходила деревню и собирала масло, крупу, мясо. Хозяева предлагали им и бычий хвост. Молодежь обходила деревню с колокольчиками. Моление, которое совершалось в конце деревни или в святом месте, проводил старик. После моления было принято раскидывать головешки от костра. У исследователей нет единого мнения относительно функциональности обряда. Некоторые оценивают его как сохранившийся рудимент молодежных инициаций⁹². Т.Г.Миннихметова и Л.С.Христолюбова отмечают, что обряд с этим же названием у закамских удмуртов был приурочен к неделе накануне Великого дня и входил в цикл весенней обрядности (нами он рассмотрен как обряд “*верба кысьтырь*”)⁹³. Однако наши наблюдения позволяют предложить несколько иную трактовку обряда. Кроме того, отдельные элементы обряда, в частности, обход деревни, раскидывание головешек, зафиксированы как элемент обряда изгнания Шайтана у сылвенских марийцев, совершаемого на Егорьев день – 6 мая⁹⁴. Приведенные параллели дают возможность считать *Ур вось* равнозначным обряду *верба кысьтырь* (последний проводился с целью изгнания Шайтана из деревни накануне Великого дня).

Видимо, *Ур вось* также совершался с целью изгнания нечистой силы перед праздником *Сизьыл куриськон*. В пользу данного предположения свидетельствует и тот факт, что многие обрядовые действия, осуществляемые перед и во время праздника *Сизьыл куриськон*, аналогичны обрядам, приуроченным к Великому дню.

Непосредственно перед праздником *Сизьыл куриськон* или после него проходило общедеревенское моление *куриськон*, *гуртэн вось*, однако оно известно лишь по источникам конца XIX – начала XX в.⁹⁵

Сизьыл куриськон считался самым большим праздником, отмечавшимся после уборки урожая. Празднование растягивалось обычно на три дня. В первый день глава семейства молился во дворе усадьбы, в молитвах звучали благодарение богам за полученный урожай и завершение уборки и просьбы о сохранении зерна до весеннего сева⁹⁶.

Непосредственно перед праздником *сизьыл куриськон* или во время его проводили осенние поминки *сизьыл кисьтон*. Обрядовые действия, выполняемые в это время, аналогичны действиям на весенних поминках *тулыс кисьтон*.

Праздник *Сизьыл куриськон* и моление духу голбца (*гулбеч така*), которое часто совершалось в это же время, старались провести до праздника *Пукров* (Покров, 1 октября). В некоторых семьях молились на Покров в голбце. На Покров было принято засыпать землей завалинку вокруг домов и конюшен, так как после Покрова наступали холода.

Таким образом, обрядовые действия, выполняемые в праздники *Сизьыл куриськон* и Покров, во многом повторяют обряды, приуроченные к празднованию Великого дня. Схожесть обрядов позволяет предполагать, что осенние обряды также имели большую значимость и маркировали переходный период. С одной стороны, они завершали период полевых хозяйственных работ и заключали в себе благодарение богам за урожай и уборку, а с другой – являлись началом нового, зимнего, полугодия, продолжающегося до празднования Великого дня.

Праздники и обряды зимнего полугодия

Зимнее полугодие, как мы уже отмечали, имело гораздо меньшую обрядовую наполняемость, чем летнее.

Одним из самых значительных молений, проводившихся в это время, было зимнее моление (*тол вось*). На моление, проходившее в первых числах декабря или в конце ноября, собирались жители всей округи. В священной роще возле д.Б.Гондырь приносили жертвы: Инмару – жеребенка, Божеству, живущему на солнце, – теленка, Кылчину (божьему ангелу) – гуся⁹⁷. Отдельно зимние моления совершали в деревнях Гожан и Удмурт-Шагирт. В Удмурт-Шагирте моление проходило прямо в деревне, в жертву приносили телку или пару белых гусей⁹⁸. И.В.Яковлев, изучавший в начале XX в. календарные праздники и обряды буйских удмуртов, отмечал, что перед общим зимним молением в каждой деревне совершались однодневные моления⁹⁹.

Празднование Масленицы (*Вой*) у буйских удмуртов растягивалось на две недели. В деревнях Большой, Малый и Верхний Гондырь, Кипчак, Кирга отмечали начало Масленицы, а окончание – *Вой келян* – проводили в деревнях Гожан и У.Шагирт. По свидетельству очевидца, в 1901 г. в с.Б.Гондырь праздник отмечали с 4 по 7 февраля, а в д.У.Шагирт – с 9 по 13¹⁰⁰.

В первый день Масленицы все старались проснуться пораньше. Молодежь утром ходила по домам. Если удавалось застать кого-то спящим, то его тут же вытаскивали из дома и бросали в снег. Днем в деревнях устраивали катание на лошадях. В с.Кирга катание организовывали по кругу, причем ездить было принято по ходу солнца. Молодежь в эти дни каталась также с гор. В первый день Масленицы девушки старались прокатиться на прятке, чтобы лен в этом году вырос большим. В д.Гожан женщины бросали прятку через ворота, считалось, что если прятка “сядет” на донце, то женщина нарядит много.

Проводы Масленицы – *вой келян* – отмечали через неделю со дня начала праздника или несколько позднее. В день проводов также катались на лошадях. При проводах устраивали ряженые (*портмаськон*), организовывали медвежью пляску – *гондыр эктытон*, *гондыртон*. Выворачивали шубы, наряжались медведем, другие

ряженные водили ряженого медведя на веревке. На площади устраивали пляску медведя под гармошку. Затем его водили по деревне, по домам, веселились. Для медведя устраивали сбор овса: ряженные брали с собой ведро и в каждом доме просили овес.

Особенность календарной обрядности буйских удмуртов в зимний период заключается в отсутствии развитой святочной обрядности. Упоминаний об особых обрядовых действиях, совершаемых в это время, не зафиксировано в литературе, посвященной календарным праздникам и обрядам буйских удмуртов¹⁰¹. Полевые исследования 1990-х гг. также не позволили обнаружить у буйских удмуртов элементов святочной обрядности, известной у других финно-угорских народов, в частности, у удмуртов, проживающих на территории Удмуртской Республики.

Можно предложить два варианта объяснения этого. Во-первых, дню солнечного солнцестояния соответствовало в прошлом зимнее моление. И летом, в период летнего солнцестояния, совершались моления и приносились жертвы. Во-вторых, обряды, известные у других народов и удмуртов, проживающих в республике, как святочные, у буйских удмуртов были приурочены к весеннему циклу и связаны со встречей нового года, который отмечался в *Быдзымнал* (Великий день).

Отдельного периода гостевания у буйских удмуртов не было. Гибкая система праздников и обрядов, своя в каждой деревне, позволяла участвовать в них и жителям других деревень. Поэтому на большинство праздников собирались гости.

ТРАДИЦИОННЫЙ КАЛЕНДАРЬ СЫЛВЕНСКИХ МАРИЙЦЕВ

Основой формирования традиционной календарной обрядности сылвенских мариЙцев, как и буйских удмуртов, явились традиции переселенцев из разных районов современной Республики МариЙ Эл, по преимуществу луговых мариЙцев. Эти традиции, испытав, по нашему мнению, влияние православного и русского народного календарей, самостоятельно развивались в новых условиях. Во второй половине XIX – начале XX в. у сылвенских мариЙцев сложилась

система календарных праздников и обрядов, отличная от общемарийской. При этом традиционная календарная обрядность сылвенских марийцев соотносилась с обрядностью восточных, но в большей части уральских, марийцев.

Структура народного календаря сылвенских марийцев

Традиционный народный календарь сылвенских марийцев можно исследовать исходя из нескольких систем времяисчисления.

К солнечному календарю в изучаемое время приурочивалось лишь летнее моление. Особо выделялись дни летнего и зимнего солнцестояний, считалось, что в этот период “дни сидят”¹⁰².

Сроки проведения таких праздников и обрядов, как *Куэче* (Великий день, Пасха), *У арня* (Масленица), *Семик* (Семик), устанавливались по лунному календарю. Как мы уже отмечали, данная система отсчета, видимо, сложилась у сылвенских марийцев, как и у удмуртов, под влиянием православных и русских народных традиций. С лунным календарем связывалось в прошлом совершение летних молений, сопровождавшихся жертвоприношениями, сроки их определялись по очередному новолунию.

К строго фиксированным датам, которые в прошлом исчислялись по юлианскому календарю, у сылвенских марийцев были приурочены *Шортдел* (святочный период), приходившийся на 1 января, *Йогория кече* (Егорьев день), *Петро кече* (Петров день), *Иван кече* (Иванов день), *Илян кече* (Ильин день), *Спас* (Спас) и совершаемые в эти дни обряды. По юлианскому календарю до 1918 г. велся счет недель, но выходным днем считалась пятница. После введения григорианского календаря в 1918 г. сроки перечисленных праздников продолжали устанавливаться по юлианскому. Григорианский календарь стал использоваться лишь при счете недель.

Хозяйственно-фенологический календарь, наоборот, был слабо представлен в календаре сылвенских марийцев, что объясняется значительным распространением юлианского календаря. К хозяйственно-фенологическому календарю можно отнести лишь исполнение обрядов первого сева и первого выгона скота, летних обрядов при засухе, так как у этих обрядов не было строго

фиксированного времени проведения и они совершались в зависимости от погоды.

Таким образом, сылвенские мари́йцы использовали несколько систем времяисчисления: солнечный, лунный, хозяйственно-фенологический, юлианский и григорианский календари. Сроки проведения основных праздников и обрядов исчислялись по юлианскому и лунному (как в православном церковном календаре) календарю. Именно у мари́йцев мы наблюдаем большое соответствие сроков совершения праздников и обрядов православному и русскому народному календарю.

Основываясь на полевых материалах, а также на известных нам исследованиях, попытаемся схематично рассмотреть структуру календаря сылвенских мари́йцев. В нем мы выделяем два полугодия – летнее и зимнее, которые связаны с разными хозяйственными циклами. Летнее полугодие начиналось с праздника *Куэче* (Великого дня) и заканчивалось Покровом. Важными датами этого периода были *Куэче* (Великий день), Семик и летние моления, Ильин день и Покров. Летнее полугодие условно делилось на периоды, соответствующие основным сельскохозяйственным работам: сев, созревание хлебов и сенокос, уборка урожая. С системой праздников и обрядов эти периоды соотносятся как промежутки между праздниками *Куэче* (Великий день) и Семик с летними молениями, между летними молениями и Ильиным днем и между Ильиным днем и Покровом. Видимо, с этими периодами в прошлом и связывались представления о временах года. Летнее полугодие, насыщенное многочисленными хозяйственными работами, включало значительно больше праздников и обрядов, чем зимнее. В зимнее полугодие, длившееся с Покрова до Великого дня, праздновали Святки (*Шортдел*), Масленицу (*Уарня*) и Благовещение (*Калак кече*).



Праздники и обряды летнего полугодия

Летнее полугодие у сылвенских мари́йцев, как и у буйских удмуртов, начиналось с Великого дня (*Куэче*) и заканчивалось Покровом (*Покро*).

Празднование *Куэче* (Великого дня) у сылвенских мари́йцев растягивалось на целую неделю¹⁰³. Обрядовые действия, совершаемые в это время, маркируют начало как нового сельскохозяйственного, так и природного цикла. В ответах восточных мари́йцев еще в XVIII в. отмечалось, что год они исчисляют от Пасхи до Пасхи¹⁰⁴. На эту особенность пасхальной обрядности мари́йцев, анализируя материал второй половины XIX – начала XX в., указывает Н.С.Попов¹⁰⁵.

Празднование *Куэче* начиналось со вторника на неделе перед Великим днем. У сылвенских мари́йцев вторник, первый день обрядового цикла Великого дня, именовался *Куэче водо* (начало Великого дня), *Шанга кочмы кече* (день приготовления шанег). В этот день топили баню, мылись, надевали чистую одежду, убирали дом, мыли пол. Во второй половине дня топили печь и стряпали шаньги.

Вечером этого дня запрещалось зажигать свет в доме. Многочисленные поверья этого дня связывались с предполагаемым выходом колдунов: “*ходят колдуны, надо все затирать, скотину под замок даже затирали*” (д.Красный Луг, Суксунский район). Многие старожилы вспоминают, что в прошлом в этот день вечером и ночью караулили колдунов, при этом шумели, пугали их, стреляли из ружей. Колдунов можно было увидеть тогда, когда смотрели на улицу через конскую дугу. Подобные представления о вторнике страстной недели имели марийцы Бирского уезда Уфимской губернии и марийцы южной части Красноуфимского уезда Пермской губернии¹⁰⁶. Н.С.Попов отмечал, что у марийцев сохранялась вера в то, что во вторник к живым возвращаются умершие родственники, в честь которых совершались жертвоприношения¹⁰⁷. У сылвенских марийцев выход умерших родственников приурочивался к четвергу страстной недели, времени поминальных обрядов.

Многие обрядовые действия, входившие у других народов (удмурты, чуваша, русские) в цикл обрядов Великого четверга, совершались сылвенскими марийцами в среду – *Ораза кече* (день уразы – марийского однодневного поста), *Куэче эрдене* (утро Великого дня), *Аярвон*, *Аярмон кече* (день аярвон, день аярмон)¹⁰⁸. Утро среды было насыщено многочисленными запретами: не топили печь, не зажигали огонь, не расчесывали головы, не кормили скот, не ели. Нарушение этих запретов, действие которых распространялось лишь на первую половину дня, могло повлечь за собой беду. Например, нарушение запрета на зажигание огня в печи могло навлечь на дом пожар, ураган. Кроме того, в этот день выполняли многочисленные действия, направленные на обеспечение в будущем благополучия: приносили из реки воду и ею обрызгивали дом, детей, скот; приносили ветки чертополоха, шиповника, можжевельника и размещали их над входом, “*чтобы злу воткнулось*” (д.Красный Луг Суксунского района); считали деньги, чтобы они велись в доме; женщины старались прясть, вышивать, вязать. Осуществление этих действий способствовало успеху в соответствующем ремесле в течение года. Кроме того, в этот день стремились почитать, пописать, сбежать к соседям, чтобы все успевать. Большинство такого рода действий необходимо было выполнить до восхода солнца. В обрядовых действиях марийцев,

совершаемых в среду, переплелись идеи магии первого дня и очистительной магии. Подобные действия характерны для пасхальной обрядности других народов Поволжья и Приуралья, в том числе луговых марийцев, у которых они также выполнялись в среду¹⁰⁹.

Поминовение умерших в пасхальном цикле сьлвенских марийцев приходилось на четверг страстной недели – *Колио сийлыме кече* (день поминания покойников, покойников угощаем). Начало цикла поминальных обрядов отмечено уже во вторник, когда после посещения бани оставляли в ней воду, веник и приглашали покойников помыться. Однако представления о выходе душ покойников из потустороннего мира закрепились за четвергом. Ритуал совершения поминок в четверг носил родовой характер. В четверг утром совершали обряд кормления покойников: самодельные свечи из лучины и воска ставили в лукошко или таз с зерном, затем зажигали. Количество свечей соответствовало числу поминаемых душ покойников¹¹⁰. Ставя свечу, произносили: “*Вот тебе (имя рек) белый свет*”. Затем в специальной чашке оставляли угощение: чай, суп, оладьи, блины, брагу, водку, молоко, айран. После того как свечи догорали, остатки пищи выносили во двор и скармливали курицам или собакам. В целом ритуал поминовения был достаточно консервативен и сохранился почти без изменений до наших дней. У других групп восточных марийцев этот обряд в прошлом был более детализирован¹¹¹.

С четвергом – днем выхода покойников – связывалось много и других представлений: поминки не проводили в новом доме, так как из него еще не хоронили умерших. В этом случае хозяева совершали поминки в доме родственников. Утром в четверг посещали могилы умерших предков. Сами поминки проводили в течение всей первой половины дня, так как считалось, что вышедшие души предков в этот день не торопятся вернуться обратно. По поверьям, предки будут ходить по земле до семика. Чтобы в этот день услышать шаги предков, достаточно было лечь на землю и прислушаться. По горению поминальных свеч определяли настроение пришедших предков: если они горели ровно, то считалось, что покойники радуются; если плохо, стреском – сердятся на что-то. Необходимо также отметить, что одним из атрибутов обрядности Великого дня были крашенные яйца,

которыми уже в четверг поминали покойников. Поминальные обряды в четверг на страстной неделе были характерны для разных групп восточных марийцев и марийцев метрополии¹¹².

После ритуального поминовения во второй половине четверга начиналось праздничное застолье и хождение по деревне, которое продолжалось и на следующий день, в пятницу – *Куэче арня кече* (пятница Великого дня день). В этот день обычно много стряпали, ели, ходили по гостям. Праздничное веселье заканчивалось к вечеру, когда начинали готовиться к следующему дню – субботе, называвшейся, как и среда, *Аярвон кече*, *Аярмон кече*, *Куго аярмон кече* (возможно, от *Куго аяр кон кече* – Большой злой щелока день). На этот день распространялись те же запреты, что и на страстную среду: не топить печь, не есть, не кормить скот, не расчесывать волосы. Кроме того, в некоторых семьях выполняли магические действия, повторяющие действия пасхальной среды. Вечером в субботу ходили в баню, надевали чистую одежду, ночью воздерживались от исполнения супружеских обязанностей. По мнению самих марийцев, эти действия были связаны с подготовкой к главному, наиболее важному дню – воскресению – *Юма удылмо кече* (Богу молиться день). Утром, после мытья в бане, группа родственников устраивала в доме своего жреца родовое языческое моление. Из муки и крупы, принесенных всеми участниками моления, варили кашу, стряпали шаньги, оладьи, каравашки. Жрец читал молитвы, после которых устраивалась общая трапеза. В целом ритуал моления сылвенских марийцев мало чем отличался от молений, проводившихся в этот день другими группами марийцев¹¹³, особенно много общего наблюдалось с марийцами южной части Красноуфимского и Бирского уездов¹¹⁴. Во второй половине воскресенья начинались застолье, гостевание и гулянье.

Завершал празднование Великого дня понедельник – *Юмын каныме кече* (день отдыха Бога), *Куэче ужатыме кече* (проводов Великого дня день), к которому не приурочивалось выполнение особых обрядов.

В целом обрядность Великого дня у сылвенских марийцев сходна с обрядностью луговых и восточных марийцев. Естественно, больше сходства наблюдается с восточными марийцами

Красноуфимского и Бирского уездов. Этот факт, видимо, свидетельствует о том, что обрядность Великого дня как целостный комплекс сформировалась на основной этнической территории марийцев и была перенесена в районы нового расселения почти без изменений¹¹⁵.

Комплекс обрядов Великого дня у сылвенских марийцев в общих чертах повторяет обряды, исполнявшиеся в этот период другими народами Поволжья и Приуралья: удмуртами, коми, вепсами, татарами – и также связанные с началом нового полевого сезона, началом нового природного и сельскохозяйственного цикла. Большинство таких обрядов направлено на испрошение благословения богов и предков на весенние полевые работы¹¹⁶.

К комплексу обрядности Великого дня тяготеют и весенние обряды, совершавшиеся у сылвенских марийцев в период от Великого дня до Семика. Из них наиболее важными были праздник *Ага-пайрам*, обряд изгнания шайтана, обряды первого сева и первого выгона скота, почитание святых Егория и Николая. О схожести идей, лежащих в основе весенних праздников и обрядов, свидетельствуют обряды других групп марийцев и удмуртов. Так, у некоторых групп марийцев и удмуртов обряд изгнания шайтана входил в комплекс пасхальной обрядности. У части удмуртов праздник Акайшка (аналогичный празднику *Ага-пайрам* у марийцев) также являлся составной частью обрядности Великого дня¹¹⁷.

Полевые материалы по календарной обрядности сылвенских марийцев, полученные в ходе экспедиций 1996-1998 гг. в Суксунский район, свидетельствуют о разрушении традиций весеннего праздника *Ага-пайрам* (праздник сохи). Видимо, в конце XIX – начале XX в. он уже перестал активно отмечаться, сохраняется только название, которое часто соотносится с проводившимся летом общественным молением. Его бытование в Южном Прикамье в прошлом зафиксировано только у марийцев д.Тляково (Октябрьский район), где *Ага-пайрам* (*Агабайрам*) совершался между Пасхой и Николиным днем как одно из общественных молений¹¹⁸. У марийцев Бирского уезда комплекс обрядов *Ага-пайрам* включал обряд изгнания шайтана, общественное однодневное моление, а также гулянье, застолье и гостевание, проводившиеся вечером в день моления и на следующий

день. После обрядов *Ага-пайрам* начинали сеять яровые¹¹⁹. А.Изибаев, автор описания 1914 г., отмечает, что в прошлом у марийцев Красноуфимского уезда обряды *Ага-пайрам* существенно не отличались от марийских Бирского уезда¹²⁰. Возможно, исчезновение праздника объясняется тем обстоятельством, что обряд изгнания шайтана, входивший в комплекс обрядов *Ага-пайрам*, сылвенскими марийцами стал исполняться отдельно от праздника и поэтому его приурочили к Егорьеву дню.

Йогория кече (Егорьев день, 23 апреля) среди сылвенских марийцев известен как день посадки капустной рассады. Накануне же вечером совершали обряд изгнания из деревни злого духа *сурем ужо* или шайтана¹²¹. Обряд проходил в таком порядке: вечером на одном конце деревни собирались жители, разводили костер, прыгали через него, встряхивали на себе одежду, бросали в стороны головешки от костра. Все эти действия совершались с целью избавиться от злого духа *сурем ужо*. Затем начинался обход деревни: с шумом, криками, трещотками, барабаном, боталами шли по деревне, подходили к каждому дому, стучали в двери или окно, и старший спрашивал у хозяина, произнося обрядовую формулу: “Петух курицу топчет? Хлеб растет?” После просят полтора каравай хлеба, полторы солонки соли, полтора золотника масла, полтора сита яиц. Хозяин выносил хлеб, соль, яйца и передавал их старшему, который в это время хлестал его ветками можжевельника, шиповника и чертополоха. Такой ритуал повторялся у каждого дома. В завершении обхода все собирались на противоположном конце деревни, где также разжигали костер и варили яйца. Старший в это время читал молитву, в которой просил Бога избавить от злого духа, дать хороший урожай, обрадовать хорошими животными и благополучием¹²². Часть яиц разбрасывалась на поле. Головни от костра также разбрасывались в сторону от деревни.

Основными идеями обряда были защита от болезни, смерти, гибели скота, волков, обеспечение плодородия и благополучия в наступающем году. Данный обряд схож с ритуальными обходами деревни, проводившимися в весенний период и у других народов Поволжья и Приуралья, – удмуртов, мордвы, татар¹²³. У марийцев метрополии и удмуртов этот обряд входил в комплекс Великого дня



**Рис.26. Во время обряда "изгнания шайтана" на Егорьев день.
Марийцы д. Красный Луг Суксунского района. 1992 г.**

и совершался непосредственно перед ним¹²⁴, у уфимских марийцев – перед праздником *Ага-пайрам*¹²⁵.

Перенесение сроков обряда изгнания шайтана на Егорьев день, связано, с нашей точки зрения, у сылвенских марийцев с иноэтническим влиянием. По мнению информаторов, одна из главных целей обряда – защита скота и деревни от волков. Именно с этой же целью русские соседних деревень на Егорьев день ходили “гонять волков”. Возможно, с этим фактом связано как смещение идейного акцента обрядовых действий, сроков его выполнения, так и размывание комплекса праздника *Ага-пайрам*.

Первый выгон скота у сылвенских марийцев также не имел строгой временной приуроченности и носил лишь семейный характер. Благоприятным днем для начала пастбищного сезона считалась пятница. Магические действия, выполнявшиеся при первом выгоне: прогон скота через пояс, фартук, рубашу, кормление его хлебом, намазанным печной сажей, кормление из чашки хозяев с остатками пищи от завтрака, произнесение заговорных текстов – должны были способствовать удачному пастбищному сезону, обязательному

возвращению скота домой. Неразвитость обрядов первого выгона скота весной и загона на зимний период у сылвенских марийцев, как и у остальных народов Южного Прикамья, связана с характером выпаса: скот пасся самостоятельно, без пастуха, на огороженных пастбищах.

Обряды, совершаемые перед севом и в его начале сылвенскими марийцами, включают следующие магические действия: исполнение языческой молитвы перед началом сева, а в ходе его – жертвование хлеба и яиц хозяину земли, для чего их во время первого сева закапывали в землю. Эти действия во многом были схожи с обрядами начала сева у русских, удмуртов, одним из главных атрибутов которых было яйцо¹²⁶.

По православному календарю отмечался *Миколо кече* (Николин день, 9 мая). Почитание этого дня было связано с тем, что *Миколо Юмо* (Бог Николай, Николай Угодник) являлся одним из значимых божеств марийского языческого пантеона¹²⁷. На Николин день, отмечавшийся весной и зимой, распространялся запрет на работу. В Николин день совершали языческое моление – обращение к *Миколо Юмо*. В этот день сылвенские марийцы стремились посетить православную церковь в соседних русских деревнях, где перед образом Св.Николая они ставили самодельные свечи, становились на колени и на марийском языке обращались к святому¹²⁸. Весенний Николин день знаменовал начало сева яровых и некоторых огородных культур.

Описанные ранее обряды – *Куэче*, *Миколо кече*, *сурем ужо* – и обряды, сопровождающие первый сев и первый выгон скота, составляли весенний цикл праздников и обрядов, они совершались, чтобы способствовать благополучию как в течение всего года, так и непосредственно в течение полевого сезона. Именно этот цикл праздников и обрядов у марийцев был насыщен многочисленными магическими действиями. В своей основе весенняя обрядность сылвенских марийцев представляет собой один из периферийных вариантов марийской обрядности и в общих чертах схожа с весенней обрядностью других групп марийцев¹²⁹. В то же время сходство наблюдается с весенней обрядностью других финно-угорских, тюркских и восточнославянских народов, что объясняется не только

общим происхождением финно-угорских народов, но и схожей хозяйственно-земледельческой основой обрядности, длительными межэтническими контактами¹³⁰.

Летний цикл обрядов приходился на период от завершения весенних полевых работ до начала сенокоса. Обряды эти также маркируют важный переходный этап как в хозяйственном, так и в природном цикле: переход от сева к сенокосу, от весны к лету. К праздникам и обрядам указанного периода относятся Семик, суббота, воскресенье седьмой недели и понедельник восьмой недели после Великого дня, *Куцо кече* – деревенское и окружное моления.

Летний цикл обрядов начинался с Семика (*Семик*). Информаторы отмечают значимость обрядов этого цикла и сравнивают его с пасхальным. Основным наполнением Семика – среды на неделе перед русской Троицей – как и четверга Великого дня, было поминовение умерших, проходившее в том же порядке, что и на *Куэче* (Великий день). Однако в отличие от весеннего поминовения в Семик поминать покойников было принято рано утром в среду, так как считалось, что души умерших вновь уходят под землю в этот день “рано-порану”. Подобные представления свидетельствуют о признании связи предков с периодом сева яровых, появления растительности. Такого рода связь прослеживается также у части финно-угорских и восточнославянских народов, в том числе в Южном Прикамье, где поминовение предков также приурочивалось к пасхальной и троичкой неделям¹³¹.

С Семика начинались гуляния на лугах и полянах, продолжавшиеся до вторника следующей недели. В них принимали участие старики, взрослые, молодежь и дети, причем молодежь была наиболее активным участником развлечений.

Сылвенские мари́йцы считали следовавшие за Семиком субботу, воскресенье, понедельник праздниками воды, листьев, земли. Возможно, обряды, связанные с новым рождением земли, воды, растительности, известные в первую очередь земледельческим народам, маркировали начало рождения нового зерна, урожая¹³². В субботу, которую называли *вуд иляныме* (вода рождается, вода именинница), *Вуд пайрам* (праздник воды), запрещалась бытовая работа, выполнявшаяся с использованием воды. В этот день не

стирали, не мыли пол, не топили баню. В воскресенье – *Лышташ пайрам* (праздник листьев) – запрещалось сажать что-либо в землю, рвать листья, ломать ветки, в понедельник – *мланде иляныме* (земля именинница, земля рождается), *Мланде пайрам* (праздник земли), *млянда шочен*¹³³ – не трогали землю, а также не стирали и не полоскали.

Время совершения языческих молений, приходившееся также на период окончания весенних полевых работ и начала сенокоса, определялось по очередному новолунию после летнего солнцестояния и в календарном плане соответствовало концу июня – началу июля. *Кушо арня* (неделя молений), *Кушо кече* (день моления)¹³⁴ сначала проводились в каждой деревне, а затем все сылвенские марийцы собирались на общее моление в священную березовую рощу у д.Янгельда.

К летнему циклу праздников и обрядов относятся *Иван кече* (Иванов день) и *Петро кече* (Петров день), приходившиеся соответственно на 24 и 29 июня. Но к этим русским праздникам не было приурочено исполнение каких-либо обрядов. Сами информаторы говорят о них: “*День только смотрят*”, “*Поминали (упоминали) только эти дни*”, “*Мало признавали эти дни*”.

Иван кече (Иванов день) был датой окончания заготовки веников и лекарственных трав. Считалось, что до этого дня сила трав в листьях, а после – только в корнях. Кроме того, в ночь на Иванов день, по поверьям, цветет папоротник (*пу шудо* – каменная трава) и конопля, а марийцы верили в то, что цвет каменной травы или белая бабочка, севшая на полотенце в 12 часов ночи в коноплянике, могли сделать человека невидимым. Подобные представления о цветении папоротника и конопли существовали у многих народов, однако их приуроченность к Иванову дню характерна в первую очередь для восточнославянских народов, в том числе для русского населения региона¹³⁵.

Петро кече (Петров день) знаменовал начало сенокоса. В этот же день сылвенские марийцы посещали ярмарку в Суксунском заводе.

Илян кече (Ильин день, 20 июля) отмечался сылвенскими марийцами как день нового урожая. В этот день было принято печь хлеб и варить кашу из ржаной муки нового урожая. Почитание хлеба

в Ильин день отразилось и в одном из народных названий праздника: *У кинде пайрам* (праздник нового хлеба), *У кинде йумаш* (гуляние / пьянка нового хлеба). В Ильин день запрещалось ведение хозяйственных работ, особенно полевых. Важной частью Ильина дня являлись застолье, гостевание родственников, обход домов, где главным было угощение новым хлебом. В прошлом, видимо, к Ильину дню было приурочено языческое жертвоприношение, от которого до настоящего времени сохранилось лишь поверье, будто в Ильин день *“надо кровь пустить”*. В этот день для домашнего угощения гостей закалывали барана или петуха. Жертвоприношение на Ильин день и языческое моление семейного характера, сопровождавшее его, были известны буйским удмуртам. Приуроченность к Ильину дню целого комплекса обрядовых действий свидетельствует о важности этой даты, находящейся между летним сенокосным периодом и началом осенней страды. Все это позволяет считать Ильин день переходной датой – от летнего сезона к осеннему.

К обрядам летнего полугодия относятся магические действия вызывания дождя во время засухи и моление с целью прекращения дождей. У сылвенских марийцев известно три варианта магических действий, совершаемых для вызывания дождя во время засухи. Во-первых, хозяйки бросали в Сылву горячий чугунок, во-вторых, устраивали коллективное обливание жителей деревни: *“ходили и обливались водой”*, в-третьих, проводили моление. Среди восточных марийцев моление во время засухи было распространено достаточно широко¹³⁶, оно состояло из двух частей: обливания и собственно моления. А.Изибаев отмечает, что в Красноуфимском уезде у марийцев такое моление не было известно¹³⁷. Действительно, у сылвенских марийцев подобный обряд существовал в несколько иной форме. Мы уже указывали, что собственно обливание здесь бытовало самостоятельно, а моление имело несколько иной характер, оно совершалось в доме жреца и было скорее семейным, жрец в жертву Богу грома (*Кудырге Юмо*) резал во дворе гуся или барана.

К праздникам осеннего периода, бытовавшим у сылвенских марийцев, относятся *Спас* (Спас)¹³⁸ и *Семен кече* (Семенов день, 1 сентября). Праздник Спаса был контрольным сроком сева озимой ржи, а с Семенова дня начинали уборку картофеля. Необходимо

заметить, что даты, известные сылвенским марийцам и приуроченные к ним сельскохозяйственные работы, идентичны тем, которые были известны соседнему русскому населению края. Это еще раз подтверждает вывод о том, что сложившаяся в одной природно-климатической зоне земледельческая система хозяйствования разных народов требовала одинаковых сроков проведения работ, которые закреплялись в народном календаре.

Датой окончания осенних полевых работ, а также летнего полугодия являлся Покров (*Покро*). Все полевые уборочные работы старались завершить к этому времени. Кроме того, в Покров принято было утеплять дома, считалось, что в Покров “*нужно жару готовить*”, существовало даже специальное выражение “*Покро шокошо*” (тепло Покрова). Важной датой был Покров и для охотников. В Покров они совершали жертвоприношение лесному хозяину: в лесу на пенек клали хлеб.

Период завершения осенних полевых работ маркировала традиция гостевания, которая также приурочивалась к этому времени.

В целом летнее полугодие оставалось в годовом цикле достаточно насыщенным многочисленными праздниками и обрядами. В нем ведущее место занимали прежде всего обряды Великого дня и весеннего и летнего циклов – Семика и летних молений. В то же время осенний цикл обрядов, маркировавший завершение полевых работ, соответствовал лишь нескольким пограничным датам – переходным между сезонами – Ильину дню и Покрову. Значительность весеннего цикла праздников и обрядов в марийском традиционном календаре вполне объяснима важностью именного этого периода в земледельческой системе хозяйствования, вместе с тем возникают прямые параллели с календарной системой русских, где также в конце XIX – XX в. в летнем полугодии доминировали пасхальный и троицкий циклы.

Праздники и обряды зимнего полугодия

Зимнее полугодие, охватывающие время от Покрова до Великого дня, включало два праздничных цикла – *Шортдел* (Святки) и *У арня* (Масленица), а также такие почитаемые дни, как *Миколо кече* (Николин день) и *Калак кече* (день ложки, Благовещение).

Обряды *Шортдел*¹³⁹ по времени проведения совпадали с русским Васильевым вечером и проводились в большинстве своем с 31 декабря на 1 января по старому стилю, иногда, по сведениям информаторов, они растягивались на несколько дней, а в прошлом, видимо, и на больший срок – до недели¹⁴⁰. Главными действиями этого периода являлись ряженье и девичьи гадания.

Ряженье, совершаемое в ночь на Васильев вечер, состояло из обхода ряженными (“*мотобля*”) домов деревни. Основными персонажами ряженья были мужик, переодетый бабой, баба, наряженная мужиком, реже – солдат, цыганка. Для ряженья часто использовали берестяные маски, шубы, вывернутые мехом наружу, редьку, морковь. Свидетельства старожилов позволяют реконструировать наиболее распространенный сюжет ряженья – свадьбу, когда группа представляла собой ряженный свадебный поезд с родственниками, женихом и невестой. При этом варианте главными персонажами ряженья были жених *Василий кугузай* (дядя Василий)¹⁴¹ и невеста *Сяськаби кува* (тетя Сяська). Обращение ряженных к хозяевам при входе в дом также содержало термины родства: “*Кувай, Кугузай, нуртиза*” (тетя, дядя, пустите). Подобные обращения характерны и для ритуала поминовения покойников, они встречаются в молитвах и прошениях, обращенных к ним¹⁴². Основными действиями ряженных были пляска, угощение пивом, приготовленным хозяевами.

Достаточно показательными для раскрытия символики ряженья являются действия ряженных, связанные с детьми, подростками, молодежью. Детей заранее предупреждали, чтобы они готовились к приходу ряженных: девочки должны были напрять пряжу в мотах или клубках, а мальчики – сплести лапти. Ряженные просили детей показать, много ли они направили кудели, сплели лаптей. Если задание было выполнено плохо, то грозили закрыть их в голбец. Связь ниток, прядения с судьбой, миром предков, похоронно-поминальной обрядностью в марийском фольклоре очевидна: в погребальном ритуале нитки – один из необходимых атрибутов. Кроме того, о связи ряженных с миром предков, с нашей точки зрения, свидетельствуют такие действия ряженных и поверья, связанные с ними, как пожелание хозяевам при доброжелательном приеме благополучия: “*Спасибо за хлеб, за соль, Богатство чтоб у вас было, чтобы вас такс же, как*

нас, принимали...”, наречение младенцев, родившихся в эти дни, Василием или Сяськой, обязательное угощение ряженных пивом. Встреча и прием ряженных, выполнение их заданий, угощение расценивались как необходимые действия с целью достижения благополучия. В действиях ряженных прослеживаются и элементы, связанные с идеей плодородия: сюжет свадебного поезда и эротическая символика в костюмах ряженных.

Святочные гадания характерны для многих народов, у сылвенских мари́йцев они также приурочивались к Васильеву вечеру. Гадали в основном девушки с целью узнать о будущем женихе, времени предстоящего замужества. Гадания сылвенских мари́йцев напоминают гадания у других народов – русских, татар, вепсов¹⁴³.

Дни *Шортдел* сопровождалась также молодежными игрищами.

К празднику *У арня* (Новая неделя, Масленица), который проходил у сылвенских мари́йцев с понедельника до пятницы масляной недели, не было приурочено многочисленных действий, известных, в частности, русскому населению. Основным содержанием праздника было катание молодежи с гор и на лошадях. На время праздника налагался запрет на прядение. Кроме того, важными элементами праздника были гостевание и застолье. Однако тот факт, что все эти элементы не носили особого магического характера, не были связаны с поверьями и запретами, свидетельствует, видимо, о позднем, возможно, заимствованном, характере праздника. Само празднование и название Масленицы информаторы объясняют тем, что в этот период телятся коровы, поэтому необходимо угощать всех молоком и маслом. Основным участником праздника была молодежь. Информаторы отмечают особый характер Масленицы: “солдатки гуляют”, “праздник солдаток”¹⁴⁴.

Праздник Благовещения известен у сылвенских мари́йцев как *Калак кече* (День ложки), свое название он, видимо, получил от гаданий с ложками, совершаемых накануне¹⁴⁵.

Таким образом, зимнее полугодие включало два крупных праздничных цикла – *Шортдел* и *У арня*. Однако празднование Масленицы, с нашей точки зрения, в мари́йском календаре заимствовано, скорее всего, у русского населения еще до переселения части мари́йцев на восток¹⁴⁶. А обряды *Шортдел*, напротив, связаны

с древними языческими представлениями, в частности, в ряжение прослеживаются элементы культа предков.

Проанализированный в разделе материал позволяет сделать определенные обобщения. Мы отмечаем многообразие, изобилие праздников, ритуалов в годовом цикле удмуртов и марийцев. Большое число их по-своему регламентировало как хозяйственную деятельность, так и космические взаимоотношения: человек – природа, живущие – предки, потомки.

Буйские удмурты и сылвенские марийцы в силу своего языческого мировоззрения, не испытавшего большого влияния со стороны православия и ислама, сохраняли в конце XIX – начале XX в. некоторые архаичные элементы календарной обрядности, исчезнувшие у других групп.

На календарь сылвенских марийцев и буйских удмуртов еще до переселения значительно повлияли православные традиции, однако они сохранили древнюю языческую символику праздников и обрядов, в то время как церковный календарь имел лишь вспомогательное значение – устанавливал сроки проведения праздников и обрядов. При этом оторванность, изоляция от метрополии послужила одной из причин формирования особого цикла, не похожего ни на одну из локальных традиций метрополии.

Календарные праздники и обряды буйских удмуртов и сылвенских марийцев, хотя и сохранили общеудмуртскую и общемарийскую основы, но приобрели особенности. Компактность проживания, родственные связи, тесные контакты именно внутри группы при незначительности контактов с другими группами удмуртов и марийцев обусловили единство традиций календарной обрядности у буйских удмуртов и сылвенских марийцев. Различие обрядов в соседних деревнях было известно и осознаваемо всей группой: от знания традиций соседей до участия в их обрядах. Следовательно, в случае с буйскими удмуртами и сылвенскими марийцами мы имеем, видимо, сложившуюся, в частности, в календарной обрядности, традицию островного типа.

* * *

Таким образом, у разных народов Прикамья к концу XIX – началу XX в. сформировались своеобразные системы календарных

праздников и обрядов. Исходные традиции календарной обрядности достаточно различны: буйские удмуртами и сылвенские марийцы принесли в Южное Прикамье сложившиеся календарные традиции, которые на новой родине приобрели некоторые особенности. Однако в целом их можно рассматривать как вариант общеудмуртских или общемарийских традиций.

У сылвенско-иренских татар и тулвинских татар и башкир в формировании календарных традиций принимали участие несколько этнических компонентов, поэтому исходные традиции по разному повлияли на становление народного календаря, но ведущая роль в этом процессе принадлежала казанско-татарскому и финно-угорским компонентам. Казанско-татарский компонент заметно доминировал в календарной обрядности сылвенско-иренских татар, а удмуртское и марийское влияние больше прослеживается у татар и башкир тулвинской группы. В результате комплекс календарной обрядности пермских тюрков заметно отличается от комплексов остальных групп татар и башкир, что позволяет рассматривать его не как вариант, а как своеобразный комплекс, в котором выделяются два варианта: сылвенско-иренский и тулвинский.

Различна и форма функционирования традиций. В случае с буйскими удмуртами и сылвенскими марийцами мы имеем дело с традициями островного типа, связанными с особенностями компактного проживания в иноэтническом окружении. Подобная форма функционирования отмечена и у тулвинских татар и башкир, несмотря на большую численность группы у них также почти не прослеживаются локальные варианты. Что касается сылвенско-иренских татар, то для каждой этнотерриториальной группы их характерна вариативность.

Традиционный народный календарь татар и башкир, удмуртов и марийцев Прикамья бытовал в конце XIX – начале XX в. как земледельческий, в нем в первую очередь были актуализированы даты и ритуалы календаря, отвечавшие мировоззренческим представлениям крестьян-земледельцев.

Взаимодействие с традиционной религией по-разному складывалось у удмуртов и марийцев – язычников, татар и башкир – мусульман. У сылвенских марийцев и буйских удмуртов языческое

мировоззрение было тесно переплетено с календарными традициями, у татар и башкир же существовали две календарные системы: мусульманская, основанная на лунном календаре, где прежде всего было актуализировано религиозное мировоззрение, и народная, основанная в большей степени на языческих представлениях, в том числе домусульманских.

Единство хозяйственного типа, природно-климатической зоны, ландшафта, общность исторических судеб, наличие иноэтнических контактов были основными факторами общности народных календарей, что в первую очередь проявлялось в их структуре, датах, маркировавших важные периоды годового цикла.

¹ Дмитриев А. Пермская старина. Пермь, 1900. Вып. 8. С.156; Шумилов Е.Н. Из истории башкирских земель Среднего Прикамья. Пермь, Вып. 2. С. 8; Материалы по истории Башкирской АССР. М.; Л., 1936. Ч.1. С.483-487.

² Уразманова Р.К. Особенности годового цикла общественных праздников татар Приуралья (к вопросу этнического районирования культуры татар) // Приуральские татары. Казань, 1990; Она же. Традиционные общественные праздники и свадебные обряды // Пермские татары. Казань, 1983. С. 118-136.

³ Руденко С.И. Башкиры: Опыт этнологической монографии. Ч.2: Быт башкир. Л., 1925. С. 273-274; Уразманова Р.К. Традиционные общественные праздники ... С. 119-120.

⁴ Миннихметова Т.Г. Традиционные новогодние празднества удмуртов Закамья // Этнологические исследования в Башкортостане. Уфа, 1994. С.109-119.

⁵ Деревни Дубовая Гора, Искильда Куединского района, материалы экспедиции 1996 г.

⁶ Уразманова Р.К. Календарный цикл обрядов чепецких татар // Новое в этнографических исследованиях татарского народа. Казань, 1978. С.93.

⁷ Уразманова Р.К. Традиционные общественные праздники... С.119.

⁸ Уразманова Р.К. Календарный цикл обрядов чепецких татар... С.91.

⁹ Миннихметова Т.Г. Традиционные новогодние празднества... С.109-119.

¹⁰ С.Брюзли Бардымского района, от Р.Ибраевой, 1907 г. р., материалы экспедиции 1997 г.

¹¹ Однако более полный смысл действий с кашей забыт. В других деревнях

тулвинских татар и башкир подобную кашу *убир ботка* делали в случае болезни, в частности глаз.

¹² С.Малый Ашап Ординского района, от М.Мухаметдинова, 1917 г. р., А.Сафаяновой, 1924 г. р., материалы экспедиции 1997 г.

¹³ Уразманова Р.К. Особенности годового цикла... С.93; Она же. Традиционные общественные праздники... С.119.

¹⁴ Уразманова Р.К. Особенности годового цикла общественных обрядов...; Черных А.В. Буйские удмурты. Пермь, 1996; Удмурты: Историко-этнографические очерки. Ижевск, 1993; Базанов В.А. "Провожание Камы" как один из обрядов традиционной культуры Прикамья // Национальная культура и языки народов Прикамья: Возрождение и развитие. Пермь, 1997. Ч.2. С.67-70.

¹⁵ Села Танып и Султанай Бардымского района, материалы экспедиции 1998 г.

¹⁶ Сравните традиции использования яиц в пасхальной обрядности у русских, финно-угорских народов: марийцев, удмуртов.

¹⁷ Уразманова Р.К. Современные обряды татарского народа. Казань, 1984.

¹⁸ ГАПО. Ф.316. оп.1, д.78, л.72-72 об.

¹⁹ Уразманова Р.К. Традиционные общественные праздники... С.120; Хотя, возможно, проведение сабантуйа до сева в с.Танып и окрестных деревнях связано с тем, что в формировании населения этих деревень принимали участие казанские татары.

²⁰ Уразманова Р.К. Современные обряды татарского народа. Казань, 1984.

²¹ Уразманова Р.К. Традиционные общественные праздники...С.119.

²² Д.Мерекаи Ординского района, от Ф.Зайнулиной, 1902 г. р., материалы экспедиции 1997 г.

²³ Д.Атнягузи Октябрьского района, от К.Шакуровой, 1877 г. р., материалы экспедиции 1982 г.

²⁴ С.Малый Ашап Ординского района, от А.Садыковой, 1923 г. р., материалы экспедиции 1997 г.

²⁵ С.Малый Ашап, д.Мерекаи Ординского района, материалы экспедиции 1997 г.; материалы экспедиций в Бардымский район 1997-2000 гг.; Уразманова Р.К. Традиционные общественные праздники...С.121.

²⁶ Уразманова Р.К. Традиционные общественные праздники...С.121.

²⁷ Однако, возможно, в данном случае мы имеем дело с рудиментами обряда

карга боткасы, известного в подобных формах у верх-иренских татар и рассмотренного ранее.

²⁸ Уразманова Р.К. Обряд сорэн у народов Среднего Поволжья и Приуралья / Историческая этнография татарского народа. Казань, 1980. С.94-110.

²⁹ Там же.

³⁰ Уразманова Р.К. Обряд сорэн у народов... С.94-110.

³¹ Обряд *верба кысьтырь* у буйских удмуртов, *сюрем ужо* у сылвенских марийцев.

³² Уразманова Р.К. Традиционные общественные праздники... С.123.

³³ Руденко С.И. Указ. соч. С.272-279.

³⁴ Шмаков П. По лицу земли: Очерки из жизни Прикамья. Оса, 1916. С.35-36.

³⁵ В настоящее время праздник с таким названием проводится в с.Барда (*Барда жыен*), районном центре, и носит районный характер, во всех же деревнях до него или непосредственно после него стараются провести сабантуй.

³⁶ Руденко С. И. Указ. соч. С.279.

³⁷ Уразманова Р.К. Традиционные общественные праздники...С.123-124.

³⁸ Там же. С.124.

³⁹ С.Аксаитово Янаульского района Республики Башкортостан, материалы экспедиции 1997 г.

⁴⁰ В частности, в Южном Прикамье они известны у удмуртов, русских, марийцев.

⁴¹ Уразманова Р.К. Традиционные общественные праздники... С.124.

⁴² Миннихметова Т.Г. Календарные обряды закамских удмуртов. Автореф. дис... канд. ист. наук. Уфа, 1996. С.9.

⁴³ Черных А.В. Тол вось // Инвожо. 1996. №11-12.; Черных А.В. Зимний период традиционного народного календаря куединских удмуртов // Каменный пояс на пороге III тысячелетия: Материалы региональной научно-практической конференции. Екатеринбург, 1997.

⁴⁴ Тезяков Н.И. Праздники и жертвоприношения у вотяков-язычников // Новое слово. 1896. № 4; Куединский район (удмурты), материалы экспедиций 1991-1996 гг.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Сведения о состоянии инородческих училищ // Журналы Осинского земского уездного собрания 1901. Оса, 1992. С.166.

- ⁴⁷ Миннихметова Т.Г. Календарные обряды ... С.9-14.
- ⁴⁸ Такое деление года, законченность летнего и зимнего циклов, прослеживается и в традиционных *куриськонах* (прошениях к богам), произносимых во время праздников. На *Быдзынал* (Пасха, Великий день) в молитвах к богам просили, чтобы они дали благословение на полевые работы, в период же осеннего праздника *куриськон* благодарили богов о полученном урожае и просили, чтобы они помогли сохранить урожай до следующей весны. См. Материалы экспедиции 1991-1996 гг. в Куединский район (удмурты).
- ⁴⁹ Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск. 1994. С.183.
- ⁵⁰ Верещагин Г.Е. Вотяки Сосновского края // Записки РГО. СПб., 1886. Т.4, вып. 2. С.35.
- ⁵¹ Миннихметова Т.Г. Календарные обряды ... ; Она же. Традиционные новогодние празднества...С.109-119.
- ⁵² Тезяков Н.И. Праздники и жертвоприношения ...
- ⁵³ Материалы экспедиций 1991-1996 гг. г. в Куединский район (удмурты); Яковлев И.В. Из жизни пермских вотяков Гондырского края // ИОАИЭ. Казань. 1903. Т.19, вып. 3-4. С.9-10.
- ⁵⁴ Удмурты: историко-этнографические очерки. Ижевск, 1993; Материалы экспедиций 1991-1996 гг. г. в Куединский район (удмурты).
- ⁵⁵ Материалы экспедиций 1991-1996 гг. г. в Куединский район (удмурты).
- ⁵⁶ Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983; Шкляев Г.К. Обряды и поверья удмуртов, связанные с жилищем // Фольклор и этнография удмуртов. Обряды, обычаи, поверья. Ижевск. 1989. С. 28-41.
- ⁵⁷ Материалы экспедиций 1991-1996 гг. г. в Куединский район (удмурты); Черных А.В. Обряды и поверья, связанные с рождением ребенка у куединских удмуртов // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Сыктывкар, 1996. С. 291-296; Он же. Символика одежды у куединских удмуртов // Духовная культура финно-угорских народов: история, проблемы развития. Глазов, 1997. Ч.2. С. 116-120.
- ⁵⁸ Тезяков Н.И. Праздники и жертвоприношения...С.4.
- ⁵⁹ Там же.
- ⁶⁰ Материалы экспедиций 1991-1996 гг. г. в Куединский район (удмурты).
- ⁶¹ Удмурты: Историко-этнографические очерки. Ижевск, 1993; Соколова В.К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев, белорусов М., 1979.
- ⁶² Игр с яйцами было несколько. Чаще играли так: яйца клали в ряд, и каждый

играющий катал самодельный мячик. Если он попадал мячиком по яйцу, то брал его себе, а если не попадал, то мяч катал следующий. Итог игры - кто больше наберет яиц. Могли "играть в ворота". Тогда из палочек делали небольшие ворота, каждый по очереди катал в ворота яйцо, кто попадал в ворота - брал его себе. Яйца катили с горки. Смысл этой игры - сбить яйцо предыдущего игрока, поставленного на кон под горкой: если игрок сбивал его, то брал яйцо себе, если нет, то ход переходил к следующему.

⁶³ С.Кирга Куединского района, от Н.И.Фазиулина (удмурт), 1917 г. р., материалы экспедиции 1992 г.

⁶⁴ С.Большой Гондырь Куединского района, от М.Тухватовой, 1922 г. р. (удмуртка), материалы экспедиции 1992 г.

⁶⁵ Миннихметова Т.Г., Христовлюбова Л.С. Удмурты Башкортостана: история, культура, современность. Уфа, 1994. С.16-17; Миннихметова Т.Г. Календарные обряды ... С.11.

⁶⁶ С.Кирга Куединского района, от Г.Шамратовой, 1918 г. р., родом из д.Малый Гондырь (удмуртка), материалы экспедиции 1994 г..

⁶⁷ Тезяков Н.И. Праздники и жертвоприношения... С.4.

⁶⁸ Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина... С.183-184; Миннихметова Т.Г. Традиционные новогодние празднества... С.109-119.

⁶⁹ Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина... С.183-184.

⁷⁰ Материалы экспедиций 1991-1996 гг. в Куединский район (удмурты).

⁷¹ Название обряда взято из работы Н.И.Тезякова (Праздники и жертвоприношения... С.4-5); Во время наших полевых исследований особое название праздника не зафиксировано.

⁷² С.Кирга Куединского района, от Н.И.Фазиулина (удмурт), 1917 г. р., материалы экспедиции 1992 г.

⁷³ Бехтерев В.М. Вотяки, их история и современное состояние: Бытовые и этнографические очерки // Вестник Европы. 1880. Т.4, ч.7-8. С. 621-654; Блинов Н.М. Языческий культ вотяков. Вятка, 1898; Богаевский П.М. Очерки религиозных представлений вотяков // ЭО. М., 1890. Кн. 4, № 1. С. 116-163; Кн. 5, № 2. С. 77-109; Кн. 7, № 4. С. 42-70; Васильев И. Обзорение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков Казанской и Вятской губерний // ИОАИЭ. Казань, 1906. Т. 22, вып. 3. С. 185-219; вып. 4. С. 253-276; вып. 5. С. 321-349; Верещагин Г.Е. Вотяки Сосновского края // Записки РГО. СПб., 1886. Т. 14, вып. 2; Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994; Емельянов А.И. Курс по этнографии вотяков: Остатки старинных верований и обрядов у вотяков. Казань, 1921. Вып. 3 .

⁷⁴ Миннихметова Т.Г. Календарные обряды ... С.11; С.Старый Шагирт Куединского района, от М.Фатыковой, 1914 г. р., родилась и жила в д.Гожан (удмуртка), материалы экспедиций 1995 г.

⁷⁵ С.Большой Гондырь Куединского района, от Б.Сакриевой 1913 г. р. (удмуртка), родом из д.Кипчак, материалы экспедиции в Куединский район 1995 г.

⁷⁶ Тезяков Н.И. Праздники и жертвоприношения... С. 5.

⁷⁷ Там же.

⁷⁸ По преданию жители этих деревень поселились на одном месте, начали строить дома, распахать землю, но вскоре небольшой ручей, у которого стояла деревня, пересох, и жители стали искать новое место для поселения. Часть жителей поднялась вверх по течению реки и образовала Новую Киргу, а часть - спустилась к реке Буй. В память об этом крестьяне и проводили общее моление на месте первоначального поселения, которое именовалось *дюрт инты* (место дворов).

⁷⁹ Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина... С.239.

⁸⁰ Миннихметова Т.Г. Календарные обряды ... С.12.

⁸¹ Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина... С.188.

⁸² Материалы экспедиций в разные районы Пермской области (русские, марийцы, татары, башкиры); Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина... С.187-188; Миннихметова Т.Г. Христюлова Л.С. Удмурты Башкортостана... С.22; Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь. М., 1983. С.66.

⁸³ Подробнее о божестве см.: Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина...; Черных А.В. Буйские удмурты...; Holmberg U. Kildisin oder Kiltisin in der Wotjakischen Mythologie // FUF. Helsingfors, 1913. Bd 13. S.32-64.

⁸⁴ С.Кирга Куединского района, от Н.И.Фазиулина 1917 г. р. (удмурт); Ф.Темировой, 1920 г. р. (удмуртка), К.Темировой, 1925 г. р. (удмуртка), материалы экспедиции 1992 г.

⁸⁵ Черных А.В. Буйские удмурты... С.41.; С.Кирга Куединского района, от Н.И.Фазиулина, 1917 г. р. (удмурт), материалы экспедиции 1992 г.

⁸⁶ Черных А.В. Жертвенные места куединских удмуртов // Полевой симпозиум "Святынища и жертвенные места финно-угорского населения Евразии". Пермь, 1996. С.89-90.

⁸⁷ Емельянов А.И. Указ. соч. С.74; с.Кирга Куединского района, материалы экспедиций 1991-1996 гг.

⁸⁸ Такое отношение к святому месту, самому процессу жертвоприношения,

связано, видимо, с тем, что молились злему духу, Керемету (*Керемет* кузе, возможно, *луд мурт*, *лу мурт*). Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина... С.99; Тезяков Н.И. Праздники и жертвоприношения... С.6.

⁸⁹ Об устройстве и назначении святилищ куала куединских удмуртов см.: Черных А.В. Буйские удмурты...

⁹⁰ Тезяков Н.И. Праздники и жертвоприношения... С.6.

⁹¹ Владыкин В.Е., Перевозчикова Т.Г. Годовой обрядовый цикл удмуртской общины “бускель” (материалы к народному календарю) // Специфика жанров удмуртского фольклора. Ижевск, 1990. С.62.

⁹² Емельянов А.И. Указ соч.

⁹³ Миннихметова Т.Г., Христорождова Л.С. Удмурты Башкортостана... С.14.

⁹⁴ Материалы экспедиции 1992, 1996 гг. в Суксунский район (марийцы).

⁹⁵ Сведения о состоянии инородческих училищ... С.166; Тезяков Н.И. Праздники и жертвоприношения... С.6; Яковлев И.В. Указ соч... С.2.

⁹⁶ Материалы экспедиций 1991-1996 гг. в Куединский район (удмурты).

⁹⁷ Тезяков Н.И. Праздники и жертвоприношения... С.8.

⁹⁸ Материалы экспедиции 1991-1996 гг. в Куединский район (удмурты).

⁹⁹ Яковлев И.В. Указ соч.

¹⁰⁰ Сведения о состоянии инородческих... С.166.

¹⁰¹ Тезяков Н.И. Праздники и жертвоприношения...; Яковлев И.В. Указ соч.

¹⁰² Вероятно, в данном случае запрет на кормление куриц связан с тем, что в эти дни была наибольшая возможность для контакта с потусторонним миром, миром предков, в то же время курица как раз связывалась марийцами с этим миром, приносить ее в жертву разрешалось только в случае похорон.

¹⁰³ Название праздника *Куэче*, бытовавшее у марийцев в Суксунском районе, происходит от марийского словосочетания *Куго кече* - большой, великий день. Кроме того, в д. Пляково Октябрьского района отмечено бытование и названия *Куятши* для обозначения пасхальной недели (О религиозно-мировоззренческом синкретизме марийцев // На стыке континентов и судеб: Этнокультурные связи народов Урала в памятниках фольклора и исторических документах. Екатеринбург, 1996. Ч.1. С.205). Празднование Великого дня у марийцев приходилось на страстную неделю Великого поста русского населения.

¹⁰⁴ Попов Н.С. Марийский народный праздник “Кугече” // Полевые материалы Марийской этнографической экспедиции 80-х гг. Йошкар-Ола, 1993. С.59.

¹⁰⁵ Там же.

¹⁰⁶ ГАПО. Ф. 680, оп. 1, д. 289, л.1.

¹⁰⁷ Комов А. Ф. Черемисы северной половины (второй стан) Бирского уезда / Уфимские губернские ведомости. 1882. №47. С.4; Попов Н.С. Указ. соч. С.60.

¹⁰⁸ Сами сылвенские марийцы утратили объяснение названия *аярмон*, *аярвон*, скорее всего, оно произошло от словосочетания *аяр кон кече* - злой день щелока, известного у других групп марийцев (Попов Н.С. Указ. соч. С.62.).

¹⁰⁹ См. раздел работы о буйских удмуртах, а также: Черных А.В. Буйские удмурты... С.33, Христолюбова Л.С. Миннихметова Т.Г. Удмурты Башкортостана... С. 16-17; О русских см. вторую главу этой работы.; Попов Н.С. Указ. соч. С. 63-65.

¹¹⁰ Как правило, учитывались лишь те родственники, которые были на памяти.

¹¹¹ ГАПО. Ф. 680, оп. 1, д. 289, л.3-7.

¹¹² Там же; Попов Н.С. Указ. соч. С. 65-68.

¹¹³ Попов Н.С. Указ. соч. С. 69-70.

¹¹⁴ Подробное описание моления марийцев Бирского уезда приводит А.Изибаев, который отмечает и отличия в праздновании Великого дня в юго-восточной части Красноуфимского уезда (ГАПО. Ф. 680, оп. 1. д. 289, л.3-7).

¹¹⁵ Попов Н.С. Указ. соч. С.61-70.

¹¹⁶ См. пасхальную обрядность русских (гл.2), обряды Великого дня удмуртов (гл.3), вепсов; Винокурова И.Ю. Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX - начало XX в.). СПб., 1994; обряды Благовещения у тулвинских татар и башкир (гл.3).

¹¹⁷ Попов Н.С. Указ. соч. С.61-70; Удмурты: Историко-этнографические очерки... С.216.

¹¹⁸ О религиозно-мировоззренческом синкретизме... С.206.

¹¹⁹ ГАПО. Ф. 680, оп.1, д. 289, л.48-56.

¹²⁰ Там же.

¹²¹ В последние годы за обрядом закрепилось название "изгнания шайтана", в то же время известно и старое название обряда - *сурем ужо*.

¹²² Чагин Г.Н. Сурем ужо // Народное творчество. 1997. №2. С.23.

¹²³ Уразманова Р.К. Обряд "сорен"...

¹²⁴ Попов Н.С. Указ. соч.; Яковлев И. В. Указ. соч.

¹²⁵ ГАПО. Ф. 680, оп.1, д. 289, л.48-56.

¹²⁶ См. главу 2, раздел о первом севе у русских; главу 3, раздел об удмуртах.

¹²⁷ Золотова Т.А. Таусеневые песни русских Поволжья: региональное своеобразие и межэтнические связи: Автореф. дис... д-ра филол. наук. М.,

1998. С.10-11.

¹²⁸ Деревни Красный Луг, Сызганка Суксунского района, материалы экспедиций 1996, 1998 гг. Возможно, языческое моление в Николин день не напоминало ритуала традиционного большого моления, как, например, пасхального, оно заключалось в обращении с молитвами-просьбами к *Миколо Юмо* перед его образами, которые уже в XIX в. имелись во многих марийских домах.

¹²⁹ ГАПО. Ф. 680, оп.1, д. 289, л.48-56; Попов Н.С. Указ. соч.

¹³⁰ Пропп В.Я. Русские аграрные праздники: Опыт историко-этнографического исследования. Л., 1963; Соколова В.К. Весенне-летние календарные...; Уразманова Р.К. Традиционные общественные праздники...; Черных А.В. Буйские удмурты...; Владыкин В.Е., Перевозчикова Т.Г. Годовой обрядовый цикл...

¹³¹ Видимо, становление такого варианта поминовения умерших происходило, с нашей точки зрения, под русским влиянием, наложившимся и на более древние марийские представления. Для удмуртов, в частности, сохранивших язычество, характерен другой вариант поминальных циклов - весной и осенью, в начале и после завершения земледельческого сезона, поэтому у удмуртов главными обрядовыми центрами становятся цикл Великого дня и осенний цикл, а у марийцев - Великого дня и Семика, при незначительности осенних обрядов. Такой же вариант поминальной обрядности близок русскому народному календарю, где также в летнем полугодии по значимости выделяются пасхальный и троицкий циклы (Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды...; Пропп В.Я. Указ. соч.).

¹³² Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина... С.239.

¹³³ Данное название зафиксировано, судя по документам XIX в., у марийцев д.Тляково как название Духова дня (О религиозно-мировоззренческом синкретизме... С.206).

¹³⁴ В прошлом моления с жертвоприношениями проходили целую неделю - *Кушо арня* - неделя молений, каждый день которой именовался *Куше кече*, в последние годы моление совершали в один день - *Кушо кече*.

¹³⁵ Соколова В.К. Указ. соч. С.228-252.

¹³⁶ ГАПО. Ф. 680, оп.1, д. 289, л.84-86.

¹³⁷ Там же.

¹³⁸ При этом марийцы не всегда дифференцировали Спас первый, второй и третий, его даты не знают многие информаторы и указывают лишь на середину августа.

¹³⁹ Название праздника происходит от словосочетания *Шорык ел* (Овечья нога), видоизменившегося у сылвенских марийцев до *Шортдел*, которое, видимо, связано с наиболее популярным гаданием, в ходе которого следовало поймать за ногу овцу и по ней определить характер и масть жениха.

¹⁴⁰ Д.Красный Луг Суксунского района, материалы экспедиции 1998 г.

¹⁴¹ Кугузай - термин родства для обозначения старшего брата матери или отца.

¹⁴² ГАПО. Ф. 680, оп.1, д. 289, л.84-86.

¹⁴³ Гадания у марийцев совершались в один день, видимо, по этой причине они не многочисленны. К наиболее распространенным следует отнести такие: ловили овец и по масти определяли жениха; ползали через дугу – и в случае удачи (если пройдешь через дугу) появлялась надежда выйти замуж в этом году; ложились на снег, и если силуэт оставался до утра нетронутым, то год будет хорошим, а если его заносило снегом, то это предвещало смерть; обнимали тын, при этом четное число штакетин обещало замужество; на ночь закрывали колодец, а ключ клали под подушку и загадывали, кто приснится.

¹⁴⁴ Возможно, распространение такого названия приходится лишь на военные годы, когда основная часть мужского населения была в армии, а возрастная группа молодежи дополнялась молодыми солдатами.

¹⁴⁵ Известно два варианта гадания с ложками. По первому, ложки выносили на мороз на ночь и утром смотрели: если вода замерзала, то считалось, что сорок дней будут холодные утренники, если нет, то можно было ожидать тепло. По второму, несколько ложек с водой выносили в амбар и расставляли на зерне: овсе, ячмене, пшенице и т. д., утром смотрели, на каком зерне застывший бугорок в ложке будет больше, это зерно сеяли в большом количестве, так как считалось, что на него будет урожай.

¹⁴⁶ В целом празднование Масленицы у сылвенских марийцев по составу участников, немногочисленности действий, приуроченных к этому времени, заметно отличается от масленичных действий русских (Соколова В.К. Указ соч. С.11-67), удмуртов (Черных А.В. Буйские удмурты...С.34; Владыкин В.Е., Перевозчикова Т.Г. Годовой обрядовый цикл... С.44-92), однако достаточно сложно говорить об этих особенностях как характерных чертах обрядности именно сылвенских марийцев.

ГЛАВА IV

**МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ ОТНОШЕНИЯ
В ЮЖНОМ ПРИКАМЬЕ ПО МАТЕРИАЛАМ
ТРАДИЦИОННОЙ КАЛЕНДАРНОЙ
ОБРЯДНОСТИ**



§1. НАПРАВЛЕНИЯ И ФАКТОРЫ ЭТНИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ В ЮЖНОМ ПРИКАМЬЕ

Этническая пестрота исследуемого региона явилась причиной многочисленных заимствований в традиционной календарной обрядности народов Южного Прикамья. В целом в процессе инокультурных заимствований можно выделить несколько этапов. В литературе предприняты такие попытки. В частности, С.А.Арутюнов предлагает универсальную схему проникновения иноэтнических инноваций в культуру этноса¹. Однако характер межэтнических заимствований в календарной обрядности имеет ряд особенностей, которые мы и попытались учесть при разработке собственной схемы. Мы выделяем пять стадий этнического взаимодействия в рамках календарной обрядности.

Первая стадия: знание обычаев, обрядов, традиционного календаря соседей, противопоставление их собственным на уровне свое / чужое.

Вторая стадия: участие в обрядах и праздниках соседнего народа, что в Южном Прикамье отмечается повсеместно. На этой стадии календарные традиции соседей не вовлекаются в мировоззренческие представления народа, а осознаются “чужими”. Например, таково участие русских в праздновании татарского сабантуя, а татар – в праздновании Троицы у русских и т. п. Особой формой взаимоотношений народов было гостевание. Как правило, хозяин арендуемой земли приглашался арендатором в гости, часто это приурочивалось к праздникам.

Третья стадия: заимствование праздников и обрядов, включение их в свой традиционный календарь, хотя на этой стадии заимствования праздники и обряды еще делятся на свои и чужие. К ним, как правило, добавляются эпитеты, называющие народ, у которого обряд или праздник был заимствован (например, башкирский сабантуй, русская Масленица и т. д.).

Четвертая стадия: вовлечение праздников и обрядов соседей в систему мировоззренческих представлений. На этом этапе обряды и праздники заимствуются, считаются уже “своими”, становятся традиционными.

Пятая стадия: ассимиляция одного этноса (или этнической группы) другим, что влечет за собой разрушение традиционной календарной обрядности в разной степени: от полного ее уничтожения до частичного или полного восприятия ассимилирующим этносом.

Прохождение этих стадий всегда последовательно. Однако каждый контактирующий этнос проходит данные стадии с разной скоростью. В результате, например, в Южном Прикамье в развитии русско-татарских межэтнических контактов русские прошли две стадии, а татары – четыре.

При смене стадий предшествующая может фиксироваться в культуре контактирующих этносов в виде формы этнического взаимодействия. Например, в культуре пермских татар и башкир знание традиций соседей и участие в русских праздниках сохраняется наряду с заимствованиями праздников и обрядов русского календаря.

У народов Южного Прикамья в традиционной календарной обрядности представлены все выделенные нами стадии и формы взаимодействия².

Однако характер межэтнических отношений определяется рядом факторов. Прежде всего формирование местных этнокультурных особенностей обусловлено исходными традициями. Важнейшими факторами, влияющими на дальнейшую эволюцию традиций, являются, на наш взгляд, следующие: иноэтническое окружение, степень его языковой, этнокультурной, конфессиональной близости, сходство хозяйственных укладов взаимодействующих этносов, а также продолжительность этих контактов. К специфическим факторам относятся численность и особенности расселения контактирующих групп. Кроме того, известное влияние на этническое взаимодействие оказывает административное регулирование: установление административно-территориальных границ, экономическая, культурная политика в регионе.

Достаточно специфично влияет на характер взаимоотношений этносов их конфессиональная принадлежность: принадлежность к одному вероисповеданию разных этносов обуславливает активность контактов. Это справедливо не только для официальных конфессий, но и для различных их направлений, в частности, для многочисленных согласий старообрядчества. В основном же религиозные

взаимоотношения в Южном Прикамье определялись официальными церквями – православием и исламом, между которыми происходила борьба за влияние на местное население. Так, православная церковь пыталась распространить христианство среди мусульман, татар и башкир. Однако обращенных в православие мусульман в конце XIX в. в Прикамье насчитывалось лишь несколько человек. Язычники – буйские удмурты и сылвенские марийцы – со второй половины XIX в. находились под двойным прессингом – со стороны православия и ислама³.

Сложность экономических отношений в Южном Прикамье обуславливали особенности сложившейся системы землепользования. С одной стороны, она ограничивала контакты, поскольку соседнее население, особенно в пограничных зонах, всегда воспринималось как соперник. С другой стороны, экономические взаимоотношения активизировали этническое взаимодействие, так как система аренды (кортома) земли у соседей требовала установления особых отношений между владельцами земли и арендаторами (чаще всего землю в аренду сдавали татары и башкиры, реже – русские, марийцы и удмурты). Переход от одной системы хозяйствования к другой, изменение привычного ландшафта в связи с переселением также способствуют ориентации на соседей со сложившейся хозяйственной системой. При этом наряду с хозяйственными навыками заимствуются и определенные культурные традиции, мировоззренческие представления.

Существенными факторами, влияющими на характер межэтнических отношений, являются особенности расселения и численность контактирующих групп. Так, компактное расселение, ориентация на установление взаимоотношений, в том числе брачных, лишь внутри группы ограничивают как межэтнические, так и межгрупповые контакты и обеспечивают сохранение традиций. В свою очередь, дисперсное проживание в большей мере ориентирует на внешние контакты, повышает интенсивность этнического взаимодействия. Наиболее интенсивное этническое взаимодействие отмечено в зоне контакта, на границах расселения контактирующих групп. Самые активные контакты наблюдаются в этнически смешанных поселениях. В данном случае возможна полная

ассимиляция одной контактирующей группой другой или аккультурация – появление общих черт культуры при сохранении обособленного этнического самосознания. Численность контактирующих групп в большинстве случаев не играет решающей роли. Однако существует некоторая критическая величина, при которой группа не может образовать обособленный брачный ареал и вынуждена допустить межэтнические браки, что способствует быстрой ассимиляции.

Ярким проявлением интенсивных межэтнических контактов служит знание языка соседей. Так, буйские удмурты освоили кроме родного татарский и русский языки. Сылвенские марийцы восприняли русский язык. Башкиры и татары в меньшей степени восприняли языки соседних народов.

§2. ОТРАЖЕНИЕ МЕЖЭТНИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ В ТРАДИЦИОННОМ КАЛЕНДАРЕ РУССКОГО НАСЕЛЕНИЯ ЮЖНОГО ПРИКАМЬЯ

Традиционный календарь русских Южного Прикамья в отличие от календарных традиций других народов, населяющих регион, менее всего испытал воздействие иноэтнического окружения. Это имеет, с нашей точки зрения, несколько причин. Во-первых, русский земледельческий календарь, принесенный в край первыми русскими переселенцами, был достаточно отлаженной и стабильной системой, приспособленной как к природно-климатической среде, так и к земледельческому хозяйственному циклу. Хозяйство русского населения в Южном Прикамье складывалось как земледельческо-животноводческое и в основных чертах повторяло систему хозяйствования в местах выхода поселенцев, поэтому не требовалось существенных изменений и в сложившейся системе календарных праздников и обрядов. Во-вторых, традиционный русский календарь в изучаемый период был достаточно прочно связан с церковными традициями, с церковным календарем и зачастую поддерживался ими⁴. В-третьих, русские в отличие от остального населения Южного Прикамья не имели замкнутых групп в иноэтническом окружении.

Уже с XVIII в. русские являлись доминирующим этносом в регионе. Из этого вытекает ряд особенностей межэтнических отношений русских, в частности, прослеживаемых на материале традиционного календаря. Одной из таких особенностей выступает то обстоятельство, что взаимодействие русских с другими народами происходило исключительно в контактных зонах, хотя большая часть русского населения края вообще не контактировала с соседними народами, а часто и не знала об их существовании. Наиболее активные контакты влекли за собой ассимиляционные процессы по отношению к соседним народам, особенно на этапе разрушения традиционного уклада. Вследствие этого межэтнические отношения русского населения региона проходили лишь первые две стадии развития: знакомство и участие.

Знание и противопоставление своих традиций чужим иногда оказывало влияние и на традиционный календарь. Так, материалы, полученные в 1995 г. в Октябрьском районе у марийцев и русских, свидетельствуют о том, что в русском селе Русский Сарс Семик считался не русским праздником, а марийским. От старожилов здесь можно услышать: *“Семик – это у марийцев”*. У марийцев соседней деревни Тляково Семик действительно являлся большим праздником с языческими молениями и жертвоприношениями. В то же время в русских поселениях, где население не контактировало с марийцами, русские считали этот праздник своим, к нему приурочивалось совершение определенных обрядов, например, поминовение умерших и завивание березки⁵.

В русско-марийских и русско-удмуртских контактных зонах у русских зафиксировано святочное ряжение в марийские и удмуртские традиционные костюмы⁶.

Противопоставление своих и чужих традиций в большинстве случаев носило “нейтральный” характер: “у них так, у нас по-другому”. В то же время при сходстве традиций и особенно при активных контактах существовали противопоставления негативного характера. В д.Сызганка (Суксунский район), где наряду с марийцами в так называемом “русском околотке” проживали русские, последние негативно относились к празднованию марийцами Пасхи начиная с

четверга страстной недели, мотивируя это тем, что *“на эти дни приходится страсти Христовы, а они радуются”*⁷.

Религиозное различие и языковой барьер не исключали взаимодействия русских и татар, русских и башкир. Повсеместно в контактных зонах Южного Прикамья существовала традиция гостевания на определенные, в том числе престольные, праздники. По случаю приезда гостей из татарских или башкирских селений русские варили пиво *“про татар”*⁸. Русские для них специально накрывали стол, за которым сами не ели, угощали из посуды, которой сами не пользовались: выставляли так называемые *“татарские чашки”*, которые специально для приезда гостей-татар хранились в голбце⁹. Обычно татары и башкиры приезжали всей семьей, а принимавшие, русские, в свою очередь, гостились в татарской или башкирской деревне. Однако в зонах контактов русских с татарами и башкирами взаимоотношения строились неодинаково. Тулвинские татары и башкиры были в большей степени замкнуты и не допускали активных контактов, особенно в праздники, что обусловлено компактным расселением группы. И, наоборот, сылвенско-иренские татары, в большинстве своем проживающие среди русских дисперсно, поддерживали с ними отношения. Русские были участниками их летних сабантуев, и не только в качестве зрителей¹⁰.

Материалы полевых исследований свидетельствуют о значительном русском влиянии на традиционные календарные системы марийцев, удмуртов, татар и башкир Южного Прикамья и незначительном обратном влиянии.

В Южном Прикамье имели место и ассимиляционные процессы. В изучаемый период полной ассимиляции русскими подверглись небольшие группы коми-пермяков. Как уже указывалось, они не были отмечены ни одной из переписей населения, хотя их участие в освоении края доказано как историческими документами, так и этноисторическими преданиями. Интеграция коми-пермяцких традиций в среду русских происходила своеобразно. С одной стороны, коми-пермяки еще до переселения испытали значительное влияние русского календаря, в том числе церковного. В свою очередь, переселенцы северных уездов Пермской губернии еще до переселения восприняли элементы культуры коми-пермяков. Поэтому родственные

традиции, единая православная религия, а также дисперсное проживание и межэтнические браки в Южном Прикамье обусловили активную ассимиляцию коми-пермяков русскими. При этом интеграция в календарной обрядности была тесно переплетена с интеграционными процессами в хозяйственной деятельности, костюмном комплексе, материальной и духовной культуре. В данном случае можно признать, что межэтнические контакты русских и коми-пермяков в Южном Прикамье напоминают взаимодействие групп одного этноса.

Таким образом, анализ традиционной календарной обрядности русских показывает, что, несмотря на активные межэтнические контакты, иноэтническое окружение влияния на русские традиции почти не оказало.

§3. ОТРАЖЕНИЕ МЕЖЭТНИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ В ТРАДИЦИОННОМ КАЛЕНДАРЕ СЫЛВЕНСКО-ИРЕНСКИХ ТАТАР И ТУЛВИНСКИХ ТАТАР И БАШКИР

В традиционной календарной обрядности сылвенско-иренских татар и тулвинских татар и башкир также есть особенности, обусловленные межэтническими отношениями.

Сылвенско-иренские татары контактировали прежде всего с русским населением. Материалы, относящиеся к концу XIX – началу XX в., свидетельствуют об активности подобного рода контактов и отражении их в календарной обрядности. В этой области нами отмечено несколько форм межэтнических заимствований. Знание сылвенско-иренскими татарами календарных традиций русских (престольные праздники и сроки их проведения, другие даты русского календаря) сопровождалось участием их в русских праздниках, ср. имеющиеся высказывания: *“Взрослые мужчины гуляли на Масленице”*¹¹; *“На Троицу ходили в Ашан смотреть: татар там было больше даже, чем русских”* (на празднике в русской деревне)¹². Участие сылвенско-иренских татар в русских праздниках отмечается повсеместно¹³. В свою очередь русские посещали татарские праздники, в частности, сабантуй.



Рис. 27. Татарка с. Танып Бардымского района. 1998 г.

Об активных контактах сылвенско-иренских татар с русским населением говорит и приуроченность татарских праздников и обрядов к датам православного календаря – престольным праздникам – и ярмаркам, проводившимся в русских селах. Подобную форму взаимодействия проанализировала в своей статье Р.К. Уразманова¹⁴. Например, в д. Татарский Таз (Кунгурский уезд) сабантуй праздновали в июне, после ярмарки в селе Русский Таз, приуроченной к Иванову дню; жители с. Агафонково (Красноуфимский уезд) перед сабантуем посещали ярмарку в с. Большие Уты, татары д. Кашкино (Красноуфимский уезд) – ярмарку в с. Богородское¹⁵. К русским

престольным праздникам и ярмаркам в русских селах приурочивали прием гостей в татарских деревнях¹⁶. Кроме того, ярмарки в русских селах воспринимали в татарских деревнях как свои праздники. Например, в с.Агафонково, деревнях Юлаево, Бердыкаево (Суксунский район) большим праздником считалось *Роштуа* (Рождество) с ярмаркой в с. Тис; в д.Бырма (Суксунский район) – *Екатерина кон* (Екатеринин день) с Екатерининской ярмаркой в русском селе Осинцево; д.Малый Ашап (Ординский район) – *Пукрау, Покрау* (Покров) с Покровской ярмаркой в с.Покрово-Ясыл¹⁷. Существование у сылвенско-иренских татар осенне-зимних праздников, приуроченных к ярмарке в соседнем русском селе, рассматривается Р.К.Уразмановой как одна из особенностей традиционного календаря пермских татар. При этом не исключается возможность их возникновения под русским влиянием¹⁸.

Одной из особенностей традиционного календаря пермских татар Р.К. Уразманова считает наличие праздника Пасхи Христовой (*Олы кон* – Большой день), в который было принято красить яйца и раздавать их детям. Из татар Поволжья и Приуралья праздновали Пасху лишь татары-кряшен, непосредственно воспринявших церковные и русские народные традиции¹⁹. Проникновение этого праздника в традиционный календарь пермских татар можно связывать как с заимствованием при контактах с русским населением, так и с влиянием финно-угорских народов, прежде всего марийцев и удмуртов, принимавших участие в формировании группы. Само название праздника – *Олы кон* (Большой день) – свидетельствует, видимо, о финно-угорских его корнях (ср.: *Быдзинал* – Большой, Великий день у удмуртов, *Куго кече* – Большой день у марийцев²⁰). Таким же путем, вероятно, было заимствовано и празднование сылвенско-иренскими татарами Ильина дня.

Сылвенско-иренские татары, в большинстве своем находящиеся в русском окружении, с одной стороны, более активно контактировали с соседями, а с другой – имели в традиционном календаре меньше заимствований, чем, например, тулвинские татары и башкиры. Такая ситуация, с нашей точки зрения, объясняется тем, что татары Сылвенско-Иренского поречья еще до проникновения сюда русских освоили земледельческую систему хозяйствования²¹. Переход к ней

от полукошевого скотоводства потребовал приспособления к земледелию и календарных традиций, что произошло на собственной этнической основе, с использованием в качестве важных дат календаря своих традиционных праздников и обрядов. Кроме того, заметное влияние на становление календаря сылвенско-иренских татар оказали казанские татары, принимавшие участие в формировании этой группы татарского населения на протяжении XVII-XVIII вв.

У тулвинских татар и башкир переход к земледелию от полукошевого скотоводства начался в XVII в.²² К этому времени, видимо, следует отнести и начало проникновения иноэтнических инноваций, связанных с созданием новой, земледельческой, системы календарной обрядности. Полевые материалы позволяют выделить два основных компонента иноэтнических влияний: финно-угорский, связанный с марийцами и удмуртами, и русский, связанный с соседним русским населением.

Финно-угорское влияние, как мы отмечали, относится ко времени перехода тулвинских татар и башкир к земледелию. Календарные традиции марийцев и удмуртов, участвовавших в образовании группы и ориентированных на ведение земледельческого хозяйства, послужили одной из основ формирования календаря тулвинских татар и башкир. К этому времени, с нашей точки зрения, в традиционном календаре тулвинских татар и башкир появляются заимствованные у марийцев и удмуртов праздники Благовещение (*Плаушнення*)²³, Ильин день (*Илля кон*), Покров (*Пукрау*); о финно-угорском происхождении праздников, по нашему мнению, свидетельствует их наполняемость (она была проанализирована в предыдущей главе)²⁴. Время проведения этих праздников связано также с православным и русским народным календарем. Включение новых праздников в традиционный календарь не было случайным. При формировании новой земледельческой системы хозяйствования необходимо было маркировать важнейшие переходные периоды земледельческого цикла, связанные с конкретными земледельческими работами, природными фенологическими изменениями. Из-за отсутствия в собственном календаре таких дней праздники были взяты из тех календарных систем, которые создали народы с развитым земледельческим хозяйством. Благовещение в этой системе можно рассматривать как

переход от зимы к весне, Ильин день – от лета к осени, Покров – от осени к зиме. Отсутствие заимствованной даты, отражающей переход от весны к лету, можно объяснить тем, что в собственной (скотоводческой в этот период у гайнинских башкир) календарной системе существовало достаточно много весенне-летних праздников и обрядов, которые и обозначили переходный период после окончания весенних полевых работ.

Несмотря на ограниченные контакты с русскими тулвинских татар и башкир, в их традиционной календарной системе имеются заимствования из календаря соседнего русского населения. Заимствованные праздники также отмечали время проведения определенных хозяйственных работ: Егорьев день (*Джегордже кон*) – день посадки капустной рассады и Михайлов день (*Микайлэ кон*), после которого начинали забой скота, а также дни проведения в русских селах ярмарок и престольных праздников²⁵.

Второй этап проникновения инноваций в традиционный календарь как сылвенско-иренских татар, так и тулвинских татар и башкир связан с изменениями хозяйственной системы в годы советской власти. Изменения в системе хозяйства, распространение нового гражданского календаря повлекло за собой перестройку мировоззренческих представлений, системы календарных праздников и обрядов. В этот переходный период (1920-1940-е гг.) вновь стало возможно проникновение инноваций в календарную систему. Отсутствие в традиционном календаре пермских татар и башкир новогодней обрядности (связанной с началом Нового года – 1 января) при распространении гражданского календаря требовало формирования нового комплекса обрядовых действий, маркировавших начало гражданского года. Поэтому частично была заимствована обрядность соседнего русского населения, приходящаяся на начало календарного года. В татарских и башкирских деревнях на Новый год (закрепились эти традиции за старым Новым годом – 14 января по новому стилю) стали ходить ряжеными, среди молодежи распространились святочные русские гадания²⁶.

§4. ОТРАЖЕНИЕ МЕЖЭТНИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ В ТРАДИЦИОННОМ КАЛЕНДАРЕ УДМУРТОВ И МАРИЙЦЕВ ЮЖНОГО ПРИКАМЬЯ

Иноэтническое окружение и активные межэтнические контакты буйских удмуртов и сылвенских мариЙцев с соседним русским и татарским населением также нашли отражение в традиционной календарной обрядности.

Буйские удмурты. Традиционный народный календарь буйских удмуртов в конце XIX – начале XX в. имел несколько временных напластований. Часть праздников и обрядов была заимствована у соседнего русского и башкирского народов. Русский и башкирский традиционные календари по-разному повлияли на календарную систему удмуртов.

Влияние башкирского и татарского календарей вплоть до начала XX в. не прослеживается. Слабое влияние башкирских и татарских традиций может иметь несколько причин. Во-первых, они меньше приспособлены к аграрному циклу. Башкирский и татарский календари сами испытали влияние русских традиций. Во-вторых, как отмечает уфимский исследователь Т.Г. Миннихметова, “ислам и языческая религия удмуртов не столь близки по своему внутреннему содержанию. Поэтому заимствование каких-либо сторон первой должно было повлечь за собой кардинальные изменения устоявшихся норм второй...”²⁷. Только в начале XX в. буйскими удмуртами было заимствовано у соседнего татаро-башкирского населения Северной Башкирии празднование сабантуя. Он заменил многочисленные моления с жертвоприношениями, проходившие после завершения весенних полевых работ и запрещенные во время коллективизации. Основной причиной включения нового праздника в традиционный календарь было изменение хозяйственного уклада и мировоззренческих представлений в годы советской власти.

Рассматривая русское влияние на традиционную календарную систему буйских удмуртов, можно выделить несколько этапов заимствований.

Первый этап относится к XVII в., ко времени формирования в Южном Прикамье этнической группы буйских удмуртов. Со “старой

родины” удмуртами-переселенцами, видимо, были принесены названия и сроки проведения таких праздников, как Масленица, Пасха. Они были заимствованы и переосмыслены еще до переселения удмуртов в Прикамье. О русском влиянии на “старой родине” говорит и документ конца XVII – начала XVIII в. об уплате жителями деревни Гондырь ясака в казну, в котором встречается довольно много русских имен и фамилий, принадлежащих удмуртам²⁸. О русском происхождении свидетельствуют названия многих праздников: *Семык, Паска, Масленца, Пукров, Ильин нунал* и т.д. Заимствовалось в основном название или время проведения праздника, к которому приурочивались древние обряды. Заимствованные праздники органически вписались в систему языческих представлений и были включены в традиционный календарь. Основными причинами вхождения русских заимствований в удмуртский календарь являются большая приспособленность русских традиций к земледельческому циклу и точные сроки проведения праздников. К русским, чаще церковным, датам приурочивались древние, собственно удмуртские земледельческие обряды. Так, целый цикл обрядов, которыми в удмуртском календаре было отмечено начало нового земледельческого цикла и нового года, по срокам проведения стал соответствовать датам русского, в том числе церковного, календаря (Вербное воскресенье, Великий четверг, Пасха). При этом воспринимались не любые праздники, по дате исполнения ближе стоящие к срокам проведения того или иного обряда, а именно те, которые в русском традиционном календаре также отмечали важные переходные периоды.

Таким образом, сформировавшаяся еще до переселения удмуртов в Прикамье основная система удмуртской календарной обрядности была перенесена в верховья р.Буй. Календарная система буйских удмуртов к концу XVII – началу XVIII в. уже включала заимствования из русского традиционного календаря, выразившиеся в приуроченности некоторых языческих обрядов к фиксированным датам, знакомстве с русскими праздниками²⁹.

Второй этап русского влияния и проникновения иноэтнических инноваций приходится на XIX – начало XX в. Именно в это время верховья р.Буй заселяются русскими и происходят контакты буйских удмуртов с жителями соседних русских деревень. Однако у буйских

удмуртов уже сложилась календарная система, которая соответствовала традиционному укладу и культурным ценностям. Поэтому проникновение в удмуртский календарь в этот период русских традиций ограничивалось на уровне знания русских праздников и участия в них. Петров день (*Петров нунал*) стал ежегодно отмечаться после постройки в удмуртском с. Большой Гондырь в конце XIX в. православной Петропавловской церкви. Удмурты участия в торжествах не принимали, но были с ними знакомы. В троицких обрядах, совершавшихся в соседних русских деревнях, принимали участие и удмурты, называвшие этот праздник проводами Семика (*Семык келян*). А в троицкое Заговенье (воскресенье через неделю после Троицы) на “вотских” лугах собирались гулять русские, удмурты и башкиры³⁰.

Третий этап активного проникновения иноэтнических инноваций ограничен 20-30-ми гг. XX в. Смена традиционного хозяйственного уклада, распространение нового гражданского календаря в период советской власти повлекли за собой, в том числе и под влиянием официальной идеологии, изменения в системе мировоззрения. Поэтому потребовалась определенная перестройка системы календаря с учетом произошедших изменений, и вновь создавалась возможность для включения инноваций в традиционный календарь.

В первую очередь появление новой даты начала нового года, 1 января, потребовало нового комплекса обрядовых действий, маркировавших начало гражданского года. И в 20-40-е гг. XX в. частично были заимствованы обряды соседнего русского населения, связанные с началом календарного года. В д. Кипчак распространяются святочные гадания, которые были заимствованы у русских соседних деревень во время лесозаготовок. В с. Старый Шагирт удмуртская молодежь ходила на Святки ряжеными – “сряжунчиками”³¹.

В это же время осеннее моление (*Сизьыл курийскон*), не имевшее постоянного срока, стало совершаться 7 ноября (“октябрьские праздники”); а весенние поминки, особенно в послевоенное время, начали отмечаться в майские праздники (1 и 9 мая).

Сылвенские мари́йцы. Проникновение иноэтнических элементов в традиционную календарную обрядность сылвенских



Рис.28. Марийцы д. Текловка Чернушинского района. 2002 г.

марийцев имело много общих черт с подобными процессами у буйских удмуртов.

По мнению исследователя истории и культуры марийского народа К.И.Козловой, активное культурное общение марийцев и русских началось в XIII-XIV вв.³² К этому времени относится и проникновение православных церковных и русских народных традиций в марийский календарь. Однако указанный процесс, как отмечает Н.С.Попов, имел противоречивый характер. С одной стороны, христианские и народные традиции закреплялись лишь благодаря существующим дохристианским верованиям, а новые традиции значительно модифицировались, с другой стороны,

изменялись и некоторые дохристианские обряды, приспособляясь как к новой религии, так и к традициям соседей³³.

Марийцы, переселившиеся в Пермский край, принесли с собой сложившуюся систему традиционных календарных праздников и обрядов, испытавшую влияние как православного христианства, так и русских народных традиций. Например, в марийской деревне Тляково (Красноуфимский уезд) в конце XIX в., по свидетельствам очевидцев, общая схема календарных праздников и обрядов выглядела следующим образом: “31 декабря и 1 января – *Шарок ель* – Новый год, *Зи-арня* – неделя Масленицы, *Куяшти* – неделя Пасхи.... *Агабайрам* – тоже общественное моление, “Николин день” – 9 мая, *Семек* – трехдневный праздник на неделе перед Троицей; Троица в двухдневный праздник, второй день по черемиски называется *Мянда Шочен*, т.е. Духов день, 20 июля – Ильин день, по черемиски названия не имеет; 1 октября – Покров, названия по черемиски не имеет...”³⁴. Подобная схема календарных праздников и обрядов существовала у многих восточных марийцев³⁵. У них, как и у буйских удмуртов, в первую очередь заимствовались даты русского календаря, к которым приурочивалось проведение языческих праздников и обрядов.

Иноэтническое окружение повлияло на особенности традиционной культуры сылвенских марийцев и придало им этнокультурное своеобразие как отдельной этнографической группе. По мнению Г.А.Сепеева, особенности традиций, обусловленные длительными хозяйственно-экономическими и культурными связями восточных марийцев с русскими и татарами, начали проявляться в XVII-XVIII вв. и усилились во второй половине XIX в.³⁶

Полевые материалы свидетельствуют, что в конце XIX – начале XX в. взаимодействие в области традиционной календарной обрядности сылвенских марийцев и соседнего, прежде всего русского, населения протекало только в форме знакомства и участия в праздниках и обрядах русских. Православные миссионеры в конце XIX в. отмечали, что “многие язычники (черемисы) в некоторые, наиболее чтимые ими праздники, например, Св.Пасху, Рождество или во дни великих святых: Николая Чудотворца, Св.Пророка Илии и др. усваивают некоторые христианские обычаи: посещают храмы, ставят свечи перед святыми иконами и молятся, совершая поклоны, но не

совершая крестного знамения....”³⁷. Активную деятельность среди марийцев во второй половине XIX – начале XX в. развернули православные миссионеры. В д.Васькиной (Красноуфимский уезд) было осуществлено массовое крещение марийцев, а в 1916 г. был освящен храм в честь Николая Чудотворца³⁸. В конце XIX в. уже прослеживаются тенденции интеграции марийской культуры и православных традиций, в том числе церковного календаря. К заимствованным у русского населения датам календаря, видимо, относятся *Петро кече* (Петров день), *Семен кече* (Семенов день), *Димитрий кече* (Дмитриев день), *Иван кече* (Иванов день), *Йогория кече* (Егорьев день). О позднем появлении этих праздников в марийском календаре, с нашей точки зрения, говорит то, что к ним не было приурочено важных хозяйственных обрядов. В большинстве случаев по этим дням лишь определяли сроки проведения того или иного вида хозяйственных работ³⁹.

Широкое распространение в начале XX в. гражданского календаря не привело к появлению новых иноэтнических заимствований в традиционном календаре сылвенских марийцев. Начало официального нового года – 1 января – у марийцев в отличие от татар, башкир и удмуртов сопровождалось целым циклом обрядовых действий праздника *Шортдел*.

Таким образом, этнические группы финно-угорских народов в Южном Прикамье активно взаимодействовали с соседним населением. При этом на формирование календарных традиций в большей степени повлияли контакты с русскими. Влияние татарского и башкирского календарей на традиционную календарную обрядность сылвенских марийцев и буйских удмуртов почти не прослеживается. Такая ситуация, с нашей точки зрения, обусловлена как интеграцией марийских и удмуртских календарных систем с русским календарем еще до переселения (на новой родине происходила лишь актуализация тех или иных дат традиционного календаря под влиянием соседей, а с конца XIX в. – и под влиянием официальной церкви), большей приспособленностью именно русских традиций к земледельческому циклу, так и тем, что русский традиционный православный календарь рассматривался и как официальный государственный календарь.

Проанализированный нами материал по взаимодействию в области календарной обрядности народов, населяющих Южное Прикамье, позволяет сделать некоторые обобщения. Этническое взаимодействие в границах календарной обрядности края можно условно разделить на два периода: конец XVI – XIX в.⁴⁰ и начало XX в., 1920-1930-е гг., когда смена гражданского календаря, изменение идеологии, а затем разрушение традиционного хозяйственного уклада вызвали изменение традиционной календарной системы народов Южного Прикамья.

В крае проявились все формы этнического взаимодействия, от познания традиций соседнего народа до ассимиляции одного народа другим. Судя по материалам второй половины XIX – начала XX в. в Южном Прикамье наибольшее влияние со стороны соседей испытали финно-угорские и тюркские народы. Русские традиции почти не подверглись влиянию со стороны соседей. На культуру финно-угорских народов в Южном Прикамье оказали влияние как тюркское – татары и башкиры, так и русское население. Если на раннем этапе группы татар и башкир в Южном Прикамье испытывали влияние финно-угорских народов, то в конце XIX в. сылвенско-иренские татары и тулвинские татары и башкиры взаимодействовали в основном с русскими. Ассимиляции в Южном Прикамье в конце XIX – начале XX в. подверглись коми-пермяки. Основными причинами быстрого растворения коми-пермяков, с нашей точки зрения, явились малочисленность переселенческих групп коми-пермяков, дисперсный характер их расселения и близость коми-пермяцких традиций к традициям соседнего русского населения.

Имеющийся материал позволяет также говорить о закономерностях межэтнических заимствований. Иноэтнические инновации в календарной обрядности были возможны лишь в том случае, когда собственная календарная система являлась менее приспособленной к региональному хозяйственно-фенологическому циклу, прежде всего земледельческому. При этом заимствовался не весь календарный комплекс, а только те его даты, которые маркировали важные переходные периоды.

¹ Арутюнов С.А. Процессы и закономерности вхождения инноваций в культуру этноса // СЭ. 1982. №1; Он же. Инновации в культуре этноса и их социально-экономическая обусловленность // Этнографические исследования развития культуры. М., 1985; Он же. Народы и культуры: Развитие и взаимодействие. М., 1989.

² В процессе изучения этапов взаимодействия нам приходилось анализировать и другие концепции зарождения и развития инноваций. Однако, основываясь на полевых материалах, мы разработали иную схему. Ср.: Арутюнов С.А. Народы и культуры: Развитие и взаимодействие...; Головин В.В. Фольклор русских в иноэтническом окружении // Русский фольклор в инокультурном окружении. М., 1995. Вып.6. С.14-23; Черных А.В. Межэтнические взаимоотношения в Южном Прикамье (на примере календарной обрядовости куединских удмуртов) // Национальный вопрос в прошлом, настоящем и будущем России. Пермь, 1995, с.165-167.

³ Отчеты Пермского епархиального комитета православного миссионерского общества за 1873-1916 // ПЕВ. 1873-1916.

⁴ Особенности взаимодействия церковного и народного календарей русских на материале Среднего Урала исследованы в диссертационной работе: Белобородова И.Н. Времяисчисление русского старожильского населения Среднего Урала в народной и церковной практике (XVII-XX вв.): Дис... канд. ист. наук. СПб., 1994.

⁵ Материалы экспедиций в Октябрьский район 1994-1996 гг.

⁶ Материалы экспедиций в Суксунский район 1992-1996 гг., д.Опалихино, Усть-Лог, Осинцево; Материалы экспедиций в Куединский район 1993-1997 гг., с.Урталга.

⁷ Материалы экспедиций в Суксунский район 1996 г., д.Сызганка.

⁸ Материалы экспедиций в Суксунский район 1992-1996 гг.

⁹ Материалы экспедиций в Куединский район 1993-1997 гг.

¹⁰ Материалы экспедиций в Ординский район 1997 г.

¹¹ С.Бырма Суксунского района, от Х.Гараевой, 1927 г. р. (татарка), запись В.А.Горяевой, материалы экспедиции 1991 г.

¹² С.Верхний Сып Уинского района, от М.Гималетдиновой, 1904 г. р. (татарка), материалы экспедиции 1991 г.

¹³ Материалы экспедиций 1991-1997гг. в Уинский, Ординский, Суксунский, Октябрьский районы.

- ¹⁴ Уразманова Р.К. Традиционные общественные праздники и свадебные обряды // Пермские татары. Казань, 1983. С.120 (см. табл.).
- ¹⁵ Там же. С.120.
- ¹⁶ С.Бырма Суксунского района, от Х.Гараевой, 1927 г. р. (татарка), запись В.А.Горяевой, материалы экспедиции 1991 г.
- ¹⁷ Уразманова Р.К. Указ соч. С.120; Материалы экспедиции 1997 г. в Ординский район, с. Малый Ашап (татары), с. Красный Ясыл (русские).
- ¹⁸ Уразманова Р.К. Указ соч. С.127.
- ¹⁹ Там же. С.120.
- ²⁰ Черных А.В. Буйские удмурты. Пермь, 1996.; ГАПО. Ф.680, оп.1, д.289, л.1.
- ²¹ Дмитриев А. Пермская старина. Пермь, 1900. Вып.8. С.127.
- ²² Шумилов Е.Н. Из истории башкирских земель Среднего Прикамья, Пермь, 1995. Вып. 2. С.8; Материалы по истории БАССР. М.; Л., 1936. Ч.1, С.483-487.
- ²³ Мы склонны считать, что праздник Благовещения возник под двойным иноэтническим воздействием. Обрядовая наполняемость скорее всего была заимствована у финно-угорских народов, а приуроченность к Благовещению - из русского календаря.
- ²⁴ Материалы экспедиций 1991-1999 г. в Куединский район (удмурты); Бардымский (татары и башкиры); Суксунский 1996 г. (марийцы).
- ²⁵ Материалы экспедиций 1997-1998 гг. в Бардымский район (татары и башкиры).
- ²⁶ Материалы экспедиций 1997-1998 гг. в Бардымский район (татары и башкиры); Материалы экспедиции 1997 г. в Ординский район (татары).
- ²⁷ Миннихметова Т.Г. Календарные обряды закамских удмуртов: Автореф. дис... канд. ист. наук. Уфа, 1996. С.19.
- ²⁸ ГАПО. Ф., 177, оп.,1, д., 1944, л.171.
- ²⁹ Владыкин В.Е. Перевозчикова Т.Г. Годовой обрядовый цикл удмуртской общины "бускель" (материалы к народному календарю) // Специфика жанров удмуртского фольклора. Ижевск, 1990. С.44-96.; Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск, 1994; Удмурты: Историко-этнографические очерки. Ижевск, 1993. С.209-231.
- ³⁰ Материалы экспедиций 1991-1997 гг. в Куединский район (удмурты).
- ³¹ Там же.
- ³² Козлова К.И. Этнография народов Поволжья. М., 1964. С.14.

³³ Попов Н.С. Марийский народный праздник “Кугече” // Полевые материалы марийской этнографической экспедиции 80-х гг. Йошкар-Ола, 1993. С. 56-76.

³⁴ О религиозно-мировоззренческом синкретизме марийцев (из материалов анкетных обследований в Красноуфимском уезде Пермской губернии, д.Тлякова) // На стыке континентов и судеб: Этнокультурные связи народов Урала в памятниках фольклора и исторических документах. Екатеринбург, 1996. Ч.I. С.206.

³⁵ ГАПО. Ф.680, оп.1, д.289.

³⁶ Сепеев Г.А. К вопросу о формировании этнографических особенностей восточных марийцев // Происхождение марийского народа. Йошкар-Ола, 1967. С. 129-140.

³⁷ Отчет Пермского епархиального комитета православного миссионерского общества за 1913 г. // ПЕВ. 1914. №14. С.6.

³⁸ Черных А.В. Деятельность Пермского комитета православного миссионерского общества по распространению православия среди язычников // Религия и церковь в культурно-историческом развитии Русского Севера: Материалы международной научной конференции. Киров, 1996. Т.1.С.269-272.

³⁹ Хотя мы не исключаем возможности появления этих дат в марийском календаре и до переселения марийцев в Прикамье.

⁴⁰ Мы не ставим своей задачей проследить заимствования народов до переселения в Южное Прикамье, хотя к этому времени их календарные системы уже включали ряд иноэтнических заимствований.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Исследование этнокультурной истории Южного Прикамья на материале календарной обрядности с учетом особенностей заселения региона и межэтнических контактов позволило увидеть общее и особенное в проявлении традиционной культуры каждого народа, населяющего регион. Изучение явления региональной культуры в связи с целым комплексом факторов является актуальным в этнографической науке¹.

Формирование современной этнической карты Южного Прикамья началось в конце XVI в. и продолжалось до начала XX в., когда была отмечена последняя волна русских переселенцев из Вятской губернии и Северного Прикамья. Сложность истории края была одним из факторов, значительно повлиявшим на становление традиционной культуры народов региона.

Образование групп сылвенско-иренских татар и тулвинских татар и башкир происходило на основе нескольких этнических элементов, в разное время осваивающих Прикамье: древнего финно-угорского население края, сибирских и казанских татар, северных башкирских племен и небольшого числа удмуртов и марийцев. В каждой этнической группе влияние того или иного компонента выражалось по-разному. С конца XVI в. начинается переход пермских татар и башкир к оседлому земледельческому хозяйству в первую очередь под влиянием поселившихся в Южном Прикамье казанских татар, марийцев и удмуртов, а также благодаря контактам с соседним русским населением региона. Многокомпонентность формирования пермских татар и башкир, переход от полукочевого скотоводства к земледелию, а также укрепление с XVII в. мусульманства среди пермских татар и башкир способствовали созданию своеобразной системы традиционного народного календаря.

Сылвенские марийцы и буйские удмурты сложились в обособленные этнические группы в XVI- XVII вв. в результате переселения марийцев и удмуртов из разных районов Среднего Поволжья и Приуралья. Одними из основных факторов сохранения традиционной культуры у данных групп явились приверженность языческому мировоззрению и компактность проживания.

Русские начинают осваивать регион с конца XVI в. На протяжении XVII – XVIII вв. здесь формируется старожильческое русское население, прежде всего в кунгурской и осинской частях края. Основу переселенцев на этом этапе заселения составили выходцы из районов Европейского Севера, в том числе Северного Прикамья. Со второй половины XVIII до начала XX в. активно осваиваются территории южных районов, где миграцию сдерживало башкирское землевладение, при этом основу переселенцев составляли выходцы уже не только из Северного Прикамья, но и из Вятского края, Приуралья и Поволжья. Сложная история освоения края русскими была причиной того, что в Южном Прикамье переплелись традиции севернорусского и среднерусского крестьянства, послужившие основой формирования календарной обрядности в регионе.

История создания этнической карты Южного Прикамья имеет особенности. Во-первых, можно говорить о полиэтничности населения. Она проявилась не только в формировании этнических групп различных народов: татар, башкир, удмуртов, марийцев, русских, но и в сложном этногенезе самих этнотерриториальных образований, которые в разные периоды принимали в свой состав родственные и неродственные народы и ассимилировали их, с одной стороны, и испытывали на себе влияние этих народов – с другой. Во-вторых, значительная часть населения происходила из различных регионов Среднего Поволжья, Приуралья, северо-западных и центральных районов России. Массовая миграция населения в Южное Прикамье началась с конца XVI в. и завершилась к концу XVIII в. В-третьих, история заселения и освоения края зависела от особенностей землепользования. Сложная система землевладения и землепользования определяла характер и темпы освоения края. В-четвертых, на разных этапах освоения края преобладали различные типы колонизации: стихийная крестьянская колонизация и колонизация, контролируемая государством через местные органы власти.

Знание особенностей истории населения края позволяет определить место Южного Прикамья среди соседних регионов. По нашему мнению, Южное Прикамье являлось пограничным регионом между Северным Прикамьем и башкирскими землями (территория

современной Республики Башкортостан). Однако пограничность положения не свидетельствует об отсутствии своеобразия в истории заселения региона. Особенности Южного Прикамья явились изменяемость, переходность многих этнокультурных типов, вариантов традиций.

У народов Прикамья в конце XIX – начале XX в. сложились самостоятельные календарные системы, включающие многочисленные праздники, ритуалы, обряды, поверья.

Календарный цикл праздников и обрядов каждого из народов строился на основе нескольких систем времяисчисления: лунного, хозяйственно-фенологического, юлианского календарей, а с начала XX в. – и григорианского. Однако у разных народов каждый из календарей учитывался не в равной степени. В русском календаре Южного Прикамья первостепенное значение имели юлианский и лунный календари, но они воспринимались через систему церковного календаря, в основе которого и находились данные системы времяисчисления. Самостоятельностью в среде русских отличался хозяйственно-фенологический календарь, в соответствии с которым устраивались праздники и обряды животноводческого цикла, устанавливалось время начала и завершения полевых работ. В календаре сылвенских марийцев и буйских удмуртов заметную роль играл заимствованный официальный православный календарь, к которому у этих народов было приурочено проведение большинства праздников и обрядов. При этом у буйских удмуртов значительную роль в календарной системе продолжал играть хозяйственно-фенологический календарь. Время мусульманских праздников и обрядов пермских татар и башкир исчислялись по лунному календарю. По этой причине народные праздники и обряды пермских татар и башкир не приурочивались к датам лунного календаря. Именно поэтому, с нашей точки зрения, в народном календаре активно используется хозяйственно-фенологический, юлианский и григорианский календари. В силу этого празднование начала нового земледельческого и годового цикла – *тын тынлау* (слухи слушать) – приурочено не к Пасхе, время которой определялось по лунному календарю, как у народов Поволжья и Приуралья, а к Благовещению.

Взаимодействие календарных и религиозных традиций также по-разному проявлялось у разных народов. У русского населения сформировался своеобразный комплекс календарной обрядности, в основу которого были положены как древние языческие, так и христианские представления, которые в изучаемое время тесно переплелись и представляли собой единое целое. У тульвинских татар и башкир и сылвенско-иренских татар, наоборот, народные календарные праздники и обряды почти не смешались с религиозными мусульманскими праздниками, бытовали самостоятельно, а в календарной системе пермских татар и башкир сложилось два самостоятельных календарных цикла – мусульманский и народный календари. У сылвенских марийцев и буйских удмуртов мы наблюдаем наибольшее взаимодействие языческого религиозного мировоззрения и народных календарных традиций.

Единство природно-климатического ландшафта, ведение однотипного земледельческого хозяйства, общность исторических судеб, межэтнические контакты были причинами того, что в конце XIX – начале XX в. у различных народов Южного Прикамья возникает одинаковая структура календарных праздников и обрядов. В календарной системе каждого из народов мы обнаруживаем деление на летнее и зимнее полугодия. Начало нового земледельческого цикла, нового года у русских, марийцев и удмуртов приходится на празднование Пасхи, Великого дня, а у татар и башкир – на Благовещение. Завершение весенних полевых работ, начало летнего цикла также маркировалось проведением особых праздников и обрядов: Троицы – у русских, Семика и летних молений – у марийцев и удмуртов, сабантуя – у татар и башкир. Следующими важными датами в календарных системах каждого из народов были Ильин день, находящийся на границе лета и осени, и Покров, завершающий летнее и открывающий зимнее полугодие. Общность структуры календарей народов Южного Прикамья явилась результатом длительной эволюции календарных систем, особенно у пермских татар и башкир, а одним из главных факторов формирования народного календаря при переходе к земледелию послужили иноэтнические заимствования у соседних народов.

Проведенный нами анализ календарных праздников и обрядов русского населения Южного Прикамья позволяет выделить некоторые особенности их традиционного календаря. На формирование и развитие календарной системы русских Южного Прикамья повлияли как природно-климатические, так и исторические и социально-экономические факторы. Основой создания региональной календарной системы послужил общерусский календарь, почти без изменений. Произошла лишь эволюция обрядов, их адаптация к изменившейся экологической, исторической и социально-экономической ситуации. Подобные формы адаптации отмечены и у других периферийных групп русских на Урале и в Сибири. Однако адаптация осуществлялась не за счет новообразований, а в большей степени благодаря утрате части обрядов и знаний.

В календарном цикле праздников и обрядов русского населения Южного Прикамья можно обнаружить черты переходного характера между северно- и среднерусской зонами. И если календарная обрядность кунгурской и осинской групп русских больше тяготеет к традициям Северного Прикамья, то в календарях русских юго-западной, верх-бுவеской, центральной и казанской групп наблюдаются черты и севернорусского, и среднерусского календаря. В целом можно отметить схожесть календарной обрядности региона с обрядностью русских таких районов, как Европейский Север и Северное Прикамье, Поволжье и Приуралье.

Календарную обрядность пермских татар и башкир можно считать своеобразным комплексом праздников и обрядов, не имеющим аналогов у тюрков Поволжья и Приуралья. Отличие календаря пермских татар и башкир от календаря казанских, чепецких татар, татар-мишарей, северных башкир, следует видеть в приуроченности обрядов *тын*, *тынлау* (слухи слушать) к русскому Благовещению, а также некоторых праздников (в частности, сабантуй, гостевания) к ярмаркам в соседних русских селах, в проведении сабантуя после окончания посевных работ, в многочисленности народных праздников, заимствованных у соседнего населения.

Календарные праздники и обряды буйских удмуртов и сылвенских марийцев нужно рассматривать как периферийные варианты общеудмуртской и общемарийской календарной

обрядности. Главными причинами своеобразия календаря этих групп являются компактное проживание, изоляция от метрополии, сохранение языческого мировоззрения, иноэтническое окружение и контакты с соседними народами.

Традиции островного типа, т.е. единые традиции при незначительном числе локальных вариантов, в Южном Прикамье сложились у нескольких народов. Главными причинами этого явились компактное проживание, наличие родственных связей, тесных контактов внутри группы, иноэтнического или инокультурного окружения. Подобная форма функционирования календарных традиций отмечена нами в Южном Прикамье у буйских удмуртов и сылвенских марийцев, тулвинских татар и башкир, казанской группы русских. Для сылвенско-иренских татар, остальных групп русских региона, наоборот, характерна вариативность, причем для каждой этнотерриториальной группы.

¹ Жуланова Н.И. Юрлинцы: русский “остров” или контактная зона? // Сохранение и возрождение фольклорных традиций. М., 1995. Вып.6. С. 77-88; Золотова Т.А. Очерки традиционной культуры народов Поволжья. Йошкар-Ола, 1996; На путях из земли Пермской в Сибирь: Очерки этнографии североуральского крестьянства. М., 1989.