

Владыкина Т. Г. Удмуртский народный календарь и сельский социум / Т. Г. Владыкина, Г. А. Глухова, Т. И. Панина // Научный диалог. — 2017. — № 10. — С. 149—169. — DOI: 10.24224/2227-1295-2017-10-149-169.

Vladykina, T. G., Glukhova, G. A., Panina, T. I. (2017). Udmurt Folk Calendar and Rural Society. *Nauchnyy dialog*, 10: 149-169. DOI: 10.24224/2227-1295-2017-10-149-169. (In Russ.).



Журнал включен в Перечень ВАК

УДК 398(=511.131)

DOI: 10.24224/2227-1295-2017-10-149-169

Удмуртский народный календарь и сельский социум¹

© Владыкина Татьяна Григорьевна (2017), orcid.org/0000-0002-6351-2818, доктор филологических наук, профессор, ведущий научный сотрудник отдела филологических исследований, Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Удмуртский институт истории, языка и литературы Уральского отделения Российской академии наук (Ижевск, Россия), tgvladykina@mail.ru.

© Глухова Галина Анатольевна (2017), orcid.org/0000-0001-5885-2693, кандидат филологических наук, доцент кафедры удмуртской литературы и литературы народов России, Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Удмуртский государственный университет» (Ижевск, Россия), galant@udm.ru.

© Панина Татьяна Игоревна (2017), orcid.org/0000-0003-0743-1391, кандидат филологических наук, научный сотрудник отдела филологических исследований, Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Удмуртский институт истории, языка и литературы Уральского отделения Российской академии наук (Ижевск, Россия), ti-panina@mail.ru.

Обряды и праздники удмуртского календаря, логика содержания которых подчинена идее взаимосвязи продуцирующей энергии природы и человека, рассматриваются в общей системе этнических представлений о времени и половозрастной стратификации общества. Установлено, что мужчины играли важную роль в процессе моления, «женская» тема становилась квинтэссенцией весенних обрядов, главными функциями которых являлись плодородящая и продуцирующая. Особая роль отводилась пожилым женщинам, которые являлись не только своеобразными распорядителями обрядовых действий, но и были инициаторами проведения окка-

¹ Статья подготовлена в рамках реализации Программы фундаментальных научных исследований УрО РАН в 2015—2017 гг. по теме «Мифология удмуртов в историко-культурном наследии» № 15-13-6-8.

зиональных ритуалов. Главными участниками они становились и при необходимости установления контакта с потусторонним миром. Молодежь занимала активную позицию в начале полугодий как равнозначных периодов (*палар*) календарного цикла — весной и осенью. Молодые пары 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 соответствующих обрядам играх. Выявлены основные образы-персонажи ритуальных сценариев как символы качественных изменений в природном цикле и жизни человека. Акцентируется внимание на функциях персонажей, особенностях их поведенческих стереотипов.

Ключевые слова: удмуртский календарь; парный цикл времени; сельский социум; поведенческие стереотипы; фертильный возраст; матримониальные отношения; девичьи праздники; женские обряды.

1. Удмуртский народный календарь

Удмуртский народный календарь являет собой яркий пример взаимодействия культур. Он сохранил в себе реликтовые представления об обыденном и священном времени как частном проявлении повторяющихся природных циклов, об эволюции этих представлений, о влиянии на них межэтнических контактов и мировых религий. Вехи годового цикла, его структурные компоненты, номинация обрядов напрямую связаны с этногенетическими процессами в Урало-Поволжском регионе. Терминологическая лексика при этом локально разграничена: у северных удмуртов явственно влияние русского народного и православного календарей, у южных удмуртов и в удмуртских анклавах Татарстана и Башкортостана — влияние культурных традиций тюркских народов [Владыкина и др., 2013, с. 115]. Обращение к локальным вариантам календаря дает возможность рассмотреть особенности его становления и развития, значения в общей системе этнической культуры.

Счет времени велся по сезонам года: зима (*тол*), весна (*тулыс*), лето (*гужем*), осень (*сйзыл*). Они составляли отрезок временного цикла — год (*ар*), делившийся на два полугодия — осенне-зимнее и весенне-летнее, которые воспринимались как равновеликие и равнозначные, существующие как цельность только в паре (*палар* — полгода; непарный год). Рубежами полугодий были дни зимнего (*вожодыр* / *уйвожо*) и летнего солнцестояний (*инвожодыр* / *инвожо*), воспринимаемых как опасные и требующие особого почтения. Большинство календарных празднеств (*Вожо-юон* / *Толсур* / *Рошво*; *Куарсур* / *Гербер* / *Гужем-юон* / *Петрол*) соотнесено с этими периодами или связано с началом и завершением земледельческих работ (*Акашка* / *Геры поттон*; *Портмаськон* / *Сйзыл-юон*).

Большая значимость осенне-зимнего периода видна в совпадении понятий «осень» и «год» (*ар*) [Алатырев, 1988, с. 98—99], хотя представления о начале новолетия осенью сохранились лишь фрагментарно и связаны с более архаическим отсчетом времени, когда важной вехой календаря было начало охотничьего сезона, сопряженное в земледельческой культуре со сроками осеннего сева [Владыкина и др., 2011б, с. 14].

Древняя традиция считать новолетием весну сохранялась в обрядах первой проталинки (*гуждор*) и проводов льда (*йё-келян*). В земледельческой традиции они были объединены с началом сева (*Акашка / Акайшка*), а в связи с христианским календарём — с Пасхой (*Быззыннал / Паска / Великтэм*).

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 связано с христианизацией. Потому 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 / кызьпутолэзь* (букв.: «месяц воды / месяц берёзового сока»); июнь — *инвожо / вожотолэзь / лектолэзь* (букв.: «месяц инвожо / «сердитый» месяц / переходный месяц»); август — *гудырикошкон / сйзыл / зегкизён / выльжуктолэзь* (букв.: «месяц ухода грома / осенний месяц / месяц посева ржи / месяц новой каши») и т. д. [Васильев, 1906, с. 346—349; Владыкина и др., 2011б, с. 128—129].

2. Половозрастная стратификация деревенского сообщества в системе календарных праздников

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. В отличие от русской, масленица в удмуртской традиции начиналась в четверг, «удмуртское воскресенье», и завершалась в воскресенье у южных удмуртов или в понедельник, маркируемый как «день хрена» (*крень / ки-*

рень нунал), у северных удмуртов. При этом разгар веселья приходился на «русское воскресенье» (*жучарня*). 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 кошევках 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 изпод 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 (*искавын-бöляк*), где особо подчеркивался статус пожилых членов общины. Гуляния / увеселения же были прерогативой молодёжи. У южных удмуртов разгар масленичного веселья достигал апогея в воскресенье, который воспринимался как день проводов масленицы. В проводах участвовала вся деревня. У северных удмуртов проводы были смещены на время после полудня до полуночи, причем бразды правления в обряде брали в свои руки только пожилые женщины, но в их «свите» обязательно присутствовала неженатая молодежь. Старухи надевали красные длинные шестиклинные (а иногда и с большим числом клиньев) платья (*шортдэрэм*) и ходили по домам, угощаясь и исполняя во время застолья напев гостевания (*юон-голос*). Веселье сопровождалось плясовыми песнями (*пурутэм мадь* — букв.: «неприличные песни»), 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-апай* «тетушка-Капуста», то есть тетушка-Vulva). Принад-

лежность 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., Т. П.).

Утром в понедельник (*крень / кирень-нунал* — букв.: «день хрена») у северных удмуртов в обряд включалась молодежь. Запрягали лошадей в сани и катались по улицам. К концам оглоблей подвешивали использованные веники, к дуге вместо колокольчика подвешивали колокол-ботало. По улицам ездили молча: без песен, смеха и музыки. Проехавшись по деревне 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 (*дэремсен*), кисет (*тамакпуйы*) 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 вооружали 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 всё, что осталось от Масленицы» [Глухова, 1997, с. 45—47; Владыкина и др., 2009, 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 [Агапкина, 2002, с. 169—202 и др.].

Отправителями культов были в основном мужчины (*воргорон, пиосмурт*), из их числа же выбирались жрецы (*вёсьсь*) для проведения молений. Особенно значима была их роль в весенне-летней обрядности по случаю завершения весенне-полевых работ или по случаю нового урожая в каждой отдельной деревне (*ю-вёсь*) или молений кругом деревень

(*мерен-вось, элен-вось*). Только мужчины молились в священных рощах (*Луд / Керемет(ь)*), причем причину этого обычая исследователи видят в мусульманском влиянии [Владыкин, 1994, с. 202; Minniyakhmetova, 2009, с. 16—20].

И если в процедурах молений как основном компоненте календарного праздника большую часть ответственности на себя брали мужчины, то другие этапы обрядового комплекса связаны с особым статусом женщины (*кышномурт / кышно / нылкышно калык* — букв.: «женщина / жена / женский народ»). И 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 [Shutova, 2009, с. 10], в поминальных жертвоприношениях родителям после замужества (*атас-ви́ро* — заклятие петуха в случае неблагополучия в новой семье [Владыкина и др., 2011б, с. 19; Адоньева, 1998, с. 26—28; Кабакова, 1999; Мадлевская, 2005, с. 25—26; Трушкова, 2009]).

Большое значение придавалось участию в ритуалах молодежи. Акцент на достижении совершеннолетия всегда был «вписан» в календарный цикл. Например, в весенних обрядах изгнания нечистой силы (*урай-вось* — букв.: «шумное моление», *шайтан-у́ллан* — букв.: «изгнание черта / шайтана»), объединенных в современной традиции с ритуалами Великого четверга, 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. Только совершеннолетняя молодежь могла посещать игрища (*шудон / шудонни*) и посиделки (*жыт-пукон / пуконни*) (см. об этом ниже). 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 матри- мониальная тематика, реализуемая на различных уровнях: образном, действенном, предметном. Акциональная и вербальная составляющая многих игр и хороводов была направлена на формирование пар, обнаружение сердечных привязанностей в присутствии зрителей. Главным мотивом игр

была идея переходного возраста / состояния: расставания с молодостью / готовности к вступлению в брак [Бернштам, 1988; Долганова и др., 1995; Морозов, 1998].

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 для шитья куколок-оберегов [Попова, 2004, с. 80–81] или одежды для кукол у северных удмуртов, «свадебные» хороводы в поле (*шыр-сюан* — букв.: «мышьяная свадьба» / «свадьба мышки», где образ мыши является метафорической заменой penis'a или vulva) у южных удмуртов.

3. Женские обряды в системе календаря

Выделяя «женскую» тему в календаре, нужно иметь в виду прежде всего функцию ритуалов, целью которых было магическое стимулирование производительных сил природы. Использование фертильного потенциала женщин было одним из возможных путей выполнения поставленных перед ритуалом задач. Анализ корпуса обрядов и их содержания при этом дает возможность увидеть, что отдельно выделенных «бабьих» ритуалов нет, они все вписаны в общий сценарий праздников. «Женская» тема красной нитью проходит в обрядах весенне-летнего цикла, в период расцвета и плодоношения. Причем доля участия женщин фертильного возраста прописывается в них как в их непосредственном участии, так и в задействовании в обрядах атрибутивных символов. К таким символам прежде всего относится головное полотенце замужней женщины (*чалма*) — важная деталь головного убора, в состав которого, кроме него, входят налобная повязка (*йыркерттэт*) и платок-покрывало (*сюлык*). Под чалмой скрывали заплетенные в две косы и обвитые вокруг головы волосы. В свадебных песнях женский головной убор выступает антиподом девичьей шапочки (*такъя*), символизирующей девичество. Чалма, таким образом, воспринималась как главный символ расставания с девичеством и обретения статуса замужней женщины. Обычно такие полотенца женщины приносили в дар в родовое святилище (*Бадзым / Буззым куала*), приносили на места молений для развешивания на ветвях деревьев в качестве символического ограждения сакрального пространства. В календарных ситуациях головные полотенца были своеобразным даром празднику: их, например, вручали победителям скачек, организуемых в Троицу (*Гершыд / Тройча / Трочинь*).

В северных и центральных районах Удмуртии весенне-летнюю половину года завершал Летний праздник (*Гербер* (букв.: «после плуга») /

Гербернунал / Гербер-празник). Отмечали в последние дни летнего солнцестояния, в современном календаре строго приурочен к 12 июля. Считается, что это «последний праздник земли». К этому дню заканчивались все весенние земельные работы, в которых применяли плуг. Известны также названия *Гужем-юон* («летнее пиршество»); *Петрол* (<рус. Петров / Петров день), *Куарсур* (букв.: «лиственное пиво / праздник листьев / зелени»). Солнце уже «поворачивало» на осень, завершался один «непарный» год. Праздничную трапезу заканчивали до полудня. После обеда все выходили на сенокос, где, по обычаю, проводили обряд купания молодых женщин (*сялтым*), вышедших в этом году замуж. Этот период считался также благоприятным для проведения свадеб: «В этот день замуж выйдешь — счастливым будешь» («*Та нуналэ, пе, бызид ке, шудо луод*»).

На севере Удмуртии празднично одетые поющие женщины специально проходили по ржаному полю, обеспечивая ему защиту и плодородие (*гербер луд орччыны* — букв.: «пройти поле [праздника] Гербер»). Это был один из видов обходных обрядов, которые известны и у других народов [Агапкина, 2009, с. 361].

Символику «женского присутствия» в календаре формирует и сугубо женский род деятельности, тесно связанный с представлениями о судьбе, — прядение. Сопряженные с процессом атрибуты (прялка, пряжа) не только становятся отдельными символами календарных празднеств, но составляют основу «именования» или календарных обрядов в целом, или отдельных его компонентов. Так, у завятских удмуртов (территория современной Республики Татарстан) к масленице был приурочен обычай собирать по деревне подарки на съёмное конусообразное навершие прялки, принадлежащей одной из молодых, вышедшей замуж в текущем году (*кубо чук-куран* — от *кубо чук кураны* — букв.: «прялочную жертву просить»). При обходе дворов хозяйки дарили-жертвовали отрезки материи, ленты, полотенца, а молодые женщины — головные полотенца-чалмы. Прялка как символический атрибут праздника была, по-видимому, амбивалентна по семантике, как и само олицетворение праздника — масленичное чучело, вобравшее в себя и мужскую, и женскую ипостаси. Если прялка в целом, особенно ее нижняя часть, ассоциировалась с женским началом, то навершие прялки — с мужским. В связи с этим становится понятным главенство парней и молодых мужчин в обряде.

У северных удмуртов был распространен возведенный в ранг обряда процесс мытья напряденных за зиму мотов пряжи (*шорт-миськон*) [Первухин, 1888, с. 110—111]. Пряжу мыли поочередно в каждом отдельном хозяйстве. В реке прорубали прорубь, приглашали на помочи соседок. В на-

значенный день женщины ранним утром собирались, запрягали лошадь в хорошую сбрую с колокольчиками, садились в сани на моты и со смехом и шутками ехали на реку, где старшая женщина с молитвой лила в прорубь вино, бросала кусок хлеба. После этого все весело принимались за мытье мотов. Подшучивали над молодими, заставляя их распутывать моты: говорили, что это запутал домовый (*коркамурт*) в наказание за то, что они не соблюдали супружеской верности. В это время старались обрызгать их водой (ср. купание молодых *сятым* в первый день выхода на сенокос у южных удмуртов). Молодичи должны были угощать присутствующих вином. По окончании работы с песнями возвращались домой. Переодевались в праздничные платья и устраивали застолье.

По завершении мытья мотов во всех хозяйствах устраивали общедеревенский праздник (*шорт-туй* — букв.: «праздник пряжи»). Утром готовили все необходимые для праздника блюда, варили постную кашу, поскольку праздник приходился на дни Великого поста. Деревенские жрецы обходили дома, освящая еду. После этого по всей деревне из дома в дом шли женщины с прялками, выказывая желание прясть. В каждом доме проходила ритуальная трапеза. Приуроченные к дням Великого поста женские помочи знаменовали конец прядения в очередном годовом цикле.

«Прядильные помочи» (*черсон-веме*) в качестве поминального обряда вписаны в календарный цикл удмуртов, проживающих в одном из центральных районов Удмуртии — Кизнерском. Через год после смерти пожилой женщины в дом к ее родственникам в один из осенних вечеров перед Покровом приходили старушки со всей деревни и весь вечер пряли. Суть обряда заключалась не столько в том, чтобы таким образом помочь семье покойной, о чем свидетельствует название обряда, сколько в символике прядения, обозначающего в данной ситуации завершение человеком жизненного пути: смерть обрывала, отрезала нити судьбы [Владыкина, 2013, с. 37].

Отдельно следует остановиться 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: 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.

Так, у южных удмуртов праздник встречи весны, слившийся с христианской Пасхой, еще в недавнем прошлом длился три дня и включал

Великий день (*Будэ́ымнунал* / *Бы́зэыннал* / *Паска*), праздник / день выезда на пашню / праздник плуга (*Акашка*), проводы [праздника] Акашка (*Акашка-келян* / *уллян*). Последний день был отмечен гостеванием пожилых членов общины, преимущественно женщин. Они обходили деревню, ориентируясь по течению реки, исполняя обрядовый напев в каждом доме. В качестве обязательного атрибута использовались ивовые прутьи, заменяющие «коней» участницам обряда. «Оседлав» их, женщины «провожали» праздник до нижнего края деревни.

У закамских удмуртов (территория современной Республики Башкортостан) пожилые женщины за неделю до Пасхи участвовали в ритуале изгнания нечистой силы (*верва-кисьтон* — букв.: «вербные поминки»). Старушки обходили дома, заходя в гости только к самым старым. Шли по улице до нижнего края деревни, ударяя по воротам заранее сплетенными вербовыми бичами и лутошками с возгласами «Верба пришла!» За околицей у реки перепрыгивали через лутошки и забрасывали их за речку.

До недавнего времени в закамской традиции сохранялся также обряд *ошорок*. На второй день после весенних поминок или 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 скабрёзные песни или проговаривали устойчивое выражение о назначении своих поступков («*Кидыс виятйёском, кидыс!*» «Семена рассыпаем (букв.: «заставляем течь»), семена!»). Согласно верованиям, проведение обряда способствовало изгнанию болезней, 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 [Владыкина и др., 2011б, с. 103—104; Миннихметова, 2000, с. 31—32].

Старушки негласно регламентировали структуру отдельных обрядов, были своеобразными гарантами правильности происходящих событий, передавая знания молодым (*нерге-утись* — букв.: «обычай хранящие»). Они ненавязчиво наблюдали за правильностью и последовательностью действий. Чаще всего именно они были инициаторами окказиональных обрядов вызывания дождя во время засухи (*зор-курон*) [Владыкина и др., 2011а,

с. 76; Миннихметова, 2000, с. 47—49; Христолюбова, 1995, с. 153—156] или обрядов вызывания дождя в виде изгнания насекомых в календарном цикле [Владыкина и др., 2011б, с. 96, 136].

4. Девичьи праздники

В традиционной культуре удмуртов девичьи праздники в основном связаны с осенним циклом, особенно с начальным этапом посиделочного периода (например, *ныл брага* (букв.: «девичья брага») [Владыкина и др., 2014]). Подготовка к празднику включала: обговаривание дня и места проведения; сбор продуктов (муки, солода, хмеля) для приготовления обрядовых напитков (пива, браги); оповещение молодежи соседних деревень (устное или письменное известие) о сроках проведения обряда, количестве присутствующих, а также об одежде, которая должна была быть у всех одинаковой.

Одним из основных моментов обряда было переодевание в разноцветные платья в полночь. Смысл этого игрового момента кроется, по-видимому, в представлениях о переходе девушек в иной статус (*быдэ вуэм* — девушка на выданье / невеста). Временные рамки переодевания (полночь — конец / начало суток) также усиливают символику действия (ср. переодевание невесты на второй день свадьбы). Ряжение девушек (переодевание в чужую одежду, закрывание лица) также выходит за рамки просто игры. Это один из способов «обезличивания» девушек в качестве будущих невест, которые в этом статусе лиминальны, связаны с представлениями о нездешнем / потустороннем мире (ср. подмену невесты ее подругой или старушкой в удмуртском свадебном обряде).

Более сложными в плане семантики являются действия с мечением сажей и обливанием водой. Поскольку обряд реконструируется по поздним записям, верить однозначному объяснению по поводу мотивировки действия («чтобы не сбежали») явно не приходится. По-видимому, метить и обливать должны были по окончании обряда всех девушек. Его главный смысл заключался в обыгрывании ситуации «временной смерти» и «возрождения», знаками которых были сажа и вода (ср. ритуал обливания невесты на свадьбе и купание молодежи в первый день выхода на сенокос или в обряде мытья мотов).

Локальный вариант осеннего девичьего праздника *кушман-сюан* (букв.: «редечная свадьба / праздник редьки»), приуроченного к Покрову дню, зафиксирован у центральных удмуртов. Участвовали в нем девочки 10—15 лет. Самым важным атрибутом участниц обряда была шляпа (часто одна на всех). Она представляла собой проволочный каркас с куском

брюквы посередине, украшенной ветками с бумажными цветами, обшитой по краям бахромой и лентами. По виду и по конструкции она была очень похожа на девью красоту у северных русских и славянскую квитку [Владыкина, 2006, с. 53]. Шляпу надевали поверх платка и крепили под подбородком. Наряд дополняли бусы и мониста. В таком виде девочки обходили дома, их сопровождали мальчики. При этом первыми в избу заходили именно они, обращаясь к хозяевам с просьбой войти. Хозяйка встречала девочек «игрой» на заслонке, приглашая к пляске. Девочки танцевали и пели песни на свадебный напев. Исполняли и корильные песни, высмеивая парней из соседних деревень. После этого начиналось застолье. Для гостей свадебной процессии на стол, кроме выпечки, обязательно ставили квашеную свеклу. Обходя дома, девушки демонстрировали себя в качестве будущих невест [Долганова и др., 1995, с. 39—40].

В западных районах Удмуртии проводили молодежный обряд *сйзъял пöртмаськон* (осеннее ряженье). Временная приуроченность размыта, современные варианты чаще всего связаны с датами христианского календаря: Покровом — 14 октября [1 октября ст. ст.], днём почитания иконы Казанской Божией Матери — 4 ноября [22 октября ст. ст.].

Накануне праздника девушки изготавливали специальные шляпы из соломы, украшали их гусиными или петушиными перьями, лоскутками материи, разноцветной бумагой. Шляпы делали не все участники обряда, а одну на группу из 3—4 человек. Таких групп было до 5—6-ти в зависимости от количества молодежи в деревне. Но при обходе дворов деление на группы не имело значения, в обходной процессии участвовали все. Праздник длился только один вечер: обряд начинался на исходе дня и продолжался до утра, пока не были обойдены все дома. Шляпы после обхода дворов передавали парням-«надсмотрщикам», которые хранили их до следующего сезона. Хозяева каждого дома к приходу гостей накрывали на стол. По традиции обход начинался с конца деревни. Посещение каждого дома состояло из нескольких этапов, каждому из которых соответствовала своя песня. Исполняя песню перед входом в дом, участники обряда объявляли о своем прибытии и просили разрешения войти, называли хозяина *сватом*, а просьба об угощении вином была иносказательно выражена в устойчивой песенной формуле *пустить кровь шестигодовало-го / сорокагодовалого бычка* [Владыкина, 2012]. Обязательными мотивами песен этого этапа были упоминания о прибытии издалека по большой реке (Каме, Кильмези), уподобление девушек и парней перелетным птицам (гусям и журавлям), символика которых наиболее характерна для свадебных песен. Во время застолья исполнялись песни в основном эротического

содержания, образы которых были иносказательны, а порой и неприкрыто демонстративны. Особенно ярко последняя особенность проявлялась в плясовых песнях, сопровождавших веселье после трапезы. Уходя, участники обряда пели о желании посетить другой дом, благодарили хозяев, прощались с ними до следующего года.

«Брачная» символика соответствовала магической функции ритуального действия — возрождению продуцирующих сил выросвшей урожай земли. Необходимо учесть и особенность восприятия осени как начала года при осознании годового цикла как двух равнозначных отрезков времени. Исполнение песен фривольного содержания было своеобразной проверкой на понимание иносказания, демонстративное употребление лексики о взаимоотношениях полов объяснялось снятием табу на вербальные ограничения в обыденной жизни. Обращение к свадебной символической вообще закономерно для добрачных игр молодежи, к которым можно отнести и данный локальный вариант осеннего ряженья.

Типологические соответствия свадебных и календарных обрядов, обусловленные их «переходностью», обнаруживаются и в других молодежных обрядах. Так, например, центральные удмурты проводили обряд *пукись куно* (букв.: «[долго] сидящая гостья») [Верещагин, 1996, с. 109]. С началом осенних посиделок девушек на выданье приглашали к родственникам в дальние или соседние деревни, где они жили около 2—3 недель, помогая по хозяйству, в основном пряли. Как приглашенные, так и приглашающие имели определенные затраты: хозяин заказывал госте прялку (*кубо*) и одаривал ее деньгами, та отдавалась вином и полотенцами. Подобное гостевание было своеобразными смотринами будущих невест, так как девушки были непременными участницами молодежных посиделок.

В западных районах Удмуртии зафиксирован отдельный вид осенних девичьих посиделок — (*сийзыл [куалан] пукыны* — букв.: «осенью [в куале] сидеть»). Совершеннолетние девушки поздно вечером собирались в чей-либо семейной куале (семейном святилище, используемом при необходимости в качестве летней кухни) с рукоделием. Согласно обычаю перед этим они крали на огородах корнеплоды, корзинки подсолнуха. Разжигали в куале костер и варили овощи, которые потом съедали. Парни к обряду не допускались [Чуракова, 1999, с. 15].

К девичьим посиделкам относятся также *пукон-табань* (букв.: «посиделочные лепешки») [Верещагин, 1996, с. 109—110] и *пукон-корка* (букв.: «дом для посиделок»), которые устраивались осенью в новом незаселенном доме и длились целую неделю. Кроме молодежи, сюда могли прийти и молодые женатые мужчины, и замужние женщины. Женщины пряли,

вязали, мужчины плели лапти, играли в карты. В конце недели, в субботу, участники обряда приносили вскладчину муку и ставили тесто. Ближе к ночи расходились по домам, устоявшиеся пары оставались. Девушки угощали парней лепешками (*табань*). Пары, прошедшие вместе ночь, считались поженившимися.

Утром приходили матери девушек и пекли лепешки с отверстиями, подавали их переночевавшим парам. В специфичности этого кулинарного изделия, несомненно, угадывается эротическая символика. Лепешки подобного рода, по-видимому, символизировали дефлорацию как физиологического акта превращения девушки в женщину. Факт их выпекания матерями девушек-невест говорит о признании ими нового статуса дочерей [Толстая, 1996, с. 192—206]. Во время застолья пели шуточные песни, характерные для второго дня свадьбы. В целом ситуация имитировала свадебный пир.

Закамские удмурты (территория современной Республики Башкортостан) проводили молодежные осенние посиделки под названием *аулак* / *ауллак* / *аллак корка* (букв.: «секретный» / «тихий дом»). Участники обряда собирались в доме у тех, чьи родители уезжали в гости. Иногда дом для проведения обряда выкупали у одиноких людей. Девушки приносили с собой рукоделие. Особенность обряда в сравнении с другими вариантами молодежных осенних посиделок заключается в ритуальной трапезе с приготовлением куриного мяса. Информации об особых манипуляциях с приготовленной курицей не зафиксировано, но уточняются обстоятельства ситуации: курицу приносят парни, причем краденую, окна наглухо закрывают, «чтобы никто не видел». Номинация обряда опосредована, по-видимому, не столько ситуацией отдельного от взрослых общения молодежи, сколько фактом ритуальной кражи. Домашняя птица как ритуальное блюдо в удмуртской традиционной культуре ассоциируется в основном только с поминальными обрядами. Приготовление курицы в молодежном обряде может быть объяснено символикой представлений о девушке как о птице (ср. образы самочки рябчика, глухарки, тетёрки, голубки, утки в удмуртских свадебных песнях). Образы перелетных птиц заменяются одомашненными, где курица олицетворяет птицу вообще [Бушкевич, 2004, с. 62—63; Владыкина, 2006, с. 56—57; Степанова, 1985, с. 76—77]. Факт совместной трапезы был, очевидно, символическим действием, скрепляющим любовные пары и их общение. Распространенная среди удмуртов Башкортостана поговорка *Аулак коркан ныл мусо* (В доме аулак / во время обряда аулак девушка мила) косвенно подтверждает это мнение.

В завятской традиции (территория современной Республики Татарстан) проводились осенне-зимние посиделки *нардуган* в новом, еще не за-

селенном доме. Название распространено у всех народов Поволжья: тат., башк. — *нардуган*; чув. — *нартуган*, *нартаван*; морд.-эрз. — *нартава*; морд.-мокш. — *нардван*. Составными компонентами обряда, как и в других традициях, было ряженье, гадания, пляски, игры [Munkácsi, 1952, с. 31—33]. Одной из характерных особенностей *нардугана* была игровая ситуация, когда парни «катали» девушек на спальных нарах. Со временем вседозволенность обрядовой ситуации, обычная для архаического сознания, следующего логике мифологического мышления, вступила в противоречие с этическими и религиозными нормами общества. Веселое и разгульное времяпровождение молодежи однозначно стало восприниматься отрицательно, что послужило причиной для переоценки обряда и внесло коррективы не только в семантику термина (обряд *нардуган* стал называться у татар *шайтан туйы* «чёртова свадьба», у чуваш *шуйттан вайи* «чёртова игра»), но и в структуру обряда. «Играли» *нардуган* уже не в новом, а в заброшенном доме. Впоследствии обряд был отторгнут традицией. Возможно, одной из причин было отношение к празднеству как к разгулу. В традиции закамских удмуртов выражения *нардуган карыны* «делать нар-дуган», *нардуган карыса* «как на нардугане» подразумевают шумное, безобразное, неприличное поведение [Нуриева, 1999, с. 107].

Судя по вышеприведенным примерам, девичьи праздники имели многофункциональную направленность. Их основная идея заключалась в демонстрации совершеннолетия девушек, формировании будущих брачных пар. Приуроченность таких празднеств к началу посиделок, то есть к началу осени, объясняется тем, что осень считалась началом нового календарного и брачного циклов. Участие девушек в вышеописанных обрядах было своеобразной инициацией, только после этого им разрешали ходить на посиделки.

5. Выводы

Удмуртский народный календарь является одним из образцов связи календарных циклов с половозрастной социализацией человеческого общества. Женские обряды и девичьи праздники, структурированные рамками календаря, акцентируют внимание на переходных состояниях природы и человеческого организма в соотношении с ролевыми жизненными сценариями рождения–смерти. Традиционное общество воспринимает женщину как феномен рождающего начала, связующего звена в непрекращающемся потоке воспроизводящей энергии. Неслучайно в религиозных воззрениях многих народов, в том числе и удмуртов, на архаической стадии развития большое место занимали божественные сущности природ-

ных явлений в женском облике: праматьер-солнце (*шунды-мумы*), праматьер-луна (*толэзь-мумы*), праматьер-земля (*музьем-мумы*) и т. д.

В целом девичьи и женские праздники отражают лишь отдельную сторону половозрастной стратификации деревенского сообщества в системе календаря. 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. Включение деревенского социума в обрядовую структуру зависело от мифологических представлений о магическом стимулировании, взаимообмене продуцирующих сил природы и человека, а также представлений о взаимозависимости и взаимообусловленности циклического (природно-космического) и линейного (индивидуально-личностного, жизненного) времени (весна — молодость, лето — зрелость, осень — старость, зима — смерть). Категория времени в своей сакральной ипостаси осознается и ощущается представителями традиционного общества в процессе отправления ритуала, контрастируя с бытовыми формами. Бытийное восприятие времени маркируется форматами временных отрезков календаря, регламентом поведенческих стереотипов в обряде и вне его («можно — нельзя»), мотивами и образами разножанрового фольклорного текста: *Ой, ортче ук, ортче ук, шулдыр гужем ортче ук. Шулдыр гужем нош ук вуоз, улон гумыр ортче ук* (Ой, проходит ведь, проходит, красивое-веселое лето проходит. Красивое-веселое лето снова придет. [А что же делать с тем, что] жизнь человеческая проходит-заканчивается).

Литература

1. Агапкина Т. А. Путь обрядовый / Т. А. Агапкина // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В 5 т. Т. 4: П-С. / под общей ред. Н. И. Толстого. — Москва : Международные отношения, 2009. — С. 360—363.
2. Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл / Т. А. Агапкина. — Москва : Индрик, 2002. — 816 с.
3. Адоньева С. Б. О ритуальной функции женщины в русской традиции / С. Б. Адоньева // Живая старина. — 1998. — № 1. — С. 26—28.
4. Алатырев В. И. Этимологический словарь удмуртского языка. Буквы А, Б. 778 словарных статей / под ред. В. М. Вахрушева, С. В. Соколова. — Ижевск : НИИ при Совете Министров УАССР, 1988. — 240 с.
5. Бернштам Т. А. Молодёжь в обрядовой жизни русской деревни XIX — начала XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры / Т. А. Бернштам. — Ленинград : Наука ЛО, 1988. — 277 с.
6. Бушкевич С. П. Курица / С. П. Бушкевич // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. В 5 т. Т. 3: К-П. / под общей ред. Н. И. Толстого. — Москва : Международные отношения, 2009. — С. 60—68.

7. *Васильев И.* Обзорение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков Казанской и Вятской губерний / И. Васильев // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете. — Казань, 1906. — Вып. 5. — С. 321—349.
8. *Верещагин Г. Е.* Собрание сочинений. В 6 т. Т. 2: Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии / Г. Е. Верещагин. — Ижевск : УИИЯЛ УрО РАН, 1996. — 204 с.
9. *Владыкин В. Е.* Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов / В. Е. Владыкин. — Ижевск : Удмуртия, 1994. — 384 с.
10. *Владыкина Т. Г.* Атрибутивные и вербальные параллели в удмуртском и русском свадебном ритуале / Т. Г. Владыкина // Русский Север и восточные финно-угры: проблемы пространственно-временного фольклорного диалога : материалы I Межрегиональной конференции и VII Международной школы молодого фольклориста. Ижевск, 23—26 октября 2005 г. / отв. ред. В. М. Гацак, Т. Г. Владыкина. — Ижевск : АНК, 2006. — С. 50—57.
11. *Владыкина Т. Г.* «Женская» и «мужская» ипостаси масленицы в удмуртской традиции / Т. Г. Владыкина, Г. А. Глухова // Языки и культура финно-угорских народов в условиях глобализации : материалы IV Всерос. конф. финно-угроведов. Ханты-Мансийск, 17—20 нояб. 2009 г. / отв. ред. Т. В. Володина. — Ханты-Мансийск : Информационно-издательский центр ЮГУ, 2009. — С. 223—226.
12. *Владыкина Т. Г.* Дни недели в системе представлений удмуртов о времени / Т. Г. Владыкина, Г. А. Глухова // Ежегодник финно-угорских исследований. — 2011а. — Вып. 3. — С. 38—54.
13. *Владыкина Т. Г.* Ар-год-берган: обряды и праздники удмуртского календаря / Т. Г. Владыкина, Г. А. Глухова — Ижевск : Удмуртский университет, 2011б. — 318 с.
14. *Владыкина Т. Г.* Всего об одной песенной формуле осеннего ряженья удмуртов-калмезов / Т. Г. Владыкина // Проблемы культурно-языковой регионалистики. — Пермь, 2012. — С. 190—194.
15. *Владыкина Т. Г.* Поминальные обряды удмуртов: явное и неочевидное / Т. Г. Владыкина // Народная культура в слове и тексте : сборник исследований и материалов памяти Валентины Викторовны Филипповой. — Сыктывкар : Издательство СыктГУ, 2013. — С. 32—37.
16. *Владыкина Т. Г.* Этнокультурный контекст представлений удмуртов о времени / Т. Г. Владыкина, Г. А. Глухова // Традиционная культура. — 2013. — № 1. — С. 111—117.
17. *Владыкина Т. Г.* Девичьи и женские праздники в удмуртском календаре / Т. Г. Владыкина, Г. А. Глухова // Вестник Пермского государственного гуманитарно-педагогического университета. Серия 3. Гуманитарные и общественные науки. — 2014. — Вып. 1. — С. 34—48.
18. *Глухова Г. А.* Культ плодородия в обряде «Крень юон» северных удмуртов / Г. А. Глухова // Тезисы докладов 3 Российской университетско-академической научно-практической конференции. Ч. 4. / отв. ред. В. А. Журавлев, С. С. Савинский. — Ижевск : Издательство Удмурт. гос. ун-та, 1997. — С. 45—47.

19. Долганова Л. Н. Игры и развлечения удмуртов : история и современность / Л. Н. Долганова, И. А. Морозов, Е. Н. Минасенко. — Москва : Институт этнологии и антропологии РАН, 1995. — 312 с.
20. Кабакова Г. И. Женщина / Г. И. Кабакова // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. В 5 т. Т. 2: Д-К. / под ред. Н. И. Толстого. — Москва : Международные отношения, 1999. — С. 205—208.
21. Мадлевская Е. Л. Баба / Е. Л. Мадлевская // Мужики и бабы. Мужское и женское в русской традиционной культуре. Иллюстрированная энциклопедия / Д. А. Баранов и др. — Санкт-Петербург : Искусство-СПБ, 2005. — 688 с.
22. Миннихметова Т. Г. Календарные обряды закамских удмуртов / Т. Г. Миннихметова. — Ижевск : УИИЯЛ УрО РАН, 2000. — 168 с.
23. Морозов И. А. Женитьба добра молодца : происхождение и типология традиционных молодёжных развлечений с символикой «свадьбы» / «женитьбы» / И. А. Морозов. — Москва : Лабиринт, 1998. — 352 с.
24. Нуриева И. М. Музыка в обрядовой культуре завятских удмуртов : проблемы культурного контекста и традиционного мышления / И. М. Нуриева. — Ижевск : УИИЯЛ УрО РАН, 1999. — 272 с.
25. Первухин Н. Г. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз II / Н. Г. Первухин. — Вятка : Губернская типография, 1888. — 141 с.
26. Попова Е. В. Календарные обряды бесермян / Е. В. Попова. — Ижевск : УИИЯЛ УрО РАН, 2004. — 320 с.
27. Степанова А. С. Метафорический мир карельских причитаний / А. С. Степанова. — Ленинград : Наука. Ленинградское отделение, 1985. — 224 с.
28. Толстая С. М. Символика девственности в Полесском свадебном обряде / С. М. Толстая // Секс и эротика в традиционной русской культуре / сост. А. Л. Топорков. — Москва : Ладомир, 1996. — С. 192—206.
29. Трушкова И. Ю. Женщина и мужчина в традиционной культуре русских Вятского региона : гендерные портреты / И. Ю. Трушкова. — Москва : Вятский государственный университет, 2009. — 300 с.
30. Христолюбова Л. С. Калык сямъёсты чакласа = Удмуртские народные обычаи / Л. С. Христолюбова. — Ижевск : Удмуртия, 1995. — 212 с.
31. Чуракова Р. А. Песни южных удмуртов / Р. А. Чуракова. — Ижевск : УИИЯЛ УрО РАН, 1999. — Вып. 2. — 160 с.
32. Munkácsi B. Volksbräuche und Volksdichtung der Wotjaken. Aus dem Nachlasse von Bernhard Munkácsi. Herausgegeben von D. R. Fuchs / B. Munkácsi // Mémoires de la Société Finno-ougrienne. — 1952. — № 102. — XXXVII. — 715 s.
33. Minniyakhmetova T. Gender Roles in Some Udmurtian Traditional Calendar Rites / T. Minniyakhmetova // Cosmos. The Journal of the Traditional Cosmology Society. — Edinburgh, 2009. — Vol. 25: The Ritual Year 4. — P. 13—20.
34. Shutova N. Woman and Man in Udmurt and Besermian Religious Practice in the Late Nineteenth and Early Twentieth Century / N. Shutova // Cosmos. The Journal of the Traditional Cosmology Society. — Edinburgh, 2009. — Vol. 25: The Ritual Year 4. — P. 5—12.

Udmurt Folk Calendar and Rural Society¹

© **Vladykina Tatyana Grigoryevna (2017)**, Doctor of Philology, professor, senior research scientist, Department of Philological Studies, Udmurt Institute of History, Language and Literature, Ural branch of Russian Academy of Sciences (Izhevsk, Russia), tgvladykina@mail.ru.

© **Glukhova Galina Anatolyevna (2017)**, PhD in Philology, associate professor, Department of Udmurt Literature and Literature of Peoples of Russia, Udmurt State University (Izhevsk, Russia), galant@udm.ru.

© **Panina Tatyana Igorevna (2017)**, PhD in Philology, research scientist, Department of Philological Studies, Udmurt Institute of History, Language and Literature, Ural branch of Russian Academy of Sciences (Izhevsk, Russia), tipanina@mail.ru.

The present paper aims to analyze rituals and festivals of the Udmurt calendar which convey the idea of interrelationship between the producing energy of the nature and of the human being taking into consideration folk beliefs about time as well as age and gender stratification of a rural community. It is established that men played an important role in the process of praying, while “female” theme was the quintessence of spring rites the main functions of which were fertility and production. Elderly women played a special role — not only did they supervise ritual activities, but also initiated some occasional rites, and, if required, they could also establish a contact with the other world. The youth took an active part in festivals held in the beginning of half-years considered as equivalent periods (*palar*) of a calendar cycle, i.e. in spring and in autumn. Young boys and girls were main participants in spring and summer merrymaking and round dances as well as autumn and winter gatherings. The rituals of this cycle were aimed at making pairs with a view of entering into a marriage. A holiday eve could be associated with puberty. Children participated in games which corresponded to rituals. The research presents main characters of the ritual scenario which symbolize quality changes in the nature’s cycle and human life. The article focuses on the functions of those characters and peculiarities of their behavioural stereotypes.

Key words: Udmurt calendar; paired time cycle; rural society; behavioural stereotypes; fertile age; matrimonial relations; maidens’ festivals; women’s rites.

References

- Agapkina, T. A. 2002. *Mifopoeticheskiye osnovy slavyanskogo narodnogo kalendarya. Vesenne-letniy tsikl*. Moskva: Indrik. (In Russ.).
- Agapkina, T. A. 2009. Put’ obryadovyi. In: *Tolstoy, N. I. (ed.). Slavyanskiye drevnosti. Etnolingvisticheskiy slovar*. Moskva: Mezhdunarodnyye otnosheniya. 5/4: 360—363. (In Russ.).
- Adonyeva, S. B. 1998. O ritualnoy funktsii zhenshchiny v russkoy traditsii. *Zhivaya starina*, 1: 26—28. (In Russ.).
- Alatyrev, V. I. 1988. *Etimologicheskii slovar udmurtskogo yazyka. Bukvy A, B. 778 slovarnykh statey*. Izhevsk: NII pri Sovete Ministrov UASSR. (In Russ.).
- Bernshtam, T. A. 1988. *Molodezh v obryadovoy zhizni russkoy derevni XIX — nachala XX v. Polovozrastnoy aspekt traditsionnoy kultury*. Leningrad: Nauka LO. (In Russ.).

¹ The research is carried out within the Program of Fundamental Researches of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences in 2015—2017 “The Udmurt mythology in the historical and cultural heritage”, project No. 15-13-6-8.

- Bushkevich, S. P. 2009. Kuritsa. In: *Tolstoy, N. I. (ed.). Slavyanskiye drevnosti. Etnolingvisticheskiy slovar*. Moskva: Mezhdunarodnyye otnosheniya. 5/3: 60—68. (In Russ.).
- Churakova, R. A. 1999. *Pesni yuzhnykh udmurtov*. Izhevsk: UIIYaL UrO RAN. 2. (In Russ.).
- Dolganova, L. N., Morozov, I. A., Minasenko, E. N. 1995. *Igry i razvlecheniya udmurtov: istoriya i sovremennost*. Moskva: Institut etnologii i antropologii RAN. (In Russ.).
- Glukhova, G. A. 1997. Kult plodorodiya v obryade «Kren yuon» severnykh udmurtov. In: *Zhuravlev, V. A., Savinskiy, S. S. (eds.). Tezisy dokladov 3 Rossiyskoy universitetsko-akademicheskoy nauchno-prakticheskoy konferentsii*. Izhevsk: Izdatelstvo UdGU. 4: 45—47. (In Russ.).
- Kabakova, G. I. 1999. Zhenshchina. In: *Tolstoy, N. I. (ed.). Slavyanskije drevnosti. Etnolingvisticheskiy slovar*. Moskva: Mezhdunarodnyye otnosheniya. 5/2: 205—208. (In Russ.).
- Khristolyubova, L. S. 1995. Kalyk syamyosty chaklasa = Udmurtskiye narodnyye obychai. Izhevsk: Udmurtiya. (In Russ.).
- Madlevskaya, E. L. 2005. Baba. In: *Muzhiki i baby. Muzhskoye i zhenskoye v russkoy traditsionnoy kulture. Illyustrirovannaya entsiklopediya*. Sankt-Peterburg: Iskustvo-SPB. (In Russ.).
- Minniyakhmetova, T. G. 2000. *Kalendarnye obryady zakamskikh udmurtov*. Izhevsk: UIIYaL UrO RAN. (In Russ.).
- Minniyakhmetova, T. 2009. Gender Roles in Some Udmurtian Traditional Calendar Rites. In: *Cosmos. The Journal of the Traditional Cosmology Society. The Ritual Year 4*. Edinburgh. 25: 13—20.
- Morozov, I. A. 1998. *Zhenitba dobra molodtsa: proiskhozhdeniye i tipologiya traditsionnykh molodezhnykh razvlecheniy s simvolikoy «svadby» / «zhenitby»*. Moskva: Labirint. (In Russ.).
- Munkácsi, B. 1952. Volksbräuche und Volksdichtung der Wotjaken. Aus dem Nachlasse von Bernhard Munkácsi. Herausgegeben von D. R. Fuchs. In: *Mémoires de la Société Finno-ougrienne*. 102. (In Germ.).
- Nuriyeva, I. M. 1999. *Muzyka v obryadovoy kulture zavyatskikh udmurtov: problemy kulturnogo konteksta i traditsionnogo myshleniya*. Izhevsk: UIIYaL UrO RAN. (In Russ.).
- Pervukhin, N. G. 1888. *Eskizy predaniy i byta inorodtsev Glazovskogo uyezda. Eskiz II. Vyatka: Gubernskaya tipografiya*. (In Russ.).
- Popova, E. V. 2004. *Kalendarnyye obryady besermyan*. Izhevsk: UIIYaL UrO RAN. (In Russ.).
- Shutova, N. 2009. Woman and Man in Udmurt and Besermyan Religious Practice in the Late Nineteenth and Early Twentieth Century. In: *Cosmos. The Journal of the Traditional Cosmology Society. The Ritual Year 4*. Edinburgh. 25: 5—12.
- Stepanova, A. S. 1985. *Metaforicheskiy mir karelskikh prichitaniy*. Leningrad: Nauka. Leningradskoye otdeleniye. (In Russ.).

- Tolstaya, S. M. 1996. Simvolika devstvennosti v Polesskom svadebnom obryade. In: *Toporkov, A. L. (ed.). Seks i erotika v traditsionnoy russkoy kulture*. Moskva: Lodomir. 192—206. (In Russ.).
- Trushkova, I. Yu. 2009. *Zhenshchina i muzhchina v traditsionnoy kulture russkikh Vyatskogo regiona: gendernye portrety*. Moskva: Vyatskiy gosudarstvennyy universitet. (In Russ.).
- Vasilyev, I. 1906. Obozreniye yazycheskikh obryadov, sueveriy i verovaniy votyakov Kazanskoy i Vyatskoy gubernii. In: *Izvestiya Obshchestva arkhologii, istorii i etnografii pri Imperatorskom Kazanskom universitete*. Kazan. 5: 321—349. (In Russ.).
- Vereshchagin, G. E. 1996. *Sobraniye sochineniy. Votyaki Sarapul'skogo uyezda Vyatskoy gubernii*. Izhevsk: UIIYaL UrO RAN. 6/2. (In Russ.).
- Vladykin, V. E. 1994. *Religiozno-mifologicheskaya kartina mira udmurtov*. Izhevsk: Udmurtiya. (In Russ.).
- Vladykina, T. G. 2006. Atributivnyye i verbalnyye paralleli v udmurtskom i russkom svadebnom ritualakh. In: *Russkiy Sever i vostochnyye finno-ugry: problemy prostranstvenno-vremennogo folklornogo dialoga: materialy I Mezhr regional'noy konferentsii i VII Mezhdunarodnoy shkoly molodogo folklorista*. Izhevsk: ANK. 50—57. (In Russ.).
- Vladykina, T. G., Glukhova, G. A. 2009. «Zhenskaya» i «muzhskaya» ipostasi maslenitsy v udmurtskoy traditsii. In: *Yazyki i kultura finno-ugorskikh narodov v usloviyakh globalizatsii: materialy IV Vseros. konf. finno-ugrovedov*. Khanty-Mansiysk: Informatsionno-izdatelskiy tsentr YuGU. 223—226. (In Russ.).
- Vladykina, T. G., Glukhova, G. A. 2011. Dni nedeli v sisteme predstavleniy udmurtov o vremeni. *Yezhegodnik finno-ugorskikh issledovaniy*, 3: 38—54. (In Russ.).
- Vladykina, T. G., Glukhova, G. A. 2011. *Ar-god-bergan: obryady i prazdniki udmurtskogo kalendarya*. Izhevsk: Udmurtskiy universitet. (In Russ.).
- Vladykina, T. G. 2012. Vsego ob odnoy pesennoy formule osennego ryazheniya udmurtov-kalmazov. In: *Problemy kulturno-yazykovoy regionalistiki*. Perm. 190—194. (In Russ.).
- Vladykina, T. G. 2013. Pominalnyye obryady udmurtov: yavnoye i neochevidnoye. In: *Narodnaya kultura v slove i tekste: sbornik issledovaniy i materialov pamyati Valentiny Viktorovny Filippovoy*. Syktyvkar: Izdatelstvo SyktGU. 32—37. (In Russ.).
- Vladykina, T. G., Glukhova, G. A. 2013. Etnokulturnyy kontekst predstavleniy udmurtov o vremeni. *Traditsionnaya kultura*, 1: 111—117. (In Russ.).
- Vladykina, T. G., Glukhova, G. A. 2014. Devichyi i zhenskiye prazdniki v udmurtskom kalendare. In: *Vestnik Permskogo gosudarstvennogo gumanitarno-pedagogicheskogo universiteta. Seriya 3. Gumanitarnye i obshchestvennyye nauki*, 1: 34—48. (In Russ.).