

# Ф О Л Ь К Л О Р И С Т И К А

УДК 398.2(470.51)

Т. Г. Владыкина, Г. А. Глухова

## ПОЛОВОЗРАСТНАЯ СТРАТИФИКАЦИЯ ДЕРЕВЕНСКОГО ОБЩЕСТВА В УДМУРТСКОМ НАРОДНОМ КАЛЕНДАРЕ\*



В статье рассмотрены обряды удмуртского народного календаря с точки зрения половозрастной социализации участников как одной из форм регуляции обрядового действия. На частном примере двух календарных праздников, зимнего ряженья и масленицы, показана взаимообусловленность функционального и символического наполнения праздника с половозрастной градацией человеческого сообщества. Мужчины играли важную роль в процессе моления. «Женская» тема становилась квинтэссенцией весенних обрядов, главные функции которых – плодородящая и продуцирующая. Особая роль отводилась пожилым женщинам, которые были не только своеобразными распорядителями обрядовых действий, но и инициаторами проведения окказиональных ритуалов. Главными участниками они становились и при необходимости установления контакта с потусторонним миром. Молодежь занимала активную позицию в начале полугодий как равнозначных периодов (*налар*) календарного цикла – весной и осенью. Парни и девушки были главными участниками весенне-летних игрищ-хороводов и осенне-зимних посиделок. Основной задачей обрядов этого цикла было образование пар с перспективой женитьбы-замужества. Канун праздника мог быть соотнесен с пубертатным периодом. Дети участвовали в играх, соответствующих обрядам. Выявлены основные образы-персонажи ритуальных сценариев как символы качественных изменений в природном цикле и жизни человека. Акцентируется внимание на функциях персонажей и особенностях их поведенческих стереотипов.

*Ключевые слова:* удмуртский народный календарь, обряды и праздники, весенне-летние игрища, зимние посиделки, половозрастная социализация, мужчины в обряде, детородный возраст женщин, пожилые, совершеннолетняя молодежь, персонажи обрядового действия, поведенческие стереотипы.

Удмуртский народный календарь являет собой яркий пример взаимодействия культур. Он сохранил в себе реликтовые представления об обыденном

---

\* Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных научных исследований УрО РАН в 2015–2017 гг. по теме «Мифология удмуртов в историко-культурном наследии» № 15-13-6-8.



и священном времени как частном проявлении повторяющихся природных циклов, об эволюции этих представлений, о влиянии на них межэтнических контактов и мировых религий.

Деление года на конкретные месяцы – явление достаточно позднее. Тем не менее принято выделять двенадцать месяцев. Их названия представляют собой синтез различных видов времяисчисления: по круговороту солнца и периодам луны, срокам охоты, ухода за скотом, ритму сельскохозяйственных работ. Основные вехи годового обрядового цикла долгое время не были соотнесены с современным видом календаря, их приуроченность к определенной дате – явление довольно позднее, чаще связанное с христианизацией. Поэтому один и тот же месяц до последнего времени имел несколько вариантов названий, особенно в локальных традициях, например: март – *южтолэзь* / *оштолэзь* / *куакатолэзь* (букв.: «месяц наста/ месяц воды / месяц [прилёта] грачей»); апрель – *оштолэзь* / *кызыпутолэзь* (букв.: «месяц воды/месяц берёзового сока»); июнь – *инвожо* / *вожотолэзь* / *лектолэзь* (букв.: «месяц инвожо / «сердитый» месяц / переходный месяц»); август – *гудырикошкон* / *сйзыл* / *зегкизён* / *вельжуктолэзь* (букв.: «месяц ухода грома / осенний месяц / месяц посева ржи / месяц новой каши») и т. д. [4. С. 346–349; 9. С. 128–129].

Современный недельный цикл удмуртов, как и у других народов, состоит из семи дней. В их названиях видны следы древнего времяисчисления, влияние христианской (русской) и татарской культуры. Представления о семидневной неделе и номинации каждого ее дня – явление достаточно позднее, первична пятеричная система, которая была выстроена на оппозиции будни – сакральные дни. Три будничных дня были безымянны, то есть назывались просто *арня* «день года», «[самый] короткий временной отрезок года», «безымянный день», а сакральные дни были связаны с жертвоприношением: в одном случае – с закланием животного (*вирнунал* – букв. «кровной [жертвы] день»), в другом – без заклания (*кӧснул* – букв.: «сухой / постный день»). В современной неделе первое название соотнесено с воскресеньем\*, второе – со средой, третье – с субботой [8. С. 39–40]. Ср. в связи с этим типологию названий дней недели у прибалтийско-финских народов: [5. С. 18–19].

Восприятие особых, переломных, «переходных» календарных дней – чаще периодов – с точки зрения обыденного / профанного и сакрального, будничного и праздничного времени стало основой для укоренения общераспространенного термина *юондыр* (букв.: «время питья [ритуального напитка]») по отношению к календарному празднику в целом и спорадического *шыд-сиён* [*дыр*] (сев. у., букв.: «поедания супа [время]»). Удмуртский язык и обрядовые традиции сохранили, таким образом, представления о магической связи праздничной культуры и ритуальных напитков / ритуальной еды. Опьяняющие напитки на основе исходных продуктов хлеба (зерна, муки, солода): квас (*сюкась*), пиво (*сур*), домашнее вино (*кумышка*) – оказались не только атрибутивными символами праздника, но стали основой их локальных названий (ритуальное питьё = празднество): *Толсур* (букв.: зимнее пиво) в знач. «зимний праздник» (≈ Рождество); *Куарсур* (букв.:

\* Лингвисты возводят этимологию удмуртского *арня* «неделя, воскресенье» к проточувашскому или древнебулгарскому *ärnä* «неделя» [3. С. 115].



лиственное пиво) в знач. «летний праздник» ( $\approx$  Троица). У северных удмуртов, например, бытовали устойчивые термины для обозначения осенних молодежных посиделок *ныл-брага́* (букв.: девичья брага) в знач. «девичий праздник» и окончания осенних полевых работ *колхоз-брага́* (букв.: колхозная брага) в знач. «колхозный праздник». Очевидно, что термином *брага* был заменен (повидимому, не без влияния старообрядческой культуры) прежний термин: *ныл сур / нылсур* «девичье пиво» > *ныл-брага* «девичья брага» = «осенний праздник» (осенние молодежные посиделки).

В обрядах и праздниках годового цикла были задействованы все члены деревенской общины, причем отдельные половозрастные группы оказывались вовлеченными в акциональную структуру обрядов на разном уровне, в зависимости от функций обряда и представлений о взаимозависимости и взаимообусловленности циклического (природно-космического) и линейного (индивидуально-личностного, жизненного) времени (весна – молодость, лето – зрелость, осень – старость, зима – смерть) или мифологических представлений о магическом стимулировании, взаимообмене продуцирующих возможностей природы и человека.

Для получения информации об особенностях поведенческих стереотипов членов деревенского сообщества в ритуалах достаточно обратиться к содержанию того или иного праздника. Приведем два примера.

Период зимнего солнцеворота у северных удмуртов назывался *Вожодыр* (букв.: «переходное время», перекресток / перекрестье времени; время «злых духов» / «время [бесчинства] вожо»). С введением христианского летоисчисления и переходом на официальный календарь он был приурочен к зимним Святкам с 7 по 19 января. Название отражает суть особенного времени в бинарной оппозиции *обыденный – сакральный* и адекватно коми «*вежа* ‘святой / освященный / священный’» [13. С. 50].

Согласно архаическим представлениям удмуртов, в дни переходного времени на землю «выходят» из воды духи переходного времени *вожо*, олицетворением которых является множество маленьких существ белого или черного цвета в зоо- или антропоморфном облике. Все аномальные явления, происходящие с человеком ночью в этот период, приписываются их проделкам. В связи с этим люди руководствовались тщательно продуманной системой запретов-оберегов. В сумерки и ночью, особенно около полуночи, старались не ходить по улице, боялись проходить через мост, около заброшенных домов или бань: считалось, что именно в этих местах обитают *вожо*. В качестве оберега достаточно было воззвать к Богу: «*Остэ, Инмаре!*» («Господи, Боже!») или использовать инвективную лексику. Для детей существовал запрет: «*Эн пота бер уйин: вожоос ветло / кутозы*» («Не ходи поздно ночью: Вожо ходят / поймают»). Плачущих детей также пугали *вожо*: «*Эн бõрд, вожоос сьõразы нуозы*» («Не плачь, вожо с собой [под воду] утащат»).

В Святки существовал запрет на определенные виды деятельности: мыть полы, стирать, ходить в баню, выносить из печи золу, мять лен, делать солод. Запрещали стирать, но если этого нельзя было избежать, руководствовались предписаниями не оставлять выстиранное белье на улице на ночь, иначе *вожо* «побезобразничает»: иссечет, испачкает, раскидает. Воду после стирки, помой выливали только вечером, присыпая это место снегом.



В эти дни не только можно, но и нужно было заниматься рукоделием, однако и оно было ограничено временными рамками. Прясть и вязать можно было только днем и поздно вечером, в сумерки эту работу делать строго воспрещалось.

По записям исследователей XIX в., в традиции северных удмуртов первый день Рождества носил название «угощение вожо» (*вожо-шыд*). Основным моментом этого дня была совместная трапеза деревенской общины (*шыд-сиён*) у главного жреца (*зёк пон*). Обращаясь к праматери-вожо (*вожо-мумы*) он просил, чтобы в течение двух «страшных» / «переходных» недель она не причиняла вреда людям, «без гнева ушла бы в воду 6 января [по ст. ст.], на будущий же год способствовала хорошему урожаю хлебов» [17. С. 126–127].

В ночь на Крещение молодежь «изгоняла» духов (*вожо-келян*) из мест их земного обитания: с песнями ходили по баням, обоженной лучиной очерчивали внутри круг и «слушали судьбу», а затем обращались к невидимым существам с требованием выйти: «*Потэ татысь!*» («Выйдите отсюда!»).

Особенностью зимнего переходного времени в календаре северных удмуртов был «бабий» праздник, устраиваемый на следующий после Крещения день. Женщины выбирали распорядителем обряда старого мужчину и под его предводительством с песнями и плясками обходили дома. Этот праздник завершал зимний цикл, инициируя начало весеннего периода.

«Встреча» – «проводы» *вожо* включали следующие обязательные компоненты: посиделки, гадание, ряженье.

Посиделки (*пукон корка*) были основной формой увеселений, которые проходили в бане или в специально выкупленной по этому случаю избе. Для парней и девушек посиделки были возможностью познакомиться, выбрать жениха или невесту. Присутствующие состязались в остроумии, сообразительности, умении рассказывать сказки, истории из жизни, загадывать загадки, петь. Все произведения, которые рассказывались или пелись на посиделках в это время, назывались *вожо-мадь* «рассказы / сказки / песни [времени] вожо». Были популярны игры, приуроченные только к этому периоду. Их основная идея проецировалась на продуцирующую силу человека и природы («Рябчиков стрелять»; «В жгуты») и связь с предками («В жмурки», «В бабочку»).

Время считалось благоприятным для гаданий (*тунатскон*): девушки хотели узнать будущую судьбу, «увидеть» своего суженого-ряженого. Благоприятным для предсказаний считался весь святочный период, но особенно притягательной и популярной была ночь с 13 на 14 января: «*вожолэн лек дырыз*» (букв.: самое злое / сильное время [действия] *вожо*). В эту ночь гадали и пожилые, чтобы узнать, каким будет предстоящий год, уродится ли урожай, будет ли приплод скота.

В зимнем ряженье (*вожояськон* – из *вожояськыны* «рядиться, маскироваться», букв.: «уподобляться вожо / превращаться в вожо»; *вожояськыса ветлыны* – букв.: «ходить [в виде] вожо») участвовали все члены деревенской общины от мала до велика. Дети рядились днем, а взрослые и молодежь – поздним вечером. Собирались в одном доме, обычно в конце деревни, и там переодевались. Считалось, что ряженных должно быть нечётное число. Участвовать в ряженье можно было не больше трех раз. К архаическим видам святочных масок относятся берестяные (*туй бам*) и кожаные (*сурон бам*); маска «смеющейся смерти»



с вырезанными из сырого картофеля зубными пластинами; вымазанное сажей лицо (*суам бам*); покрытые белым холстом (впоследствии – тюлем, марлей, белым платком) лица. Обязательно было присутствие зооморфных («медведя», «коня», «коровы») и орнитоморфных масок («журавля», «гуся»). К антропоморфным маскам относятся «старик» и «старуха», «марийка», «солдат», «нищий»; «горбун / горбунья», «беременная». Одним из распространённых видов ряженья было травести: мужчина надевал домотканое женское платье (*шортдэрем*) или льняную юбку (*дэра юбка*), на голову повязывал скатерть, за спиной устраивал люльку из домотканого холста (*ныпъет*) или лубяную (*мучко*) для переноски ребенка. Женщина надевала мужскую верхнюю одежду (сегодня – пиджак), штаны (брюки), шапку, подпоясывалась вышитым полотенцем. Традиционно ряженные старались не подавать голоса. Они могли издавать какие-либо звуки или петь песни изменёнными голосами только на улице. Встречных они валяли в снегу. При входе в дом оповещали о своём приходе шумом и громким стуком, но в дом при этом входили молча. В избе стучали палками об пол, плясали по кругу под «аккомпанемент» печной заслонки, катков для глажения белья, стиральной доски. Хозяева старались узнать ряженных: пытались снять с их лиц маски или щипали и щекотали, вынуждая подать голос. Не узнанные хозяевами ряженные в последний момент сами открывали лица, после чего их угощали пивом, специально приготовленным для этого праздника, давали выпечку, хлеб или даже муку. По возвращении домой они скармливали все это скоту, веря, что ряженье способствует его приплоду, приносит удачу и в других делах: способствует урожаю конопли, льна, капусты. Потому, несмотря на то, что ряженные приходили глубокой ночью, им открывали ворота и двери и встречали радушно в каждом доме.

Многие обрядовые компоненты святочного периода (запреты, обереги, гадания, ряженье, посиделки с обязательным рукоделием) сохранялись и в годы советской власти, несмотря на антирелигиозную пропаганду. Еще в 60–70-е гг. XX в. люди преклонного возраста верили в магическую функцию ритуала. Об этом свидетельствуют сообщения информантов о том, что в некоторых деревнях пожилые женщины, веря в магическую силу ряженья, считали обязательным хотя бы один раз в святочный период посетить соседей в виде ряженных. При этом архаические традиционные маски исчезли, атрибутами ряженья стал этнический костюм или его детали. Молодежь принимала незначительное участие в событиях, но исконная функция обряда уже была утрачена. Ряженье стало просто развлечением. Этому способствовала традиция повсеместных новогодних бал-маскарадов в детских садах, школах, сельских клубах и городских домах культуры. Попытки возродить традицию относятся к кон. 1990-х гг. Инициатором чаще выступала молодежь, причем городская, что способствовало привнесению нехарактерных для удмуртского обряда элементов: громкое пение, танцы, диалог с хозяевами, угощение.

Святочный цикл северных удмуртов включал обязательный ритуальный компонент проводов пришедших в это время духов из потустороннего мира. Обряд был приурочен к Крещению (*Йӧ вылын сылон* бвукв.: «стояние на льду»; *Крэшиэння / Крещення*). Собирались в специальной избе, которую молодежь за небольшую плату откупала в свое распоряжение еще после нового года. Вечером



накануне праздника молодежь ходила из избы в избы, приглашая в гости фразой: «Приходите на праздник вожо»; букв.: «Приходите пить брагу вожо» («*Во-жо-брага юыны лыктэ*»). Заранее собирали продукты, заготавливали напитки, стряпали. Гостевание продолжалось до поздней ночи. Затем начинались молодежные посиделки в банях, где вначале, очертив себя обожженной лучиной, «слушали судьбу», а потом изгоняли «духов» / «водяного». На этот день предписывалось обязательное «женихание»: девушки и парни выбирали себе пары.

Ранним утром девушки топили бани, а мужчины, взяв топоры, палки или сучья, под предводительством жреца шли на реку и стучали по льду, кричали, изгоняя вожо. Затем мылись в бане и шли в церковь, присутствовали при обряде освящения воды. По возвращении домой готовили кашу с мясом птицы (гуся или утки), и помощники жреца (*пöчи пон*), обходя избы, совершали моление по установленным обычаям правилам, завершая святочный цикл *Вожодыр / Вожовыл*.

Яркий образец половозрастной стратификации общества в обряде представляет масленица, которая занимала в системе календарных праздников особое положение, поскольку знаменовала переход от зимы к весне и лету. Отмечалась в конце февраля – начале марта, обязательно с учетом состояния луны – ее перехода от последней четверти к новолунию. Эта особенность отражена в присловьи-назидании «Очищение посуды должна увидеть и старая, и молодая луна» («*Тусьты-пуньы миськемез толэзь вужез но, вилез но мед адзоз*»), а также в одном из локальных вариантов названия марта «месяцем мытья / очищения посуды» (*тусьты-пуньы миськонтолэзь*), смысл которых заключен в традиции очищения перед Великим постом. Очевидно, что эти знаковые выражения являются свидетельством влияния народного христианства, вобравшего в себя архаические представления о смене времен года и соответствующих им поведенческих стереотипах в связи с восприятием этикетных норм православия. Переработанный в таком контексте обряд проявляется в разных локальных вариантах по-разному и дает возможность говорить о межэтнических связях в регионе Урала и Поволжья.

В отличие от русской, масленица в удмуртской традиции начиналась в четверг, «*удмуртская суббота / удмуртское воскресенье*», и завершалась в воскресенье у южных удмуртов или в понедельник, маркируемый как «день хрена» (*крень / киреньнунал*), у северных удмуртов. При этом разгар веселья приходился на «русское воскресенье» (*зучарня*). К этому дню наряжали лошадей: к дугам подвешивали колокольчики, головные полотенца замужних женщин (*чалма*), в гривы вплетали кисточки из разноцветных шерстяных ниток, ленты (*чук*); покрывали их домоткаными покрывалами, зипунами; иногда на лошадь надевали штаны. Катались в кошевках на подушках, заезжали на лошадях во дворы и катались по двору кругами. Иногда в сани ставили растопленную железную печку и, впрягшись в сани, приплясывая, тащили их по деревне. Северные удмурты практиковали традицию сжигания на улице или перед своими воротами обычной соломы или подстилки из-под скота. Через костры, разожженные посреди улицы, катались на лошадях или санках. Еще одной разновидностью огня в этот день были факелы.

Важным компонентом масленицы, как и в другие календарные праздники, было ритуальное посещение домов родственников и соседей (*иськавын-бöляк*), где



особо подчеркивался статус пожилых членов общины. Гуляния / увеселения же были прерогативой молодежи. У южных удмуртов разгар масленичного веселья достигал апогея в воскресенье, воспринимаемое как день проводов масленицы. В проводах участвовала вся деревня. У северных удмуртов провода были смещены на время после полудня до полуночи, причём бразды правления в обряде брали в свои руки только пожилые женщины, но в их «свите» обязательно присутствовала неженатая молодежь. Старухи надевали красные длинные шести- или семи-клинные (а иногда и с большим числом клиньев) платья (*шортдэрем*) и ходили по домам, угощаясь и исполняя во время застолья напев гостевания (*юон-голос*). Веселье сопровождалось плясовыми песнями (*пурултэм мадь*), тексты которых были достаточно фривольны и вне обряда воспринимались как скабрёзности.

«Проводы» продолжались после полудня на следующий день. Но здесь главную роль играли уже только женщины детородного возраста.

Антропоморфизация образа праздника приводит к изготовлению специальной куклы или ряженью участников. Атрибутивными символами масленицы у северных удмуртов являются солома и корешок хрена. Есть факты изготовления масленичной ритуальной куклы старца / старушки у южных удмуртов. Но в связи с тем, что в удмуртском языке нет грамматического показателя рода, описания данного факта в разных локальных традициях не всегда дают возможность идентифицировать «женский» или «мужской» облик куклы. Чаще всего детали чучела говорят о его женской ипостаси: женское платье, фартук, платок. Иногда оно получает «женское» имя (*Кабыста-анай* «тетушка-Капуста», то есть тетушка-Vulva). Принадлежность чучела-куклы к мужскому миру у удмуртов Башкортостана могли подчеркнуть набитые соломой штаны и рубаха (удм. *дэрем* переводится и как «женское платье», и как «мужская рубашка»). Но если учесть детали удмуртского женского костюмного комплекса (обязательное наличие штанов) и ситуацию «вождения» чучела по деревне (двое мужчин *обнимают* его с двух сторон, «ноги» привязывают к своим ногам или засовывают штанины в голенища своей обуви, *валяются* в снегу за околицей), становится понятным восприятие чучела как женщины (выделено нами. – Т. В., Г. Г.).

Утром в понедельник (*крень / кирень-нунал* – букв.: «день хрена») у северных удмуртов в обряд включалась молодежь. Запрягали лошадь в сани и катались по улицам. К концам оглоблей подвешивали использованные веники, к дуге вместо колокольчика подвязывали колокол-ботало. По улицам ездили молча: без песен, смеха и музыки. Проехавшись несколько раз, выезжали за деревню и, побросав веники, возвращались и расходились по домам.

После обеда праздничный день продолжали женщины детородного возраста. Они выбирали пожилого мужчину, который ходил по домам и созывал всех женщин на праздник. На его голове был цилиндрический берестяной колпак с нашитыми разноцветными лоскутками. Другим основным атрибутом была длинная палка-посох, специально принесенная из леса и приготовленная для этого случая. Жена привязывала к посоху лоскутки материи (*дэрем сен*), кисет (*тамак пуйы*) или платок (*кышет*). Такие же подарки привязывали к посоху в каждом доме. В отдельных деревнях женщины выбирали еще двоих молодых мужчин, которые, якобы, должны были «защищать» их от нападений, и воору-



жали своих «охранников» пучками розог. При обходе дворов женщины брали с собой выпивку и несколько корешков хрена. Они угощали мужчин брагой или пивом и на закуску давали откусить корешок хрена, замечая при этом: «Это все, что осталось от Масленицы» [11. С. 45–47; 7. С. 223–226] Превалирование эротического начала (обилие фаллической символики как декларации производительного потенциала) в фольклорных текстах и игровом пространстве календарных празднеств (особенно масленичных) подчеркивают также исследователи славянских традиций [1. С. 169–202].

Как видно из примеров, отправителями культов были в основном мужчины (*воргорон*, *пиосмурт*), из их же числа выбирались жрецы (*вöсьсь*) для проведения молений. Особенно значима была их роль в весенне-летней обрядности по случаям завершения весенне-полевых работ, нового урожая в каждой отдельной деревне (*ю-вöсь*) или молений кругом деревень (*мерен-вöсь*, *элен-вöсь*). Только мужчины молились в священных рощах (*Луд* / *Керемет(ь)*); причину этого обычая исследователи видят в мусульманском влиянии [6. С. 202; 21. С. 16–20].

И если в процедурах молений как основном компоненте календарного празднества большую часть ответственности брали на себя мужчины, то другие этапы обрядового комплекса связаны с особым статусом женщины (*кышномурт* / *кышно* / *нылкышно калык* – букв.: женщина / жена / женский народ). Причем не только как хозяйки, принимающей гостей во время церемоний обхода дворов, а как особого персонажа ритуальных сценариев, направленных на магию продуцирования: фертильный потенциал женщины был задействован в календарных обрядах в целях повышения вегетативной функции земли. Женщина брала на себя также основную функцию в случаях испрашивания деторождения и здоровья для близких [23. С. 10], в поминальных жертвоприношениях родителям после замужества (*атас-ви́ро* – заклятие петуха) в случае неблагополучия в новой семье у южных удмуртов [9. С. 19]. [О социальных ролях и поведенческих стереотипах женщины в русской традиционной культуре см.: 2. С. 26–28; об участии женщин в обрядовых акциях на протяжении года у славян и русских см.: 12. С. 205–208; 14. С. 25–26; вятские параллели: 19]. «Женская» тема красной нитью проходит в обрядах весенне-летнего цикла, в период расцвета и плодоношения. При этом доля участия женщин фертильного возраста прописывается в них как в задействовании в обрядах атрибутивных символов [10. С. 37–40], так и в их непосредственном участии.

Отдельно остановимся на обрядовых ситуациях, в которых женщин детородного возраста заменяли пожилые члены женского сообщества. Они были задействованы в основном в ситуациях предполагаемого контакта с потусторонним миром: в обрядах «проводов» праздника за пределы жилого пространства, «проводов» поминальной еды в пограничные локусы. Только они могли «позволить» себе ритуальное сквернословие: проговаривание или пение обценных выражений и песен было обычно их прерогативой.

До недавнего времени в закамской традиции сохранялся также обряд *ошорок*. На второй день после весенних поминок или на четвертый день празднования Пасхи старушки рядились в отрепья, надевали вывернутые наизнанку шубы, мазали лица сажей. В руки брали палку, к поясу привязывали морковь, репу,



демонстрируя «мужские гениталии». Иногда они были вырезаны из дерева. С возгласами «И-го-го!» и подпрыгивая, гонялись за молодыми парнями, валяли их, подтыкая палками или морковью. То же самое проделывали с молодыцами. Попавшихся навстречу мужчин пытались раздеть донага, имитируя насилие. В это время «ржали, как лошади», пели скабрзные песни или проговаривали устойчивое выражение о назначении своих поступков («*Кидыс вятйськом, кидыс!*») «Семена рассыпаем [букв.: заставляем течь], семена!»). Согласно верованиям, проведение обряда способствовало изгнанию болезней и всего плохого, приплоду скота, росту растений. Сегодня однозначно воспринимается как постыдное развлечение (*визьтэм шулдырьяськон*), поскольку семантика обряда как способа стимулирования продуцирующих сил природы и человека уже утрачена [15. С. 31–32; 9. С. 103–104].

Старушки негласно регламентировали структуру отдельных обрядов, были своеобразными гарантами правильности происходящих событий, передавая знания молодым (*нерге-утись* – букв.: «обычай хранящие»). Они ненавязчиво наблюдали за точностью и последовательностью действий. Чаще всего именно они были инициаторами проведения обряда, особенно окказионального, например, вызывания дождя во время засухи (*зор-курон*) [8. С. 76; 20. С. 153–156; 15. С. 47–49]. Окказиональные обряды вызывания дождя имели обязательные параллели в календарном цикле, причем их функциональная направленность была скрыта под временными и культурными напластованиями. К ним относились обряды выпроваживания / похорон / «свадьбы» насекомых (гусениц, клопов) (*кибы-уллян; нумыр / урбо-келян; урбо-сюан*), отличавшиеся элементами ряженья и приуроченные в основном к обрядам изгнания в период с Великого Четверга до летнего солнцестояния. Инициаторами обрядов также были пожилые женщины [8. С. 96, 136].

Большое значение участию в ритуалах придавалось молодежи. Акцент на достижении совершеннолетия всегда был «вписан» в календарный цикл. Например, в весенних обрядах изгнания нечистой силы (*урай-вось* – букв.: «шумное моление», *шайтан-уллян* – букв.: изгнание черта / шайтана), объединенных в современной традиции с ритуалами Великого Четверга и с Пасхой [16. С. 100–101; 21. С. 110], принимали участие молодые женатые мужчины и парни. Молодежь играла большую роль в изгнании духов в святочный период, о чем говорилось выше. Девушки на выданье участвовали в ритуале сбора продуктов для моления, обходя всю деревню, на Пасху. Они были главными участницами ритуальных хороводов на созревающих хлебах или на лугу в период расцвета природы.

Так, в южных районах Удмуртии весной проводили обряд *бусы-сюан* (свадьба поля), который продолжался два вечера подряд. Акциональный комплекс обряда включал действия, ориентированные по течению реки и, соответственно, по расположению деревни («верхний» и «нижний» края). В обряде участвовали достигшие совершеннолетия девушки (14–16 лет), а также более старшего возраста, но незамужние. После захода солнца они собирались в нижнем течении реки, водили хороводы (*сяська бичаса шудо* – букв.: играть в сбор цветов). Место хоровода меняли трижды. Это называлось *корка-вошгян* (букв.: смена дома).



Сами участницы обряда именовались поезжанами (*сюанчи*). После прибытия всех участниц (в деревне знали всех наперечет) пожилые женщины, наблюдающие за течением обряда, запевали напев обряда «свадьба поля» (*бусы-сюан гур*), основным мотивом которого было заклинание урожая:

Господи, Боже, Великий Боже,  
На три поля посеянный хлеб  
На четырех полях пусть произрастет.

Идея плодородия земли усилена в песнях идеей продолжения человеческого рода, в которых специально используются и свадебный напев, и его мотивы:

На хлебное поле мы пришли,  
Чтобы найти пару одинокому журавлю.  
Одинокого журавля  
Мы спарили с девушкой [*имярек*].

Девушки пели вместе со всеми, после чего направлялись на другой край деревни, вверх по течению реки. По воспоминаниям, раньше шли в сторону озимого поля. Здесь также трижды меняли место хоровода. Пели, плясали. Женщины угощали девушек домашним вином, хлебом с маслом. Девушки, не участвующие в обряде или пришедшие не в национальном наряде, подвергались осмеянию. В корильных куплетах во всеуслышание называлось имя друга девушки. Иногда в качестве «друга» выступал «валенок с печки» или девушку в открытую называли «гулящей». Дабы не подвергнуться обструкции, в обряде старались участвовать все. Под конец обряда вновь звучала заклинательная песня. Обязательными его персонажами были ряженые – *чокмор*. Эту роль выполняли пожилые. Ряженые ходили в толпе, гонялись за ребятами. Забирались в круг, образованный девушками, и там плясали, боролись друг с другом, катались по земле. Их действия демонстрировали взаимоотношения полов в стремлении магически переплести взаимовлияние продуцирующей функции человека и природы.

Только совершеннолетняя молодежь могла посещать игрища (*шудон / шудонни*) и посиделки (*жыт-пукон / пуконни*). Вообще игра воспринималась как одна из составляющих календарного цикла и строго регламентировалась возрастным цензом во всех культурах. На молодежных посиделках в осенне-зимний период превалировали комнатные игры, на игрищах в весенне-летнее время (от Пасхи до Троицы) – хороводные. Главной темой тех и других была матримониальная тематика, реализуемая на различных уровнях: образном, действенном, предметном. Акциональная и вербальная составляющая многих игр и хороводов была направлена на формирование пар, обнародование сердечных привязанностей в присутствии зрителей. Главным мотивом игр была идея переходного возраста / состояния: расставания с молодостью / готовности к вступлению в брак.

Дети в обрядах участвовали в основном как наблюдатели или имитировали игры взрослых. Отдельные периоды календаря отмечены акцентом на пубертатном периоде девочек: сбор лоскутков (*чук / чача-куран*) в Великий четверг или в Вербную субботу для шитья куколок-оберегов [см. по этому поводу обычаи бесермян, живущих по соседству с северными удмуртами: 18. С. 80–81] или одежды для кукол у северных удмуртов, «свадебные» хороводы в поле



(шыр-сюан – букв.: «мышьяная свадьба» / «свадьба мышья», где образ мышья является метафорической заменой penis'а или vulva) у южных удмуртов.

Итак, в обрядах и праздниках годового цикла всегда были задействованы все члены деревенской общины, причем каждая половозрастная группа оказывалась вовлеченной в акциональную структуру обрядов на разном уровне. Соотношение персонажей, участников обряда зависело от функций обряда и представлений о взаимозависимости и взаимообусловленности циклического (природно-космического) и линейного (индивидуально-личностного, жизненного) времени (весна – молодость, лето – зрелость, осень – старость, зима – смерть), а также от мифологических представлений о магическом стимулировании, взаимообмене продуцирующих возможностей природы и человека.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Агапкина Т. А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М.: Индрик, 2002. 816 с. (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования).

2. *Адоньева С. Б.* О ритуальной функции женщины в русской традиции // Живая старина. 1998/1. С. 26–28.

3. *Алатырев В. И.* Этимологический словарь удмуртского языка: буквы А, Б. 778 словарных статей / Под ред. В. М. Вахрушева, С. В. Соколова. Ижевск: НИИ при СМ УАССР, 1988. 240 с.

4. *Васильев И.* Обозрение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков Казанской и Вятской губерний // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете. Казань, 1906. Вып. 5. С. 321–349.

5. *Винокурова И. Ю.* Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX – нач. XX вв. СПб.: Наука, 1994. 124 с.

6. *Владыкин В. Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов: Монография. Ижевск: Удмуртия, 1994. 384 с.

7. *Владыкина Т. Г., Глухова Г. А.* «Женская» и «мужская» ипостаси Масленицы в удмуртской традиции // Языки и культура финно-угорских народов в условиях глобализации: материалы IV Всерос. конф. финно-угроведов (ноябрь, 2008). Ханты-Мансийск, 2009. С. 223–226.

8. *Владыкина Т. Г., Глухова Г. А.* Дни недели в системе представлений удмуртов о времени // Ежегодник финно-угорских исследований. Вып. 3. 2011. С. 38–54.

9. *Владыкина Т. Г., Глухова Г. А.* Ар-год-берган: Обряды и праздники удмуртского календаря. Ижевск, 2011. 320 с. (Удмуртская обрядовая азбука).

10. *Владыкина Т. Г., Глухова Г. А.* Девичьи и женские праздники в удмуртском народном календаре // Вестник Пермского госуд. гуманитарно-педагогич. ун-та. Сер. № 3. Гуманитарные и общественные науки. Вып. 1. 2014. С. 34–49.

11. *Глухова Г. А.* Культ плодородия в обряде «крень юон» северных удмуртов // III Российская университетско-академич. науч.-практич. конф.: тезисы докладов. Ч. 4. Ижевск, 1997. С. 45–47.

12. *Кабакова Г. И.* Женщина // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти тт. / Под ред. Н. И. Толстого. Т. 2: Д–К (Крошки). М.: Междунар. отношения, 1999. 704 с. (Институт славяноведения РАН).



13. Лыткин В. И., Гуляев Е. С. Краткий этимологический словарь коми языка / Под ред. В. И. Лыткина. Сыктывкар, 1999. 430 с.
14. Мадлевская Е. Баба // Мужики и бабы: Мужское и женское в русской традиционной культуре. Иллюстрир. энц. / Авт.: Д. А. Баранов, О. Г. Баранова, Т. А. Зиминая и др. СПб.: Искусство, 2005. 688 с.
15. Миннихметова Т. Г. Календарные обряды закамских удмуртов. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2000. 168 с.
16. Нуриева И. М. Музыка в обрядовой культуре завятских удмуртов: Проблемы культурного контекста и традиционного мышления. Ижевск: УИИЯЛ УрО РА, 1999. 272 с.
17. Первухин Н. Г. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Вятка, 1888. Эскиз II. 141 с.
18. Попова Е. В. Календарные обряды бесермян. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2004. 320 с.
19. Трушкова И. Ю. Женщина и мужчина в традиционной культуре русских Вятского региона: гендерные портреты. М., 2009. 300 с.
20. Христоролюбова Л. С. Калык сямьёсты чакласа (Удмуртские народные обычаи). Ижевск: Удмуртия, 1995. 212 с.
21. Шутова Н. И. Весенний праздник *Акашка* / *Быдъым нунал* южных удмуртов в конце XIX – начале XX века // Археология, этнография и антропология Евразии. 2013. № 3 (55). С. 107–111.
22. Minniyakhmetova T. Gender Roles in Some Udmurtian Traditional Calendar Rites // *Cosmos: The Journal of the Traditional Cosmology Society*. Vol. 25: The Ritual Year 4. Edinburgh, 2009. P. 13–20.
23. Shutova N. Woman and Man in Udmurt and Besermian Religious Practice in the Late Nineteenth and Early Twentieth Century // *Cosmos: The Journal of the Traditional Cosmology Society*. Vol. 25: The Ritual Year 4. Edinburgh, 2009. P. 5–12.

Поступила в редакцию 23.09.2015

*T. G. Vladykina, G. A. Glukhova*

### **Gender and Age Stratification of Rural Community in the Udmurt Folk Calendar**

The article examines the rituals in the Udmurt folk calendar from the perspective of their participants' age and gender socialization as one of the forms for regulation of ritual ceremonies. On the example of two calendar holidays, winter carnival and Shrovetide, the paper shows the interdependence of the functional and symbolic contents of the feast and gender and age gradation of the human community. Men played an important role in the process of praying. "Female" theme was the quintessence of spring ceremonies: their main functions were fertility and fecundity. Elderly women performed a special role: they were not only in the charge of rituals, but also initiated occasional rites. They also acted as main participants who made contact with the other world. The youth took an active part in the rites given at the beginning of a half year which were equivalent periods (palar) in the calendar cycle – in spring and in autumn. Young boys and girls were the main participants in spring and summer roundelays, and autumn and winter gatherings. Those rituals were aimed at finding a prospective spouse. The eve of the holidays could be compared with the pubertal period. Children participated in games corresponding with rituals. The main characters of the Udmurt calendar rituals are



considered. The attention is focused on the functions of those characters and the peculiarity of their behavioral stereotypes.

*Keywords:* Udmurt folk calendar, ceremonies and celebrations, ritual characters, behavioral stereotypes.

**Владыкина Татьяна Григорьевна,**

доктор филологических наук, профессор,  
Удмуртский институт истории, языка и литературы  
Уральского отделения РАН  
426004, Россия, г. Ижевск, ул. Ломоносова, 4  
E-mail: [tgvladykina@mail.ru](mailto:tgvladykina@mail.ru)

**Глухова Галина Анатольевна,**

кандидат филологических наук, доцент,  
ФГБОУ ВПО «Удмуртский государственный университет»  
426034, Россия, г. Ижевск, ул. Университетская, 1  
E-mail: [galant@udm.ru](mailto:galant@udm.ru)

**Vladykina Tatiana Grigorievna,**

Doctor of Sciences (Philology), Professor,  
Udmurt Institute of History, Language and Literature  
of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences  
426004, Russia, Izhevsk, Lomonosov St., 4  
E-mail: [tgvladykina@mail.ru](mailto:tgvladykina@mail.ru)

**Glukhova Galina Anatolievna,**

Candidate of Sciences (Philology), Associate Professor,  
Udmurt State University  
426034, Russia, Izhevsk, Universitetskaya St., 1  
E-mail: [galant@udm.ru](mailto:galant@udm.ru)