

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

КОМИ ФИЛИАЛ

ЭТНОГРАФИЯ
И ФОЛЬКЛОР
КОМИ

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
КОМИ ФИЛИАЛ

ЭТНОГРАФИЯ И ФОЛЬКЛОР КОМИ

(Труды Института языка, литературы и истории, № 17)

СЫКТЫВКАР 1976

В сборнике помещены статьи по этнографии и фольклору коми, в которых рассматриваются историко-культурные взаимоотношения коми и самов, коми-русские фольклорно-музыкальные связи, коми причитания и их ханты-мансийские параллели, анализируются детские песни-сказки и лирические песни сысольских коми, описываются берестяные изделия коми, местные названия орнамента, семейные праздники и обряды, специфика местной секты «бурсьылысь». В двух статьях публикуется материал историографического порядка: обзор публикаций по этнографии и филологии коми в финских научных изданиях последних лет и оценка работ П. И. Саввантова по этнографии и филологии коми.

Все статьи используют новый материал и представляют интерес для исследователя. Сборник рассчитан на этнографов, фольклористов, языковедов, преподавателей и студентов гуманитарных факультетов, а также на массового читателя.

Ответственный редактор **Л. Н. Жеребцов.**

Члены редколлегии: **Ю. В. Гагарин,**
Н. Н. Рочев, Ю. Г. Рочев (ответственный за выпуск).

© Коми филиал АН СССР, 1976

КОМИ ИМПРОВИЗАЦИИ И ИХ СААМСКО-УГОРСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

Коми импровизации — это самобытная разновидность национального песнетворчества, определяемая на всех двенадцати диалектах коми языка единым термином **бёрддчанкыв**¹, что в буквальном переводе означает «плачевое слово» (**бёрдны** «плакать» + **кыв** «слово»). Заунывную печальную манеру их исполнения, их минорный настрой передают уточняющими описательными словами **бёрдны лывкйёдлёмён, нюжйёдлёмён, жалобнёя** «причитать жалобно, протяжно, растягивая слова». Более мажорное исполнение называют **сьылігмоз бёрдём** «напевный плач» (Удора) или **дзоньтыгмоз бёрдэм** «хвалебный плач в песенной манере» (Ижма). Кстати, ижемские коми наряду с общекоми термином **бёрданкыв** употребляют два локальных термина — **дзоньтанкы** «хвалебное ласковое слово-величание» (**дзоньтыны** «ласкать, голубить» + **кыы** «слово») и **нуранкы** «напевное слово» (**нурны** «тихо напевать, мурлыча про себя и о себе» + **кыы** «слово»).

Коми причитания отразили стихийно-материалистические представления древнего рода, культ предков, веру в возможность воздействовать на окружающую природу художественным словом. В них прослеживаются взгляды общины-коллектива на происходившие события. Общинное мышление ее творцов проявляется, например, в том, что общинные категории, категории множественности, постоянно выступают на первый план. Подобное явление было следствием нерасчлененности первобытного общества в производственном и социальном отношениях. До нас дошли два типа импровизаций.

Первый тип (похоронные, свадебные, рекрутские причитания, а также близкие к ним плачи, связанные с оплакиванием погибших на войне) имеет семейно-бытовой характер, отражает

¹ Варианты — бёрданкыв, бёрдкыв.

культ предков. Второй же тип (земледельческие и охотничье-оленоводческие причитания) утратил обрядовый характер, но сохранил древнюю связь с аграрно-календарными и промысловыми культурами. Близки к ним многочисленные причитания биографического плана, так называемые причитания по поводу конкретного события.

Из обрядовых причитаний наиболее древними, по-видимому, являются похоронные. Они зафиксированы от всех коми этнических групп. Ныне связь между обрядом и словом заметно ослабла, хотя в ряде районов она спорадически обнаруживается. Таковы две локальные традиции — вычегодско-вишерская и вашко-мезенская. Несмотря на очевидную общность, между ними заметны и определенные различия. Вычегодско-вишерские причитания стоят ближе к прапермским истокам. Для них типичны пермская фольклорная образность, коми лексика в ее первозданном «чистом» виде. Иноязычные элементы в их лексике занимают подчиненное место.

Вашко-мезенские причитания, записанные в смежных русско-коми районах Удоры на границе с Архангельской областью, напротив, насыщены русской образностью и лексикой, преобразованными, однако, на коми-зырянский лад.

Поэтическая модель коми причитаний неоднородна, что свидетельствует о разновременном их возникновении. Обнаруживаются древнейшие виды, которые почти целиком опирались на систему непрерывных восклицаний, обращенных к покойнику. Фиксируются иные композиционные структуры, которые пронизаны вопросительными интонациями, т. е. структурные типы, присущие импровизациям развитых народов. Вопросительные интонации принимают всевозможные формы, но суть вопросов остается неизменной: «Почему ушел? Куда ушел? На кого покинул?». Вопросы прерываются сетованиями на долю.

В научной литературе существует мнение о происхождении свадебной поэзии из похоронных причитаний¹. Материалы коми свадьбы показывают, что генезис этих видов был сложнее, хотя между свадебной и похоронной поэзией, действительно, было немало общего. Поэтическая структура объединяла их в единую систему импровизационных жанров.

Различные этнические группы, конечно, наложили отпечаток на свадебную поэзию. Но при этом вся она проникнута чувством опасения и даже страха невесты перед будущим, перед чужой семьей, в которую ей предстоит войти. С помощью последовательно соединенных образов по принципу расширения пространственной дефиниции невеста отмечает свою обреченность: ручей выносит ее в Сысолу, Сысола в Вычегоду, Вычегода в Двину, Двина в море. И неизвестно невесте, куда ее, к какому берегу прибьет (дашкõ кодарас кõ ме воа).

¹ Naavio M. Syrjäniäiset hääitkut, Suomi, Helsinki, 1930, 10, V.

Яркими красками рисуется девическая пора. Слагается настоящий гимн девичьей косе, воспринимаемой как символ воли и красоты. Картины беззаботной поры сменяются противоположными по краскам и звучанию мрачными картинами жизни с мужем. Непременным является выражение благодарности невесты своим родным. И опять-таки благодарность соседствует с упреками, с выражением неподдельного страха перед будущим. Невеста накануне свадьбы или в день венчания причитала жениху и жениховой родне. И тут соседствовали хула и хвала, упреки и благодарность. Жених рисовался одновременно красавцем, уродом, богачом, нищим, щеголем, неряхой. Он назывался то **кыркѳтш дор берба кодь** «как верба на крутом берегу», а то и **первой кабак дорын кабак ветеканѳй** «у первого же кабака кабацкий ве-хоть». Те же краски избирались для показа жениховой свиты, дружек. Они, по словам плача, **кырныш моз курксісны, катшарака моз кравзісны** «как вороны каркали, как воронье граяли». Но в том же плаче те же дружки величались и русскими соколами (**роч сѳкѳл кодьѳс**).

Помимо похоронных и свадебных причитаний коми-зырянам были знакомы такие плачи, которыми сопровождался обряд проводов в армию, на военную службу, на фронт, оплакивание раненых или погибших на войне. Их истоки уходили в эпоху межплеменных войн¹. Но причитания о проводах в армию в том виде, в каком они дошли до нас, возникли у коми, по-видимому, сравнительно поздно, в XVIII—XIX веках, после введения на Руси Петром I в 1699 году рекрутской повинности². В XVIII веке рекрутчина распространилась и на коми крестьянство. Существует большое количество архивных документов о резко отрицательном отношении местного населения к рекрутчине. Постоянными были факты сопротивления крестьян отдаче в рекруты³. Враждебное отношение крестьянства к рекрутчине отразилось и в фольклоре. Основными в плачах являются темы проводов в армию, расставания матери с сыном, трудной солдатской доли.

Поэтическая структура причитаний столь же устойчива и однообразна, как устойчива и однообразна их тематика. Четыре образа варьируются в них. Это образы сына и матери, жены и мужа. Образ рекрута воссоздается от имени причитающей матери или жены. Непременно воспевается удаля, красота, молодость юноши, детализируется его портрет. В ижемском причитании «Пилы» (Сыну) портретная характеристика строится по принципу постепенного нагнетания эмоционального драматизма. Каждый последующий стих добавляет новую черту, новый отте-

¹ Сведения об этом донес эпос о Федоре Кироне, те песни, в которых изображались проводы его на битву с обскими уграми.

² Русское народное поэтическое творчество. Под ред. Н. И. Кравцова. М., 1971, с. 67.

³ ЦГАДА, ф. 609, оп. 1, д. 680; л. 180; ф. 609, оп. 2, д. 69, л. 1; ГАВО, ф. 177, оп. 6, д. 456, л. 3.

нок в портрете рекрута¹. Идеализированный портрет строился при помощи постоянных эпитетов, синонимических определений: **отша-вына пельпом** «могучие сильные плечи», **четвертайтэм мича мышку** «широкая красивая спина», **сильнэй бахатыр вына мореса** «сильная богатырская могучая грудь». Вопленицы прибегали к сравнениям коми рекрута с донским казаком, гвардейским драгуном; быстроту его ног и рук сравнивали с быстротою течения реки на перекатах или с порывом ветра.

Как и в свадебной поэзии, излюбленными были традиционные астральные сравнения: **асья петаныс югид шонді** «утреннее восходящее светлое солнце», **рытья кусан веж кыа** «вечерняя гаснущая светлая заря», **луншёръя шонид зарни шонді** «полуденное теплое золотое солнышко». Эмоциональная напряженность сцены ожидания сына, возвращающегося с фронта, передается через развернутую метафору. Его приезд живым и здоровым после кровавой битвы — это **көдзыд төв бөрас небыд лунтөлыслөн пöлыштөм, войшөр бөрас асъя югид шондыслөн мыччыслөм**² «после холодного ветра дуновение ласкового южного ветерка, после полуночи восход утренняя светлого солнышка». Эпитеты и сравнения вводятся с помощью вариационных параллелизмов, сходных синтаксических конструкций. Так подготовляется тот экспрессивный взрыв, которым сопровождалась кульминация причитаний.

Другим центральным образом является мать, провожающая сына, или молодая жена, прощающаяся с мужем. И снова импровизаторы прибегали к бесконечному варьированию оттенков в передаче чувства, использовали эпитеты и сравнения, порожденные крестьянской действительностью. Голос матери, оплакивающей сына, сравнивается с громким ржаньем лошади в Покров день на зеленом лугу, с мычанием буренушки, выпущенной из хлева накануне дня Ивана Купалы, с горьким кукованием кукушки, доносящимся от лесного пригорка. Тема материнского горя сливается с темой народного бедствия, вызванного войной.

Обобщенный характер имеет символ народного бедствия — символ войны. Это почти всегда одна и та же мало изменяющаяся образная формула. О месте, куда отправляют рекрута, как и в эпических песнях, говорят: **яй шөр нөздыданін** «место, где тела гниют», **вир шор визувтанін** «место, где кровавые ручьи текут» или **вир шор киссянін** «место, где кровавые ручьи льются», **яй креж бужданін** «место, где груды тел осыпаются», **лы креж төрманін** «место, где гора костей тлеет», **пушка-пуля палитанін, порок сотанін** «место, где пушки палят, где порох жгут». Ср. образы эпических песен: **морт юрөн мачасянін, ыргөн трубаён трубитанін** «место, где людскими головами, как мячом, швыряются, где медные трубы трубят».

Образы рекрутских причитаний, несмотря на их специфич-

¹ КНП, I, с. 84.

² Отецественный война вылө усьөм пи кузя бөрдэм. — Литературно-художественный альманах «Юргө парма», Сыктывкар, 1946, с. 31

ность, имеют точки соприкосновения с образной системой других жанровых видов причитаний — обрядовых и необрядовых. В сходном плане рисуется образ чужой стороны в похоронных и свадебных причитаниях. Образы матери в рекрутских и колыбельных песнях совпадают текстуально. Такие же текстуальные совпадения обнаруживаются при сопоставлении картин родного дома и дальнего пути, созданных в рекрутских и похоронных причитаниях.

Мы охарактеризовали основные разновидности обрядовой поэзии, в которых проявился синкретизм слова, напева и театрального действия. Синкретизм некогда, вероятно, был присущ и необрядовой поэзии, а именно земледельческим и охотничье-оленоводческим импровизациям.

Еще не столь давно считалось, что у коми нет земледельческой поэзии¹. Однако в 1950—1960-х годах фольклорными экспедициями Коми филиала АН СССР были открыты два вида архаических трудовых песен, связанных с земледельческой деятельностью крестьянства. Эти две песенные разновидности отличаются друг от друга по той роли, какую играет в них импровизационный элемент: в одних импровизация определяет характер произведения, другие же имеют сравнительно устойчивый текст. Импровизационная разновидность зафиксирована среди северных коми. Второй тип обнаружен у западных и южных коми.

Севернокоми трудовые песни приурочиваются к весенне-летнему и осенне-зимнему календарным периодам. Весенне-летние песни — это настоящий гимн весне, началу земледельческого сезона. Певцы не жалели красок при изображении весны, называли ее временем, когда человек бывает «сыт без еды-питья», когда все живое радуется солнцу и свету. В связи с этим возникает мажорная интонация, без конца повторяется эпитет **бур** «добрый, хороший, добротный».

Осенне-зимний цикл открывается жатвенными песнями, в которых рисовались светлые картины северных полей, места жатвы и обмолота². Малоплодородные ижемские земли, узкими полосами протянувшиеся преимущественно на солнечных южных склонах, в воображении певцов рисовались широкими полями, как будто бы люди забывали, что эти самые поля (**бурья ота бур муяс**) в суровых условиях Приполярья были способны обеспечить людей хлебом в лучшем случае до середины зимы.

Одной из типичных черт севернокоми трудовых песен является акцентация конкретного трудового акта пахаря, сеятеля, жнеца, косаря и т. д. Достигалось это двумя способами. На протяжении всей импровизации в каждом стихе мог повторяться один глагол — **гöрам** «пашем», **кõдзам** «сеем», **вундам** «жем», **куртам** «сгребаем сено», **вартам** «молотим»³.

¹ Архив ВГО, разряд 53, № 91, глава первая.

² КНП, II, с. 37.

³ КНП, II, с. 39.

Иная стихотворная структура наблюдается в песнях типа «Туусолыс воис» (Весна наступила). В них каждый последующий стих получает новый глагол: **петалам** «выйдем», **мунам** «пойдем», **прагитам** «запряжем», **гõрам** «впашем»¹. Так подчеркивалась динамика трудового акта.

Устойчивое подчеркивание словом действия, конечно, облегчало процесс импровизирования. Но истоки такой поэтической структуры, видимо, восходили к той эпохе, когда слову приписывалась магическая сила, когда верили, что для обеспечения урожая надо обязательно предварить действие словом и закрепить в слове совершаемое действие (пашем, сеем, бороним, жнем). Следы былой веры в силу слова, форма императивных обращений, взаимных призывов и побуждений, типичных для древнейших видов импровизаций, буквально пронизывают песни Ижмы. Но мотивы взаимных побуждений и призывов сохранились в земледельческих песнях и других финно-угорских народов. В карельских и эстонских жатвенных песнях основным мотивом было также взаимное побуждение жниц к более быстрой работе. А у марийцев и чувашей существовали даже специальные песни-призывы, распевавшиеся главным хозяином-распорядителем на помочах². Древность севернокоми песен доказывается еще и тем, что в них отразились воспоминания о первобытно-общинном землепользовании. Речь то и дело заходит о больших огневых подсеках-заимках³ рода, возделанных руками предков⁴. Поля иначе и не называются, кроме как **миян муяс** «наши поля»; отмечается, что на них работают сообща, артельно: **ми гõрам-кõдзам** «мы пашем-сеем», **мы агсалам** «мы бороним», **ми вундам** «мы жнем».

Центральным персонажем оказывается безличный коллектив, о котором сказано местоимением множественного числа **ми** «мы». Иногда говорится, что это **любей кызя чойясэ** «любимые милые сестрицы», которые дружно косят, дружно сгребают сено, дружно ставят стога, дружно молотят хлеба. Безличный коллектив рисуется посредством целого периода сравнений и эпитетов. «Любимые милые сестрицы» ходят красивой утиной стаей, лесным глухариным выводком; в плечах любимые сестрицы одной вышины, в груди — одной ширины; любимые сестрицы идут на работу нарядные, как куст черемухи, как лист рябины, лист осины.

Ижемские трудовые песни генетически связаны со свадебной поэзией. У тех и других наблюдаются сходные образы, синтаксические конструкции, одинаковая организация стихотворной структуры. Более того, некоторые трудовые песни, например

¹ КНП, II, с. 35.

² Tampere H. Eesti rahvalaule viisidega. В. I. Tallinn, 1959, S. 77; Сироткин М. Я. Чувашский фольклор. Чебоксары, 1965, с. 10; Евсеев В. Я. Карельский фольклор в историческом освещении. Л., «Наука», 1968, с. 16.

³ Заимка — заполье, запольная пашня, возделанная отдельно в пустоши.

⁴ КНП, II, с. 35.

«Удж вылэ муныген» (При отправлении на работу), «Трундраэ муныген» (При отправлении в тундру) исполнялись и ныы-ёрт коллянка вылын «на свадебном девичнике».

Еще слабее связь между обрядом и поэзией прослеживается в другом виде хозяйственно-промысловых импровизаций, в так называемых охотничье-оленоводческих нуранкы. Зато именно они сегодня являются самой жизнеспособной и продуктивной разновидностью из всех коми причитаний.

Охотничье-оленоводческие импровизации являются разновидностью житийных необрядовых плачей автобиографического характера. Об их содержании сами певцы отзываются так: **Ас олэмес, ассюм олэмес сьылэді** «Свою жизнь воспела». Тот же смысл имеют выражения **ас улам сьыла, ас олэм кузя, ас олэм помлась нура**.

Содержание нуранкы всегда конкретно, посвящается определенному факту, свершившемуся сравнительно давно или только что, но непременно хорошо известному самому импровизатору. При этом воспроизводятся малейшие детали события. Другая типичная черта нуранкы — их автобиографичность. Импровизатор часто повествует об основных вехах собственной биографии. В связи с этим можно указать на три вида нуранкы: а) о совершающемся в момент импровизирования, б) о некогда свершившемся, памятном лично для импровизатора, конкретном факте, в) о давно минувших событиях из жизни близких ему людей. При сопоставлении разновидностей а), б), в) обнаруживается тенденция к сужению импровизационного элемента и усилению роли повествовательного начала по линии а→в.

При всем многообразии видов коми причитаний можно выделить общие типологические черты: единство авторского и коллективного начал; фактографичность и связанный с ними автобиографизм; наличие сходных устойчивых формульных признаков, изобразительных средств.

Эти типологические черты позволяют сопоставить анализируемый жанр коми фольклора с подобными же в поэзии других финно-угорских народов. Импровизация занимает примечательное место в фольклоре как прибалтийско-финском (севернокарельские и саамские йойги), так и обско-угорском (хантыйские и мансийские песни судьбы). Коми причитания особенно близки к обско-угорским импровизациям.

Данный факт можно объяснить историческими причинами. После распада прапермской языковой общности коми по сравнению с другими пермскими народами оказались дальше всех на севере и в более тесных контактах с угорскими племенами, сохранившими богатую древнюю культуру импровизирования. Это обстоятельство способствовало сохранности импровизационных жанров и у коми-зырян¹.

¹ Карой Реден на основании языковых и исторических данных заключает, что уже после IX века в районе нижней Вычегды и на Удоре коми всту-

Единство авторского и коллективного начала. А. Канисто не случайно определял мансийские песни судьбы (*Schicksalslieder*) как лирические песни, в которых автор выражает свои переживания, описывает собственную жизнь¹. Большинство нуранкы как раз и посвящено раскрытию настроения импровизатора. «Ас олэмес вöйпеда, ас олэм пэмлась нура» (О своей жизни сказываю, пою), — так обычно отзываются импровизаторы о содержании исполненного ими. Автобиографизмом определяется характер нуранкы «Маме менэ сетис» (Мать меня выдала замуж) — автор А. И. Выучейская (пос. Харута, 1968 г.), «Ме шуа, бытми» (Я выросла) — автор М. И. Тарбарей (пос. Харейвер, 1971 г.), «Кор ми вöлим мам доранум» (Когда мы жили при матери) — автор М. К. Канева (с. Абезь, 1969 г.)²

Коми импровизационной поэзии не свойственно закрепление авторства, как это наблюдается в обско-угорских песнях судьбы. Так, в зачине песни одного вагильского манси сообщается:

Welcher Männersohn sang, redete? Чей сын поет, рассказывает?
Jegor Petrovits sang, redete³ Егор Петрович поет,
сказывает.

Среди хантов данное явление также отмечается. В «Женской песне», записанной В. Штейницем, говорится:

Ich Ustinuschka Selifanowna, Я, Устинюшка Селифановна,
am Ufer des Fuchsbaches, На берегу Лисьего ручья,
am Ufer des Hasenbaches⁴. На берегу Заячьего ручья.

У северных коми нечто подобное встречается лишь в песне «Егор Ване, Егор Ване, көр местайд выйым эм? (Иван сын Егора, Иван сын Егора, есть ли у тебя олень пастбище?), стоящей на грани между песенной лирикой и импровизационной поэзией.

Но в фольклоре хантов, манси, саамов память об авторе импровизированной песни закрепляется еще одним способом, который хорошо знаком и коми-зырянам. Многие нуранкы, записанные на севере, имеют свой возраст — сто и более лет. Некогда они были сложены оленеводами о конкретных случаях из собственной жизни, а затем потомки импровизаторов передавали их устным путем как семейную реликвию, как память о предках, о друзьях. Именно таково происхождение записанного от Е. В. Косковой нуранкы «Важен олiс яран гозья» (Прежде

жили в контакты с карелами и вепсами (*Redei K. Die syrjänische Lehnwörter im Wogulischen. Budapest, 1970, S. 68*). По его же мнению, в мансийском языке существуют древний (X—XV вв.) и новый (XVI—XIX вв.) пласты коми заимствований (там же, S. 76—80). См. также: NyK, LX. S. 41—45; LXII. S. 33—34; LXV. S. 170; MSFOu, 21, S. 145; FUF, XVII, S. 57—89, 121.

¹ MSFOu, 134, S. 7.

² Ср. мансийскую песню «Я пою для времяпровождения», сочиненную Ф. Е. Ебланковым о своей жизни.

³ MSFOu, 134, S. 93, 85.

⁴ OEST, 31, S. 450.

жили ненец с ненкой), автор — мать Е. В. Косковой (пос. Харута, 1968). Таков же нуранкы «Куд вылын пукала» (Я на коробе сижу), исполненный 92-летней М. Г. Чаклиновой в 1968 г. в пос. Харута (автор — бабушка М. Г. Чаклиновой): «Тае бабелэн на нурэмьс» (это еще бабушкин нуранкы). Нуранкы «Ате Паше ёртэ» (Друг Ате Паша) был исполнен в с. Абезь в 1969 году оленеводом Е. Т. Рочевым, а сам он в свою очередь перенял от старика Батманова.

Отмеченный факт типичен для обско-угорских песен судьбы. А. Каннисто в комментариях к мансийским песням то и дело поясняет, что, например, «Песня Авдотьи Ивановны», сочиненная некогда в деревне Вершини, была напета ему певцом из деревни Вотья А. П. Лялькиным, что верхнелосьвинская «Женская песня», напетая М. И. Укладовой, на самом деле принадлежала ее покойной матери и т. д.¹ Такие же случаи зафиксированы в саамских йойгах. Йойга об оленеводческой девушке Карин, исполненная певцом А. И. Гуттормом, была некогда сочинена его дядей Иваром Халендером. По словам исполнителя, Халендером было сложено всего 63 йойги².

Нередко песни судьбы и нуранкы выходили за пределы не только семьи, но и народа, обогащали песенный репертуар соседей. Данное явление впервые отметил А. Каннисто на примере хантыйской «Песни старого Тимки», перенятой мансийскими певцами³.

Фактографичность песенных импровизаций у северных коми и обских угров. Большинство этих произведений было порождено каким-либо конкретным фактом. Так, нуранкы Е. В. Косковой «Харейвöрын кык керка» (В Харейвере две избышки) был сложен в связи с тем, что однажды медведь неожиданно-негаданно явился к охотничьей избе и напугал ее обитателей.

Нуранкы может возникнуть непосредственно вслед за совершившимся фактом. Например, в пос. Харуте во время нашей работы с информатором с улицы послышался гул совхозного трактора, который вез дрова, заготовленные для жителей поселка. Певца М. Г. Чаклинова тут же начала импровизировать о трактористе, о его трудной работе.

Ту же самую фактографическую основу выделяют исследователи в саамских йойгах. В свое время Н. Ф. Финдейзен писал: «В сущности каждый случай домашней или общественной жиз-

¹ MSFOu, 134, S. 205, 209, 142, 218, 219, 222, 223, 224, 226. 237, 243, 245, 246, 247, 250.

² MSFOu, 149, S. 14, 17, 22.

³ MSFOu, 134, S. 90. К сожалению, данное явление пока еще не привлекло внимание исследователей. А. между тем во время наших фольклорных экспедиций на Кольский полуостров в 1971 году в пограничные саамско-коми районы и на нижнюю Обь в 1970 году в пограничные хантыйско-коми районы мы лично зафиксировали многочисленные факты освоения коми певцами саамских йойг и хантыйских песен судьбы, факты перевода этих произведений на коми язык или исполнения их коми певцами на языке оригинала.

ни лопарей вызывает соответствующий juojgos: застреленный случайно человек, удачный лов рыбы, даже запоздалый визит пастора к конфирмантам, и тот вызывает песни, не говоря уже о целом ряде веселых и юмористических песен, вытесняющих скандалы пьяниц и т. д.»¹. Эту черту еще ранее выделял в йойгах Н. Н. Харузин: «Воспеваются в действительности произошедший факт, причем с точностью и подробностью воспроизводятся все малейшие обстоятельства, сопровождавшие его»².

Интересные сведения о фактографичности йойг приведены в недавно опубликованной работе «Lappische Ioiku-Lieder aus Karasjok». Так, отец девушки Ристин, ставшей учительницей, был полон гордости за наследницу и свою гордость выразил в йойге. А в связи с победой Кнута Юхансена на чемпионате мира сразу вслед за сообщением радио в Карасеке возник специальный йойга³.

По конкретности и фактографичности нуранкы сопоставимы с угорскими песнями судьбы. Исследователь этих песен П. Мункачи называл их произведениями, в которых излагаются вехи жизни импровизатора⁴.

Каннисто привел большое количество примеров фактографичности и автобиографичности мансийских песен судьбы. Так, например, пятая «Песня девушки» из его собрания была сложена по поводу жестокого обращения мужа со своей женой⁵. Песня щекурьинской женщины повествует о семейной жизни с нелюбимым мужем⁶. Из песни лосьвинского Егорки мы узнаем о его любовном свидании с подружкой⁷. «Песня Тимы» возникла в связи с похищением женихом манси хантыйской невесты⁸. Песенка парня из Тумана возникла вслед за тем, как была подстрелена утка, питавшаяся мышами⁹.

Хантыйская песня из собрания В. Штейница (№ 48) тоже обнаруживает фактографическую основу — это повествование о встрече дочери Устиньи со своим мужем, об их визите к отцу Устиньи Селифану. Информативность, повествовательность угорских, равно как саамских и коми песен, передается простейшими повествовательными глагольными формами типа «он

¹ Сборник Ленинградского общества исследователей культуры финно-угорских народов. Вып. I. Л., 1929, с. 8.

² Харузин Н. Н. О лопарской бывальщине и песне. Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском этнографическом музее. Вып. III. Под ред. В. Ф. Мюллера. М., 1888, с. 3.

³ MSFOц, 149, S. 17, 34, 36, 37.

⁴ Munkacsy B. Vogul népköltési Gyűjtemény I, Budapest, 1892.

⁵ MSFOц, 134, S. 26—27, 218.

⁶ MSFOц, 134, S. 28—31, 220.

⁷ MSFOц, 134, S. 53—56, 231.

⁸ MSFOц, 134, S. 90—91, 249.

⁹ MSFOц, 134, S. 94—97, 251.

подъехал», «он сидел», «мы покинули», «мы направились» и т. д.¹

Наличие сходных устойчивых формульных признаков, изобразительных средств. Своеобразие северных импровизационных форм, разумеется, не сводится к их информативности, порожденной фактографичностью. По своему объему из северных финно-угорских импровизационных песен выделяются коми нуранкы. Так, нуранкы харутинской певицы В. Выучейской «Олэмес вöйпедэм» (Песня о жизни) насчитывает семьсот стихов, нуранкы из с. Мужы «Мандозлы-мортэлы» (Мандо — человек) — 273 стиха, но, как правило, большая часть нуранкы не превышает ста строк. По А. Каннисто², объем мансийских песен судьбы из 28 примеров выглядит так: № 1—57 стихов, № 2—40, № 3—33, № 4—61, № 5—36, № 6—50, № 7—31, № 8—17, № 9—28, № 10—30, № 11—17, № 12—99, № 13—10, № 14—7, № 15—47, № 16—122, № 17—88, № 18—17, № 19—15, № 20—26, № 21—11, № 22—50, № 23—11, № 24—6, № 25—7, № 26—20, № 27—25, № 28—47.

Такие песни, несмотря на их импровизационный характер, имеют довольно стройную стихотворную конструкцию. В ее организации особая роль принадлежит разного рода вариационным параллелизмам. В их использовании проявляется родство поэтического мышления северных финно-угров.

В. Штейниц в работе «Der Parallelismus in der finnische-karelischen Volksdichtung» справедливо заметил, что в саамских йойгах важнейшим компонентом выступает мелодия³. Лаунис также находил, что в йойгах устойчивые словосочетания, равно как и устойчивые образы, песенные формулы встречаются редко⁴. Такой бесформульный тип можно встретить, причем не столь уж редко, и среди севернокоми нуранкы. Так, в нуранкы А. Выучейской на протяжении семисот стихов нет почти ни одной устойчивой песенной формулы. Таков же абезьский нуранкы «Калько Анна из вöй мича» (Калько Анна не была красивой).

Однако в большей части нуранкы обнаруживаются многообразные виды вариационных параллелизмов. В связи с этим следует внести коррективы в категорическое утверждение В. Штейница об отсутствии у пермских народов эпических параллелизмов, уточнить его тезис о том, что у коми и удмуртов вариационные параллелизмы являются якобы не типичным, но спорадическим стилевым средством⁵. Вариационный параллелизм, как частичное или полное восстановление содержания предыдущей фразы в последующей с помощью формально похожих слов, знаком коми песенным импровизациям:

¹ OEST, XXXI, S. 450—453.

² MSFOu, 134, S. 11—97.

³ FFC, 115, S. 11—12.

⁴ MSFOu, 26, 1908, S. X.

⁵ FFC, 115, S. 8.

Кудз ме олі, Как я жила,
Секта вед нин олі, Трудно жила,
Тшыгъен олі. Голодно жила.

(пос. Красное, Арх. обл.)

Бокевей мужиксэ оқыштіс, Чужого человека поцелова-
ла,

Моне тай оқыштіс, Невестка поцеловала,
Сіе тай оқыштіс. Его поцеловала.

(с. Мужы, Тюменской обл.)

Чаще всего, как и в обско-угорских импровизациях, употребляется синонимический параллелизм парных стихов:

Луннас мунны медся бур, Днем идти всего лучше,
Дас кык часас нѳшта бур, В двенадцать часов еще лучше,
Номйыс этшаджык сѳяс, Комары меньше кусают,
Народ этшаджык мудзас. Люди меньше устанут.

(пос. Абезь, Коми АССР)

Каждый последующий стих вариационного параллелизма дополняет художественный образ. Так строится картина весенних игривых ижемских коми:

Колва дорті ветлыллі да, Вдоль Колвы шагала,
Креж дорті гуляйтлыллі, Вдоль обрыва гуляла,
Витасэн вед войлыллі да, В пятнашки бегала,
Ветлэмен вед ворслыллі да, Похаживая играла,
Круген вед и да берголли. Кругом кружилась.

(пос. Харута, Арх. обл.)

Вариационные параллелизмы обогащались анафорически-эпифорической звукописью, аллитерациями, звуковыми повторами:

Мича тай менам пие, Красив мой сын,
Мича тай менам моне, Красива моя сноха.
Мастер тай менам пие, Мастер мой сын,
Мастер тай менам моне. Мастерница моя сноха.

(пос. Харута, Арх. обл.)

Вариационные синонимические параллелизмы, когда каждый новый стих дополняет предыдущий, присущ и саамским йойгам, несмотря на их неформульный характер. Это подтверждается йойгами из Карасек о бедном Овле:

Und und ich habe versucht zu stehlen,
Und und ich habe versucht herumzuhuren,
Und und ich habe Backsteine zu brennen¹.
И я пытался воровать,
И я пытался веселиться,
И я пытался кирпичи обжигать.

Как доказал В. Штейниц, наряду с параллелизмами по аналогии и параллельными двустипиями (Doppelvers) синонимические параллелизмы карельских рун многообразны:

¹ MSFOu. 149, S. 51.

Ein Beerchen rief von Hügel,
Eine Rotpreiselbeere von
der Heide;

«Komm, Jungfrau, pflücken
Kupfergürtel, wählen,
Bevor die Schnecke frisst,
Der schwarze Warm nagte»¹.

Ягодка звала с холма,
Красная ягодка с луга:

«Приди, девушка, сорви,
Медный пояс выбери,
Пока улитка не съела,
Пока черный червь
не источил».

Вариационные параллелизмы коми причитаний стоят ближе не к прибалтийско-финскому, а к обско-угорскому типу. Как и нуранкы, иногда вся хантыйская песня судьбы основывается на смене параллельных стихотворных пар. Таковы записанные В. Штейницом «Женская песня», «Песня двух мужчин», «Песня балагура» и т. д.² Таковы же многие мансийские песни в записях А. Каннисто, включающие большое число парных синонимических параллелизмов:

Ihn tausche ich nicht einmal für zehn Männer aus,
Ihn tausche ich nicht einmal für zwanzig Männer aus,
mein Gefährte, der eine Tochter bekommen hat.
mein Gefährte, der einen Sohn bekommen hat³.

Я не обменяю его и на десять мужчин,

Я не обменяю его и на двадцать мужчин—

Моего верного мужа, которому я родила дочь,

Моего верного мужа, которому я родила сына.

Итак, в коми импровизационной поэзии черты, восходящие к глубокой древности, соседствуют с чертами, порожденными современной действительностью. Импровизационная поэзия является самой динамичной, непрерывно изменяющейся частью национального фольклора. В ходе исторического процесса у коми сложились разнообразные виды причитаний как обрядового, так и необрядового характера. Своеобразие этого процесса состояло в том, что история коми народа была историей по преимуществу не государственной, а социальной и бытовой. Различные этнические группы коми-зырян вобрали в себя элементы разных культур—древней земледельческой культуры и культуры кочевого и полукочевого тундрового оленеводства, северного охотничьего и рыболовецкого хозяйства. Именно поэтому в коми причитаниях обнаруживаются разнокачественные пласты. В генезисе этих пластов значительную роль сыграли соседние финно-угорские и славянские народы.

¹ OEST, XXXI, 1939, S. 1.

² OEST, XXXI, 1939, S. 450—453, 445—447, 389—396.

³ MSFOu, 134, S. 20.

РУССКО-КОМИ ФОЛЬКЛОРНЫЕ МУЗЫКАЛЬНЫЕ СВЯЗИ

Коми народ имеет многовековые исторически сложившиеся связи с великим русским народом. Экономические и культурные взаимоотношения между ними особенно усилились после присоединения Коми края (Перми Вычегодской) к централизованному русскому государству (вторая половина XIV века). Более прогрессивная русская музыкальная культура оказала огромное влияние на развитие песенно-музыкального искусства народа коми.

Чтобы проследить некоторые пути и формы взаимосвязи русского и коми народного музыкального творчества, обратимся к имеющимся письменным источникам и фольклорным материалам. Самые ранние письменные сообщения о коми фольклоре относятся ко второй половине XVIII столетия. Русские ученые И. Лепехин и Н. Озерецковский первыми обратили внимание на «сказания пермяцкие»¹. Литературный критик и ученый-этнограф Н. Надеждин, отбывавший в Усть-Сысольске (ныне Сыктывкар) политическую ссылку, записал и в 1839 г. опубликовал в альманахе «Утренняя заря» две коми свадебные песни. В статье «Народная поэзия у зырян» он также отметил, что среди коми бытуют русские песни, переведенные самим народом на коми язык, например «Во саду ли в огороде». Прислушиваясь к напевам коми песен, Н. Надеждин обратил внимание на близость русской и коми музыкальных систем: «Наша русская азбука так богата, что все ноты и пере-

¹ Подробные сведения об истории изучения коми песен (поэтики), взаимоотношениях между коми и русскими см. в работах: Микушев А. К. Песенное творчество народа коми. Сыктывкар, 1956; Плесовский Ф. В. О взаимоотношениях между коми и русскими по историческим и фольклорным памятникам. — Историко-филологический сборник, вып. 4. Сыктывкар, 1958.

дивы зырянского голоса могут быть выражены ее знаками»¹.

Интересны некоторые описания А. Шегрена «увеселений» коми молодежи на посиделках и игрищах (начало XIX в.): «...Молодые юноши и девицы в лучших нарядных платьях сходятся под вечер в парадные места, где и заводят караводы, играют кругами, поют песни и пляшут»². «Для музыки употребляются собственного изготовления скрипки (Violinen, Geigen), которые обе по-зырянски называют гудок. Молодые люди между тем посвистывают—все по русским обычаям»³.

Однако в сообщениях некоторых ученых, писателей, путешественников было немало противоречивых, порой неверных сведений о быте и культуре коми народа. Так, например, А. Шренк, побывавший в 1839 г. на Ижме, отметил, что «архангельские зыряне обыкновенно не поют песен на собственном наречии..., а исполняют русские народные песни на голос, свойственный только зырянскому и чуждый русским напевам»⁴. Он заметил только единственный вид коми «плачевных песен», не понял смысл творческого освоения русских песен коми певцами, когда в процессе переработки возникали оригинальные по мелодике песни. К аналогичному ошибочному выводу пришел К. А. Попов. В своей книге «Зыряне и зырянский край»⁵ он писал, что «зырянской поэзии не имеется» и что она целиком и механически заимствована у русского народа.

Однако более обстоятельные записи и публикации песен, высказывания собирателей русского фольклора показали, что у коми народа есть свои национальные песни и в то же время ему понятны и близки русские песни. А. В. Круглов в книге «Лесные люди» писал: «Когда-то утверждали, что зырянской поэзии нет. Конечно, это неправда, и совершенно верно говорит латинокая поговорка: «Где народ, там и поэзия»⁶. В подтверждение своей мысли он приводит тексты шести коми песен на родном языке и в подстрочном переводе на русский. В работах П. И. Савванитова⁷, Г. С. Лыткина⁸, А. А. Цембера⁹ и особенно Ю. Вихмана¹⁰

¹ Надеждин Н. И. Народная поэзия у зырян — Альманах «Утренняя заря», СПб, 1839, с. 274, 277.

² Manuscripta A. Siögreni. Географическое описание Ношульской пристани. Архив Академии наук СССР, Ленинградское отделение, ф. № 94 (Шегрен), оп. 1, № 8.

³ Siögrens A. Gesammelte Schriften. B. 1, St.-Petersburg. 1861, S. 439.

⁴ Шренк А. Путешествие по северо-востоку Европейской России через тундру к северным Уральским горам. СПб, 1855, с. 209.

⁵ Попов К. А. Зыряне и зырянский край. М., 1874, с. 54.

⁶ Круглова А. В. Лесные люди. М., 1910, с. 164.

⁷ Савванитов П. И. Грамматика зырянского языка. СПб, 1850.

⁸ Лыткин Г. С. Зырянский край при епископах пермских и зырянский язык. СПб, 1889.

⁹ Цембер А. А. Коми мойдан да сыланкывъяс (Коми сказки и песни). Усть-Сысольск, 1914.

¹⁰ Вихман Ю. Зырянская народная поэзия. Хельсинки, 1916 (на немецком языке).

были опубликованы тексты коми песен различных жанров, свадебные и похоронные причитания, детский фольклор. В сборнике П. Вологодина «Песни пермяков»¹ помещены одни из первых музыкальных записей коми-пермяцких и русских народных песен и наигрышей на коми национальных инструментах.

Русские фольклористы Ф. М. Истомина² и Н. Е. Онучков первыми отметили бытование русских былин среди коми. «Г. Истому, — сообщил Онучков, — в 1890 г. удалось записать среди зырян... несколько былин, распеваемых ими на ломаном русском языке»³. Онучков также приводит несколько русских песен, бытующих среди коми-ижемцев. Собиратель северорусских песен и былин А. П. Григорьев отметил, что некоторые «старины» (Про Платова-казака, Илью, Добрыню, Ивана) исполняются коми сказителями на родном языке⁴.

Работы советских фольклористов: П. А. Анисимова⁵, П. Г. Доронина⁶, И. А. Осипова⁷, Ф. В. Плесовского⁸, А. Н. Микушева, П. И. Чисталева и Ю. Г. Рочева⁹, А. Г. Осипова¹⁰ дают более обширное представление о поэтическом и музыкальном творчестве народа коми и его историческом развитии. Коми фольклор складывался на основе традиций пермских народов и во взаимодействии с некоторыми песенными традициями русских, ненцев, обских угров¹¹. Сюжетно-тематические и стилевые черты сложившихся жанров (к примеру, севернокоми эпоса или лирических песен) в какой-то мере указывают на истоки их возникновения, отражают процессы эволюционного наложения, проникновения новых фольклорных элементов в традиционную основу. В настоящей статье мы рассмотрим лишь одну сторону вопроса — пути и формы установления фольклорно-музыкальных связей русского и коми народов.

Коми с давних времен имели тесные экономические, торговые связи с русским народом. Великая Сибирская дорога проходила через Коми край. Коми были проводниками и участниками военных походов в Сибирь, вместе с русскими боролись

¹ Вологодин П. Песни пермяков. Пермь, 1887.

² Истомин Ф. М. Об историческом изучении Печорского края. — «Труды VIII съезда русских естествоиспытателей и врачей». СПб, 1890, с. 26—30.

³ Онучков Н. Е. Былинная поэзия на Печоре. СПб, 1903, с. 6.

⁴ Григорьев А. Д. Архангельские былины и исторические песни собранные в 1899—1901 гг., т. I, М., 1904, с. 16.

⁵ Анисимов П. А. Коми сыланкывъяс. М., 1926.

⁶ Доронин П. Важ коми мойдъяс да сыланкывъяс фольклорной сборник, Сыктывкар, 1938.

⁷ Осипов И. А. Висервожса сыланкывъяс да мойдкывъяс. Сыктывкар, 1941.

⁸ Плесовский Ф. В. Коми мойдкывъяс, сыланкывъяс да пословица-яс. Сыктывкар, 1956.

⁹ КНП, I, II; КНП, III.

¹⁰ Осипов А. О коми музыке и музыкантах. Сыктывкар, 1969.

¹¹ Микушев А. К. Эпические формы коми фольклора. Л., «Наука», 1973.

против иноземных захватчиков¹. В таком постоянном и длительном сообществе коми, безусловно, перенимали и русскую культуру, язык.

Путешественник С. Герберштейн (начало XVI в.) в своих «Записках о Московитых делах» сообщал, что в Устьюзии (т. е. Устюге — П. Ч.) «у жителей свой язык, хоть они больше говорят по-русски»².

Много русских песен «привозили» с собой солдаты и отходники, возвращаясь домой со службы или по окончании сезонной работы на отхожих промыслах; запоминали русские песни и молодые женщины, нанимавшиеся в прислуги к господам или городским мещанам³.

Песня распространялась и при миграции населения. «Зыряне-ижемцы, выходцы с реки Вычегды, — писал Ончуков, — могли... оттуда, со своей родины, принести на Ижму, а потом на Печору былины. Затем ижемцы... могли перенять старины в любом месте при своих торговых странствиях» и через «российские семьи, вышедшие из Усть-Цилемской слободки»⁴.

Непосредственно этнические и культурно-бытовые контакты коми с русскими из соседних районов особенно способствовали распространению русских народных песен. Так, например, много общего в репертуаре певцов коми Прилузья и соседних русских сел Кировокой области, нижней Вычегды, Удоры и близлежащих районов Архангельской области. В 1968 г. в с. Спаспуруб мы записали от старейших певиц — коми женщин, живущих среди русских со дня замужества, большое количество классических русских народных песен на «вятском наречии», среди них: «На заре-то на зорюшке», «Сохнет, вянет в поле травка», «Ходила младшенька по борочку», «Что ни гулюшка, сизый голубочек», «Ой да, с по заре рано летала» и др. В селах с русско-коми населением на равной основе распеваются и русские и коми народные песни. На старинных русских заводских поселениях (Нювчим, Кажим, Серегово) бытуют лишь некоторые популярные коми песни: «Шондїбаной» (Солнцеликая), «Уна нывъяс» (Много девушек), «Паськыд гажа улича» (Широкая веселая улица). Здесь хорошо сохраняется локальная песенная традиция, унаследованная от первопереселенцев.

Русская песня проникала и другими путями: через лубочные картины, а также систему школьного обучения пению (на русском языке), певческие хоры. Н. Е. Ончуков, в частности, сооб-

¹ Плесовский Ф. В. О взаимоотношениях между коми и русскими по историческим и фольклорным памятникам. — Историко-филологический сборник, вып. 4, Сыктывкар, 1958, с. 129—143.

² Герберштейн С. Записки о Московитых делах. СПб, 1908, с. 126.

³ Сурина Л. И. в диссертации «Крестьяне приустьсысольских волостей Вологодской губернии в конце XIX и начале XX в.» (Л., 1953) сообщает, что в 1896 г. в отход из трех волостей ушло 1160 человек (9% населения); в 1908 г. только из одной Вильгортской волости ушло в отход в качестве прислуг 135 женщин.

⁴ Ончуков Н. Е. Указ. соч., с. 7.

шал, что «Ваньку Ключника» ижемцы поют песней, своим текстом совпадающей с текстом под нынешними лубочными картинками¹. В 1961 г. в с. Помоздино от старожиллов мы записали немало так называемых «книжных» песен, т. е. песен литературного происхождения, в том числе фрагмент хора «Славься» из оперы М. Глинки «Иван Сусанин». Старейшая певица А. Н. Попова объяснила, что в селе раньше были церковный и школьный хоры; в школе учили не только церковные песни («Стихеры» — как указывал Н. Надеждин), но и другие, светские песни. «Сами по себе мы больше пели «мирские» (т. е. народные — П. Ч.) песни».

Какие русские песни по своей тематике чаще всего запоминали и привозили с собой отхожие люди? Н. Ончуков, изучавший быт коми-ижемцев, писал: «Песни ижемцев — это или старинные песни центральных губерний России («Ах вы, сени», «Я вчор млада», «Снежки белы и пушисты»), поющиеся здесь такими же напевами, или это совсем не народные, а модные песни, стихотворения из книг, романсы, пришедшие из полуинтеллигентных слоев сначала в мещанство, а потом и в крестьянство: «Хаз-Булат удалой», «Глядя на луч румяного заката», «По синим волнам океана», самоновейшая «Разлука» и др.». Как собиратель и исследователь былинной поэзии, он писал: «В редких случаях ижемцы старины знают... В селе Сизябске старик пел песни про богатырей: Илью Муромца и др.»².

Действительно, в быт проникали песни той социальной среды и обстановки, в которой находились первопреемники песен. Из народных уст переходили чаще всего крестьянские песни (на что указывает вышеприведенный пример с прилузскими певицами из с. Спаспоруба), в солдатской среде преимущественно усваивались песни окружающего солдатского быта; отходники (лесные и горнозаводские рабочие, портные, валяльщики), торговые люди, прислуга привозили с собой песни различных социальных групп: рабочих, крестьян, мещанского сословия. Таким образом пополнялся песенный репертуар местных исполнителей.

Во время фольклорной экспедиции на верхнюю Сысолу и в Прилузье в 1960 г., например, автором данной статьи записано 114 наименований песен, русских песен — 40. Среди них — «За Невагою», «Ехал Дунай» (местное название — «Окол дон»), «Во лузях», «Ивушка да Ивушка», «Вдоль по Питерской», «Вы прощайте, девки, бабы», «Вдоль по бережку», «У нас горенка нова». Жанровый состав их разнообразный. Наряду со свадобными песнями и причитаниями (на русском и коми язы-

¹ Ончуков Н. Е. Указ. соч., с. 6.

² Там же. Некоторые «песни про богатырей»: «Илью Муромца» — исторические песни «Про Платова-казака» — сохранились на Ижме и до настоящего времени (записаны А. К. Микушевым и П. И. Чисталевым в селе Брыкаланске, в 1960 г.).

ках) соседствуют такие разноплановые песни, как «А мы просо сеяли», «Скакал казак через долину», «Сижу за решеткой», «Разлука», «Кирпичики».

В 1960 году в репертуаре фольклорной группы села Помоздино (верхняя Вычегда) были зафиксированы такие русские песни: «Липа вековая», «Как по морю», «Дубрава шумит», «Бежит, бежит гремучий вал», «По синим волнам океана» и другие. А вот некоторые русские песни из репертуара старых певцов села Усть-Кулом (та же верхневыхегодская традиция): «Всю по Мёску проезжали», «Прощай, Томский, Усть-Куломский» (местный вариант солдатской песни «Вы прощайте, девки, бабы»), «Сидел Ваня да на диване», «Белая лебедушка», «Мамашенька бранила», «Во лузях» и др.

Русские народные песни, записанные в инонациональной среде, представляют ценный материал и с музыковедческой стороны: они дают возможность определения локальных истоков и сравнения с устоявшимися русскими классическими песнями, степени восприятия и консервации напевов (и текстов) песен, взаимодействия музыкальных культур разных народов.

Фольклорный материал убедительно доказывает, насколько большое место в культуре и жизни коми народа занимали русские народные песни, понятные и близкие коми народу по своему идейно-художественному содержанию, мелодическому строю. Влияние русской музыкальной культуры на развитие культуры коми народа особенно ярко проявилось в советское время. Это видно из всего творческого процесса создания современных коми советских массовых песен и выражается в систематической помощи русских музыкантов местным деятелям культуры.

Проникновение русской музыки в сферу коми национальной музыки и их взаимовлияние проявилось в следующих формах:

1. **Исполнение русских песен в тех или иных местных вариантах с некоторыми изменениями в поэтическом и мелодическом тексте.** В песнях нередко встречаются словообразования и грамматические обороты, которые исходят из коми лексики и грамматики и ярко проявляются в русской речи коми исполнителей:

Сидел девушка — соколик да

Скажет милому: «Прощай»...

или:

— Белая лебедушка, где-же ты была?..

— Я была, лебедушка, на синюю по морюшко...

Неверное произношение отдельных слов или замены созвучными словами, например вместо «У Егорья» — «Урий Гёрйб», «Ой дид ладо» — «Один ладбн» или «Ой, дидила», «По заре ли» — «Подзорела» и т. д., вероятно, происходит из-за их непонимания. Но коми обороты и выражения возникают и по другим существенным причинам, например в связи с конкретизацией непосредственной жизненной обстановки (вместо «поженки» — «Пожег» — название речки, «Часовенка» — «Часэ» — село на р. Вы-

чегде) или с целью параллельного усиления, большей выразительности переведенного текста («Я бегу да... калі»—я бегу и... поднимаюсь, «добежала да... ветлі» — добежала да ходила...).

Я бегу, бегу да Пожеге калі да,
Добежала да Часэ ветлі да.
До Часэ ветлі: голубушка сидит,
Один голуб ничего не говорит да,
Другой голуб поговаривает да...¹.

Такие особенности исполнения коми певицами русских песен отметил еще коми поэт и композитор В. Савин. В своем очерке «Му сёр сайын» (За волоком, 1926) о собирании (совместно с музыкантом П. Анисимовым) вишерских народных песен он приводит текст записанной песни «Во садо ли» и комментирует: «Со о́д кутшо́ма нин бертло́дло́мао́сь кывъя́ссө... мукöдлаты́с сьöкы́д нин го́гöрвоны́с весиг»² (вот ведь как перековеркали слова-то... местами трудно даже понять...). В. Савин приводит также некоторые коми песни с русским зачином.

Аналогичное «пронизывание» интонациями русских песен и частушек наблюдается и в отношении музыки. Так, например, напевы коми ударских частушек сложены под заметным влиянием стиля северорусских частушек. Это прослеживается и в своеобразной двухчастной композиции инструментального зачина, и последующей вокальной партии, и в интонационном строе, и в более динамичной манере исполнения частушек.

¹ Архив КФАН, ф. I, II, ед. хр. 233а. А. К. Микушев отмечает, что на Удоре сложился оригинальный жанр импровизаций, исполняемых на смешанном коми-русском наречии. На этом наречии сложены все причитания—свадебные, похоронные, рекрутские. Соотношение коми и русской лексики значительно варьируется, но грамматический строй импровизации неизменно остается коми. См. КНП, III, с. 10—11.

² Савин В. Кывбуръяс, поэмаяс, висьгъяс, очеркъяс. Сыктывкар, 1962, с. 530.

В напевах коми и русских народных песен нередко встречаются сходные попевки, мелодические обороты и ладовые образования, в частности лады с тоникой внизу звукоряда; сохраняются стилистические особенности, характерные для данного региона. Так, для прилузской традиции (как в коми, так и в русских селах) присуще исполнение лирических протяжных песен и свадебных причитаний с длительным распевом—задержанием тонического звука и его скольжением в конце напева, понижением II ступени.

♩ = 66

Да пе вста-вай ро-ди-мой ба-тюш-ко да
со бру-со-вы-е ла-би-чи, со бру...

Интересно отметить, что русские песни литературного происхождения, проникавшие в народ «книжным» или изустным путем, текстовой переработке подвергались в меньшей мере. Такие песни обычно исполнялись на известную мелодию. Наряду с этим поэтические тексты иногда распевались в народе и на другой, менее распространенный мотив. Так, например, случилось с одной из самых известных песен А. Варламова (на слова Н. Цыганова) «Не шей ты мне, матушка, красный сарафан». Несмотря на широкую популярность авторской музыки, в народе была сложена другая... Песня «Красный сарафан» с такой вполне самостоятельной мелодией была записана автором данной статьи в с. Помоздино в 1961 году от сестер В. Т. и З. Т. Чисталевых.

♩ = 70

Не шей ты мне, ма-туш-ка, да
крас-ный са-ра-фан

2. **Исполнение русских народных песен в переводе на коми язык.** В этом случае, помимо вышеуказанных особенностей, в поэтический и музыкальный текст нередко вносятся более существенные коррективы, связанные или с национальной образностью языка и мелодии, или с содержанием текста, приближая его к местным условиям жизни, природе. В распространенной песне «Ивушка, ивушка» (по коми—«Баддьёй, баддьёй») стихи:

Или тебя, ивушка,
Солнышко печет,
Частым дождичком сечет?

иногда заменялись другими:

Или частый град сечет тебя,
Или ветры северные пронизывают тебя,
Или под корнем студеная вода струится?

Подобным образом в переводной песне «А мы просо сеяли» произошло смысловое изменение: коми крестьяне (как отметил А. К. Микушев) никогда прежде не знали культуры проса, поэтому в зачине песни употребляется более близкое понятие: «Ми кӧдзалам шобдӧн, шобдӧн» (Мы сеем пшеницу, пшеницу), или: «Ми кӧдзам жӧ анькытшӧн, анькытшӧн» (Мы сеем горох, горох)¹.

В солдатской песне:

Вы прощайте, девки, бабы,
Прощай, Шадрин-городок,

нювчимские певицы исполняют:

Вы прощайте, девки, бабы,
Прощай, Нювчимский завод.

В Усть-Куломе вместо «Прощай, Томский и Тобольский» поют:
Прощай, Томскӧй да Устькуломскӧй.

Некоторые русские песни, переведенные на коми язык, прочно вошли в быт как свои национальные песни. Так случилось с солдатской песней «Мӧскува гӧгӧр салдат кытшовтӧс» или ее вариант «Ой, Мӧскува гӧгӧр», хотя их первооснова — песня «Всю мы Москву проезжали» — известна в русских поселениях Усть-Цильмы, Печоры, на старинных заводах Нювчима и Серегово. Популярная песня «Асья кыа» в своем первоначальном варианте представляла вольный перевод русской протяжной песни «По заре ли летала», ее местное вымское название (по сообщению А. Микушева) «Подзорела». «Асья кыа» получила свое дальнейшее сюжетное развитие (контаминация с гребцами-рулевыми и девицами-красотками), в напеве появились характерные для коми музыки ритмо-мелодические ячейки, традиционный каданс. В таком виде она стала общекоми народной песней².

3. **Контаминация вновь созданной мелодии из напева** (или части его — предложения, фразы) **русской и коми песни.** Это яв-

¹ КНП, I, стр. 14--15.

² КНП, I, № 15.

ление особенно ярко прослеживается в песне «Паськыд гажа улича».

«Паськыд гажа улича» — песня литературного происхождения. Текст ее написал в середине XIX в. коми поэт Петр Клочков¹. Структура и ритмика стиха, мелодия и содержание всей

4 $\text{♩} = 66 - 72$

Паськыд га - жа у - ли - ча, у - ли - ча,

До-ли ше-ли но-ли ше-ли, Го-во-рис-тэй у - ли - ча.

песни указывают на ее фольклорные истоки. Первое предложение напева основано на мелодии русской песни «А мы просо сеяли», второе и третье — перенесены из популярной коми песни «Оксинья пö краса»². Содержание «Паськыд гажа улича» перекликается с сюжетом русской песни «Посеяли девушки лен», припевные слова которой «То ли сё ли, ну ли что ли» превратились у коми в «Доли-шели, ноли-шели»³. Эта песня (при устойчивой семитактовой структуре) также имеет мелодические варианты⁴.

4. В народной музыкальной практике наблюдается довольно сложный многоступенчатый процесс творческой переработки русской песни, когда на ее поэтический текст, переведенный на коми язык, складывается совершенно другая по своему музыкальному содержанию мелодия. Так случилось с широко распространенной песней «Во саду ли в огороде». Еще Н. Надеждин, будучи в Усть-Сысольске, заметил, что у коми исполняется переведенная самим народом на свой язык русская песня «Во саду ли в огороде». Она и до сих пор является одной из самых любимых песен. Эта песня исполняется на оригинальный напев

¹ Доронин П. Г. Коми поэт Петр Клочков йылысь. — «Войвыв кодзув», 1961, № 6.

² КНП, I, № 30, 31.

³ Последнее предположение высказано Ф. В. Плесовским. См. его статью «Коми фольклор йылысь пасйöдъяс». — «Войвыв кодзув», 1970, № 7.

⁴ КНП, I, № 31, 32а.

и на национальные (коми) напевы, порой совершенно различного стиля и характера. «Сад йорын кӧ ныв гуляйтӧ» фактически представляет вольный перевод русской песни «Во саду ли в огороде»; она имеет и другое название, например «Ныв капуста весалӧ». «Сад йорын...» чаще всего исполняется на собственный напев русской песни «Во саду ли...» (в натуральном минорном ладу).

♩ = 76

5

Сад йорын кӧ ныв гу-ляй-тӧ, сэт-чӧ зон во- ась - лӧ.

Зон-мой, зон(у)мой, мо-ло-де-чой, Шо-ча тай во- лыв-лан.

Detailed description: This is a musical score for a song. It consists of two systems of music. The first system has four measures of music with lyrics: 'Сад йорын кӧ ныв гу-ляй-тӧ, сэт-чӧ зон во- ась - лӧ.' The second system also has four measures with lyrics: 'Зон-мой, зон(у)мой, мо-ло-де-чой, Шо-ча тай во- лыв-лан.' The music is written in a 2/4 time signature with a tempo marking of ♩ = 76. The key signature is one flat (B-flat). The notation includes a treble clef and a bass clef with a double bass line.

В том же Корткеросском районе была записана совершенно другая мелодия «Сад йорын...» в стиле местных величальных застольных песен. Это напев более сложный по структуре: импровизационное построение обретает куплетную форму плясового характера, что свойственно самой песне.

♩ = 90

6

Сад йо- рын пе ми- ча ныв гу- лляй- тӧ да

ми- ча ныв ді- нэ пе ми- ча зон во- лыв- лӧ...

До- на ко- зин, кык ко- зин да ку- мач да ки- тай- ка

Detailed description: This is a musical score for a song. It consists of three systems of music. The first system has two measures of music with lyrics: 'Сад йо- рын пе ми- ча ныв гу- лляй- тӧ да'. The second system has two measures with lyrics: 'ми- ча ныв ді- нэ пе ми- ча зон во- лыв- лӧ...'. The third system has two measures with lyrics: 'До- на ко- зин, кык ко- зин да ку- мач да ки- тай- ка'. The music is written in a 2/4 time signature with a tempo marking of ♩ = 90. The key signature is one flat (B-flat). The notation includes a treble clef and a bass clef with a double bass line.

На верхней Сыsole только в одном Койгородском районе песня «Сад йорын» зафиксирована в четырех мелодических вариантах: наиболее обиходные — это оригинальный напев русской песни «Во саду ли...» и напев популярной коми песни-частушки «Шандібанӧй олӧмой» (Солнцеликая жизнь). «Сад йорын» ис-

полняется и с совершенно отличным напевом, построенным на интонациях местных свадебных причитаний, а также в стиле лирической протяжной песни, с соответствующим изменением первоначальной функции.

7

Ой, сад йо-ры-(ы)нда ныв гу-ляйтö,
Ми-ча во-н(ы) дай во-льв-лö

Подобное творческое переосмысление претерпела русская песня «А мы просо сеяли». На Ижме и Печоре сохранились уникальные трудовые импровизации, которые исполнялись при длительных переездах на луга, при подвозке сена и дров, при установке и разборке чумов. Бытовое, можно сказать, прикладное назначение ижемских трудовых песен определило и своеобразную музыкальную форму расширенного периода с большой временной протяженностью, внутрислоговой распевностью мелодии¹. (Кстати сказать, текст их содержит очень подробное описание трудовых процессов). Применительно к песне «А мы просо сеяли» местные исполнители употребили только часть мелодического материала, подвергли напев структурному сжатию, придали ему более четкую размерность.

8

♩ = 72

Ми про-са-сэ кө ко-(о)-дза-(а)-мо, кө-дза-мё-(э-э),
О-(о)-ди-н(ы)ла-дö-(э)н кө-(ö)-дза-(а)-мё, кө-дза-мё

Русская народная песня «Ивушка, ивушка» очень популярна у коми. На русском языке в оригинале она исполняется с устойчивым общераспространенным напевом. Переводная же песня «Баддьюй, баддьюй» имеет несколько мелодических вариантов. На верхней Сыsole она исполняется на общеизвест-

¹ КНП, II, № 1—9.

ный напев «Ивушки» в местной певческой традиции, с характерным аккордово-гармоническим складом многоголосия.

9 $\text{♩} = 92$

и - вуш-ка да, и - вуш-ка зе-лё-на-я мо-я
что же ты и-вуш-ка не ве-се-ла сто-ишь?

На Ижме и Печоре коми «Баддъёй»—«Ивушка» имеет лаконичный светлый по настрою напев, близкий по стилю ижмо-печорским величальным песням¹.

10 $\text{♩} = 96$

Том войтыръяс му - ні - ныс кызд рас-кос - ті да...
Сэ - тьсь вед ка - рыс-нас кык пе-лыс-тэ.

Вымские варианты напевов «Баддъёй» построены на сплаве интонаций местных лирических песен и причитаний. Приведенный напев — весьма краткий, одностиховой, речитативно-го склада, с характерным начальным квинтовым интонационным возгласом, плавным постепенным нисхождением мелодии, и затем, как бы возвращением-вздохом в предкадансовом плагальном обороте² (см. нот. пр. 11).

Таким образом, фольклорный музыкальный материал показывает, что русская народная песня, переведенная на коми язык, расширяет границы своего распространения, пополняет репертуар певцов близкими по идейно-тематическому содержанию и музыкальному строю произведениями. С другой стороны, возникновение новых мелодий на основе локальных жанров коми песен обогащает, развивает русскую песню-первооснову: в процессе их соприкосновения происходит (в разной степени качества) взаимное преобразование³. Особенно замет-

¹ Ср. с напевом величальной «Ехорейыс муні». КНП, II, № 45.

² КНП, III, № 12, ср. с напевами «Дружкалы бёрдём», № 51, «Мужиклы», № 57.

³ Подобные явления свойственны и музыкальным культурам других народов. См. В. Еланов. Нетрадиционные жанры белорусской народной музыки. — В кн.: Проблемы музыкального фольклора народов СССР. М., 1973. с. 156—171.

11 $\text{♩} = 84$

- Бадь-дъой бадь- дъой, мый гаж-то- ма су- ла- лан,
 А- ли тз- нѳ ы- джыд йи зз- рыс зз- ро,
 Вуж ув- ті- ыд кѳ- дзыд ва- ыс зи- зыв- то ?

но это в коми песнях литературного происхождения.

5. Взаимовлияние русской и коми народных музыкальных культур выразилось и в создании коми национальных песен на основе напевов русских песен. Эта форма песнетворчества наблюдалась в виде: использования устоявшегося образно-интонационного комплекса, характерного для данного этнографического района, а также полной перетекстовки старых русских народных песен.

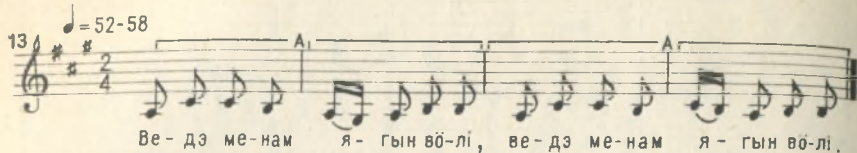
Так, на Ижме и Выми бытуют сходные по мелодике, структуре и бытовой функции («кругѳн ветлѳм» — букв. хождение по кругу) русские народные песни «У нас на море погода» и «Что-й у нас хороший» (в коми интерпретации — от созвучного припева «Розан, мой розан» — «Роч зонмей, роч зон» — букв. русский парень).

12 $\text{♩} = 69$

У нас на мо- ре по- го- да, У нас на мо-
 ре по- го- да. Во... о-т(ы)по-го-да, Во... о-т(ы)по-го-да.

На вычлененных интонационно-структурных элементах напевов этих песен, которые со временем закрепились, возник формульный напев коми песен повествовательного склада

«Ведэ», «Важон вóли яран», «Емва бердын ныв сулалö» и другие¹.



Метод перетекстовки и некоторой переинтонировки особенно широкое распространение получил в первые годы Советской власти. В 20-х годах в Коми крае было сложено много современных народных песен с новым содержанием и идейной направленностью².

Музыкальной основой таких песен служили мелодии популярных русских и отчасти коми народных песен. Коми поэты В. Савин, М. Лебедев, В. Лыткин, Е. Колегов, П. Шеболкин при написании новых стихов, предназначенных для пения, опирались на мелодику и ритмическую структуру известных старых песен или отталкивались от содержания песен, созвучной той эпохе. Так создавались коми песни литературного происхождения: «Смелджыка, вокъясöй, ветлöй» — вольный перевод русской революционной песни «Смело, товарищи, в ногу!», «Эжва ю кузя» — на мотив «Есть на Волге утес», «Вундöм» — на сюжет и напев «Раз полоску Маша жала», «Джуджыд керöсын», исток которой — «Кирпичики», и другие песни, сложенные на «мотив» или переделки-модернизации старых песен.

В 20-х годах родились новые жанры: литературно-музыкальные композиции («Öксинь» В. Савина), народные музыкальные представления — «оперетки» М. Лебедева «Мича ныв», «Пöрьсь тун» с перетекстованными и переосмысленными мелодиями традиционных русских и коми народных песен. Положительное влияние на народное музыкальное творчество оказала русская массовая советская песня. В ее стиле, например, созданы песни композитора-любителя В. Савина «Мича нывъяс», «Варыш поз», «Изью дорын» и др. Большое развитие получает «малый жанр»: частушки, исполняемые и на коми и на русском языках³.

6. Заметную роль в формировании репертуара коми музыкантов сыграла и русская инструментальная музыка. Достаточно сказать, что кадрилиные наигрыши гармонистов в основном являются вариантами русских танцевальных и плясовых мелодий: «Во саду ли...», «Коробейники», «Береза»,

¹ КНП, II, № 22, 26, 41.

² Подробно об этом см. Чисталев П. И. Из истории развития музыкальной культуры Коми АССР (1918—1932 гг.). — Историко-филологический сборник, вып. VIII. Сыктывкар, 1963, с. 115—129.

³ Шондibanсöй олöмбöй. Сост. А. К. Микушев. Сыктывкар, 1969; Коми частушкаяс. Сост. П. И. Чисталев. Сыктывкар, 1968.

«Выйду ль я на реченьку», «Барыня», «Под русского» и др. Гармоника способствовала мелодическому, гармоническому и структурному развитию инструментальной народной музыки. Это отразилось и на народном сознании, например мастерство игры на коми многоствольных флейтах сравнивают с игрой на гармонике: «Чипсасьӧ, кызд коми гармонь» (играет, как на коми гармони).

Музыкально-поэтическое народное творчество коми-пермяков также имеет определенные связи с русским фольклором. «У коми-пермяков,—отметила И. Травина,—встречаются как варианты напевов русских народных песен, так и новые напевы к текстам русских народных песен, сочиненные в русском национальном стиле»¹.

Мы рассмотрели некоторые формы проявления русско-коми фольклорных музыкальных связей. Взаимодействие фольклорных традиций наблюдается и в других пограничных зонах, например коми-ненецкой. Процесс взаимосближения национальных культур в наше время развивается с прогрессирующей силой, поэтому комплексное изучение таких закономерных процессов является важной задачей этнографов, музыковедов, филологов, искусствоведов, социологов.

¹ Травина И. Коми-пермяцкие народные песни и наигрыши. М., 1973, с. 30.

ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЕ ВЗАИМООТНОШЕНИЯ КОМИ И СААМОВ В КОНЦЕ XIX — ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XX вв.

Истоки контактов коми и саамов уходят в относительно глубокую древность. Можно предполагать, что их первоначальные встречи имели место где-то в бассейнах Мезени, Пинеги и, возможно, нижней Печоры, куда прямые предки коми начали переселяться в XII—XV вв. В очерченном регионе встречаются топонимы саамского происхождения (например, Нюхча по-саамски означает лебедь)¹. В удорском диалекте коми языка до сих пор сохранились слова, являющиеся также несомненными заимствованиями: токты (гагара)=тохт (гагара); чукчи (глухарь)=чукча (глухарь); тивти (ястреб)=чйвт (ястреб) и т. д. Эти, хотя и немногочисленные, примеры позволяют считать, что в данной местности в указанные века еще сохранились какие-то очаги древнесаамского населения (или их ближайших предков). Основная же масса саамов к этому периоду уже переселилась на северо-запад в Скандинавию. Упомянутые остатки аборигенов в тундрах Европейского Северо-Востока довольно быстро были ассимилированы новыми пришельцами, русскими и особенно ненцами. Очень возможно, что воспетая в ненецком эпосе борьба народных богатырей с иноплеменниками является отражением реальной борьбы ненцев с саамами. А. К. Микушев считает, например, что колвинский эпос или, как он пишет, севернокоми эпос является «оригинальной формой, в которой слились элементы не только коми-зырянские и ненецкие, но обско-угорские и саамские»². Хотя сам колвинский эпос складывался относительно поздно,

¹ С и м и н а Г. Я. Дославянская топонимия Пинежья. — В кн.: Вопросы географии. Географические названия. М., 1962, № 58.

² М и к у ш е в А. К. Эпос северных коми-зырян. — Тезисы международного конгресса финно-угроведов. Таллин, 1970, т. II, с. 103.

но в него вошли очень древние мотивы, и поэтому вполне реально звучит вышеприведенное высказывание о включении в него саамских элементов.

Первые контакты коми и саамов не получили развития и надолго прервались вследствие вышеупомянутого перемещения основной массы саамов и ассимиляции оставшихся. Новая встреча этих народов произошла лишь в последней четверти XIX в. в результате переселения части коми-ижемцев на Кольский полуостров.

В настоящей статье рассматривается конкретный вопрос о развитии взаимоотношений коми и саамов в конце XIX — начале XX вв. Поднимается он уже не впервые. Во многих исследованиях при изучении других проблем авторы попутно останавливались на нем свое внимание. Цель данной работы — показать результаты культурного обмена и взаимовлияния коми и саамов друг на друга в конце XIX — начале XX вв.

Точную дату начала переселения коми на Кольский полуостров установить трудно, но по имеющимся в литературе данным наиболее вероятным годом появления здесь первых оленеводов-ижемцев следует считать 1887 г. Именно такую дату предлагают В. В. Чернолуский¹ и некоторые другие исследователи. Есть, правда, указания и на более ранние годы появления первых коми в кольской тундре, но они представляются менее убедительными. В 1887 г. в Ловозеро поселились первые четыре семейства ижемцев. С тех пор почти ежегодно на Кольский полуостров прибывало по несколько семей коми со своими стадами. Это переселение было вызвано распространением массовых эпизоотий в печорской тундре. Беглецы пытались спасти своих оленей, уводя их в незараженные районы. Как правило, это были владельцы небольших стад.

Все первые коми переселенцы оседали в с. Ловозеро. И к концу первой четверти XX в. в этом селе их собралось значительное количество. Д. А. Золотарев писал, например, что «из 745 человек жителей приходится на долю лопарей (саамов — Л. Ж.) третья часть, в то время как больше половины ижемцев-зырян, а кроме того, около 60 человек самоедов (ненцев — Л. Ж.) и 30 человек русских»². Первоначально саамско-русские сельские общества не давали согласия на вселение пришлых ижемцев. Поэтому они не имели права основывать свои деревни, а по мере возможности, по степени уступчивости того или иного сельского общества поселялись в уже имевшихся поселениях, главным образом в Ловозере. Однако с годами сопротивление саамских обществ ослабло. Существенную роль сыграли также бурные события предоктябрьских и послеоктябрьских лет. Ижемцы стали основывать свои самостоятельные селения. В первой четверти XX в. коми-ижемцы обитали уже не только в

¹ Чернолуский В. В. Материалы по быту лопарей. Л., 1930.

² Золотарев Д. А. Лопарская экспедиция. Л., 1927, с. 10.

одном Ловозере, но и довольно широко расселились по Кольской тундре, по многим другим населенным пунктам саамов (например, в Сосновском погосте) и, главным образом, в основанных ими самими новых поселениях. Так, возле саамского Каменского погоста в 1917 г. Иван Рочев положил начало деревне Ивановке. В 1926 г. в ней обитало 113 человек. Она переросла упомянутый Каменский погост, где в том же году был всего 61 житель. Вместе с коми в Ивановке поселились несколько ненецких, саамских и две русские семьи.

Принято считать, что ненцы появились на Кольском полуострове вместе с коми. Правда, Чарнолуский приводит полупо- легендарное сказание о том, что первую семью ненцев Хамьяновых завез на пароходе в погост Сосновский русский купец А. Заборщикова в качестве пастухов своих оленей около 1877 г., но он сам оговаривается, что к этому известию следует относиться осторожно и дату считать неустановленной. Несколько- ми строками ниже он пишет и о том, что первые ненцы пришли с коми¹. Думается, что мнение о появлении, представи- телей обоих народов более или менее одновременно является правильным. Подтверждается оно и тем явлением, что эти переселенцы, как правило, оседали вместе в одних и тех же селениях.

Некоторые авторы объясняют данный факт тем, что ненцы были батраками коми-ижемцев. Думается, что это утвержде- ние не вполне соответствовало действительности, так как у основной массы переселившихся ижемских оленеводов было мало оленей и они обычно не держали наемных пастухов. Кроме того, в исследованиях приводятся примеры наличия са- мостоятельных стадовладельцев — ненцев. Так, В. В. Чарно- луский, приводя данные о поголовье оленей на Кольском полу- острове в 1927 г. по каждому народу в отдельности, пишет, что из 20996 голов саамам принадлежало 9428, ижемцам — 7044, русским — 3217 и ненцам 1307 оленей². Следовательно, у ненцев имелись собственные стада, хотя, несомненно, что часть их работала батраками и наемными пастухами.

В 1920 (1921?) г. недалеко от Ивановки возникли еще две коми деревни — Краснощелье и Оксина. В первой из них в 1925 г. было 37 жителей, а во второй — всего 9. По дан- ным Чарнолуского, обе они образовались только в 1924 году. Полагаю, однако, что первая дата более соответствует ис- тине.

Все новые деревни ижемцами основывались вдоль берега реки Поной, которая протекает в средней части Кольского полуострова примерно с северо-запада на юго-восток. На этой же реке в 1923 г. совсем близко к берегу моря (Краснощелье расположено почти в центре Кольского полуострова) Ф. В.

¹ Чарнолуский В. В. Указ. соч., с. 27—31.

² Там же, с. 27—31.

Канев основал д. Каневку. В 1926 г. в ней было четыре добротных дома братьев Каневых. Там же намерены были обосноваться еще несколько семей, в том числе и саамских¹. Чарнолуский пишет, что Каневка была основана в 1924 г., а в 1927 г. туда был перемещен весь так называемый Зимний Лумбовский погост (саамский)².

И. Елькин³ для этих же лет (1925—1926 гг.) дает несколько иные сведения о количестве и распределении коми населения на Кольском полуострове, хотя в принципе его цифры совпадают с данными Д. А. Золотарева. В таблице И. Елькина отсутствует Каневка, поэтому можно предположить, что его сведения относятся к несколько более ранним годам, чем данные Д. А. Золотарева (см. табл. 1).

Таблица 1

Этнический состав населения некоторых поселений Ловозерской волости

Название населенного пункта	Число хозяйств	Количество жителей	В том числе			
			русских	коми	ненцев	саамов
Ловозеро	131	702	26	417	63	196
Воронье	27	130	—	28	—	102
Ивановка	17	72	—	56	16	—
Краснощелье	7	47	—	30	17	—
ВСЕГО	182	943	26	531	96	298
В %		100	2,75	56,7	10,1	31,6

Как говорят все вышеприведенные материалы, в частности данные табл. 1, коми расселялись не по всему Кольскому полуострову, а только в определенной его части, в тундровой зоне. В этой местности они составляли не менее 50% населения. Однако в целом по области картина была совсем иная. По данным переписи 1926 г., коми в Мурманской области было всего 3,1%, а ненцев 0,5% от общего количества населения (саамы составляли 7,5%)⁴. В. В. Чарнолуский по данным переписи приводит таблицу этнического состава населения по интересующим нас поселениям. Мы приводим здесь эту таблицу полностью⁵ (см. табл. 2). Приведенные в ней данные убедительно показывают, что в русских селениях, расположенных в основном на приморском берегу, ижемцев, нет. Некоторое количество их, как об этом написано выше, обосновалось в саамских погостах.

¹ Золотарев Д. А. Указ. соч., с. 21, 22, 25.

² Чарнолуский В. В. Указ. соч., с. 39, 41.

³ Елькин И. Оленеводство на Кольском полуострове (Мурманская губерния). — «Коми муз», Усть-Сысольск, 1928, № 1, с. 13—14.

⁴ Всесоюзная перепись населения 1926 г. М., 1928, т. I, с. 124—126.

⁵ Чарнолуский В. В. Указ. соч., с. 35.

Этнический состав населения Летнего Наволока,
по данным Всесоюзной переписи 1926 г. (по материалам КИПС АН СССР)

Наименование населенных пунктов	Кол-во обитаемых пунктов, погостов, деревень	Кол-во хозяйств	Всего жителей	Лопари				Русские		Самоедов	Ижемцев	Прочие народы	Состав селений по национальному признаку, в проц.			
				мужчин	женщин	всего	из них терских	сожитель-ствуют с лопарями	всего				лопари	русские	ижемцы	самоеды
Сосновый погост с. Поной (безлопарский погост)	1	17	68	20	22	42	42	12	12	4	10	61,9	17,6	14,7	5,8	
Русские селения Терского берега	2	77	315						299	8	7	1				
Понойская волость	2	8	43						41		2					
Тетринская волость	7	225	1110						1110							
Кузоменская волость деревня Ивановка	2	251	1040						1040							
выселок Красная Щелья	1	27	113				3	16	16	19	75	2,0	14,0	67,0	17,0	
выселок Оксино	1	14	78							16	62					
выселок Макаровка	1	2	11							3	8					
деревня Каневка ¹	1	1	6							6						
	1	7	27	2	1					4	20	11,1		74,0	14,9	

¹ В 1927 г. Зимний и Лумбовский погосты объединились с деревней Каневкой, данные для которой относятся к 1926 г.

Большинство же коми оленеводов расселилось в деревнях, основанных ими в тундре Кольского полуострова. Ненцы почти везде живут совместно с коми. Количество же саамов в собственно коми деревнях еще незначительно, но очень важно то, что они уже есть. Этот факт показывает процесс сближения трех оленеводческих народов. Он тем более важен, что говорит не о приселении коми к саамам, а, наоборот, о приходе аборигенов в коми деревни. В первом случае мы не могли бы еще уверенно говорить об укреплении доверия и дружбы, а вот данный пример говорит именно об этом.

Коми-ижемцы и прибывшие вместе с ними частично в качестве их пастухов, частично в качестве владельцев собственных стад ненцы совместно с коренными обитателями этих мест саамами составляли основную массу сельского населения Мурманской области, занимавшегося оленеводством на обширных пространствах кольских тундр. Однако дружественные отношения между ижемскими коми и саамами наладились не сразу. И одной из основных причин возникновения неприязни было то, что коми и ненцы пришли в кольскую тундру незванными, вторглись на чужую территорию, нарушили установившуюся традиционную систему хозяйства местных оленеводов, внесли разлад в пути перекочевков, поскольку стали пасты свои стада на уже занятых (распределенных) участках саамских обществ. Хотя переселенцы коми в основном были владельцами небольших стад, так как примерно 50% из них владели не более чем сотней голов, 30% имели от 100 до 200—300 оленей и только 10% хозяев владели относительно крупными стадами по 3—4 тыс. голов¹, они все же создали определенную тесноту и путаницу. Кроме того, они принесли особую систему оленеводства и свой ижемский способ выпаса оленей. И то и другое противоречило саамской системе оленеводства.

Саамы практиковали вольный выпас оленей в летнее время, т. е. на все лето их отпускали без всякого надзора, и они паслись самостоятельно, а осенью вновь стогнялись в общее стадо. Этот осенний сбор оленей отнимал очень много времени и сил, но зато летом саамские семьи были полностью освобождены от ухода за стадом и могли заниматься другими видами хозяйственной деятельности: главным образом рыболовством, а также и охотой². Ижемский же способ требует круглогодичного окарауливания оленей пастухами с помощью собак. Столкновение этих двух методов пастыбы привело к победе ижемского. Саамы восприняли его, правда, не полностью, сохранив или привнеся в него некоторые свои особенности: например, если ижемцы обьезжали стадо на нартах, то саамские пастухи предпочитали пеший обход и

¹ Елькин И. Указ. соч., с. 15.

² Подробнее см. Лукьянченко Т. В. Материальная культура саамов Кольского полуострова в конце XIX—XX вв. М., 1971, с. 26—29.

т. д.¹ Интересно в данном случае привести отрывок из ненецкой легенды, опубликованной в работе В. Н. Чернецова. В ней говорится:

Таана без чума за оленями пешком ходил,
С осени до весны ходил,
А с весны до осени
На оленях никогда не ездил².

Этот отрывок, мне кажется, может служить дополнительным доказательством того, что у предков саамов (а Таана, как мне думается, может быть отнесен к этому народу) не практиковалась езда на оленях. Они служили вьючными животными и использовались для прочих хозяйственных целей. Эта старинная традиция в какой-то мере сохранялась у саамов до начала XX в.

Затруднялось сближение обоих народов и тем, что сами ижемцы, явившись незванными и встреченные настороженно, а местами и просто враждебно, также держались очень замкнуто, особняком. Последствия этого можно увидеть и в настоящее время. Так, в с. Ловозеро еще в 1970 г. можно было заметить следы прежнего раздельного расселения: коми и саамы селились на разных берегах речки Вирмы, которая разделяет село на две части. Исследователи 1925—1930 гг. постоянно отмечают резкое различие между этими двумя половинами села³. Этой же взаимной недоброжелательностью объяснялось стремление ижемцев поселиться отдельно в стороне от других (саамов и русоких). Поэтому и образовались перечисленные выше деревни, в которых вначале жили одни только коми (и иногда ненцы). Появление отдельных поселений коми в тот период было в какой-то степени вынужденной мерой. В первые десятилетия оба народа (и коми и саамы), по данным исследователей конца первой четверти XX в., относились друг к другу недоброжелательно⁴.

Немалую роль в сохранении настороженности саамов сыграло столкновение двух систем выпаса оленей. Однако, по моему представлению, исследователи коми-саамских взаимоотношений не вполне правильно понимают суть этого столкновения. Даже в новейшем исследовании автор, касаясь этого вопроса, пишет, что ижемские пастухи постоянно натывались на вольно пасущихся саамских оленей и без стеснения присоединяли их к своим стадам. Таким образом, со временем вольный выпас оленей стал практически невозможен для лопарей, так как грозил им потерей стада⁵. В данном случае Т. В. Лукьянченко просто приняла на веру утверждения многих исследователей первой четверти XX в. Однако этот тезис в таком изложении не является

¹ Лукьянченко Т. В. Современное хозяйство, культура и быт саамов Кольского полуострова. — В кн.: Осуществление ленинской национальной политики у народов Крайнего Севера. М., 1971, с. 218.

² Чернецов В. Н. Древняя приморская культура на полуострове Ямал — Сб. «Советская этнография», 1935, № 4—5, с. 126—127.

³ Золотарев Д. А. Указ. соч., с. 10.

⁴ Лебедев В. К северным народам. М., 1933, с. 130—131, 136.

⁵ Лукьянченко Т. В. Материальная культура саамов..., с. 32.

справедливым. Каждый владелец метил своих оленей. Иначе тем же саамам трудно было бы собрать свое стадо и именно только из своих животных. Кроме того, все авторы отмечают, что в первые десятилетия XX в. кольский олень весьма отличался от пещорского. Следовательно, обнаружить его в стаде ижемца и доказать право собственности было бы нетрудно. Поэтому ижемские пастухи просто не могли «без стеснения» присоединять их к своим стадам. А вскоре и это присоединение оказалось невозможным, так как саамы стали доверять им пастьбу своих оленей. Конечно, в данном случае имело значение то, что ижемец, взяв на себя ответственность за чужих животных, охранял их от хищений, поскольку забой захваченных чужаков, с целью сохранения своего стада, несомненно, существовал. И именно этот забой оленей, а не их присоединение, сыграл определенную роль в отказе от вольного выпаса. Но одной из главных причин отказа, по-видимому, было то, что слишком много времени должен был затрачивать саам на розыск своих оленей, приставших к стадам ижемцев и угнанных ими в разных направлениях. Такую точку зрения высказывал В. В. Чарнолуский, который писал, что «присоединение это (оленей — Л. Ж.) привело к тому, что оленеводы всех селений Терского Наволока были вынуждены отбивать своих оленей в стадах ижемцев, куда они выезжали и выезжают вплоть до самого последнего времени (чумовой маршрут)»¹.

Освоение ижемской системы выпаса саамами шло разными путями. Одним из распространенных, как отмечено выше, была отдача своего стада на выпас коми оленеводу. Этот способ имел два варианта. По первому саам присоединял (по договору) своих оленей к стаду ижемца. По другому варианту саамы нанимали пастуха-ижемца и прикрепляли к нему для лучшего освоения нового способа в помощники-подпаски своего человека. Так, в Лумбовском погосте в 1927 г. часть хозяев отдавала своих оленей коми оленеводу из Каневки, который и заботился о них, присоединив к своему стаду. Другие же решили «нанять пастуха ижемца, а в помощь ему, для обучения и наблюдения за сохранностью стада, выбрать своего лопарского пастуха»².

В. В. Чарнолуский подчеркивает, что «ижемцы вообще являются наиболее культурной оленеводческой народностью»³. Здесь автор, конечно, имеет в виду прежде всего общий, более высокий культурный уровень коми, а также и промышленный характер их оленеводства, но именно эта специфика ведения хозяйства и требовала выработки новых методов выпаса, которые и были стихийно созданы. Ни ненцы, ни тем более саамы подобного опыта вообще не имели.

Итак, можно считать, что ижемская (именно ижемская, а не ненецкая) система выпаса оленей утвердилась на Кольском по-

¹ Чарнолуский В. В. Указ. соч., с. 74—75.

² Там же, с. 75.

³ Там же, с. 30—31.

луострове с появлением там коми оленеводов и сохранилась до середины XX в. без существенных изменений. Но коми принесли с собой не только ее, а и всю свою культурно-бытовую специфику, которая также во многих проявлениях была воспринята саамами (подробнее об этом будет сказано ниже).

Следует коснуться и других сторон хозяйственной деятельности коми и саамов. Здесь также выявляется много сходства, но, как правильно пишут исследователи, в данном случае речь может идти не о заимствованиях, а о единых истоках. Так, например, немало общего обнаруживается в области рыболовства. Но поскольку у тех и других оно является весьма древним занятием, то, следовательно, наличие одинаковых орудий и методов может говорить о едином источнике, об общем для обоих народов месте и времени возникновения их. Совершенно справедливо пишет Т. В. Лукьянченко, что «приемы рыболовства саамов имеют много общего с карелами и коми — двумя соседними «лесными» народами. Что касается способа охоты (ямы, силки, сети и др.), то они не только характерны, а по существу и возможны только в лесной зоне»¹.

Таким образом, в области охоты и рыболовства можно предполагать те или иные мелкие взаимозаимствования, передачу от одного народа другому каких-либо отдельных инструментов, орудий промысла, но нельзя говорить о сколько-нибудь широких влияниях. Наоборот, можно указать даже на некоторые противоречия в подходе к охотничьему промыслу, поскольку в этой области ижемцы действительно допускали хищничество, например, добывая крестоватиков (молодые песцы), охота на которых у саамов считалась запретной².

Несколько большее влияние оказали коми на своих новых соседей в области домашних промыслов и ремесел, но главным образом в тех из них, которые были непосредственно связаны с оленеводством: изготовление одежды и обуви из оленьих шкур, нарт и упряжи для оленей и т. п. Так, например, повсеместно на Кольском полуострове саамы отказались от кережи и перешли на косокопильную ненецкого типа нарту. Вошли в обиход и коми-ненецкая форма запряжки оленей и сам тип упряжи. Как отличие в употреблении нарты саамами можно указать на то, что они до сих пор меньше ездят на ней в летнее время. Исследователи пишут, что местный олень для такого использования не годился: быстро переутомлялся, сгорал. Переход на ижемскую систему выпаса и совместная пастьба ижемских (тундровых) и саамских (горнолесных) оленей привели к их смешению и появлению на Кольском полуострове оленя новой породы, сочетающего черты обоих родоначальников и отличающегося рядом положительных качеств³. Он оказался крупнее и сильнее тундрового, но приобрел ряд его ценных свойств. Например, он сохранил его

¹ Лукьянченко Т. В. Материальная культура саамов..., с. 53.

² Чарнолуский В. В. Указ. соч., с. 110.

³ Брюханов А. Ф. Лесные ненцы Архангельской обл. Л., 1939, с. 1050.

выносливость. Поэтому стала возможна езда на нартах и в летнее время, но как рецидив прошлого обычая сохранилась вышеупомянутая черта в быту саамов — малое использование нарты летом.

Говоря о культурном влиянии коми на саамов, В. В. Чарнолуцкий писал, что «ижемцы своим расчетливым ведением хозяйства, своими отличными постройками и культурными навыками оказывают положительное воздействие на своих соседей». В частности, он указывал на появление у саамов домашнего скота («часть каменчан переселилась в Ивановку и обзаводится рогатым скотом»), приусадебных участков, обработанных лугов, что «некоторые лопари обратились к полукочевому образу жизни, свойственному ижемцам»¹.

Таким образом, появление коми вслед за русскими на Кольском полуострове способствовало развитию оседлости у саамов. Благодаря примеру этих народов они начали возводить бревенчатые дома, обзавелись хозяйственными постройками, из которых прежде у них был только амбар. Последний привлекает внимание своими характерными особенностями, типичными для промысловых амбаров таежных охотников, в том числе и для коми (тщамья)². Самые характерные его особенности состояли в том, что он устанавливался на одном высоком (до 4 метров) столбепне и попадал в него по приставной лестнице из толстого бревна с зарубками-ступеньками через дверцу-люк в полу. Прочие хозяйственные постройки несомненно являются заимствованными, но нередко очень трудно сказать, от какого народа они восприняты саамами. Во многих случаях этим источником скорее всего были русские, а не коми, хотя и имеются основания думать иначе.

Явно от коми и ненцев позаимствован саамами чум. У обоих вышеназванных народов он практически был одинаковый, так как у ижемцев чум — ненецкий, только несколько переоборудованный с целью большего благоустройства и улучшения условий жизни в нем. Этот улучшенный тип чума, которым пользовались коми и ненцы, был принесен ими на Кольский полуостров, поскольку в тот период на русском Европейском Севере он оказался единственным видом переносного жилища пастуха-оленевода, в какой-то степени отвечающим требованиям предъявляемым к таковому.

Ижемцы — народ с устойчивой культурой постоянного жилища. Их постройки и на Кольском полуострове отличались хорошим внешним видом и внутренним убранством и потому не могли не оказать определенного воздействия на соседей. Поэтому влияние коми прослеживается как в оформлении, так и в мебелировке бревенчатых домов саамов.

¹ Чарнолуцкий В. В. Указ. соч., с. 155, 159.

² Жеребцов Л. Н. Хозяйство, культура и быт удорских коми в XVIII — начале XX вв. М., 1972, с. 74.

До прихода коми у кольских аборигенов были распространены свои во многом не похожие на одеяние других северных народов предметы мужской и женской одежды и обуви. Мы их здесь не описываем, так как это прекрасно сделано в цитировавшихся работах Т. В. Лукьянченко, в особенности в монографии «Материальная культура саамов». Для нашей темы здесь важно то, что имеющиеся у нас материалы и наблюдения других исследователей говорят о том, что привезенные ижемцами типы меховой одежды и обуви в тех местах, где коми и ненцы живут рядом с саамами, почти полностью вытеснили местные типы изделий и вплоть до настоящего времени являлись основным видом костюма не только в тундре, но также и в поселках¹.

Однако восприятие ижемской одежды и обуви саамами не было чисто механическим. Они во многих случаях внесли свои изменения, особенно в обувь, приспособив ее к своим запросам. Для примера можно упомянуть тоборки (тобоки) — летнюю обувь из оленьей кожи. Саамы шьют головки тоборков из нерпичьей шкуры и получают очень удобные легкие и непромокаемые сапоги, которыми пользуются на промыслах, особенно рыболовных. Есть некоторые детали в употреблении саамами и других видов меховой обуви. В частности, они всегда вначале надевают шерстяные чулки и уже на них меховые чулки — липты (сверх которых затем натягиваются пимы). В наименованиях заимствованных предметов одежды и их деталей сохраняются ижемские названия: малица, совик, пимы, липты, тасма (ремень) и т. д.

Выше при описании таких традиционных занятий саамов, как охота и рыболовство, было отмечено наличие в них многих предметов и методов добычи, имеющих общие с другими таежными народами Европейского Севера древние истоки. В традиционном костюме коми и саамов также выявляются подобные же общие элементы: например, специфической формы обувь с загнутым острым носком (кõм по-коми — специальные лыжные ботинки), накидка от комаров (номдõра или кукель по-коми) и т. д.² Р. Ф. Тароева приводит пример, доказывающий, что подобная накидка употребляется карелами и является очень древней³. Очевидно, есть основания видеть в таких элементах костюма, как и вышеотмеченных деталях охотничьего и рыболовного промыслов, отзвуки весьма далеких общих культурных истоков многих северных народов.

Об этом же говорят и приведенные Т. В. Лукьянченко весьма интересные параллели в традиционной народной утвари и ее изготовлении, в методах приготовления и хранения продуктов питания, способах приготовления блюд и т. п.⁴

¹ Прыткова Н. Ф. Одежда народов самодийской группы как исторический источник. — В кн.: Одежда народов Сибири. Л., 1970, с. 6.

² Белицер В. Н. Очерки по этнографии народов коми (зырян и пермяков). — Труды Института этнографии, т. 45, М., 1958, с. 250, 254.

³ Тароева Р. Ф. Материальная культура карел. М.—Л., 1965, с. 250.

⁴ Лукьянченко Т. В. Материальная культура саамов..., с. 256.

Таким образом, в области хозяйства и материальной культуры отчетливо прослеживаются, с одной стороны, весьма отдаленные связи саамов с другими нынешними северными народами и выявляются общие истоки в их культурах, с другой так же ясно заметны заимствования, сделанные саамами уже непосредственно из культуры коми-ижемцев.

В области семейного и общественного быта взаимоконтакты в досоветское время развития не получили. Еще в 1925—1927 гг. исследователи отмечали, что ижемцы с окружающими жителями не сливаются, хотя уже начали появляться первые смешанные браки¹. В последующие годы совместное обитание и коллективный труд сблизили оба народа и коми-саамские браки перестали быть редкостью.

Ввиду относительно небольшого периода совместной жизни коми и саамов в духовной культуре, в частности в фольклоре, ни того, ни другого народа этот период отражения не получил.

Подводя общий итог вышеизложенному, можно сказать, что несмотря на непродолжительный срок совместного обитания коми и саамов на Кольском полуострове первые оказали на вторых довольно заметное влияние. Оно сказалось прежде всего в области основного хозяйственного занятия — в оленеводстве. А в связи с этим произошло восприятие связанных с данным производством различных элементов культуры и быта: передвижного жилища (чум), средств передвижения (нарты), упряжи, обстановки чума, одежды и обуви из оленьих шкур (малица, совик, пимы, липты) и т. д. Появление коми усилило процесс оседания саамов, начавшийся еще раньше под русским влиянием.

Все сказанное позволяет считать, что коми сыграли определенную положительную роль в развитии хозяйства, культуры и быта саамов Кольского полуострова в конце XIX — начале XX вв.

¹ Чарнолуский В. В. Указ. соч., с. 41.

ПЕСНИ-СКАЗКИ

Разные исследователи вкладывают в этот термин не одинаковый смысл. Он понимается то как вариант прозаической сказки в напевно-ритмической форме¹, то как прибаутка, имеющая прямые аналогии или даже только лишь реминисценции с сюжетами традиционных сказок². В данной статье песни-сказки рассматриваются в более узком значении, как особый жанр коми фольклора, обособившийся и получивший в народном творчестве чрезвычайно широкое распространение. По совокупности признаков они в корне отличаются как от прозаических кумулятивных сказок о животных, так и от прибауток, отталкивающих от сказочных сюжетов, нет точек соприкосновения у них и с достаточно распространенными у коми вариантами сказок в форме песни. Однако это и не песни. Сами народные исполнители четко улавливают разницу между песней и песней-сказкой. «Мойд, тая, мойд, абы сыланкыв»³. (Сказка это, сказка, не песня), — подчеркнул информант из села Визинги (Сысольский район).

В записях А. Шегрена, первого исследователя коми фольклора, имеются три песни-сказки. Почти все разбираемые сюжеты представлены в рукописном фонде П. Савваитова — это записи С. Мельникова, А. Попова, которые сопровождаются ценными подробностями о бытовании и исполнении этих произведений у коми в начале прошлого века. Песни-сказки довольно часто публикуются. Они помещены во все основные фольклорные сборники как отечественных, так и зарубежных изданий, как в современные, так и в дореволюционные публикации.

Имея в виду песни-сказки типа «Бобё, бобё, кытчё ветлн?» (Бобэ, бобэ, куда ходил?), К. Ф. Жаков в статье «О зырян-

¹ Например, см.: Устно-поэтическое творчество мордовского народа. Сост. Л. С. Кавтаскин, т. I, Саранск, 1963, с. 8—9.

² Кондратьевы М. И. и С. А. Коми народная песня. М., «Советский композитор», 1959, с. 132—133.

³ Микушев А. К., Рочев Ю. Г. Сысольско-лузский фольклор (рукопись). Архив КФАН, ф. I, оп. 11, № 226, л. 65.

ских сказках» писал: «Есть еще зырянские присказки такого рода... которые «выражают недоверие и скрытность соседа к соседу, что является следствием изолированной охотничьей жизни»¹. Несмотря на субъективную трактовку образов, К. Ф. Жаков верно обратил внимание на своеобразие жанра, назвав их присказками. Финский ученый Ю. Вихман произведения этого типа назвал ритмизованными детскими сказками (ritmische Kindertägchen)². Однако он объединил их с прибаутками и даже некоторыми песнями, например со свадебной будильной песней «Мурья-Марья, чеччы» (Мурья-Марья, вставай). «В настоящее время эти песни (песни-сказы — Ю. Р.) перешли в число детских прибауток»,... писал Ф. Плесовский³. Повествовательными песнями-прибаутками, исполняемыми речитативом, назвал их А. Микушев⁴. В. Я. Евсеев рассматривает данную группу произведений как колыбельные песни с устойчивым текстом⁵. С прозаическими сказками, построенными на принципе кумуляции, объединяет их Ф. Плесовский⁶. Наконец, в сборнике Кондратьевых они названы песнями-сказками⁷, хотя составители в данном случае не последовательны. Так, они не видят различия между произведениями типа «Бобё» и прибауткой «Зы, зы, ош локтё» (Зы, зы, медведь идет), которая является песенным фрагментом самостоятельной сказки.

Функциональное разнообразие песен-сказок (они поются хором и исполняются в сольном речитативе, предназначены для детей и ими развлекаются взрослые, служат то как колыбельные песни, то как шуточные и т. д.) отмечается А. К. Микушевым⁸. Уже С. Мельников подметил, что различные сюжеты песен-сказок имеют разное применение в быту. В соответствии с этим он относил те или иные сюжеты к различным жанрам. Так, песню-сказку «Веньё» он отнес к заговору, которым на охоте «некоторые из недоброжелательных товарищей заговаривают поставленные петли»⁹ друг — друга; «Пан тшын» назвал считалкой (пудьясьём)¹⁰. Песня-сказка «Дуда», по замечаниям Мельникова, имела неопределенный характер бытования — то как «прибаутка, которую зарянки рассказывает в дружеской беседе, принимая от хозяина рюмку водки», то как колыбельная, которой «зырянские

¹ Архив ВГО, Р. 53, оп. I, № 118, л. 7.

² JSFOSu. XXI, 3, S. 38—46.

³ Плесовский Ф. В. К вопросу о развитии песен коми и удмуртов. — Историко-филологический сборник, вып. 7, Сыктывкар, 1962, с. 109.

⁴ Микушев А. К. Песенное творчество народов коми. Сыктывкар, 1956, с. 60.

⁵ Евсеев В. Я. Колыбельные песни карел и других прибалтийско-финских народов. — В кн.: Вопросы литературы и народного творчества, Петрозаводск, 1962, с. 37.

⁶ Плесовский Ф. В. Устно-поэтическое творчество народа коми. — В кн.: Историко-филологический сборник, вып. 4, Сыктывкар, 1958, с. 146.

⁷ Кондратьевы М. И. и С. А. Указ. соч., с. 132—133.

⁸ КНП, I, КНП, III (см. комментарии).

⁹ РО ГПБ, F XVII, № III, л. 193.

¹⁰ Там же, л. 189.

женщины утешают иногда плачущих детей»¹, а «Джыдж» — игровой детский шуточный рассказ (ворсан висътавны челядьяс)².

Таким образом, песни-сказки раньше и до сих пор употребляются с различной бытовой функцией. Очевидно, именно это обстоятельство сыграло решающую роль в том, что эта группа произведений коми фольклора получила столь различную трактовку. Песни-сказки, рассматриваемые нами, — это особый жанр коми фольклора, имеющий устойчивый текст и песенную форму бытования, но содержащий также элементы сказки. В музыкальном отношении они основаны на повторяющихся формульных попевках речитативно-диалогического склада. По совокупности этих признаков определился и их сюжетный состав. Несмотря на большое количество записей произведений данного типа, обнаружено только семь самостоятельных сюжетов. Для удобства обращения с материалом, мы озаглавливаем их: «Бобб», «Дуда», «Руй», «Веньб», «Джыдж», «Пан тшын», «Кбза», т. е. по имени одного из главных персонажей песни-сказки.

Бобб. Песни-сказки на этот сюжет являются самыми распространенными у коми. Имеющиеся в настоящее время более ста вариантов (вместе с неопубликованными) записей, это только малая часть выявленного, ибо практически каждый коми помнит ее с детства. Варианты эти иногда значительно расходятся в финальной части, но сюжет сохраняется почти без изменений. Примером основной редакции может служить публикация в КНП до слов: «Кбни зудйис?» (Где точильный брусок?)³: у Бобб⁴ спрашивают, куда он ходил, он отвечает, что к дяде в погреб (чбжб губ⁵ — из чбжб «дядя по материнской

¹ РО ГПБ, Q XVII, № 247, л. 18—19.

² Там же, F XVII № 111, л. 203.

³ КНП, I, с. 198.

⁴ В интерпретации исследователей и переводчиков бобб — милый, заяц (для коми-пермяцких текстов) (Г. Лыткин); бабочка (Вихман); милый голубок (А. Грен, см. «Коми му», 1924, № 4—6); милый голубчик (Кондратьевы); милый, милая (Коми-русский словарь. М., 1961). По контексту бобб — это ласкательное обращение к детям, однако, надо полагать, речь первоначально шла не о человеке. Ср. бобб, енбобб — пестрое насекомое (божья коровка — Ю. Р.), с белыми точками, само красное, напоминает клопа (Е. С. Гуляев, Сыктывкар); бооббз — бабочка; божья коровка (верхняя Вычегда); боббнянь — клевер (букв.—хлеб бобб). А. П. Ладанова (Сыктывкар) объяснила, что бобб и руй в сказках — кот и кошка. Ср. руй в вариантах заменяют бобб (Сысола). К бобб обращаются как к представителю мужского пола: «Пбльд-бобб, кытчб мунін?» («Старик-бобб, куда пошел?») (Сысола). А в некоторых вариантах выступает вместо бобб непосредственно кот: «Кысбй-каныбй, кытчб тэ ветлін?» («Киса-котик, куда ты ходил?») (Сысола). Ср. вепское «Киской, каской, где была?» (М. Зайцева, М. Муллонен. Образцы вепской речи. «Наука», Л., 1969, с. 170) или русское, записанное в пос. Серегово, Коми АССР: «Кысыля-малиля, где была?» (КРКМ, № 197, л. 215). Итак, бобб (коми-зырянское) — кот; (коми-пермяцкое) — заяц. Ср. у Афанасьева: «Боба (заяц) ты, боба, ты куда, боба, ходила?», очевидно, под влиянием коми-пермяцких вариантов песни-сказки «Бобб» (Народные русские сказки А. А. Афанасьева. Т. 3. М., 1957, с. 446).

⁵ Необходимо отметить, что в сборник Кондратьевых вкралась досадная ошибка: вместо губ «в погреб», напечатано муб «в землю, страну», и, вслед-

ливии» и гу «яма, погреб»), откуда принес хлеб с маслом. Далее в форме вопросов и ответов выясняется, что хлеб с маслом съела черная собака, она застряла в изгороди, (в другой редакции — убежала в лес), изгородь спалил огонь, огонь потушила вода, воду выпил большой бык (или радуга), бык ушел на поле, поле разрыла мышь, мышь попала в мышеловку, мышеловку разрубил топор, а топор затупил точильный брусок. На точильном бруске серия вопросов завершается. Далее следует бесконечно варьирующийся финал, который преследует три цели: во-первых, дидактико-воспитательную, приблизительно с таким подтекстом: если хорошо будешь себя вести, получишь хороший подарок, а не будешь слушаться, дадут тебе никуда не годное барахло, например:

...Тэи, Нина, зарни бõжа чиб, Тебе, Нина, жеребенок с позолоченным хвостом,
Тэн, Анна, зарни бõжа чиб, Тебе, Анна, жеребенок с позолоченным хвостом,
А тэныд, Ваньõ, кыз кулиганлы ченным хвостом,
И ситõсь бõжа чиб! А тебе, Ваня, как хулигану,
Жеребенок с запачканным хвостом!
(Вымь)

во-вторых, юмористическую, а для этого придумывается как можно более смешной конец¹, а в-третьих, то и другое нужно для того, чтобы создать видимость завершенности, чтобы у слушателей не возникло более желание задать новый вопрос. Для этого часто используются мотивы сказок, например: «А кõн нõ зудйк? — Петшõр пõвстõ ёма-баба шыбитõма да кыз вит чаня-вõла пызь пõим муномаõсь. Меным кõть, шуам, да челядьлы Сивко-Бурко, мещанõй Воронко, гырьсь керка вывьæстй чеччавны, а пõрьсьяслы лютик-лётик, лютик-лётик, тоин кока, шердын додя, идзас заведкаа» («А где же точильный брусок?»² — Баба-ёма в крапиву бросила и двадцать пять лошадей-жеребят в муку-зо-

ствие этого, авторы совершенно неверно интерпретировали текст: «Некто ходил в чужую землю (очевидно, на заработки), но вернулся с пустыми руками — явления весьма распространенные в старое время. Он пытается скрыть это от собеседника, придумывая различные отговорки». (См. Кондратевы М. И. и С. А. Указ. соч., с. 17, 108—109). Эта трактовка — шаг назад, к классификации К. Ф. Жакова.

¹ Ср. коми-пермяцкий вариант «Бобõ»: «...На хвост сороки положили и на дно Камы утопили». — Сборник комиссии по собиранию словаря и изучению диалектов коми языка. Под ред. В. И. Лыткина, вып. I, Сыктывкар, 1930, с. 26.

² Роль точильного бруска (зуд) в песнях-сказках особенная. Им завершается развитие действия в сюжете «Бобõ», от точильного бруска действие развивается вспять в сюжете «Веньõ». В представлениях древних коми точильный брусок имел магическую силу. О его роли в обрядах коми писал А. С. Сидоров. (См. А. С. Сидоров. Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Л., 1928, с. 107, 126). Ср. зуд дзебны «околеть, умереть» (букв. — спрятать точильный брусок); зуд дзеби «стукнулся головой обо что-либо» (букв. — я спрятал точильный брусок) — сообщил М. И. Турьев, средняя Вычегда.

ду превратили, пробежав. Мне хоть, скажем, и детям Сивку-Бурку, мешчаную Воронку, чтобы перескакивать большие дома, а старым — клячу; ноги, как песты, сани, как берестяной лоток, за-вертка соломенная») (средняя Вычегда).

Ближе всего к основной редакции сюжета «Бобõ» находятся варианты этой песни-сказки, записанные по средней и верхней Вычегде. К этой же традиции можно отнести верхнепечорские варианты «Бобõ», правда, в них проявляются локальные особенности, например вместо «петшõр костõ шыбитõма» (в крапиву брошен) — «Печера мõдлаплõ шыбитõма» (На другую сторону Печоры брошен), вместо «Шегйõс помõ пуктi» (На край полки положил) — «Изки помõ пуктi» (На край жерновов положил).

Сысольско-лузские варианты «Бобõ» имеют больше разночтений, они иногда контаминируются с другими жанрами фольклора. Бобõ иногда заменяют другие действующие лица: **руй, чо-жõ-бобõ, дуда-буда, пõльõ-бобõ, кысõй-каныõй**. Точильный брусок заменен камнем (из), правда, не всегда. Развитие действия в песне-сказке не всегда завершается точильным бруском (камнем), а и косой, топором и т. п. Вместо **сõд пон** «черная собака» выступает **сõд кань** «черная кошка» и др.

Вымские варианты очень устойчивы, разночтения в вариантах и контаминации с другими жанрами наблюдаются редко. Действующее лицо обычно бобõ, синоним его дудõ-бобõ появляется лишь на границе устойчивых локальных традиций. Здесь в качестве противопоставления черной собаке появляется белая (серая) собака (это противопоставление характерно для ижемской и нижевычегодской традиций). Она, как правило, убегает в лес, хотя в единичных вариантах так же, как в основной редакции сюжета, речь идет не о лесе, а об изгороди. Воду пьет бык, а не радуга, как в вычегодских вариантах, однако в частных случаях в пограничных зонах, контактных с нижевычегодской традицией, встречается **õшка-мõшка** «радуга», и тогда появляется понятие небесное поле (ен ыб), куда прячется небесный бык — радуга.

Нижевычегодские варианты тяготеют к верхневычегодским, однако здесь имеется мотив с двумя собаками, черной и белой, неизвестный верхневычегодской традиции. К одной из особенностей можно отнести также исчезновение мотива **чо-жõ гу** «погреб дяди», некоторые исполнители включают его, некоторые пропускают: нижевычегодский говор не знает слова **чо-жõ «дядя»**.

Самой характерной чертой удорских вариантов «Бобõ» является отсутствие самого слова «бобõ» в текстах, вместо него фигурируют **дудõ** или реже **руй (уй)**. Хлеб с маслом, принесенный **дудõ**, кладется на **джеклõс пом** «чурбан», реже на **изки пом** «край жернова», но никогда на **шегйõс пом**. На Удоре, в основном по р. Вашке, бытует устойчивая контаминация двух сюжетов «Дуда» и «Бобõ» (пространственное расширение этой традиции к верховьям Вашки и на Мезень, очевидно, результат смешения

населения). Воду здесь выпивает **ош-моc** «бык-корова» либо **кõдз ош** «кастрированный бык»; а в контаминации — **ыджыд, ён, съõд ош** «большой, могучий, черный бык». В контаминации и сюжетная канва несколько видоизменяется: так, отсутствуют мотивы с **ыб, шыр, нальк, чер, зуд** (поле, мышь, мышеловка, топор, точильный брусок)¹.

Ижемские варианты «Бобõ» исполняются только в контаминации с «Дуда», как и на Вашке. Больше того, обе контаминации принципиально тождественны, создается впечатление, что они возникли и развились на основе единой традиции.

Сюжет «Бобõ» у коми-пермяков почти не отличается от коми-зырянских. Правда, у иньвенских пермян он ближе к русской детской прибаутке; по-видимому, он испытал на себе влияние русской песенки, благо сюжеты их очень близки.

Другим распространенным сюжетом песни-сказок является «Дуда». Она так же, как «Бобõ», «Руй», «Пан тшын», построена на серии последовательных вопросов и ответов. Вопросо-ответный тип построения произведений — явление не случайное, связывается с процессом познания. Если в «Бобõ» раскрывается причинно-следственная зависимость в пространственном отношении, то в «Дуда» — в целевом, в «Джыдж» — в результативно-следственном, а в «Пан тшын» — в предметно-определятельном.

Несколько отличается по форме песня-сказка на сюжет «Веньõ» (другая редакция — «Леньõ»). Этот сюжет по идейно-целевой установке, по тематической трактовке образов близок к русской детской ритмической сказке «Пет козы с орехами», однако в ее отличительных чертах отчетливо проступает национальное своеобразие этой песни-сказки. Русская сказка построена на чистой кумуляции, по схеме: а, аb, аbc, и т. д. Композиция «Веньõ» иного рода, схематично ее можно представить так: а, аb, bc, cd и т. д. Кроме того, коми песня-сказка оперирует понятиями и представлениями, свойственными мышлению коми народа. Ясно, что эти представления — результат длительного исторически обусловленного развития, и поэтому логика взаимосвязи явлений, понятная одному народу, не всегда кажется достоверной другому. Например, в смежных с нами Архангельской, Вологодской и Кировской областях сказка «Нет козы...» известна в двух редакциях: в первой — козе, чтобы она пошла за орехами, угрожают лозой, лозе огнем, огню водой, воде волами, волам дубами, дубам червями, червям гусями²; в другой редакции — козе волком, волку человеком, человеку медведем, медведю огнем, огню водой, воде быком, быку горой, горе червями, червям гусями³. Вторая редакция несомненно ближе, кажется логичнее для

¹ КНП, III, № 71, с. 153—154.

² Сказки, песни, частушки Вологодского края. Под ред. В. В. Гура. Вологда, 1935, № 13, с. 149.

³ Народные русские сказки А. А. Афанасьева, т. I, М., 1957, № 60, с. 86—87.

коми, не случайно народ заимствовал именно ее¹, лишь немного изменив действующих лиц в соответствии со своими представлениями о взаимообусловленности мира. Так, на червей коми певцы угрожают послать лесную птицу — глухаря, а не гуся, на медведя — огонь, чтобы спалить его шерсть.

Систему сложившихся взглядов, мировоззрение народа нагляднее покажут на примере оригинального сюжета. В «Веньо» улитке угрожают веревкой, веревке мышью, мышке котом, коту дымом, дыму огнем, огню водой, воде быком, быку топором, топору точильным брусом². Помимо характерных только для коми мотивов (дым, удуши кота; огонь, сожги дым; точильный брусок, расплющи топор), имеются в этой песне-сказке также и мотивы, встречающиеся в фольклоре многих народов мира (вода, залей огонь; кот, поймай мышшь и др.) Было бы наивно полагать, что это заимствование или бродячие мотивы, причина здесь в единстве материального мира, в качественном постоянстве свойств предметов и явлений; например, вода имеет свойство гасить огонь, и это свойство ее, разумеется, известно всем³.

Сюжет «Дуда» чрезвычайно устойчив. У дуда есть борода, которую он идет продавать (обменять), а взамен получить косу, косой траву накосить, травой коровушку накормить, детей напоить, дети дров занесут, печку затопить, овса запарить, свинью накормить, свинья яму выкопает, чтобы столбы поставить, сделать полки, на них хранить посуду⁴. Вместо дуда⁵ в вариантах иногда употребляется дудб, дудб-дадб, чожд, руй, бобэ. Содержание, однако, от этого не меняется, лишь конец, подаваемый исполнителями обычно в юмористическом плане, имеет несколько вариантов⁶.

... Бекар-паньнас мый вочан? — Что с посудой будешь делать?
Сэтчи петук каяс да — Туда петух взберется,
Кикирукку шуас да киссяс. Кукареку крикнет и все рухнет.
(Сысола)

Сюжет «Джыдж» менее распространен, хотя уже первыми исследователями коми фольклора произведение на этот сюжет

¹ См., напр., КНП, I, № 97, с. 207—208.

² См., например, КНП, III, № 41, с. 104.

³ Ср. эвенкийскую сказку-игрушку «...Где огонь? — Дождь залил...» (Воскобойников М. Г. Эвенкийские народные сказки. Якутск. 1960, с. 133—134).

⁴ См. например, КНП, I, № 91, с. 199.

⁵ Ф. В. Плесовский полагает, что дуда первоначально, возможно, голубь (см. Историко-филологический сборник, вып. 7, 1962, с. 105). Диалектные значения этого слова: угрюмый (нижняя Вычегда), глуповатый (Сыктывкар); плохонькая одежда и человек, носитель ее (Вашка) — не объясняют фольклорного образа. Неотъемлемая принадлежность дуда — борода. Интересно сопоставить поэтому удмуртскую песню-сказку «Кече, кече, кытчы ветлид?» (Коза, коза, куда ходила?) (Удмурт калык кырзантэс, Ижевск, 1936, с. 97), которая полностью совпадает с коми «Дуда». Отметим, кстати, что коза — животное бородатое! Ср. также вепскую песню-сказку на этот же сюжет: «Туруруу на бору дай, козел, бородушку» (М. Зайцева, М. Муллоен. Образцы вепской речи. «Наука», Л., 1969, с. 247).

⁶ Ср. КНП, I, № 71, стр. 154; КНП, III, № 91, с. 199.

зафиксировано¹. В отличие от других песен-сказок само слово **джыдж** имеет определенное смысловое значение, а именно: птичка, стриж. Сюжет построен на словесном препирательстве птички и некоего неназванного собеседника; например, удорский вариант этой песни-сказки, в которой, правда, отсутствует **джыдж**:

— Руй, руй, руй,
уна-õ кос кусыд?

— Кудйõн джынйõн.

— А кос кустõ кõ сёян,

— Кокыд пыктõ.

— Кокõйõ кõ пыктõ,

Пач вылям каа,

Кокõс шонта.

— Кокõйтõ и сотан пач вылад.

— Пач юр вывтýс чечча.

— Кокыд чегõ.

Пу кок пукта...

— Руй, руй, руй,

Много ль у тебя сушеного
хлеба?

— Полтора короба.

— Если будешь сухари есть,
Ноги вспухнут.

— Если ноги опухнут,

На печь свою влезу,

Буду ноги греть.

— На печи обожгешь свои ноги.

— Спрыгну с печи.

— Ноги переломишь.

Деревянную приделаю...

(Вашка)

Птичка, препирающаяся с человеком, одна из излюбленных тем детских сказок у малых народностей Севера, много общего у них с коми песнями-сказками².

Сюжет «Руй» распространен повсеместно. Песня-сказка основана на перечислении домашних животных, имеющих у **руй**, и краткой характеристике их по отличительным признакам. Эти характеристики довольно устойчивы. Обычно у **руй** в хозяйстве лошадь, корова, овца, баран, свинья, собака, кот, петух, курица³. Руй⁴ растерял весь свой скот и пошел на поиски, некто, встретившийся ему, спрашивает, какие отличительные признаки у его животных, он отвечает. В вариантах **руй** замещается словами **стрõй** «калека, несчастный» и **дуда** в значении потерпевший, пострадавший⁵.

Исследователи коми фольклора не раз отмечали лаконичность фраз в песнях-сказках, отсутствие не только сложных синтаксических конструкций, но и оценочных эпитетов⁶. Те немногие

¹ РО ГПБ, F XVII, № 111, лл. 156, 203 (собирателем отмечен как детский шуточный рассказ-насмешка над человеком по имени Джыдж).

² Например, в сб. «Сказки народов Севера». Под общ. ред. М. А. Сергеева, Госиздат, М.—Л., 1951. См. сказки: мансийская «Воробушек», с. 22—23; энская «Две птички», с. 301—302; орокская «Охотник и птичка», с. 372; чукотская «Мышка и птичка», с. 438—439; эскимосская «Птичка и девушка», с. 572—573.

³ См., например, КНП, I, № 92, с. 201.

⁴ Диалектные значения: мешкотный (Г. Лыткин); рохля (Коми-русский словарь, М. 1961); кошка (Сыктывкар); эротический смысл (Вашка). Коми исследователи относятся к **руй** как к **коньбр** «бедный, горемычный, жалкий».

⁵ КНП, I, № 93, с. 202.

⁶ Плесовский Ф. В. К вопросу о развитии песен коми и удмуртов.— Историко-филологический сборник, вып. 7, Сыктывкар, 1962, с. 108.

уточняющие определения, такие, как черная собака, большой бык, топор с широким лезвием, и некоторые другие, конкретизируют образ, являются постоянными отличительными признаками. Даже в сюжете «Руй», где больше всего определений: золоторогий баран, свинья с серебряной щетинкой, петух с камчатым гребешком и т. п., они не относятся к оценочным эпитетам, а образуют нерасчленимое сочетание.

Характерной особенностью песен-сказок можно считать также обыденность лексики, тут и домашний скот, и обстановка, и явления природы, доступные для наблюдения каждому, и взаимозависимость явлений, известная с самых детских лет.

Однако в песнях-сказках имеется и ряд слов, значение которых не осмысливается в современном разговорном языке. К ним можно отнести имена действующих лиц, по которым даны условные названия сюжетов: **дуда, руй, веньб (леньб), пан**. В текстах песен-сказок также встречаются отдельные слова, смысл которых неясен. Особенно много таких слов в сюжете «Пан тшын». Например, **вичи, макля, джи, чадб, кире** и др.

Вообще этот сюжет является одним из наиболее загадочных. С одной стороны, функциональная неопределенность, наличие большого количества чуть ли не заумных фраз¹, но с другой — превосходная сохранность и удивительная устойчивость песни-сказки у разных этнических групп коми и удмуртов.

По мнению лингвистов, слово **пан** обозначало у древних коми верховного жреца. **Пан** наделяется способностью к волхвованию. В коми кумулятивной сказке «Лиса и мерин», в которой косвенно отразились мифологические воззрения древних коми, волшебным свойством наделяется не только сам **пан**, но и нож его: чтобы заколоть мерина, лисе необходимо идти к пану за его священным ножом. Но в некоторых вариантах этой сказки лиса бежит не за ножом пана, а за ножом **чадб**, следовательно, эти понятия равнозначны². Не обозначали ли и другие слова этой песни-сказки имена, или по крайней мере должностных лиц зарождавшейся государственности у предков коми? Как известно, В. А. Савин считал эту песню-сказку чем-то вроде словесной генеалогии³. Подобного же мнения придерживается В. И. Лыткин⁴.

Судя по тексту песни-сказки, записанному Верещагиным в прошлом веке у удмуртов, эта версия вполне приемлема; произведение начинается именно как родословная: «Кинлэн пиэз? —

¹ Не случайно он зафиксирован в различных бытовых функциях: считалка; игровая прелюдия (сообщение П. К. Поздеева); байка (Верещагин); колыбельная; докучная сказка; детский шуточный рассказ; шуточная песня; народная песня; хоровая, величальная (в контаминациях) и даже заговор (С. Мельников).

² См., например, Лыткин Г. С. Зырянский край при епископах пермских и зырянский язык. СПб., 1889, с. 163—164.

³ Савин В. Борбём гижбдьяс (Избранные произведения). Сыктывкар-1956, с. 221.

⁴ Устное сообщение.

Панлэн пнэз. — Кин панлэн?..» (Чей ты сын? — Сын пана. — Кто пан?)¹.

Обращает на себя внимание финальная часть произведения. Начиная от **пан** и развиваясь по восходящей линии (назад к предкам), песня-сказка завершается упоминанием воды, вернее реки, на которой живет данная этническая группа. Для выми-чан — это река **Вымь** (Емва).

— Код Турья? — Емва Турья. — Какая Турья? — Вымская Турья.

— Код Емва? — Ыб Емва. — Какая Вымь? — Ибская Вымь.

(Вымь)

У вычегодских коми песня-сказка завершается упоминанием реки **Вычегды**, но характерно, что такой финал не удовлетворяет певцов, и они добавляют традиционное **Емва**. Ижемцы также, несмотря на страстную приверженность к своей реке, несмотря на поэтизацию реки **Ижмы** в песнях и причитаниях², в этой песне-сказке единодушно вспоминают реку, с которой уже несколько столетий не связаны:

— Код некыль? — Ва некыль. — Какой некыль? — Река некыль.

— Код ва? — Емва. — Какая река? — Вымь.

(Ижма)

Думается, такая приверженность к реке и даже тех этнических групп, для которых она давно утратила как экономическое, так и эстетическое значение, не случайна. Песня-сказка, по-видимому, отразила процесс консолидации зырян, которая началась еще до христианизации.

Но данный сюжет, по-видимому, еще более древен; как иначе объяснить почти полное текстовое совпадение удмуртской песни-сказки на этот же сюжет? Впрочем, в финале, естественно, у удмуртов их главная река — **Кама**; «Кин бур? — Кам ву» «Кто хороший? — Река Кама»³

Еще одна особенность языка песен-сказок — это постепенное исчезновение понятий, обозначавших некогда конкретные названия предметов, явлений, но исторически отживших, вышедших из употребления, исчезнувших из быта. Например, слово **шегйӧс** — это часть обстановки в домах старинного типа, слово это современные поворы не знают. Поэтому в песне-сказке оно имеет множество фонетических дублетов: **шегъяс, шегья, шегӧс, тшӧйӧс, тшегъяс, тшеглес, джекӧс, потшӧс**; или заменено другим более понятным названием: **джадж** «полка», **джек** «чурбак», **изки** «жернов ручной мельницы», **ен кум** «кладовка», **сюрьяс, падӧс, столб** «столб», **гу** «яма», **ывла джадж** «полка снаружи

¹ Архив ВГО, оп. 1, № 72.

² Ср. самоназвание ижемских коми — *изъватас*, т. е. житель бассейна реки **Ижмы**.

³ Архив ВГО, Р. 10, оп. 1, № 72.

дома» и др. Такая же судьба у слова **чожд** «дядя по матери», **палауз** «корона», **быркмӧс** «пахтанье», **саридз** «теплые края, море». Вследствие этого иногда случается совершенно невероятная путаница с текстами песен-сказок у отдельных исполнителей.

Песни-сказки у коми — жанр довольно древний. Прав исследователь Ф. Плесовский, относящий их возникновение к периоду общепермской языковой общности¹, и даже к периоду более отдаленному. Сравните, например, коми песню-сказку с мансийской, повторяющей сюжет «Бобӧ» почти дословно. Эти совпадения поразительны:

— Младший брат, брат, куда ты побежал?	— Вода потушила.
— В лес побежал.	— Где та вода?
— Что же ты принес?	— Бык выпил...
— Серый хлеб.	— Ручка жернова ручной мельницы упала на него и его надвое разворотило.
— Куда ты его положил?	— Где та ручка жернова?
— На предпечье.	— Жернов ее расточил.
— Куда он утащен?	— Где тот жернов?
— В лес убежал.	— Тот жернов как Урал, как Камень стоит ² .
— Где лес?	
— Огнем сгорел.	
— Где огонь?	

Однако следует заметить, что песни-сказки коми не представляют собой неповторимого явления. Еще Ю. Вихман, сравнивал их с такими же русскими детскими прибаутками и сделал определенные, правда, несколько поспешные, выводы о их заимствованном характере³. Более широкие аналогии привела в своей книге О. Капица. Сопоставив русские, коми, западноевропейские и даже африканские прибаутки детей, она приходит к выводу, что песни данного типа близки и понятны вообще детям⁴. Воскобойников также выделяет характерный вид детских сказок — «цепевидных» или «кольцевых»⁵. Число этих детских сказок еще более увеличится, если сравнить их со сказками народностей Севера, но сюжетов, как правило, ограниченное количество, и они очень близки друг другу. Сравните, например, сюжет найской сказки «Кто сильнее всех». Мальчик больно ударился об лед и хочет узнать, откуда у льда такая сила, но оказывается, что солнце сильнее льда, сильнее солнца туча, тучи сильнее ветра, ветра — гора, горы — дерево, дерева — человек⁶. И коми-пермяцкую на этот же сюжет: «Спрашивают месяца, он ли главный (самый сильный — Ю. В.), но оказывается месяца сильнее облако, облака — земля, земли — мышь, мышки — кот, котя

¹ Плесовский Ф. В. К вопросу о развитии песен коми и удмуртов. — Историко-филологический сборник, вып. 7. Сыктывкар, 1962, с. 119.

² SUST, 134, S. 126—127.

³ JSFOu, XXI, S. 45.

⁴ Капица О. Детский фольклор. Л., 1928, с. 99—107.

⁵ Воскобойников М. Г. Эвенские народные сказки. Якутск, 1960, 12.

⁶ Сказки народов Севера. Под ред. М. Сергеева, М.,—Л., 1951, с. 345—347.

— печь, печи — слюнявая баба»¹. Так по всем сюжетам можно найти довольно близкие аналогии в коми фольклоре. Мне представляется, что эти сюжеты возникли самостоятельно у каждого народа в пору его самоутверждения, когда он вынужден был ставить перед собой философские вопросы и в меру своих знаний об окружающем мире, в меру своего развития пытаться отвечать на них. Это явление аналогично тому, как дети разных времен и народов, познавая мир, ставят перед взрослыми весьма ограниченное количество одинаковых вопросов: кто всех сильнее на свете? кто самый первый? что от чего зависит? почему это так? Анализируемые в статье сюжеты в образной форме разрешают по существу те же самые проблемы.

Песни-сказки разных народов объединяются еще рядом признаков. Например, неопределенностью или кажущейся случайностью в выборе действующих лиц, участвующих в диалоге. В самом деле, кто такие «бобб» «руй», «дуда», «веньб»? А их собеседник? Чаще всего это некто, некое обобщенное лицо.

В случае замены его конкретным персонажем: **кысыл** «кот», **лень** «улитка», **стрбй** «человек-калека», **тшын** «дым», **джыдж** «птичка», **чожб** «дядя», **тоша кум** «бородатый кум», **пбч** «бабушка», **пбль** «дедушка», второй собеседник все также не определяется, поэтому такая конкретизация кажется случайной или трансформацией под влиянием различных обстоятельств. Так, в нескольких вариантах на сюжет «Руй», записанных на Мезени и Сыsole, **руй** интерпретирован как сказочный старик и даже старик со старухой: «Олісны-вылісны руй-руй» (Жили-были руй-руй), но далее сказочного зачина исполнительница не идет, она исполняет произведение в традиционной манере, не прибавляя от себя ничего. А в с. Куратово (Сыsole) записан вариант на сюжет «Бобб», где зачин изменен под влиянием очень известной детской потешки:

Рбт, рбт, рбт, рбт, рбт, рбт, рбт, рбт!

Кытчи пб ме рбдта?

Чожб губ рбдта,

Чожбнь губ рбдта,

Вья нянь сбйны...²

Рысю еду (изобразит.)!

Куда, дескать, я рысю еду?

В погреб дяди еду,

В погреб тети еду,

Хлеба с маслом еду...

Частица **пб** «дескать, мол» предполагает ответ на кем-то заданный вопрос. Далее по тексту видно, что это тот самый «некто», который незримо присутствует во всех подобных произведениях. Больше того, введение в текст определенных персонажей, между которыми совершается диалог — это бывает лишь в позднейших переосмыслениях, — меняет жанровую специфику произведения. Например, персонификация **Руй** и **Бай** в сюжете «Руй» привела к тому, что песня-сказка вышла из рамок жанра и стала шуточной лирической песней, в которой озорные девушки **Руй** и **Бай** поднимают на смех своего жениха:

¹ Лыткин В. И. Диалектологическая хрестоматия по пермским языкам. М., 1955, с. 59—60.

² Архив КФАН, ф. I. оп. III, № 226, л. 113.

— А Руйō, Руй, кычō нō
мунан?

— Байō, Бай, жōник корсыны.

— А Руйō, Руй, кутшōм
жōникыл?

— Байō, Бай, дай куш плеша!¹

А Руй, Руй, куда пошла?

Бай, Бай, жениха искать.

А Руй, Руй, каков жених твой?

Бай, Бай, плешивый!

Таким образом, признак неопределенности героев — это одна из характерных особенностей песен-сказок, и это ее свойство интернациональное. Необходимость его диктуется так же, как в философских жанрах фольклора, например, в пословицах, задачей словесного обобщения тех или иных явлений материального мира.

Рассмотрим еще одну особенность жанра: его намеренно абсурдный финал. Правда, она неприемлема для некоторых сюжетов. Так, сюжет «Веньō» развивается по кругу. Действие в произведении, начинаясь с улитки, доходит до точильного бруска и затем в обратном направлении возвращается к началу. Сюжет завершается. Здесь мы видим реликтовое значение точильного бруска у древних коми — он самый твердый, «сильнее» даже стали, с которой коми человек выходил на единоборство со сверхестественными силами².

В сюжете «Пан тшын» цепочка последовательных вопросов также завершается. Начинаясь с вопроса о пан, т. е. кто он такой, чей сын, далее воссоздается его генеалогия (причем среди слов, совершенно утративших свое лексическое содержание, имеются также, значение которых прозрачно — это названия из животного мира: ёдī «лещ»³, вурд «выдра» и некоторые др.), и завершающим произведение ответом становится название главной реки (Вымь у коми, Кама у удмуртов), под которой, видимо, подразумевался зачинатель рода, или первопредок. В этой связи интересна гипотеза этнографа Л. С. Грибовой, которая считает, что некоторые металлические бляшки-судьдэ «Пермского звериного стиля» — это увековеченные в бронзе «изображения различных родовых коллективов»⁴, что они «служили общей идеологической задаче — закреплять те все более и более усложняющиеся родовые генеалогии, которые надо было каким-то образом фиксировать, чтобы запоминать»⁵.

Не является ли и это произведение своеобразной словесной записью подобной генеалогии, передававшейся по наследству? Идея его и значение забыты в наше время. А поэтому иногда, особенно в финале, песня-сказка получает юмористическую трактовку:

¹ Архив КФАН, ф. I, оп. 11, № 233, л. 251.

² Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Л., 1928, с. 107, 126.

³ См., например, КНП, I, № 89, с. 196; а также РО ППБ, Q XVII, № 247, л. 203.

⁴ Грибова Л. С. Историческая традиция в народном искусстве коми-пермяков. Автореферат, М., 1969, с. 13.

⁵ Там же, с. 14.

бы, здравому смыслу, ибо она (птичка) без ноги хочет улететь от назойливого собеседника:

...Майог вылō каи,
«Джыдж», джыдж», — шуи
Дай лэбзи¹.

...На кол взобралась,
«Птичка, птичка», — сказала
И улетела.

В «Дуда» прием завершения сказки такого же рода:
— ...А столбнас мый вōчан?
— Бекар-пань пукта.
— Бекар-паньнас мый вōчан?
— Сэтчи петук каяс да

— А со столбом что будешь
делать?
Чашки-ложки положу.
— Чашками-ложками что
будешь делать?
— Туда (на столб) петух
взлетит,
Кукареку крикнет,
И весь в прах рассыплется.

Кику-рукку шуас

Дай киссяс²

Надо полагать, что подобные произведения, в первую очередь из более древнего слоя народной поэзии, заканчивались канонически, т. е. имели идеологически обоснованное для данного этноса завершение так же, как «Пан тшын», «Веньō». Вследствие исторического развития общества, его мировоззрения, а также эволюции самих произведений, этот канон перестал осмысливаться, и в новых условиях его заменил особый художественный прием. Такой вывод напрашивается из анализа сюжета «Бобō», в котором логически оправданное развитие завершается, как и в «Веньō»³, на точильном бруске. Однако впоследствии, как показывают записи произведений этого сюжета, идеологическое значение точильного камня забылось. Теперь впечатление завершенности создается особыми приемами, например заимствованием приемов завершения сказок, в том числе и алогичных:

— ...Кōнъя съод ошкыс?
— Лудын-няйтын келалō.
— Кōнi лудыс-няйтыс?
— Катша-рака кокалис да,
Эстōнi пыр лэбис да
Кок пōлыс чеги!⁴

— ...Где черный бык?
— На лугу, на грязи бродит.
— Где же луг-грязь?
— Сорока-ворона склевала,
Тут вот все летела
И ножку переломила!

Итак, под песнями-сказками мы имеем в виду семь сюжетов произведений коми народного творчества, имеющих устойчивый текст и песенную форму бытования, но содержащих в себе элементы сказки. В народе они также называются сказками. Отличительные признаки, которые позволяют выделить этот жанр коми фольклора в самостоятельный, наблюдаются как в особой форме, так и в содержании произведений.

¹ Сторожевск. Материалы фольклорной экспедиции, 1962, № 564.

² Микушев А. К., Рочев Ю. Г. Сысольско-лузский фольклор (рукопись). Архив КФАН, ф. I, оп. III, № 226, л. 65.

³ См. с. 47, 50 данной статьи.

⁴ Микушев А. К. Народная поэзия удорских коми (рукопись). 1966. Архив КФАН, ф. I, оп. III, № 286, с. 91.

Песни-сказки строятся в форме диалога, причем собеседники либо не называются вовсе, либо роль их сводится лишь к тому, чтобы завязать действие, которое далее развивается без их активного участия. Поэтому номинативное значение их либо вообще забыто (бобѡ, руй, веньѡ, дуда), либо не раскрывает содержания произведения (джыдж, леньѡ, кѡза, возможно, и пан).

Обращает на себя внимание цепевидный характер развития сюжета, одно звено всегда как бы зацеплено за последующее и все звенья взаимосвязаны, а разрушение хотя бы одного ведет за собой алогизм и нарушение традиционного канона. В этой традиционности «цепи» отражается всеобщая причинно-следственная связь явлений и предметов материального мира и национальное своеобразие видения мира создателей этого вида произведений, их мышления.

Конструкции предложений в песнях-сказках по-будничному просты, в них отсутствуют эпитеты, сравнения, какие бы то ни было поэтические тропы. Вместе с тем в текстах довольно архаической лексики, которая либо не осознается носителями языка, либо с трудом поддается осмыслению.

Сама композиция песен-сказок позволяет бесконечность наизывания вопросов. Обрываются они с помощью особого приема — доведения финального ответа до абсурда.

Исходя из ранних записей, а также судя по данным информаторов, песни-сказки носили полифункциональный характер. В наше время они почти целиком перешли в детский фольклор. Вместе с тем следует отметить чрезвычайную устойчивость текстов, ограниченность количества сюжетов и явную идентичность их с подобными сюжетами у других народов.

«БУРСЬЫЛЫСЬ» КАК МЕСТНАЯ РАЗНОВИДНОСТЬ ПРАВОСЛАВИЯ В КОМИ КРАЕ

Бесправное положение дореволюционно коми крестьянства, страдавшего от государственных платежей и повинностей, безземелья, нищеты, злоупотреблений и произвола царских чиновников, национального гнета, служило питательной почвой для поддержания и закрепления в его сознании религиозной идеологии. «Социальная придавленность трудящихся масс, кажущаяся полная беспомощность их перед слепыми силами капитализма, который причиняет ежедневно и ежечасно в тысячу раз больше самых ужасных страданий, самых диких мучений рядовым людям, чем всякие из ряда вон выходящие события вроде войн, землетрясений и т. д. — вот в чем самый глубокий социальный корень религии»¹, — указывал В. И. Ленин.

Помимо социальных причин религиозность искусственно поддерживалась государством, его законами и гигантским аппаратом духовного принуждения в лице православной церкви, пользующейся правами господствующего вероисповедания. В 1890 г. в Коми крае православие располагало 129 храмами и 217 часовнями, 239 служителями культа². В 60-х годах XIX в. был возобновлен Ульяновский мужской монастырь, в 90-х — основан женский в Кылтове. Православное духовенство, используя различные методы идеологического воздействия, насаждало религиозную идеологию, верноподданнические идеи, отстаивало неизблемость социального строя.

Содержание церквей, монастырей, духовенства ложилось тяжелым бременем на плечи народных масс. Служители церкви, монахи путем взимания платы за требы, различных обязательных сборов, добровольных пожертвований выкачивали из народа

¹ Ленин В. И. Соч., т. 17, с. 419.

² ЦГИА, ф. 830, оп. 49, д. 708, л. 30; ЦГА Коми АССР, ф. 6, оп. 1, д. 345; ГАОО, ф. 29, оп. 3, д. 184; ВУФ ГАВО, ф. 364, оп. 1, д. 18601; ф. 362, оп. 1, д. 8601.

немалые средства. Церковь сконцентрировала в своих руках значительное количество пашен, лугов, отторгнутых у задыхающихся от безземелья крестьян. К концу XIX в. церкви и монастыри Усть-Сысольского и входящей в состав Коми края части Яренского уездов располагали почти 4 тыс. десятин земли¹.

Все это, естественно, рождало недовольство коми крестьянства церковью и ее официальными представителями на местах. В силу забитости, политической незрелости крестьяне нередко свои надежды возлагали на духовное и светское начальство, обращались к нему с жалобами на приходское духовенство, не понимая, что корень экономического гнета церкви лежит в социально-политическом строе общества. Не получив поддержки, отчаявшиеся прихожане нередко сами пытались в масштабах своего прихода противодействовать духовенству, отказывались от выплаты руги, вступали в тяжбы из-за отторгнутых в пользу церкви земель, иногда даже пытались насильственным путем вернуть их обратно. Росту антиклерикальных настроений коми крестьянства способствовала также национальная политика церкви, которая не только поддерживала национальный гнет в Коми крае, но и сама проводила русификаторскую политику. Богослужения велись на непонятном коми народу старославянском языке, проповеди в основном читались по-русски. Неслучайно даже сами представители духовенства признавали: «Они (коми — Ю. Г.) глухи к голосу говорящего в церкви. Незнание очень многими из них русского языка не позволяет им понимать божественные службы». Однако на предложение священника Яренского собора Богословского, кому принадлежат эти слова, ввести в богослужебную практику коми язык Вологодская духовная консистория ответила отказом². Аналогичным образом поступала и Архангельская консистория, сообщившая в Синод, что ижемские крестьяне предпочитают в церкви славянский язык, «более или менее правильно говорят по-русски», а коми язык «остается у них без употребления»³. Хотя с середины XIX в. напуганная подъемом крестьянского движения в крае православная церковь и предприняла меры по усилению проповедничества на коми языке, опубликовала переводы ряда богослужебных книг, однако национальный язык в церковной практике по-прежнему использовался незначительно. В руках церкви к концу XIX в. было сосредоточено почти все школьное образование. В церковных школах проводилась такая же русификаторская политика. Из школ изгонялся национальный язык, отсутствовали учебники и другая литература на коми языке, кроме некоторых книг религиозного содержания. От учителей, даже коми по национальности, требовали, чтобы они не только говорили, но и

¹ ГАВО, ф. 496, оп. I, д. 16266; ВУФ ГАВО, ф. 362, оп. I, д. 7043; РО ГПБ, F—XVIII, д. 66.

² ГАВО, ф. 496, оп. I, д. 11341, лл. 1—4.

³ ГАО, ф. 29, оп. I, т. I, д. 609, л. 32.

«мыслили» по-русски, перед школами была поставлена задача — способствовать «делу обрусения края»¹.

В условиях господства религиозной идеологии, низкой развитости политического сознания и культуры недовольство социальными порядками и официальной церковью далеко не всегда принимало форму открытого протеста. Нередко социальные, национальные интересы определенной группы людей находили свое проявление в отходе от господствующего вероучения, как несоответствующего их чаяниям, и в создании новых религиозных объединений. В зависимости от степени обострения противоречий, конкретной ситуации уровень этого отхода различался как по глубине (радикальный, компромиссный, непротивленческий), так и по масштабности. Более слабым выражением религиозной оппозиции являлось не создание новых сект, а появление течений, разновидностей в господствующей церкви, ослабление связей с нею. Именно в этом плане и следует рассматривать возникшее на рубеже XIX—XX вв. в верхневыхгодских селениях Коми края течение в православии, известное под названием «бурсылысь» («певцы добра»).

Появление различных сект, течений объясняется не только социальными, политическими, национальными факторами. Немалая роль принадлежит мистической атмосфере общества, выдвигающего из своей среды отдельных проповедников, пророков, предлагающих религиозно-утопические рецепты, разрешения волнующих массы проблем. Возникновение «бурсылысь» связывается с именем крестьянина с. Мыелдино Степана Ермолина, который вместе с другими проповедниками, используя недовольство крестьян официальной церковью, поборами духовенства, церковным богослужением на непонятном старославянском языке, сумел привлечь на свою сторону часть населения сел и деревень в верховьях Вычегды. Свою проповедническую деятельность Ермолин начал в качестве переводчика поучений у не знавшего коми язык местного священника. Затем он стал проводить самостоятельные религиозные беседы с крестьянами, выступать с проповедями собственного сочинения, перевел на коми язык псалтырь, несколько псалмов, сам написал ряд песен духовного содержания. В первое время в действиях Ермолина духовенство не усматривало отхода от официальной церкви. Хотя по доносу местного священника его переводы и были затребованы с целью проверки в Вологодскую духовную консисторию, но после тщательного их рассмотрения были возвращены обратно со следующим заключением: «Во всех рукописях и книгах не найдено ни одной мысли, противной православию и дающей повод думать, что их хозяева держатся каких-нибудь сектантских заблуждений»².

¹ Отчет о состоянии церковно-приходских школ Вологодской епархии за 1892—1893 гг. Вологда, с. 167.

² ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 18164, л. 18.

Однако устройство самостоятельных духовных бесед отвлекло народ от церковных богослужений, затрагивало материальные интересы местного духовенства. По его неоднократным доносам епархиальное начальство в 1905 г. запретило Ермолину «учительствовать», с него было взято письменное обязательство об отказе без позволения причта проводить собрания православных. Царская администрация, защищавшая интересы господствующей церкви, прибегла к репрессиям в отношении проповедника. Он был дважды оштрафован и неоднократно предупреждался¹. Однако эти меры духовных и светских властей не остановили Ермолина, почувствовавшего вкус к проповедничеству и осознавшего его материальные выгоды. Он не только продолжал устраивать беседы в Мыелдино, но стал выезжать с проповедями в Усть-Немский, Пожегодский и Донской приходы.

Он и его последователи все более отдалялись от православной церкви. Распространялось мнение, что спасение в православном храме искать бесполезно, оно может быть достигнуто только через «степанову веру». Наметились расхождения с официальным православием в области вероучения и обрядности. В вероучении стали преобладать элементы мистицизма, главный упор делался на проповедь мученичества Иисуса Христа, которого якобы мог видеть «духовными очами» каждый верующий, присутствующий на молитве. Допускалась возможность «видений» Христа, богородицы, ангелов и в другое время. Галлюцинации, вызванные молитвенной экзальтацией, сопровождаемые видениями божественных персонажей, наблюдались у многих верующих. Каждый случай такого «видения» широко рекламировался с целью пропаганды истинности «степановой веры». Самого проповедника верующие считали наделенным особой благодатью, способностью читать мысли других, без покаяния узнавать степень греховности человека, называли его «бур висьталысь» (учитель добра). По мнению его сторонников, сам бог наделил его знаниями и даром «учительствовать». Распускались слухи, что Ермолин неоднократно тайно беседовал с богом, что ангелы незримо присутствуют на его богослужениях и что одежда его излучает свет. Оскорбление проповедника считалось тяжким грехом, за который будто бы бог подвергает обидчика суровому наказанию вплоть до смерти. Обожествление Ермолина дошло до такой степени, что некоторые поклонники называли его Христом, пили воду, в которой он мыл ноги. Особая «благодать» распространялась и на его ближайших помощников, некоторые женщины, особенно страдающие галлюцинациями, почитались «богородицами». Принявшие «степанову веру» считали себя богоизбранными людьми. Внешними признаками такого избранничества являлись разрыв с греховной жизнью, отказ от вина и табака. Бурсылысыяс к остальным православным относились с осуждением, называли их некрещенными, темными людьми, к

¹ ВУФ, ГАВО, ф. 361, оп. I, д. 7924, л. 107.

своим же единоверцам обращались со словами: «муса вок» (любезный брат), «муса чой» (любезная сестра)¹.

В обрядовой практике главное место у приверженцев «степановой веры» занимали «духовные беседы» (бур кывзём) с проповедями, пением религиозных песен и гимнов на коми языке и совместными трапезами. «Бур кывзём», устраиваемые поочередно в домах бурсьылысьяс, продолжались обычно целый день. Порядок молитвенных собраний был следующий: общая утренняя молитва, чаепитие, проповедь и толкование писания, обед, пение духовных песен, чай и паузин, беседа проповедника, пение, чай и ужин, вечерняя молитва, акафист. Проповедник сидел в переднем углу под иконами, разложив перед собой богослужебные книги и песенники, рядом с ним располагался хор. Остальные собравшиеся, среди которых преобладали женщины, сидели лицом к иконам и проповеднику. Женщины на «бур кывзём» играли главенствующую роль, им отводились лучшие места. Чтобы не отвлекаться от моления и не думать о греховном, женщины закрывали лица платками, мужчины — руками, и все смотрели вниз. Смотреть друг на друга во время моления и песнопения не разрешалось. Полная отрешенность, длительные и изнурительные моления, заулывное пение вызывали религиозный экстаз, способствовали галлюцинациям. У присутствующих нередко возникало ощущение опьянения, иногда моления вызывали коллективный плач или смех. Религиозную экзальтацию поддерживал своими эмоциональными проповедями Ермолин. Речь его неоднократно прерывали верующие выкриками: «Спаси господи, Степан-дядь, тысячу раз спаси господи, Степан-дядь!» Уходили с молитвенных собраний бурсьылысьяс опустошенными, изнуренными, некоторые от перенесенного душевного напряжения шатались. Естественно объяснимое психологическое состояние выдавалось за чудо. Верующие считали истерическое состояние во время моления вмешательством святого духа («духовное пьянство», «духовный смех»)².

Беседы, хоровое пение на родном языке, религиозный экстаз, совместные трапезы, надежды на спасение через «степанову веру» придавали молитвенным собраниям «бурсьылысь» привлекательность для верующих. Некоторые женщины оставляли дом, детей и хозяйство без присмотра, целые дни проводили на «бур кывзём». Даже в дни местных престольных праздников верующие уходили из своей деревни за десятки верст на молитвенные собрания, устраиваемые Степаном Ермолиным в другом селении.

Расходы по проведению совместных молений полностью ложились на плечи хозяина дома. Он должен был не только накормить всех присутствующих, но и уплатить Ермолину за оказанную их дому честь деньгами. Чтобы расположить хозяев к уст-

¹ ВЕВ, 1912, Прибавления, № 19, с. 478, 482; № 21, с. 532; ВУФ ГАВО, ф. 364, оп. I, д. 7924, л. 107.

² ГАВО, ф. 496, оп. I, д. 18164, лл. 21—22; ВЕВ, Прибавления, 1912, № 19, с. 478—479; № 20, с. 511.

ройству «бур кывзõм», Ермолин утверждал, что тот, кто накормит участника молений пирогом, получит тысячу пирогов в загробном мире. Считалось, что за одну устроенную у себя в доме беседу хозяин получает невидимый медный крест, за две — серебряный, за три — золотой и избавление вместе с семьей от всех грехов¹. Каждый проходящий на моление (а таких иногда собиралось до 60) делал проповеднику приношение деньгами или натурой. Часть приношений рассылалась с целью привлечения на свою сторону колеблющимся между церковью и «бурсьыльсь», остальная доля распределялась между Ермолиным и ближайшими сподвижниками.

С каждым годом влияние «бурсьыльсь» на верхней Вычегде возрастало. В 1912 г. «степанова вера» охватывала своим влиянием пять приходов, включая, кроме вышеуказанных, еще и Большелугский. В Мыелдинском приходе из 267 семей «степановой веры» держалось около 60, в Усть-Немском — последователи «бурсьыльсь» имелись примерно в 100 домах. Немало сторонников Ермолина проживало в Пожегодском приходе, где на его сторону перешел даже бывший волостной старшина. Несколько меньшим влиянием пользовалось «бурсьыльсь» в Донском и Большелугском приходах. В Большелуге, например, было всего около десятка бурсьыльсьяс. Основную массу приверженцев Степана составляли женщины. Социальный состав течения характеризовался преобладанием зажиточных слоев крестьянства. Ермолин ежегодно со штатом певчих объезжал указанные приходы и устраивал там молитвенные собрания. На местах появились и свои проповедники, которые проводили беседы в отсутствие Ермолина. Так, в Пожеге таковым был крестьянин-середняк Николай Чисталев, в Усть-Неме — бывший учитель и в прошлом послушник Ульяновского монастыря Елизар Паршуков, в Большелуге — крестьянин-отходник Трофим Мишарин. Некоторые сподвижники Ермолина ездили с проповедью «бурсьыльсь» в другие селения. Так, бывший солдат некий Андрей с этой целью в сопровождении двух девиц — певчих проделал путь от Усть-Нема до Великого Устюга².

Усиление влияния и прозелитизм бурсьыльсьяс не на шутку обеспокоили местное духовенство и епархиальные власти. В верхневыхегодские селения был направлен епархиальный миссионер, который на месте ознакомился с вероучением и обрядами «бурсьыльсь» и установил, что его приверженцы не порвали окончательно с официальной церковью, поскольку продолжают исповедываться и причащаться у местных священников, однако «учительство» Степана Ермолина является «вредным и опасным для жизни православного населения». О появлении «особо религиозного движения сектантского характера» епархиальными властями была направлена обстоятельная докладная в Синод.

¹ ВЕВ, 1912, Прибавления, № 19, с. 480.

² ГАВО, ф. 496, оп. 1, д. 18164, л. 22; ВЕВ, 1912, Прибавления, № 20, с. 512, № 22, с. 588—589.

Ознакомившись с полученным документом, последний пришел к выводу, что «беседы Ермолина, соединенные с искажением православно-церковного учения, содействуют распространению сектантства и суеверий, вредны для интересов православия в Усть-Сысольском крае»¹.

В связи с этим специальным указом епископу Вологодскому и Тотемскому Александру было предписано вменить в обязанность приходскому духовенству, используя богослужения и частные беседы, вести пропаганду против «бурсьылысь», через епархиальный миссионерский совет издать специальные брошюры и листки с «обличением проповедей Ермолина». В указе предлагалось подвергнуть самого проповедника «пастырскому увещанию и вразумлению». В случае, «нераскаянности» после «троекратного увещания» предписывалось гласно отлучить Ермолина от православной церкви. С целью принятия административных мер «по пресечению вредной деятельности крестьянина Ермолина» Синод вошел с соответствующим ходатайством к министру внутренних дел².

В борьбе с «бурсьылысь» духовенство и стоящие на защите интересов своего верного союзника — церкви светские власти проявили завидное единодушие. Священники и миссионеры устраивали публичные обличения «степановой веры», местная полиция разгоняла беседы, выдворяла Ермолина на место его постоянного жительства. Проповедник был оштрафован, под угрозой высылки ему было воспрещено выезжать в проповеднических целях из Мыелдино. В результате предпринятых властями и духовенством мер проповедническая деятельность бурсьылысье заметно сократилась, уменьшилось число приверженцев «степановой веры».

После Октябрьской революции и гражданской войны наблюдался некоторый рост «бурсьылысь». В начале 20-х годов оно охватывало своим влиянием уже восемь волостей, в том числе Керчёмскую, Подъельскую, Усть-Куломскую и Деревянскую, в которых до революции его приверженцев не было. В самом Мыелдино в 1927 г. сторонники «степановой веры» имелись уже в 210 семьях (54% от общего их количества), т. е. в 3,5 раза больше, чем в 1912 г. Общее же число последователей «бурсьылысь» на верхней Вычегде перевалило за тысячу, причем под его влияние попала и часть молодежи³.

Успеху «бурсьылысь» в первые годы Советской власти способствовал ряд обстоятельств. Претворение в жизнь Декрета об отделении церкви от государства и школы от церкви подорвало экономическую и юридическую силу православной церкви; потерянное духовенством, внутренний раскол и взаимные распри в церковных кругах еще более ослабляли позиции православия.

¹ ВЕВ, 1912, Прибавления, № 11, с. 589.

² ВУФ ГАВО, ф. 265, оп. 1, д. 335; ф. 364, оп. 1, д. 7918, л. 10.

³ Партийный архив Коми обкома КПСС, ф. 1, оп. 2, д. 835, лл. 4—6.

Этим не замедлило воспользоваться «бурсьылысь», тем более что оно было поставлено в равные права с другими исповеданиями, а гонения на него со стороны церкви прекратились. Создались, помимо этого, социально-политические условия, способствующие росту сектантства. К руководству «бурсьылысь» пришли зажиточные крестьяне, которым было выгодно единение с беднейшими слоями под эгидой религиозной идеологии на основе проповеди всеобщего равенства перед богом. Религиозное «братство», таким образом, являлось своеобразным прикрытием классового расслоения в деревне. Используя религию в своих социальных целях, кулачество рассчитывало использовать «бурсьылысь» против мероприятий Советской власти, подрывающих его влияние и экономические позиции в деревне. Занимавшее нейтральную позицию и проявляющее политическую неустойчивость середнячество, заинтересованное в сохранении своей мелкой собственности, недоверчиво смотрело на социальные и политические преобразования. Сектантская идеология являлась для него своеобразной формой политического самовыражения и в то же время формой ухода от необходимости открытого проявления своих классовых позиций. Неустойчивость середнячества была использована руководителями «бурсьылысь» для привлечения его на свою сторону. Эти обстоятельства определили социальный состав данного течения в первые годы Советской власти. Агитколлегия агитпропотдела обкома партии, изучавшая в 1927 г. сектантство в Усть-Куломском уезде, установила, что в Мыелдинской волости из 385 бурсьылысьяс 44,8% составляют представители зажиточных слоев населения, 42% — середнячество¹.

Помимо мелкобуржуазной природы крестьянского хозяйства и падения авторитета православной церкви, причинами роста «бурсьылысь» в первые годы Советской власти служили хозяйственная разруха, неурожай, вызвавшие голод и рост смертности². Эти трудности, а также отдельные ошибки местных руководителей в проведении тех или иных политических и экономических мероприятий, создававшие благодатную почву для пропаганды антихристологических и эсхатологических идей, были на руку руководителям «бурсьылысь». Спекулируя на затруднениях, они пытались их объяснить «оскудением веры», «наказанием бога», «приходом антихриста», т. е. Советской власти. Религиозность населения поддерживалась зависимостью от природных явлений сельскохозяйственного производства, имеющего крайне низкую техническую оснащенность³. Культурная отсталость, неграмотность населения также способствовали росту сектантства. Среди бурсьылысьяс в Мыелдинской волости в 1927 г. неграмотных было 67,6%, малограмотных — 14,7%⁴.

¹ Партийный архив Коми обкома КПСС, ф. I, оп. 2, д. 835, лл. 4—6.

² В 1921 г. в Мыелдинской волости умерло до 220 человек (там же, л. 6).

³ В 1927 г. в той же волости на 384 хозяйства имелось только 17 железных плугов (там же, л. 7).

⁴ Там же, л. 8.

Силы, противодействующие росту «бурсьылысь», были слабы. В 1923 г. во всем Усть-Куломском уезде, включавшем тогда еще и верхнепечорские волости, имелось всего 47 членов партии и 4 кандидата в члены партии. Уком по поводу Мыелдинской партиячейки писал: «В ячейке 7 членов... Ячейка ведет антирелигиозную борьбу с сектантством, но из-за отсутствия подготовленных работников результатов не видно»¹. Комсомольская прослойка среди молодежи тоже была незначительна. Создаваемая система школ и культпросветучреждений еще не могла за короткий срок обеспечить заметный рост культуры и образования у сельского населения. Атеистическая пропаганда велась слабо, острее ее было направлено на разоблачение контрреволюционной сущности православной церкви. Отсутствовала необходимая литература, местный антирелигиозный актив плохо представлял объект своей работы. Не понимая политической, социальной и религиозной сущности «степановой веры», некоторые активисты были склонны рассматривать ее появление как результат шарлатанства отдельных лиц. Даже областная газета «Югд туй» в 1923 г. уверяла, что причиной появления «бурсьылысь» была нехватка средств на водку у Степана Ермолина². Поэтому антирелигиозная работа велась неконкретно, без учета особенностей местной религиозной обстановки. Кое-где имелись попытки бороться с «бурсьылысь» чисто административными мерами.

После Октябрьской революции произошли некоторые изменения в области обрядности, вероучения и организации «бурсьылысь». С 1920 г. после смерти Степана Ермолина в роли главного проповедника стал подвизаться Степан Паршуков из д. Колжувдор Мыелдинской волости. Поскольку его авторитет был значительно ниже, возросло влияние местных проповедников, которые руководили молитвенными собраниями, занимались толкованием библейских догматов. Для поступления в общину «бурсьылысь» от верующих требовалось покаяние в грехах. Окончательное решение о приеме в число бурсьылысьяс принадлежало проповедникам. Они же считались самыми «приближенными к богу», имели исключительное право передавать верующим «божьи указания». Проповедники вели подвижный образ жизни, часто выезжали в другие селения для устройства бесед³.

В «бурсьылысь» и раньше значительную роль играли женщины. Наметившийся отход от религии в первую очередь затронул мужское население, поэтому преобладание женщин в общине еще более возросло. В 20-е годы они составляли там примерно 70%⁴. Среди женщин имелось немало странниц и кликуш. Некоторые объявляли себя «богородицами», за что пользовались

¹ Партийный архив Коми обкома КПСС, ф. I, оп. 2, д. 153, лл. 108, 112.

² «Югд туй», 1923, 19 апреля.

³ Партийный архив Коми обкома КПСС, ф. I, оп. 2, д. 3126, л. 143.

⁴ Там же, ф. I, оп. 2, д. 835, л. 5.

особым почитанием верующих. Одна из таких «богородиц» — семнадцатилетняя «непорочная дева» Парасковья разговаривала с единоверцами только по ночам, занималась пророчествами¹.

В обрядовой практике и вероучении наметился еще больший отход от православной церкви. Как и раньше, устраивались «беседы» с песнопениями и проповедями на коми языке, «видениями» Иисуса Христа, богородицы, ангелов. Кроме того, появился еще и новый обряд «умирания» и «воскресания», который заключался в следующем. Во время молений под влиянием религиозного психоза один или несколько верующих падали на пол в бесчувственном состоянии и пребывали в нем иногда до двух часов. Другие участники моления пели им вначале заупокойные молитвы и, после того как «умершие» начали приходить в чувство, крестили их и повторяли «Христос воскрес!». «Воскресшие» впоследствии рассказывали собравшимся о своих беседах с богом, ангелами на том свете, встречах с душами умерших, пророчествовали от имени святого духа, который во время мнимой смерти якобы вселялся в них. Число таких «пророков» и «пророчиц» к концу 20-х годов достигло двадцати человек. Усилилась проповедь аскетизма. В результате некоторые фанатичные верующие во время постов по несколько дней не ели («по примеру Христа») и после покаяния семь недель не мылись в бане, рассматривая это как своеобразное мученичество ради веры².

Сохранив национальный оттенок, «бурсыльсы» после революции приобрело большую социальную и политическую направленность. Кулаки, зажиточные крестьяне, стоявшие у руководства общиной, попытались использовать религию в своих классовых целях. Реакционные тенденции «бурсыльсы» проявлялись уже в годы революции и гражданской войны. Некоторые проповедники, в том числе и Степан Ермолин, оказались прямыми пособниками белогвардейцев. В период военного коммунизма и нэпа руководство «бурсыльсы» попыталось направить рядовых верующих против социально-политических и культурных мероприятий Советской власти. Если раньше беседы носили чисто религиозный характер, то теперь на них стали широко обсуждаться хозяйственные и общественные вопросы. Антисоветская направленность «бурсыльсы» получила религиозное обоснование в форме учения о незримом пришествии антихриста. Советская власть объявлялась властью антихриста, члены правительства — его ближайшими помощниками, а местные партийные и советские работники, учителя, избачи — мелкими слугами. К числу явных признаков присутствия на земле антихриста «бурсыльсы» относили рост безбожия, закрытие церквей, изъятие церковных ценностей для помощи голодающим и т. п.³ Запугивая страшными муками на том свете, руководители общины призы-

¹ Партийный архив Коми обкома КПСС, д. 447, л. 22.

² Там же, д. 582, л. 129.

³ Там же, д. 1026, л. 79.

⁴ Там же, ф. I, оп. 2, д. 457, л. 22, д. 583, л. 28.

вали рядовых верующих противиться распоряжениям Советской власти, не вступать в ТОЗы, не платить налоги, вели агитацию среди остальной православной массы с целью привлечения ее на свою сторону. Наставники «бурсьылысь» толкали верующих на путь невежества, запрещали им посещать культурные мероприятия, отдавать детей учиться в «безбожные школы». В результате в 1924 г. в Мыелдинской волости посещаемость учащимися школьных занятий упала до 50%, вследствие чего Усть-Куломский уисполком вынужден был даже принять решение о введении обязательного обучения¹.

Для поддержания в сознании рядовых верующих мыслей о неизбежности гибели «антихристовой власти» широко использовались эсхатологические идеи. Распространялись слухи, что в ближайшем будущем все существующее на земле будет уничтожено, а спасутся только истинные приверженцы «бурсьылысь». Под влиянием этих слухов верующие Мыелдинской и Пожегодской волостей ожидали наступления страшного суда в рождественскую ночь 1925 года. Перед рождеством многие «бурсьылысь» забросили все хозяйственные дела и все дни проводили в беседках². После того как предсказания не сбылись, проповедники, по-своему истолковав апокалипсис, назначили новую дату светопреставления на троицын день в 1928 г. В пропаганде идеи страшного суда деятельное участие принял укрываемый руководством «бурсьылысь» беглый иеромонах Верхнетурьинского монастыря Носов. Жил он в специально выстроенной для него в глухом месте в верховьях Нема избушке, постоянно поддерживал связи с верующими, вел среди них антисоветскую работу. Перед наступлением даты предполагаемого светопреставления стали распускаться слухи, что все верхневьчегодские селения будут затоплены или сгорят от опенного дождя, спасутся лишь те верующие, которые уйдут к монаху и будут вместе с ним усердно молиться. В результате в Мыелдинской волости более 40 семейств забили свой скот, бросили дома, хозяйство, переселились в верховья Нема и стали ждать страшного суда, отдельные фанатики прожили в лесу до полутора месяцев³. Пропаганда страшного суда преследовала цель помешать политике раскулачивания и коллективизации, сорвать другие мероприятия Советской власти. Само руководство «бурсьылысь», как показали события, светопреставления не боялось, а наоборот, пользуясь моментом, грабило своих единоверцев, запасалось продуктами. У арестованного за антисоветскую деятельность иеромонаха были обнаружены тонны продовольствия, большие запасы одежды⁴.

Коллективизация серьезно подорвала позицию «бурсьылысь», вызвала раскол в общине. Бедняки, значительная часть

¹ Партийный архив Коми обкома КПСС, д. 385, л. 215.

² Там же, ф. 1, оп. 2, д. 582, лл. 12—129.

³ Там же, д. 1855, л. 71.

⁴ «Коми сикт», 1928, 28 июля.

среднячества отошли от «бурсылысь», вступили в колхозы. Ликвидация кулачества как класса лишила общину социальной опоры. Часть руководителей и активистов «бурсылысь» была раскулачена, а некоторые из них за антисоветскую деятельность были привлечены к уголовной ответственности. Проводились специальные собрания граждан, индивидуальные беседы по разоблачению политической сущности деятельности как отдельных проповедников, так и общины в целом.

Немалая роль в падении авторитета «бурсылысь» принадлежала антирелигиозной пропаганде. На постановку атеистического воспитания в верхневыхгодских селениях обратил серьезное внимание обком партии. В 1927 г. им было принято специальное постановление по работе среди «бурсылысь» и разработан широкий план мероприятий¹. Руководствуясь указаниями обкома КПСС, местные партийные, профсоюзные и комсомольские организации усилили работу по пропаганде атеизма в селениях, где ощущалось влияние «бурсылысь». В Мыелдинской волости, например, были созданы ячейка Союза воинствующих безбожников с 34 членами, естественно-научный кружок, объединивший 28 человек. В избе-читальне имелся уголок безбожника, где была сконцентрирована атеистическая литература, выпускалась антирелигиозная стенная газета. Члены ячейки СВБ проводили промки читки, антирелигиозные беседы, лекции, тематические вечера, спектакли. Многие атеистические мероприятия приурочивались к беседам «бурсылысь». В период лесозаготовок члены ячейки СВБ выезжали в лес и проводили индивидуальную и массовую разъяснительную работу среди лесорубов прямо на производстве и в лесных избушках. Включилась в атеистическую работу местная ячейка ВЛКСМ, были проведены комсомольские собрания с повесткой дня: «Религия и молодежь», «Религия и быт». С атеистической пропагандой увязывались и другие виды культурной работы. Уже в 1927—1928 гг. атеистам удалось добиться некоторых успехов. До десятка семей отказались от всяких связей с «бурсылысь», подписалось на газету «Безбожник»; несколько молодых членов общины вообще порвало с религией и вступило в комсомол². Аналогичная работа проводилась и в других волостях.

Все эти факторы способствовали функциональному ослаблению общины, выходу из нее верующих. Уже в 1931 г. под влиянием «бурсылысь» в верхневыхгодских волостях оставалось всего лишь 15—20% жителей, а в Подъельской оно исчезло совсем³. Совместные богослужения стали практиковаться заметно реже, резко сократились доходы проповедников. В 30-е годы под воздействием успехов колхозного строительства, перестройки общественного быта, развития культуры, просвещения, идеологической работы партии наблюдается процесс дальнейшего раз-

¹ Партийный архив Коми обкома КПСС, ф. 1, оп. 2, д. 835, лл. 3—4.

² «Коми просвещенец», 1924, № 3, с. 52—54.

³ Партийный архив Коми обкома КПСС, ф. 1, оп. 2, д. 1619, л. 124.

ложения «бурсьылысь», выветривания из него сектантских элементов. Многие бывшие его последователи в эти годы уже не только выходили из общины, но и порывали с религией вообще, некоторые из них публиковали заявления об отходе от веры в бога на страницах периодической печати. Однако полного распада и окончательного разложения «бурсьылысь» в предвоенный период добиться не удалось. Оно продолжало удерживать под своим влиянием наиболее отсталую часть населения, оказывало некоторое противодействие социалистическому строительству, завершению процесса коллективизации. В Мьелдинском и Усть-Немском сельсоветах на 1 апреля 1939 г. насчитывалось 274 единоличника, что составляло 5% от всех имевшихся тогда в Коми АССР¹.

В годы Великой Отечественной войны огромные испытания, выпавшие на долю советских людей, беспокойство за судьбу ушедших на фронт близких в определенной степени повлияли на повышение религиозности населения. Произошло некоторое оживление «бурсьылысь», часть верующих вновь вернулась к его обрядам, стала устраивать беседы с «умираниями» и «воскресаниями» пророков. Ослабление антирелигиозной работы привело к тому, что деятельность «бурсьылысь» распространилась на территории Вольдинского и Помоздинского сельсоветов. Наиболее фанатичные приверженцы этого течения, отказавшиеся по религиозным мотивам вступить в колхозы, переселились во вновь созданные поселки лесозаготовителей: Тимшер, Лопьювад, Язовский — и создали там свои религиозные группы. В войну и послевоенные годы еще были ощутимы антисоветские отголоски «бурсьылысь». Даже в конце 40-х годов часть жителей Мьелдино воздерживалась от вступления в колхозы, распространялись слухи о скорой войне с США, о возможном падении Советской власти². Однако основная масса верующих занимала лояльные позиции к советскому строю, добросовестно трудилась на предприятиях и в колхозах. Ликвидация послевоенных трудностей, экономический и культурный подъем деревни создали благоприятные условия для преодоления религиозных пережитков. С середины 50-х годов благодаря вниманию партии заметно повысилась роль атеистического воспитания. Результаты не замедлили сказаться на дальнейшем падении влияния «бурсьылысь», которое с того времени уже никаких тенденций к росту не обнаруживало. Нами в 1963 и 1972 гг. проводились экспедиционные исследования данного религиозного течения в Усть-Куломском районе. Было выявлено, что если в начале 60-х годов имелись небольшие группки «бурсьылысь» в ряде верхневычегодских селений, насчитывающие в общей сложности не более сотни человек³, то к настоящему времени это течение в пра-

¹ Гагарин Ю. В. Религиозные пережитки в Коми АССР и их преодоление, Сыктывкар, 1971, с. 97.

² Архив КФАН, ф. 11, оп. 2, д. 147, л. 166

³ Гагарин Ю. В. Указ. соч., с. 97.

вослави практически исчезло. Основной причиной этого был рост атеизма, являющийся следствием отхода людей от религии, естественной убыли верующих и крайне незначительного воспроизводства веры в бога среди лиц, родившихся и выросших, за годы Советской власти. В 1971 г., как показал сплошной опрос взрослого населения, верующие в Пожеге составили всего 18,3%, в д. Шахсикт — 27,7%¹. Во-вторых, процесс преодоления религиозных пережитков затронул не только количественную сторону. Происходит выветривание религиозных идей из сознания самих верующих, ослабление их приверженности к религиозным обрядам. Неслучайно почти полностью исчезли обрядность и идеология, специфичные для «бурсылысь». Эсхатологические, антихристологические мотивы, как не созвучные нашему времени и не имеющие под собой социальной базы, потеряли всякую значимость в сознании верующих. Из обрядовой практики исчезли мистические моменты, связанные с видениями божественных персонажей. Обряд «умирания» и «воскресения» прожов со смертью последнего его «пророка» некоего Ивана Ипнатова из д. Бадельск в конце 60-х годов окончательно прекратился. Вследствие этого произошло практически воссоединение остатков «бурсылысь» с остальной массой православных.

Однако это воссоединение не прошло бесследно для местных групп православных, еще сохраняющихся в верхневычегодских селениях. Эти группы практикуют проведение в дни крупных религиозных праздников совместных богослужений, на которых звучат религиозные псалмы и стихи «бурсылысь» на коми языке. Бывшие бурсылысьяс обычно являются активистами в местных объединениях православных, ревностными проповедниками религиозной идеологии и обрядности. Не без их влияния еще сохраняются в верхневычегодских селениях коллективные моления на кладбищах, обряды крещения, отпевания и поминок. Поэтому недооценивать вред, который продолжает оказывать обществу и самим религиозным людям это исчезнувшее течение в православии, не приходится.

Итак, мы рассмотрели историю возникновения, расцвета, упадка и исчезновения «бурсылысь» — местной разновидности православия. Появившееся как стремление верующих коми удовлетворить свои религиозные потребности на родном языке, как форма протеста против церковного гнета «бурсылысь» в советское время стало отражать уже социальные интересы сельской мелкой буржуазии. Как в первом, так и в другом случае оно играло крайне реакционную роль. Протест против официальной церкви в религиозной форме, даже не доведенный до полного с нею разрыва, практически ничего не давал трудящимся ни в социальном, ни в идеологическом аспектах. Закрепляя в еще более мистических формах религиозную идеологию, «бурсылысь» уводило крестьянские массы от действительных путей

¹ Архив КФАН, ф. 11, оп. 2, д. 147, л. 166.

разрешения насущных проблем. Оно ничего не дало коми трудящимся и в плане национального раскрепощения, ибо для осуществления подлинной национальной свободы, расцвета культуры коми народа введение богослужебной практики на родном языке не играло и не могло играть никакой роли. После революции «бурсылысь» становится орудием и формой социального протеста против Советской власти обреченной на гибель сельской буржуазии. Спекулируя на религиозных чувствах, представители зажиточных слоев деревни пытались использовать «бурсылысь» в своих классовых целях, противиться прогрессу в области социальных и культурных преобразований. С победой социализма оно не только потеряло свою социальную базу, но и стало вследствие роста политической сознательности, культуры, образования идеологически неприемлемым для широких народных масс, что и предопределило его исчезновение.

Ю. В. ГАГАРИН, Н. И. ДУКАРТ

СЕМЕЙНЫЕ ПРАЗДНИКИ И ОБРЯДЫ СЕЛЬСКОГО НАСЕЛЕНИЯ В КОМИ АССР

Семейная обрядность сельского населения Коми АССР как по содержанию, так и по форме за годы Советской власти претерпела существенные изменения, что было вызвано культурным ростом населения, социальными преобразованиями, повышением материального благополучия сельской семьи. В настоящее время наблюдается процесс почти полного исчезновения из быта населения тех семейных традиций, которые содержат в себе элементы религиозности, неравноправия между мужчиной и женщиной, социального неравенства.

Этот процесс можно проследить на таком значительном бытовом торжестве, как свадьба, являющейся исходным обрядом к формированию новой семьи. Свадебные обряды коми во многом были схожи с теми, которые бытовали у русских Европейского Севера, хотя и отличались в деталях. Сходство в условиях жизни, в социально-экономическом и духовном укладах, определявших характер занятий и бытовую специфику как коми, так и русскопо населения данного района, способствовало рождению и закреплению идентичных традиций, в том числе и свадебных. Немалую роль в их выработке играли и связи между населением, порождавшие взаимообмен в области культуры и быта. А различия были вызваны национальными особенностями и традициями, корни которых нередко уходили в седую древность.

В своей основе дореволюционный свадебный церемониал коми включал в себя предсвадебный, свадебный и послесвадебный циклы, которые, в свою очередь, состояли из целого ряда отдельных обрядов. Предсвадебный цикл состоял из сватовства, рукобיתья, во время которого родители жениха и невесты окончательно договаривались о сроках проведения свадьбы и приданом, девичника с пиром у невесты и ритуальным мытьем ее в бане. Период между рукобיתьем и свадебным пиром отводился на девичник, плач невесты, устройство вечеров молодежи в ее

доме. В свадебном цикле неизменными атрибутами были приезд свадебного поезда за невестой, венчание в церкви, чаще всего трехдневный пир в доме жениха. Послесвадебный цикл предусматривал посещение молодыми через некоторое время после свадебного пира родственников и поездку к теще на блины. Все вышперечисленные обряды соблюдались почти в каждой коми семье, хотя и имели в различных районах и даже селах некоторые отличительные особенности, порожденные местными традициями, религиозными воззрениями, спецификой в области занятий¹. Обычно, количество участников свадьбы, продолжительность пиршеств, пышность обрядов зависели от достатков семей жениха и невесты. У бедных крестьян свадебная обрядность была значительно упрощена, торжество совершалось скромнее и в более узком кругу. Низкий уровень жизни, социальная дифференциация, еще довольно широко сохранявшиеся в конце XIX — начале XX вв., патриархальные взгляды и обычаи порождали у сельских жителей стремление смотреть на брак, как на некую экономическую сделку между отдельными семьями. Поэтому зачастую родители жениха старались найти невесту с большим приданым, а родители невесты — выдать ее в семью с крепким хозяйством. При этом принимались в расчет еще и необходимые для выполнения домашних обязанностей и сельских работ деловые качества жениха и невесты. Исходя из вышеуказанных соображений личные желания вступающих в брак учитывались далеко не всегда, что вело к появлению несчастливых семей.

Одной из причин, препятствующих вступлению в брак молодежи по любви, была и религиозная непримиримость между православием и старообрядчеством, являвшимися господствующими религиями в Коми крае. Особенно это было характерно во взаимоотношениях православных ижемецев и усть-цилемских староверов. Последние все же брали в жены ижемок, ставя неизменным условием брака с ними их перекрещивание в старообрядческую веру. Выходы же устьцилемок замуж на Ижму были крайне редким явлением. В данном случае играли главную роль религиозные, а не национальные перегородки между русскими и коми, так как на Удоре, например, издавна заключались браки с русскими, жившими в низовьях рек Вашки и Мезени. То же самое наблюдалось и в верховьях Печоры².

Свадьба была обременительна для крестьянских семей своими расходами на приданое и устройство пиршеств. К примеру, в Усть-Вымском районе родители жениха в качестве приданого просили лучший участок сенокоса, корову, самовар, швейную машину. Вместо самовара и швейной машины иногда давались деньги. Считалось обязательным выделять в качестве приданого не менее 100 аршин холста. Кроме того, невеста,

¹ Плесовский Ф. В. Свадьба народа коми. Сыктывкар, 1968; Белицер В. Н. Очерки этнографии народов коми. М., 1958, с. 309—313.

² Белицер В. Н. Указ. соч., с. 299.

входящая в чужой дом, должна была иметь постель и постельные принадлежности. Жених, его мать и отец, а также ближайшие родственники (братья, сестры, иногда дяди и тетки) получали от невесты подарки — кому на платье, кому на рубашку и т. п. Значительное приданое требовалось от невесты и в других районах. Исключение составляла Удора, где размеры приданого были сравнительно невелики, а на верхней Мезени существовал обычай выкупа (юрдон) за невесту, и в данном случае основные расходы падали на семью жениха¹. Приданое и свадебные подарки обходились очень дорого и нередко ставили семью невесты в затруднительное материальное положение. Бедные семьи не могли давать за невестой большого приданого, что, разумеется, не могло не сказаться на отношениях к ней претендентов. Поэтому нередко родители, желая выдать замуж свою дочь, шли на крайние меры. По воспоминаниям Просужих Ф. А. из с. Межог, его брат, живший в нужде, дал за дочерью всего 30 рублей, но чтобы получить эту сумму, ему пришлось отдать на 5 лет сенокосный участок местному богатею². Некоторые девушки с Сысолы, верховьев Вычегды, чтобы собрать себе на приданое, уходили на зиму на заработки в другие уезды и близлежащие города, а из сел Керчёмья и Усть-Нем в Вятскую губернию побираться, и, как писал Б. В. Бессонов, «хорошая» нищая не засидится в девках, а является завидною невестою³.

После Великой Октябрьской революции взгляды на брак, свадебный ритуал претерпели существенные изменения. В первые годы Советской власти, приходящиеся на гражданскую войну и восстановительный период, когда крестьянство испытывало серьезные экономические затруднения, прекратился обычай давать за невестой большое приданое, сократился объем самих празднеств. Жительница поселка Жешарт Мингалева Е. И., вышедшая замуж в 1920 г., вспоминает: «Где уж тут было устраивать пышную свадьбу, когда хлеба и того не хватало»⁴. Другой причиной полного или частичного отказа от традиционного свадебного обряда были и настроения против старого быта, распространившиеся особенно среди комсомольской молодежи, солдат, вернувшихся с фронтов гражданской войны. Некоторые из них рассматривая свадьбу как пережиток прошлого, заключали браки без всяких церемоний. В 20-х годах в сельской местности бытовал даже термин «советские зятья», применявшийся к тем, кто вступал в брак без венчания в церкви и свадебного пира, иногда даже не оформив его юридически в местных волисполкомах⁵.

¹ Архив КФАН, ф. I, оп. II, д. 118.

² Там же.

³ Бессонов Б. В. Поездка по Вологодской губернии в Печорский край к будущим водным путям на Сибирь. СПб, 1908, с. 21.

⁴ Архив КФАН, ф. I, оп. II, д. 118.

⁵ «Югид туй», 1923, 20 ноября.

В последующие годы, когда материальное положение крестьян стало улучшаться, происходит в ряде мест возобновление свадебного обряда. Оно коснулось, главным образом, зажиточных семей, а в бедняцких и даже середняцких семьях свадьбу нередко вообще не устраивали. Несмотря на это в целом свадебная обрядность в период с 1921 по 1930 гг. заметно сократилась. К примеру, в с. Иб если в 1917—1920 гг. 85,2 % браков сопровождалось старинной свадьбой, то в 20-е годы — только 64,1%¹. Причем свадьбы в тот период проводились уже в сокращенном объеме. В большинстве случаев из предсвадебного цикла сохранилось только сватовство, а девичник, ритуальное мытье в бане исчезли, свадебный пир нередко проводился в один день совместными усилиями родителей жениха и невесты.

В 30-е годы происходит радикальная перестройка сельского быта, вызванная массовой коллективизацией в деревне, которая привела к дальнейшему изживанию свадебного обряда. В с. Иб в эти годы справили свадьбы только 8,9% вступивших в брак². Характерным явилось начавшееся еще в 20-е годы освобождение молодежи из-под опеки родителей. Подавляющее большинство браков заключалось по желанию самих молодых и по любви. По рассказу И. А. Климушевой (с. Жешарт), вступившей в брак в 1929 г., они с будущим мужем сами договорились, и хотя ее мать и родители жениха не дали родительского благословения, поженились вопреки их воле. И. Н. Окулов из с. Усть-Вымь вспомнил: «Дружил я со своей женой до свадьбы три года, родители не хотели, чтобы я на ней женился, но мы сами с невестой стоворились, записались в сельсовете, а потом уж нам родители свадьбу устроили»³.

В первые годы Советской власти немало браков совершалось еще по церковным обрядам. Из опрошенных нами в ряде сельских районов Коми АССР⁴ 286 лиц, вступивших в брак в 1917—1920 гг., 94% венчались в церкви, высокий процент (82%) бракосочетаний посредством церковного обряда в тех же селениях имел место и в последующее пятилетие. В те годы традиционная приверженность к старине, взгляды, что без венчания брак не является прочным, еще были устойчивыми. Поэтому даже часть членов партии и комсомольцев, не говоря уже об остальной молодежи, по настоянию родителей, своих невест совершала церковные обряды. Так, например, Кызьюрова А. А. из пос. Жешарт, вышедшая замуж в 1922 г., рассказывала: «Муж был комсомолец, он долго не соглашался пойти в церковь, но я сказала, что без венца за него не пойду, он вынужден

¹ Материалы этнографической экспедиции 1974 г.

² Там же.

³ Архив КФАН, ф. I, оп. II, д. 118.

⁴ Приводятся данные сплошного опроса населения в следующих населенных пунктах: Слудка, Спаспоруб, Ношуль (Прилузский район); Серегово, Кони, Ляли, Кошки (Княжпогостский район); с. Иб (Сыктывдинский район); Пучком (Удорский район); Жешарт (Усть-Вымский район).

был согласиться, хотя его потом обсуждали на собрании»¹.

Регистрация брака в волисполкоме поначалу с трудом прививалась в сельской местности Северо-Двинской губернии, в которую входил тогда Коми край. Поэтому губернский отдел гражданской регистрации специальным циркулярным письмом в феврале 1919 г. вынужден был даже предписать всем местным органам власти запретить духовенству совершать обряды венчания над гражданами, не представившими удостоверение о регистрации брака в волисполкоме².

Высвобождение трудящихся из-под влияния религиозных взглядов, изживание старинных традиционных представлений о венчании повлекли за собой резкое сокращение церковных обрядов. В 1925—1930 гг. 62% всех браков было заключено без венчания в церкви, в 1931—1935 гг. уже 79%, а в последующие годы почти все бракосочетания оформлялись в сельсовете³.

В период Великой Отечественной войны бракосочетаний было немного и совершались они без какой-либо свадебной обрядности. Как нам объясняли вступившие в брак в этот период, считалось неудобным предаваться веселью в то время, когда большинство людей переживало за своих ушедших на фронт мужей, сыновей, испытывало большие трудности. Обычно брак тогда отмечался скромным застольем с приглашением только ближайших родственников. Если в период войны и первые послевоенные годы особой свадебной обрядности не было, то уже в 50-е годы и еще в большей степени с начала 60-х годов с ростом материального благосостояния, культуры у сельского населения республики появилась тяга отмечать вступление в брак в торжественной обстановке. Однако в отличие от города в сельской местности наряду с появлением новых свадебных обрядов наблюдается тенденция к возобновлению старых. Следовательно, развитие свадебного церемониала на селе идет по двум направлениям. Из новых свадебных обрядов в последнее время получила распространение торжественная регистрация брака, проводимая в районных органах и сельских Советах. С целью внедрения новых обрядов созданы специальные советы, в которые вошли представители партийных, профсоюзных, комсомольских и общественных организаций. Советы вместе с органами загса, сельсоветом привлекают к участию в торжественном акте широкую общественность, организации и учреждения, где работают жених и невеста.

Обычно новый обряд проводится в сельских клубах, в домах культуры или помещениях органов загса. Ко дню бракосочетания зал регистрации празднично украшается, в клубах, где есть возможность, выделяются специальные комнаты для женихов и невест, банкетный зал. В назначенное время вступающие в брак

¹ Архив КФАН, ф. I, оп. II, д. 118.

² ЦГА Коми АССР, ф. 39, оп. 1, д. 35, лл. 3—5.

³ Приводятся данные по указанным в предшествующей сноске селениям.

молодые люди в сопровождении родных, близких, знакомых подходят или подъезжают к зданию, где происходит регистрация. В отличие от прежней будничной казенной обстановки регистрации брака новый ритуал с его торжественностью, обменом кольцами, поздравительными речами, музыкальным сопровождением, праздничным банкетом пришелся по душе сельской молодежи и сразу же завоевал среди нее популярность. Если в 1962 г. обряд торжественной регистрации брака имел место только в г. Сыктывкаре, то уже в следующем году первые начинания по его организации были сделаны в Усть-Куломском, Усть-Цилемском и ряде других районов. В последующие годы число новых обрядов непрерывно росло: в 1963 г. только 8,3% браков было зарегистрировано в торжественной обстановке, в 1965 г. — 26,1%, в 1969 г. — 67,9%, в 1975 г. — 84,6%¹.

Однако, к сожалению, высокий процент торжественной регистрации брака еще не всегда отражает истинное положение вещей. Степень красочности и привлекательности нового обряда бывает различной. Кое-где вся «торжественность» сводится только к поздравлению новобрачных присутствующим на регистрации брака депутатом местного Совета. На селе, где обычно принято массовое посещение даже семейных обрядов, число присутствующих на торжественном бракосочетании является весьма ярким показателем их привлекательности и популярности. В селе Пучком зал, где происходит торжественная регистрация брака, обычно не вмещает всех желающих на ней присутствовать. Неслучайно в 1972—1973 гг. на регистрации браков побывало около 28% жителей села, в их числе было немало и пожилых людей². Однако еще имеется много селений, где обряд проходит малозаметно и не вызывает интереса односельчан. К примеру, в с. Ибу на торжественной регистрации брака до июня 1974 г. вообще ни разу не побывало 92,7% взрослых жителей³.

Торжественная регистрация брака послужила одной из причин вытеснения обряда венчания. Наибольшее за весь послевоенный период количество церковных обрядов (157) было отмечено в 1957 г., а затем происходит постепенное их убывание. В последнее время венчалось в церквях ежегодно не более 20 пар, что составляет менее 0,2% к общему числу бракосочетаний в Коми АССР.

Поскольку новые свадебные обычаи чаще всего сводятся только к обряду торжественного бракосочетания, то значительная часть молодежи, зарегистрировав свой брак, либо ограничивается устройством праздничного вечера, либо прибегает к старинным обрядам. За последние годы тяга к ним, особенно на нижней Печоре, Прилузье, Ижме, Выми и Удоре, заметно усилилась.

Степень использования старых элементов в новой свадеб-

¹ Текущий архив Совета Министров Коми АССР.

² Материалы этнографической экспедиции 1973 г.

³ Материалы этнографической экспедиции 1974 г.

ной обрядности зависит как от силы местных традиций, так и от активности общественных организаций, и поэтому она в различных селах неодинакова. После 1960 г. в с. Иб только 6% вступивших в брак прибегали к традиционной свадебной обрядности, в с. Серегове — 33%, в с. Пучком — 39%¹. Возрождаемые обычаи в значительной степени подвергаются переосмысливанию, освобождаются от элементов, чуждых мировоззрению нашей эпохи. Из предсвадебного цикла сохранилось сватовство. Однако оно носит скорее символический характер и по сути дела слилось с рукобיתьем. Если ранее сватовство носило характер предварительного соглашения между родителями невесты и жениха о возможности заключения брака, то теперь, поскольку молодые люди уже заранее стовариваются между собой, оно являет собой известную дань традиции, уважения детей к родителям.

Сватать невесту идет сам жених в сопровождении родителей или кто-либо из ближайших родственников. Иногда при сватовстве и теперь соблюдаются обычаи, бытовавшие ранее в данной местности. Например, на Выми сваты, заходя в дом невесты, садятся под матицей, предварительно подложив под себя что-либо из одежды: платок, пальто, не закрывают плотно за собой дверь². Какого-либо смысла такой обычай не имеет и служит скорее шуточным напоминанием, что пришли сваты. Иногда во время сватовства, как и в старину, ведется иносказательный разговор о купце и товаре, о добром молодце и красной девице. Сразу же после согласия родителей и самой невесты на брак обе стороны договариваются о дате свадебного пиршества, месте его проведения, о расходах, что обычно раньше делалось во время рукобיתья.

Приданое в настоящее время дается за невестой в редких случаях, однако она обычно, входя в дом жениха, берет с собой необходимый запас постельного белья, предметы обихода, необходимые для молодой семьи. Родители невесты и жениха также стремятся оказать посильную помощь молодоженам.

В предсвадебный цикл входил обряд причитаний невесты, во время которого она оплакивала свою девичью жизнь, выражала печаль по поводу ухода в чужую семью, где ее могли ожидать немалые трудности и унижения. Особенно искренними причитания были в том случае, если девушку отдавали замуж за нелюбимого. Плач продолжался несколько дней с участием специально нанятой плакальщицы — пожилой женщины, знающей причитания, и проходил в доме родителей, а в некоторых местах невеста ходила плакать еще и по домам родственников. Во время девичника, когда молодежь, в том числе и жених, веселились, и в последующие дни невеста сидела, закрытая платком, причитала и ударяла себя по коленям. Как вспоминала пожилая жительница д. Кони Княжпогостского района Ф. Г. Туркина, пла-

¹ Материалы этнографических экспедиций 1973 и 1974 гг.

² Архив КФАН, ф. I, оп. 11, д. 118.

кала она целую неделю: «В день свадьбы на меня было страшно смотреть — глаза красные, лицо заплаканное, а ноги до синяков отбила, даже ходить было больно»¹. Теперь этот обряд, отражавший тяжелую женскую долю в прошлом, почти повсеместно исчез. Правда, отдельные случаи устройств оплакивания невесты по традиции наблюдались еще и теперь, особенно в тех селениях, где еще живы и плакальщицы².

Ритуальное мытье невесты в день свадьбы с устройством в ряде местностей у бани различного шума, вроде бренчания металлических предметами, стука в стены, стрельбы и т. п., который, по древним воззрениям, якобы ограждал молодоженов от нечистой силы, исчезло еще в 20-е годы и в настоящее время входит в состав свадебного церемониала крайне редко и только в некоторых прилузских селениях, да и то как шутка. Такой же шуточный характер приобрел обычай выкупа невесты женихом перед уходом из родного дома.

Возрождается в ряде районов традиция устраивать свадебные процессии или поезда при переходе невесты в дом жениха с участием старинных свадебных персонажей, родственников и близких знакомых. У русского населения в Усть-Цильме — посылают за невестой свадебный поезд. Его составляют подводы, устланные коврами и запряженные тройками лошадей. У коми в Прилузье свадебный поезд состоит из украшенных цветами, ветками берез, лентами автомашин.

На Удоре, Выми, Печоре невесту с женихом раньше было принято провожать и встречать выстрелами из ружей³, что являлось отголоском бытовавшего в древности поверья об отпугивании от молодоженов нечистой силы⁴. В наши дни этот обычай сохраняется, но уже как веселая забава молодежи. Такой же характер носит и преграждение дороги молодым. Связанное с первобытными верованиями осыпание молодоженов при входе их в дом мужа перьями, шерстью и зерном, имевшее целью обеспечить достаток в семье птицы, скота и хлеба, бытует в ряде мест и сейчас. Молодежь воспринимает этот обычай в шутку, но кое-кто из старшего поколения вкладывает в него определенный смысл. Гораздо более отчетливую смысловую нагрузку несет возрожденный обычай встречать молодоженов хлебом и солью. Авторам пришлось наблюдать обрядовые действия во время свадебной процессии в д. Коши. Работающий в г. Сыктывкаре Ш. вместе со своей молодой женой сразу же после регистрации брака приехал на свадьбу в родную деревню. Встречать их на пристань высыпала почти половина жителей деревни. Не успели они сойти с теплохода, как на берегу раздались выстрелы из ру-

¹ Архив КФАН, ф. I, оп. 11, д. 118.

² Там же, д. 142.

³ Старцев А. Важби и би коми йбзлби олбмысь, Сыктывкар, 1929, с. 51.

⁴ Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Л., 1928, с. 131.

жей. Стрельба доносилась не только из деревни, но и из починка, расположенного на противоположном берегу реки. В узком переулке образовалась толпа, несколько пожилых женщин доской преградили путь молодоженам, образовав заставу. По местным обычаям, дружка должен был дать остроумные ответы на каверзные вопросы преграждавших, и если ответ его их не удовлетворит, то заплатить выкуп. Поскольку дружки не было, то самому жениху, смущенному и протестующему против такого приема, пришлось отвечать: «Какая самая высокая гора?», «Сколько звезд на небе?» и т. п. На крыльце молодоженов осыпали перьями и проводили в дом ружейным салютом¹.

Если вышеописанные обычаи в настоящее время не являются повсеместными, то устройство свадебного пира — неперменный атрибут каждой свадьбы. Длится он в течение нескольких дней поочередно у родителей невесты и жениха. Иногда обе стороны устраивают совместное пиршество в одном доме. На свадьбу готовится много закусок, в том числе и традиционных, покупается вино, варится сур. Приглашением на пир занимаются либо родители, либо жених и невеста. В летских селах и деревнях невеста в праздничном наряде обходит своих родственников и подруг. Жених также в выходном костюме, иногда с красной ленточкой в петлице, приглашает своих товарищей и родню². С ростом достатка у сельского населения появилась возможность отмечать свадьбу довольно широко с участием до 30—50 гостей. В отличие от старинных свадебных пиршеств, число их участников возросло, но главным образом не за счет родственников, а школьных друзей, товарищей по совместной работе, представителей совхозного руководства и общественных организаций. Помимо приглашенных на свадьбу собирается немало любопытных. Приглашать их к столу из-за недостатка помещения не принято, но хозяева угощают их пивом и пирогами. Те вместе с гостями принимают участие в хоровом пении, в плясках и играх, в традиционных свадебных развлечениях.

Обрядность свадебного пира претерпела существенные изменения. В большинстве случаев обряд одаривания не практикуется, а там, где это делается, не требуется давать родственникам жениха дорогие подарки. Если раньше односельчане, родственники жениха и невесты от свадьбы извлекали лишь выгоду: погулять на пире, получить подарки, то теперь появилась новая традиция — преподнесение подарков молодоженам с целью оказать помощь им в начальный период совместной жизни. Иногда сохраняются, но уже в форме шуточного увеселения испытания невесты в умении приготовления шанег, подметания пола и т. п. Зато повсеместно исчезли вместе с ликвидацией женского неравноправия обычаи разувания мужа в первую брачную ночь и другие обряды, унижающие женское достоинство.

¹ Архив КФАН, ф. I, оп. 11, д. 118.

² Там же, д. 142.

Старинные свадебные обряды сохраняются или возрождаются, главным образом, в тех семьях, где имеются представители старшего поколения, не утратившие приверженность к старине и знающие традиционные обычаи. Совхозная молодежь, живущая самостоятельно, а также сельская интеллигенция, считающая неудобным возвращаться к старине, опраничивается, как мы уже указывали, только свадебным пиром. В этом случае свадьба выглядит однообразной, мало чем отличающейся от остальных торжеств. Поэтому возникает необходимость формирования новых свадебных обрядов, куда бы вошли составной частью традиционные обычаи, но без элементов, чуждых нашей эпохе.

В последние годы входят в быт населения серебряные и золотые свадьбы, ранее не практиковавшиеся на селе. Обычай их проведения заимствован из города и прежде всего сельской интеллигенцией. Однако уже имеются случаи устройства таких свадеб в совхозной среде. На свадьбу чествовать супругов, совместно проживших 25 или 50 лет, приходят родные, товарищи по работе, представители общественности, съезжаются взрослые дети. Праздник начинается с поздравлений супругов, с вручения им подарков и наград за долголетний и добросовестный труд и завершается пиром. Какого-либо сложившегося ритуала этого празднества нет. Поэтому многое здесь зависит от местной инициативы. В д. Сорд Визингского сельсовета для юбиляров устраивается концерт художественной самодеятельности. По окончании праздничного застолья в специально украшенной машине они совершают круг почета по селу¹. В Няшабожемском сельсовете для супругов, проживших совместно 50 лет, имитируется весь обряд торжественной регистрации брака².

Другим важным событием в семейной жизни является рождение ребенка. До революции было принято это событие отмечать скромным праздничным обедом и сопровождать выполнением различных обрядов. Многие из них носили магический характер и должны были оградить роженицу и ребенка от нечистой силы, сглаза, различных болезней. По суеверным воззрениям, роженица и только что родившийся ребенок считались особенно восприимчивыми к порче³. К числу средств предупреждения ее относилось ограждение ребенка от взглядов посторонних людей, произнесение над ним и матерью различных заговоров повивальной бабкой во время мытья в бане⁴, занесение в помещение, где помещалась роженица, заградительных предметов, вроде щучьих зубов⁵ и т. п. Сохранялось в ряде мест, особенно на Печоре, где сильно влияние старообрядчества, унижительное отношение к роженице, которая должна была рожать в бане и

¹ «Маяк Сысолы», 1973, 12 июня.

² «Новый Север» 1971, 30 ноября.

³ Сидоров А. С. Указ. соч., с. 49.

⁴ Беллицер В. Н. Указ. соч., с. 292—293.

⁵ Доронин П. Г. Пережитки старины в быте крестьян Прокопьевской волости Усть-Вымского уезда. — «Коми му», 1924, № 1—2, с. 92.

нечистой. Староверы, кроме близких родных, опасаясь «осквернения», предпочитали не заходить к ней в дом в течение 40 дней¹.

Обязательным был церковный обряд крещения, совершаемый при участии крестного отца и крестной матери, на которых впоследствии ложились некоторые обязанности по воспитанию крестника. У староверов, за исключением керчёмских нетовцев, крещение совершали наставники. Обычно к крещению приурочивалось и домашнее торжество с устройством выпивки — крестины. На праздничный обед приглашались крестные родители и несколько близких родственников и знакомых. Для роженицы и гостей готовились угощения, в том числе, как и у русских², овсяная каша. Гости приносили подарки роженице и вино.

В первые годы после революции, хотя устройство крестин заметно сократилось, еще повсеместным явлением оставался обряд крещения, который по настоянию верующих родителей совершали над своими детьми даже некоторые сельские активисты. Но уже в 1924—1925 гг. в Коми области стали приобретать распространение октябрины, имевшие цель заменить церковный обряд. Вначале они проводились комсомольцами, коммунистами, сельской интеллигенцией, но постепенно укоренялись в среде рядового крестьянства.

В церемониал первых октябрин входили беседы, доклады, в которых разъяснялись вред крещения детей в церкви и значение нового обряда. Обычно новый обряд проходил в помещении школы, избы-читальни при большом стечении народа. В роли «крестников» выступала местная комсомольская или пионерская организация, которая сообщала о принятии новорожденного в коллектив пионеров или октябрят, брала обязательство помочь в его воспитании. Тут же происходило наречение имени. Наиболее распространенными в то время были имена Владимир (в честь В. И. Ленина), Спартак, Ким (от первых букв «Коммунистического Интернационала Молодежи»), Роза (в честь Розы Люксембург), Заря, Октябрина и др. Торжество заканчивалось вручением подарков, купленных на средства, собранные у местных жителей или выделенные кооперативом³. Вот что писала об одной из первых октябрин газета «Коми сикт»: «В с. Проньдор Емдинского уезда проведены первые октябрины. Беспартийный крестьянин Прокушев осознал вред крещения в церкви и устроил дочери октябрины. Ребенку дали имя Роза. Выступали коммунисты, комсомольцы и пионеры. В ответном слове гражданин Прокушев попросил пионеров, комсомольцев вырастить его дочь грамотной, неверующей. Ребенку был преподнесен

¹ Гагарин Ю. В. Распад печорского старообрядчества. — В кн.: Социалистические преобразования в Коми АССР. Сыктывкар, 1965, с. 146.

² Анохина А. А., Шмелева М. Н. Культура и быт колхозников Калининской области. М., 1964, с. 119.

³ «Югд туй», 1925, 25 марта.

подарок. Октябрины пришлись по душе всем гражданам»¹.

К сожалению, новый обряд, не получив должной организационной и общественной поддержки, был забыт и в последующие годы не практиковался. В то же время обряд крещения сохранился, хотя с ростом атеизма число крещений резко уменьшилось, а к концу 1930-х гг. сошло на нет. Однако как в среде православных, так и староверов он еще продолжал совершаться неофициальными служителями культа или представителями старшего поколения, нередко без ведома родителей.

С ростом религиозности и открытием православных церквей в годы войны и в послевоенные годы обряд крещения так же, как и венчания, вновь получил некоторое распространение. Наибольшее количество крещений отмечено в 1957 г.—11% от общего количества родившихся детей по республике. В последние годы в связи с усилением атеистической работы и внедрением новых гражданских обрядов число крещений заметно сократилось. Так, в 1975 г. было всего окрещено в церквях менее 2% всех родившихся в республике детей. Однако эти данные не отражают действительное положение, поскольку обряды крещения в селах и деревнях, удаленных от церквей, а также населенных старообрядцами, совершают местные «попы», наставники или просто престарелые женщины, в какой-то степени знакомые с церковной службой. Во многих случаях этот обряд проводится упрощенно, нередко без крестного отца или матери. Если для крещения в церкви требуется согласие родителей, то здесь обходятся без него. Так, пожилая женщина Ц. из с. Пожег рассказывала: «Выбрала время, когда сына и снохи не было дома, окрестила внучат в корыте. Вместе со старухами молитвы почитала, одела на них крестики. Вот и весь обряд крещения. В других домах бабушки тоже так крестят»².

В последнее время церковному обряду крещения противостоят возрожденные октябрины, но уже под названием праздника наречения имени, включающего в себя торжества по случаю оформления гражданской записи акта рождения ребенка. В 1964 г. в Коми АССР новый обряд был устроен для 15,3% всех родившихся детей, в 1969 г. — 20,5%, в 1975 — для 58,8%³.

В районных центрах стало традицией для торжественного наречения имени выделять особый день недели, а в селах новый обряд совершается по мере появления новорожденных, обычно один раз в месяц одновременно для нескольких детей. Организатором нового праздника в райцентре стал общественный совет при райбюро ЗАГС, а в селах и деревнях — актив сельского Совета. В течение недели находится там, так как считалась в то время вета. За несколько дней до регистрации сообщается в коллективы, где работают родители новорожденного, о предстоящем тор-

¹ «Коми сикт», 1925, 14 мая.

² Архив КФАН, ф. 1, оп. 11, д. 112, л. 114.

³ Текущий архив Совета Министров Коми АССР.

жестве, через радио и афиши информируется о нем население. К началу обряда празднично украшается помещение (клуб, Дом культуры, здание исполкома сельского Совета). В некоторых райцентрах и селах выделяется специальная детская комната, банкетный зал, устраивается выставка и продажа необходимых для малышей товаров и медикаментов. Обязательно приглашаются на праздник медицинские работники, которые могут оказать, если потребуется, необходимую помощь малышу, проверяют санитарное состояние помещений. В установленное время родители с детьми на руках проходят на почетные места, где их ждут представители общественности, работники сельсовета или загса. В зале, как правило, собирается много людей, играет музыка. После краткого вступительного слова председателя исполкома или депутата работник загса вручает родителям свидетельство о рождении, памятку «Новому гражданину СССР». Почетные родители подписываются под обязательством помочь в воспитании ребенка. Затем представители общественности выступают с пожеланиями родителям вырастить детей достойными членами советского общества, вручают подарки от имени производственных коллективов. В заключение устраивается угощение, собравшиеся выпивают бокал шампанского за здоровье новорожденных. Затем празднество продолжается уже в семейной обстановке. Ритуал празднества в различных местах несколько варьируется. В некоторых районах принято приглашать на торжество пионеров, которые дарят новорожденным пионерские галстуки, а родителям — цветы. Иногда праздник наречения имени завершается концертом. В отличие от обряда торжественной регистрации брака праздник наречения имени вызывает несколько меньший интерес односельчан. В Пучкоме на регистрации новорожденных побывало хотя бы один раз 21,3% взрослых жителей, а в с: Иб менее 6%. В какой-то степени это объясняется нерегулярностью проведения праздника наречения имени и меньшей значимостью его в глазах сельского общественного мнения.

Сокращение числа крещений привело к тому, что крестины теперь устраиваются редко и то только в том случае, когда родители ребенка сами дали согласие на церковный обряд. Зато стало распространенным обычаем отмечать семейным торжеством возвращение роженицы из родильного дома. Опрос, проведенный в 1969 г. в печорских селениях Аранец, Савинобор, Возино, Лемтыбож и Концебор, показал, что в последние годы такие празднества устраивались в 36,7% случаях². Гости обычно приносят с собой подарки новорожденному: игрушки, одежду. С появлением обряда наречения имени домашнее торжество стало проводиться сразу же после возвращения из сельсовета или загса и с участием почетных родителей, товарищей по работе.

К числу новых обычаев, появившихся на селе, относятся

¹ Материалы этнографической экспедиции 1973 и 1974 гг.

² Архив КФАН, ф. I, оп. III, д. 156.

торжество по случаю дня рождения кого-либо из членов семьи. Дни рождения чаще всего устраиваются для ребенка, которому дарят игрушки, книги, предметы одежды. К этому дню готовятся его любимые кушанья. Но иногда и здесь праздник приобретает общественный характер, если он отмечается в школьном коллективе. Взрослым дни рождения справляются реже, однако и для них этот обычай становится распространенным явлением. В вышеуказанных печорских селениях такие торжества отмечались в 49,5% семей, правда, в 6,5% — только для детей. Этот обычай чаще всего соблюдается в среде интеллигенции и в более молодых семьях колхозников и рабочих совхоза. На его распространенность влияют местные традиции, уровень культуры, воздействие приезжих. Так, на Средней Печоре основная доля празднеств дней рождения пришлось на с. Савинобор и д. Концебор, в которых, в отличие от дд. Аранец, Возино, Лемты, больше приезжих и интеллигенции, менее ощутимо влияние старообрядчества. Хотя в меньшей степени, чем в городе, и здесь этот обычай приобретает общественное звучание, так как нередко в праздновании принимают участие товарищи по работе. Коллектив поздравляет и вручает виновнику торжества подарки. Рост атеизма, а также становление обычая отмечать дни рождения ведет к исчезновению «именин», которых в настоящее время придерживаются обычно только представители старшего поколения, особенно если дата совпадает с местным престольным праздником. В обследованных указанных селениях «именины» отмечались только в 14,5% семей, причем в 7% они сосуществовали с празднованием дня рождения¹.

Наиболее устойчивыми из старинных семейных обрядов остаются похороны и поминки. Еще и сейчас нередки случаи отпевания умерших, которые обычно совершают пожилые верующие или специально нанятые знатоки старославянской грамоты для чтения псалтыря над гробом. За дальностью расстояния, а также из-за нежелания родственников отпевания над телом умершего в церкви, как правило, бывают редко. Чаще всего они практикуются над порстью земли с могилы покойного, принесенной туда нередко спустя значительное время после захоронения. К совершению заочного обряда прибегают знакомые умершего, православные верующие, нередко даже не спрашивая желания близких родственников, руководствуясь в данном случае одной из последних просьб человека, сделанных им перед смертью. Этим и объясняется то, что число церковных отпеваний в республике остается пока высоким и по сравнению с другими обрядами сокращается значительно медленнее. Так, в 1954 г. было отпето в церквях 24% умерших, а спустя 21 год в 1975 г. — 19,8%². Земля после отпевания в церкви либо хранится в божницах, либо высыпается обратно на могилы.

¹ Архив КФАН, ф. 1, оп. 11, д. 156.

² Текущий архив Совета Министров Коми АССР.

После похорон родственники приглашают участников похоронной процессии на поминальную трапезу в дом покойного. Поминки устраиваются на 40-й (реже на 9-й и 20-й) день и через год после смерти. В отдельных деревнях и селах, где имеются неофициальные служители культа, заказываются сорокоусты. Однако с уменьшением знатоков церковной службы и псалтыря сорокоусты стали редким явлением. Еще и сейчас в дни особых церковных дней поминовения принято прийти на кладбище. Специальные панихиды у могил устраиваются теперь редко. Обычно все сводится к поминальной трапезе. На могильном холме устанавливаются любимые покойником кушания, вино. Иногда такие поминки завершаются пьянкой и скандалами, причем собравшиеся даже забывают о цели своего прихода.

Большинство похоронных и поминальных обрядов, имеющих истоки в христианских и древних языческих верованиях, чаще всего совершаются по традиции. Люди, прибегающие к ним либо не знакомы, либо не задумываются со вкладываемым в них смыслом. Совершение традиционных обрядов объясняется также и тем, что наибольшая смертность падает на пожилых людей, более подверженных религии.

Наряду с традиционными похоронными обрядами появляются новые — общественные похороны. Это становится возможным в том случае, когда организацию похорон берет на себя коллектив, в котором работал умерший, сельский совет или общественные организации. Такие похороны устраиваются пока еще чаще всего для лиц, имеющих общественные или революционные заслуги, и включают в себя установление гроба в клубе, Доме культуры, вахту почетного караула, торжественную похоронную процессию с оркестром, траурный митинг на кладбище. В Удорском районе принято во время опускания гроба давать салют выстрелами из ружья¹. В последнее время все чаще такие же похороны, но без установления гроба с телом покойника в общественном месте, стали устраиваться и для рабочих совхозов, причем расходы на церемониал берет на себя полностью или частично организация, в которой ранее работал умерший. Однако обряд гражданских похорон внедряется еще крайне медленно. Также и организация дней поминовения, призванных противостоять религиозным поминкам, пока практикуется в основном в городах и гораздо реже на селе.

Резюмируя изложенный материал, можно констатировать заметную эволюцию семейных праздников и обрядов. Свадьба, празднества, связанные с появлением на свет нового человека, дни рождения, похоронные и другие обряды перестали укладываться в рамках семьи и мыслятся как общественные. Изменилось и существо праздников и обрядов, уходят из них в прошлое те элементы, которые перестали соответствовать духу нашего времени. Появились новые, рожденные советской действитель-

¹ Архив КФАН, ф. I, оп. 11, д. 118.

ностью обряды, а сохраняющиеся старые обычаи подверглись переосмысливанию. Новые или переосмысленные семейно-бытовые обряды получили общественную смысловую нагрузку и служат целям воспитания человека коммунистического общества.

Формирование новой гражданской обрядности и превращение ее в традиционную — процесс еще далеко не законченный, требующий усилий общественных, государственных организаций и учреждений. Необходима разработка отвечающего условиям села более содержательного и эмоционального ритуала социалистических обрядов. Это особенно относится к похоронно-поминальной обрядности, которая пока еще в значительной степени находится под влиянием религиозной традиции. Требуется совершенствование системы управления и укрепление материальной базы новой обрядности.

МЕСТНЫЕ НАЗВАНИЯ ОРНАМЕНТАЛЬНЫХ МОТИВОВ У НАРОДОВ КОМИ

В истории изучения народного орнамента определенное место отводится анализу местных названий орнаментальных мотивов. В литературе имеется несколько взглядов на терминологию узоров¹. Некоторые исследователи целиком отождествляют орнаментальный мотив и его название, считая, что термин отражает первоначальное значение фигуры, даже в том случае, когда изображение не соответствует смыслу названия.

Однако на материале орнамента многих народов в науке постепенно складывалось мнение, что местные названия узоров крайне неустойчивы и вероятность сохранения в них древних обозначений не очень велика. Основываясь на этом, ряд этнографов считает запись названий орнаментальных мотивов бесполезным делом. Другие же исследователи полагают, что терминологическая неустойчивость не оправдывает отказа от записи названий орнамента, научная ценность которых бесспорна². Узоры обычно бытуют в словесном оформлении, и это само по себе уже представляет интерес и для этнографов и для лингвистов. Этнограф, изучающий орнамент определенного народа, не может и не вправе обойти местные названия, так как конкретная научная значимость орнаментальной терминологии или, напротив, отсутствие значимости могут быть определены только в результате анализа.

Настоящая публикация посвящена местным названиям мотивов орнамента текстильных изделий коми (зырян) и коми-пермяков. Они уже неоднократно привлекали внимание исследователей. В. Н. Белицер и Г. В. Шипунова записали основные наименования (правда, без локализации) и привели их в своих тру-

¹ Подробнее см.: Иванов С. В. Народный орнамент как исторический источник. СЭ, 1958, № 2, с. 9—16; Он же. Орнамент народов Сибири как исторический источник. М.—Л., 1963, с. 27—29.



² Иванов С. В. Народный орнамент..., с. 12.

дах¹. Частично узорная терминология имеется также в научных отчетах этнографов Коми филиала АН СССР. С 1968 по 1974 гг. с целью изучения народного орнамента коми нами было обследовано около ста населенных пунктов. В процессе сбора материала обнаружилось, что мотивы называются не во всякой узорной технике.








В конце XIX—начале XX вв. у народов коми бытовали следующие способы орнаментирования текстиля: вязание на пяти спицах, тканье пестряди, половиков и подстилок, тканье поясов на дощечках, на бердечке, на ниту, несколько видов браного ткачества (одноуточное, двухуточное на малом количестве дощечек, двухуточное на большом количестве дощечек, двухосновное), изредка многоремизное ткачество, несколько видов вышивки, набойка.

Называются, главным образом, мотивы орнамента на вязаных изделиях и на поясах, выполненных на бердечке и на ниту, а также на поясах, аналогичных нитовым, но «выбранных» на ткацком станке. В других видах текстиля орнаментальные мотивы редко называются или совсем не называются. При характеристике изделий, выполненных на дощечках и различными способами станочного ткачества, мастерицы обычно отмечают, при помощи скольких дощечек (досок), нитченок выполнен узор: узор на 21 доске (кызь ёти дзавья сер), узор на четырех нитченках (нёль ворта сер) и т. д.

Для вязаного орнамента и той части тканого, который имеет местные названия, характерна общность основных орнаментальных мотивов. По этой причине в дальнейшем изложении они будут называться без указания способа выполнения. Названия основных орнаментальных мотивов, зафиксированные автором, сведены в таблицу. Терминология дается по локальным группам, территории которых определяются ареалами местных разновидностей вязаного орнамента, самого распространенного вида орнаментального искусства коми. Границы локальных разновидностей узоров вязаных изделий в основном совпадают с границами диалектов языка коми.

Из таблицы видно, что орнаментальные мотивы, за исключением фигуры , не имеют единых названий. Например, только за одним мотивом  зафиксировано около двадцати наименований: большой узор, русский узор, ошейник, бараний рог и др. Орнаментальная терминология различна не только в зависимости от территории бытования — некоторые мотивы в одном и том же населенном пункте имеют по два-три названия.

¹ Белицер В. Н. Очерки по этнографии народов коми.—«Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая», новая серия, т. XLV, М., 1958, с. 340—341; Шипунова Г. В. Народное искусство коми. СЭ, 1960, № 2, с. 68—70.

Так, в с. Помоздино мотив  называют половиной ошейника и оленьим рогом, а мотив  — половиной чума и узором в три глаза. И, напротив, одно и то же название в различных местах или в одном и том же месте зафиксировано за несколькими орнаментальными мотивами. Косослойным узором, к примеру, называются следующие фигуры:  ,  ; название острый узор относится к мотивам   .

Неустойчивость терминологии говорит о том, что неразрывной связи между орнаментальным мотивом и его названием не существует. Название имеющейся фигуре дается или по какому-нибудь признаку или по внешнему сходству фигуры с какой-нибудь вещью.

В местных названиях орнаментальных мотивов фигурируют названия предметов, животных, растений и пр. В зависимости от того, какое понятие передают названия, В. Н. Белицер выделяет три основные группы: названия, относящиеся к животным и птицам; названия, связанные с орудиями труда и бытовыми предметами; геометрические названия¹. На материале терминологии, записанной автором данной статьи, выделяется семь основных групп.

1. Названия мотивов, соотносящиеся с названиями орудий труда, предметов быта или их частей (гребень, грабли, вороб, силок, стрела, компас, якорек, сечка, цедилка, самовар, чум, заслонка, оладья, пирожок, шательный крест, заплата, ошейник, клюшка, крючок, рожки, кончик ножа, кусок шаньги, зуб пилы и др.), $\approx 43\%$ ².

2. Названия, отражающие существенный признак мотива или узора (узор в полоску, поперечная полоска, узор с выемками, острый узор, скошенный узор, крест, круг, зигзаг и др.), $\approx 27\%$.

3. Названия мотивов, соотносящиеся с названиями представителей животного мира и их органов (ястреб, гусь, барашек, муха, олений рог, бараний рог, сорочья лапа, кошачья лапа, коровий глаз, голова и др.), $\approx 14\%$.

4. Названия, указывающие на способ или степень трудности выполнения узоров (в одну, три, пять петель, легкий узор, трудный узор, запутанный узор и др.), $\approx 6\%$.

5. Названия мотивов, соотносящиеся с названиями растений и их частей (конопля, бобы, цветок, ягодка, зерно и др.), $\approx 3\%$.

6. Названия, указывающие на половую принадлежность узора (мужской узор, женский узор и др.), $\approx 3\%$.


7. Названия, указывающие на этническую и территориальную принадлежность мотивов (ижемский узор, русский узор, коми узор и др.), $\approx 3\%$.




¹ Белицер В. Н. указ. соч., с. 340.


² Количественная характеристика дается на основании всего числа названий, зафиксированных автором.


Таким образом, в орнаментальной терминологии преобладают наименования, соотносящиеся с названиями предметов материального быта, и наименования, отражающие существенный признак узора.


Несмотря на неустойчивость местных названий орнаментальных мотивов, в ряде терминов, а именно в тех, которые вынесены в группу названий, указывающих на этническую и территориальную принадлежность, можно, на наш взгляд, видеть исторический источник. Попытаемся объяснить эти названия.









В ижемской разновидности вязаного орнамента выделяется группа узоров, выполненных шириной в семь вязальных рядов — семеричные бордюры. Все мотивы этих бордюров, за исключением одного — , имеют диагональное направление линий, выполняются по счету 1, 3, 5 и более или менее равномерно бытуют по всей территории ижемских коми. У выделенного мотива другое направление линий (горизонтальное, вертикальное и диагональное), другой счет (1, 2, 3, 5) и более узкий ареал (фигура

 встречается чаще всего на нижней Ижме и в прилегающем к ее устью бассейне средней Печоры). Таким образом, по месту бытования, направлению линий и счету мотив  отличается от мотивов остальных семеричных бордюров. Одно из его местных названий «роч кер» (русский узор) заставляет нас обратиться к орнаменту устьцилемов, русского старожильческого населения нижней Печоры. Полевые материалы автора (1969 г.) показывают, что значительное место в устьцилемской разновидности вязаного орнамента занимает группа семеричных бордюров. Самым распространенным в этой группе является узор из мотива  (местное название «околенка»), на его долю приходится около 60% всех семеричных бордюров. Очевидно, все отмеченные особенности рассматриваемого мотива говорят о том, что ижемские коми восприняли его от русских устьцилемов.

«Этнические» названия (наряду со многими другими) носит также фигура . Удорские коми называют ее «русским узором», верхнесысольцы, а именно жители села Кобра, — «коми узором». Нам удалось установить, что узоры из мотива и его вариаций, редкие на верхней Сыsole, появились в этом районе сравнительно недавно, на рубеже XIX—XX вв., со стороны средней Сыsole.


В Удорском районе дело обстоит по-другому. Здесь узоры из фигуры  и ее вариаций употребляются в вязании средней Вашки (приток Мезени), а также на самой Мезени — в округе с. Пысса, граничащем с Архангельской областью. Пожилые жители Пысы утверждают, что обычай вязать узоры из крупных мотивов, самым распространенным из которых является мотив


, у них появился недавно, распространителем его явились русские молодухи родом из пограничного Вожгорского сельского

Группы названий Обна- менталь- ные мотивы	Удорская	Ижемская	Верхнепечорск.	Верхневьичегодская	Средне- сысольская	Верхне- сысольская	Лузско- летская	Северокоми- пермяцкая	Южнокоми- пермяцкая
	дас куйм пекля — в тринадцать петель, кык туй — две дороги, кык грана— двухгранный, кык крест — два креста, креста сер— узор крестами	ыджыд сер— большой узор, тара-бара— тары-бары	кык визя сер— узор в две по- лосы, дас кык пёла — двенадцатиряд- ный узор	кык пёлоса гбгыль— двойной круг, кык таса гбгыль— круг с двумя поперечина- ми, гбгыля утшыс—круг- лый ошейник					
				перна — нательный крес- тик	перна — на- тельный крестик		перна — натель- ный крес- тик	перна — натель- ный крестик	перна— нательный крестик, крестик
	ыджыд круг— большой круг							дзуг сер— запутанный узор, горпёдан сер— заслонка	гаг—червяк, дзо-дзёг—гусь, дзуг узор — запутанный узор
		шаньга туу— кусочек шаньги		пила пинь—зуб пилы, пурт йыв—кончик ножа, ёсь сер—острый узор, поті сер—расколотый узор					плашки
				дбвбч сер— узор вдовца				пёперега сер— поперечный узор, сустава сер — суставный узор	мёдёр-бан— изнанка и лицо, столбика узор— узор столбиками, дзуг узор— запутанный узор, плашки
		роч сер— русский узор, роча сер— узор углами, угловатый узор		матка сер—компас				дёмас сер— заплата, сустава сер— суставный узор	мёдёр-бан— изнанка и лицо, плашки
								самовар, пила пинь— зуб пилы, костя сер— незаконченный узор	пила пинь— зуб пилы
		звезда		матка сер—компас				цветок	











Орнаментальные мотивы	Удорская	Ижемская	Верхнепечорская	Верхневичегодская	Среднесысольская	Верхнесысольская	Лузско-летская	Северокоми-пермяцкая	Южнокоми-пермяцкая
	дас пекля— в десять петель, баба сер— женский узор, ладь гырка	мужик сер— мужской узор, крука сер— узор с крючками, якорь	сюра сер— узор с рогами, утшыс— ошейник, утшыс джын— пол-ошейника, виджада— косослойный	утшыс джын—полошейника, утшыс—ошейник, прбстбй утшыс—простой ошейник, дзоля утшыс джын—половина маленького ошейника, аньборд—вороб, кбр сюр— олений рог, кбр сюр джын—половина оленьего рога, меж сюр—бараний рог, меж сюр джын—половина бараньего рога	кбр сюр— олений рог, вбнь сер— узор пояса		кась лапа сер— кошачья лапа, крючки сер— крючки	сечка—сечка, баран сюр— бараний рог, радза— педилочный	катша кок— сорочья лапа, якорек, варышок — ястреб
	роч сер— русский узор, ыджыд перна — большой натальный крест.	иджыд сер— большой узор, тара-бара— тары-бары	утшыс— ошейник	утшыс—ошейник, дзоля утшыс— маленький ошейник, ичот аньборд— маленький вороб, меж сюр—бараний рог	кбр сюр— олений рог, дас кык пекля— в двенадцать петель	куран сер— грабли, коми сер— коми узор	чуня сер— узор с пальцами	радз— педилка, оча баран сюр— встречные бараньи рога	радз— педилка, черань— паук,
	ыджыд круг — большой круг	иджыд сер— большой узор		утшыс—ошейник, ыджыд утшыс— большой ошейник, гбгыля утшыс— круглый ошейник, ыджыд аньборд— большой вороб, ыджыд кбр сюр—большой олений рог	ыджыд сер— большой узор, дас вит пекля— в пятнадцать петель, перна— натальный крестик	куран сер— грабли, коми сер— коми узор	чуня сер— узор с пальцами	сипож радз— педилка к снту, радз— педилка	радз— педилка, черань— паук,
		крука сер— узор с крючками, кбрчом джын— полчума, куим синма — узор в три глаза	сюр сер— рог	кбр чом джын — полчума, чомья сер—чум, кодзув—звезда, тыр кодзув—целая звезда, кодзув джын— половина звезды, гбгыль джын— половина круга, рысь сер—творог, куим синма сер—узор в три глаза, мбс син джын—половина коровьего глаза			гбгыля сер— круглый узор		
			сюр сер— рог	гбгыль джын—полкруга, дзоля гбгыль джын—половина маленького круга, нель гбгбр пола—в четыре ряда, мбс син джын — половина коровьего глаза	кайми сер— узор каймы		кайми сер— узор каймы		
		мбс син— глаз коровы, гбгыль сер— круг		чеп сер—цель, гбгыль—круг, бугыль—зрачок, мбс син — коровий глаз	гбгыль сер— круг	вит вывті, сизим вывті— по пять, по семь	быгыль сер— круглый узор	тупбсь—оладья	тупбсь— оладья, широжок
				крест, выль сер—новый узор	вбнь сер — узор пояса		крест	барашек, крест, радз— педилка	крест, крестовина
				крука сер—узор с крючками				баран сюр— бараний рог, кривулька, косой барашек	кдюшка
				гбгыля утшыс джын — половина круглого ошейника, кык таса гбгыль джын—половина круга с двумя поперечинами					

Группы названий Орнаментальные мотивы	Удорская	Ижемская	Вернехпечорск.	Верхневьегодская	Средне-сысольская	Верхне-сысольская	Лузско-летская	Северокоми-пермяцкая	Южнокоми-пермяцкая
		асыка сер— узор обручами	визя— полосатый	асыка сер— узор с обручами, визя сер — узор полосу, таса сер, тасось сер — поперечный узор, таса визь — поперечная полоска	пõперег сер— поперечный узор, таса сер— поперечный узор	пõперег сер— поперечный узор			визя — полосатый
	пыш тусей— конопляное зернышко, õти пекля— в одну петлю, õти синма— в один глаз		кõнтусь сер— конопля	той сер — вошь, кõнтусь сер— конопля	той сер—вошь	той сер—вошь	шашка сер— шашки		пешечки, кубички
				ёсь сер — острый узор, посни сер— мелкий узор				тусь сер— зерно, бобі— бобы, зубчики, пила пинь— зуб пилы	пила пинь— зуб пилы, полпирожок — полпирожка
	юр сер—голова	пернапас — крест (молитвенный жест)	зубчи—зубцы сюзь син—глаз совы — кай	перна сер — нательный крестик, пернапас—крест (молитвенный жест), крест, зубчи—зубцы, пиня сер — зубчатый узор, юр—голова	крест	куим вывтї— по три	юр сер—голова	кресток — крестк	кружок, ягодка, крестик
	чуклей сер— кривой узор	чибья сер — узор с выемками	кривулька	чукль-мукуль — зигзаг, чукля сер — кривой узор, ёсь сер — острый узор, кокни сер— легкий узор, Изьва сер — ижемский узор	чикыль, чикыля сер— выющийся узор, Изьва сер— ижемский узор, изьва чулки сер— узор ижемских чулок		кайма— кайма		
	визя кõсõй сер — косая полоска		визя — полосатый виджада сер— косослойный узор виджада визь— косая полоска	пинёв сер — косослойный узор	пинёв визь— косая полоска	гартõм сер— крученный узор, накоснõй сер— скошенный узор	пинёв сер— косослойный узор		
	кока сер— узор с ногами, крука сер— узор с крючками	дзоля крук — маленький крючок, женскõй сер— женский узор		утшыс джын — полощеника				сбкыт сер— трудный узор, дзуг узор— запутанный узор	дзуг узор— запутанный узор
	кока сер— узор с ногами, мужицкõй сер — мужской узор			сынан—гребень	пыр кок сер — сквозной узор «ноги»	куран сер — грабли	пинёв сер — косослойный узор	сынан—гребень, пõрõм йõр— поваленная изгородь, зубчики	сынан— гребень, гребешок
	мужицкõй сер — мужской узор	утшыс — ошейник	сынан пинь— зуб гребня, пила пинь — зуб пилы виджада— косослойный	сынан — гребень, сынан пинь—зуб гребня, утшыс — ошейник, пинё сер, винёв сер — косослойный узор	пыр кок сер — сквозной узор «ноги»			баран сюр— бараний рог	радза— цедялочный, сынан— гребень

Совета Архангельской области. Верность этих сведений подтверждается тем обстоятельством, что и в настоящее время большинство пысских мастериц крупных узоров ведут свое происхождение из Вожгоры. Поэтому и не удивительно, что самый распространенный мотив узорного вязания в округе Пыссы называется «русским узором». По сведениям литературных источников, в узорном вязании русского населения Мезени мотив  является тоже самым распространенным (там он называется «однотенки»)¹.

Орнамент вязаных изделий Вашки отличается большим разнообразием, узоры из мотива  занимают в нем незначительное место. Судя по тому, что они идентичны мезенским и носят название «русский узор», их появление в узорном вязании Вашки связано тоже с русским населением Мезени.

Итак, мы видим, что узорная терминология этнического характера указывает на ту этническую среду, под влиянием которой те или иные узоры появились у различных групп коми населения, и, следовательно, она может быть использована в качестве исторического источника.

В орнаментальной терминологии отдельных селений встречаются следующие параллели: полкруга () — круг (); полошейника () — ошейник (); половина круглого ошейника () — круглый ошейник (); ползвезды () — звезда (); бараньи рога () — встречные бараньи рога () и т. д. Случайны ли такие «целые» и «половинные» названия? Оказывается, нет. Фигуры, названные половиной целого предмета, и в самом деле представляют собой половины тех фигур, которые названы целыми предметами. Значит, приведенные выше названия и аналогичные им указывают на генетическую связь между орнаментальными мотивами и могут быть использованы при реконструкции внутреннего развития орнамента.

Рассмотренные моменты орнаментальной терминологии коми показывают, что в конкретной ситуации она имеет определенное значение. Это дает возможность использования местных названий орнаментальных мотивов при изучении различных сторон орнамента.

¹ Работнова И. П., Вишневская В. М., Кожевникова Л. А. Народное искусство Архангельской области. — Сб. Трудов НИИХП, М., 1962, № 1, с. 26.

Г. Н. РОМАНОВА

БЕРЕСТЯНЫЕ ИЗДЕЛИЯ КОМИ

Огромные лесные богатства Коми края создавали условия для разнообразного употребления дерева и древесной коры в крестьянском хозяйстве. Поистине универсальным было использование бересты в быту коми. Все положительные свойства этого простого материала: эластичность, водонепроницаемость, термичность, устойчивость от гниения, красота и легкость нашли свое применение в самых различных отраслях домашнего хозяйства. Бересту применяли в строительной технике, при изготовлении рыболовных орудий, посуды и утвари, в сапожном деле, из нее также делали обувь, каркасы для женских головных уборов, гнали деготь и производили красящие растворы. Женщины хранили свои украшения, принадлежности рукоделия, лоскутки и мелкие вещи в берестяных кудях — небольших плетеных корзинках. Выходя замуж, женщины брали с собой часть домашней утвари и в том числе берестяные изделия. Вычегодские и вымские коми использовали бересту в похоронном обряде. Они устилали ею могильные ямы и закрывали погребения берестяными покрывками¹.

Фольклор коми богат пословицами, загадками, поверьями, связанными с берестой: Кор сямодыс кульсьо, сэк и куль. (Когда береста отстает, тогда и сдирай); Би вылад быд сямод лоо чибльог. (Над пламенем каждая береста коробится)².

В данной статье автор намерен рассмотреть изготовленные из бересты предметы хозяйственной утвари и посуду. Основным источником служат полевые сборы экспедиций автора в 1973—1974 гг. по Коми АССР. Используется и архивный материал. Для иллюстрации приводятся предметы из республиканского краеведческого музея, изготовленные в первой половине XX в.

¹ Савельева Э. А. Пермь вычегодская. М., 1971, с. 46, 48, 69.

² Коми пословицы и поговорки. Сост. Ф. В. Плесовский. Сыктывкар, 1973, с. 22, 60.

Заготовкой бересты для домашнего потребления обычно занимались мужчины. Они знали, когда и где лучше снимать ее, поскольку для разных изделий требовалась различная береста. И только в Прилузье, где ее продавали местным дегтекуренным заводам, а также архангельским торговым фирмам для вывозки за границу, в заготовках участвовали и женщины.

Снимать бересту начинали поздней весной, во время движения березового сока, и летом в июне-июле до Иванова дня. В лес брали веревку и два топора: один с длинной ручкой, чтобы сделать продольный надрез на дереве, и второй с короткой — для поперечного надреза; веревкой связывали пачку бересты. Поисками бересты занимались опытные мужчины. Сначала отыскивалось подходящее место. Оно должно было быть сухим, и желательно, чтобы береза там росла попеременно с сосной. Изделия же, сделанные из бересты, снятой с дерева, выросшего в сыром месте (у реки, болота, и т. д.), очень быстро приходят в негодность, дают осадку, лопаются. Поэтому такая береста шла на покрытие сараев, прокладку пазов под окнами, на сапожные стельки и т. д. С особой тщательностью выбирали деревья, кора с которых должна была пойти на изготовление туесов, пестерей, кудов, так как эти вещи служили длительный срок, наиболее часто употреблялись в хозяйстве и в какой-то мере являлись гордостью каждого хозяина.

Бересту лучше всего снимать в сырую погоду. Березу выбирают гладкую здоровую, с небольшими «сбн» — черными полосками, если же они длинные, то береста будет лопаться. Для туеса и круглых коробок дерево распиливают на кругляки, затем большим ножом или топором делают поперечные круговые надрезы нужной длины, под кору осторожно просовывают тонкий черемуховый или ивовый прут и легкими рывками начинают отделять берестяную трубку от ствола дерева. Отделив все трубки, их вставляют друг в друга, как матрешки, и уносят домой.

Коми предпочитали изготавливать изделия сразу из свежей бересты. Это делалось в сарае или куме — холодной половине дома, или же на остановках в пути. У ручьев часто можно было видеть конусовидные черпачки из бересты «чибльог», которые делались во время стоянок и оставлялись для других путников.

Некоторые изделия, особенно плетеные, изготавливались зимой. Их плели мужчины по вечерам, сидя дома. Бересту для зимних работ складывали на чердаках или в куме. Ее хранили просто в пачке или в клубке «сюмод горлдзым», который скатывали сразу, снимая с дерева спиралью узкие ленты коры. Несвежую бересту подготавливали к обработке, размачивая в теплой воде.

Туеса делали во всех районах Коми края. Ими с удовольствием пользуются хозяйки и сейчас. В них хранили крупу, соль, муку, так как береста хорошо предохраняла от сырости эти дорогостоящие в прошлом продукты. В туеса наливали различные напитки — квас, пиво, молоко. Широко пользовались ими на сенокосе: в туесе молоко, например, долго сохраняло свою прохла-

ду и свежесть даже в сильную жару. На Печоре большие ведерные изделия, наполненные соленым мясом и рыбой, брали с собой в дорогу. В Усть-Вымском районе туес был атрибутом поминального обряда — наполненный квасом или пивом, он отдавался человеку, изображавшему покойника.¹ В каждом доме всегда имелось по нескольку штук туесов различных размеров, от 10 до 50 см высотой.

Делались они трехслойными, с крышкой и дном. Белый наружный слой бересты заворачивался внутрь, а на поверхность выводился гладкий желтовато-коричневый внутренний. В литературе подробно описаны приемы изготовления этих изделий у русских и вепсов². У коми они изготавливаются так же, только у коми, в отличие от вепсов, боковые швы с краев прошивались сосновым или еловым корнем или черемуховым прутком, расщепленным на несколько частей. Употреблялись различные типы шва: тамбурный, обметочный, «веревочкой». Края боковых полотнищ второго и третьего слоев иногда скреплялись замком — треугольниками или волнистой змейкой. Рядом со швом часто вырезалась ажурная вертикальная полоса из геометрических фигур, украшавшая туес. Под такие прорезные замки подкладывались разноцветные ткани, преимущественно однотонные — красные, синие, зеленые, а если не было однотонной, то пестрядь. Украшались они также резьбой и тиснением, раскрашивались масляными красками. На верхней Печоре туеса раскрашивали сплошь голубой и красной краской, а сверху наносился цветочный орнамент. Кроме того, здесь было распространено тиснение по бересте. Тисненый орнамент наносился штампом из дерева или кости на свежую или вымоченную бересту. Если узор выдавливался слабо, то штамп пристукивали молотком; обычно на штампе вырезались кресты, лепестки цветов, «сердечко». В печорских районах, кроме тиснения, был широко распространен резной орнамент: ножом вырезались кресты — прямой и греческий, так называемый мальтийский, ромбы, розетки, прямоугольники. На краях верхних слоев вырезали острые фестончики.

По словам многих жителей различных районов, в прошлом на дне туесов ставились личные знаки владельцев — пасы. Во время этнографических экспедиционных работ нами было обнаружено три туеса со знаками: два в Усть-Вымском районе — в д. Турья у А. М. Габова и в музее села Княжпогост и один в музее с. Подчерье Печорского района.

Пасы ставились не только на туесах, но и на других предметах: на деревянной и глиняной посуде, орудиях труда. Сейчас уже трудно восстановить их семантику и внешний вид, так как

¹ Доронин П. Пережитки старины в быте крестьян Прокопьевской волости Усть-Вымского уезда. — «Коми му», 1924, 1—2, с. 93.

² Макарьев. Береста в вепском быту. Сб. ЛОИКФУН, 1931, № 1; Барaduлин В. А. Уральское бересто. — «Труды Научно-исследовательского института художественной промышленности». Вып. 4. М., 1967; Ш а т р о в М. Н. Кировские кустари. Киров, 1938.



Рис. 1. Туес с резным орнаментом

старых вещей с пасами сохранилось очень мало, а на новых их заменили инициалы владельцев. Почти все объяснения информаторов о пасах на туесах сводились к тому, что они ставились для того, чтобы не перепутать их владельцев. Однако это едва ли правильно, потому что знаки были и на туесах, которые делались на продажу, причем их ставил изготовитель.

Эти пасы были особые у мужчин и женщин. А. С. Сидоров, писал, что женские знаки были совершенно не похожи «...на тамгу, наносившуюся на предметы, переходящие в наследство по мужской линии. Причем женская тамга при пе-

реходе от матери к дочери не менялась, а мужская получала изменения у старших сыновей. В неизменном виде отцовская тамга — пас вместе с основной частью имущества отца переходила только к младшему сыну, у которого оставались обычно жить на старости родители»¹.

Вологодский священник П. Савваитов, занимавшийся изучением этнографии коми-зырян, писал в одной из своих работ о том, что знаки собственности — пасы ставились коми на мешках, «...в которых возят зерновой хлеб на мельницу, участках земли, доставшихся для исправления проселочной дороги, на деревьях охотничьих троп, чтобы охотник не заблудился»² и, наконец, на деревянных календарях. Этими знаками, по мнению Савваитова, воспользовался в свое время Стефан Пермский для создания особой зырянской азбуки. В цитируемой работе П. Савваитов приводит девять знаков, вырубленных на соснах по дороге из Усть-Кулома до Усть-Нема³.

В рукописном отделе ГПБ им. М. Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде хранится работа П. Савваитова «Зырянский пас». В ней он приводит 42 знака, включая и 9 опубликованных, к 22 из них дает свои короткие объяснения. Основной смысл пасов автор видит в том, что они раскрывают «...черты характера рисовавшего, а также физические достоинства и недостатки его»⁴.

¹ Сидоров А. С. Пережитки первобытнообщинного строя в быте и языке коми. Архив КФАН, ф. I, оп. 13, д. 14, с. 4.

² Савваитов П. И. О зырянских деревянных календарях и о пермской азбуке, изобретенной св. Стефаном, М., 1873, с. 11.

³ Там же, с. 12.

⁴ РО ГПБ, FХVІІ, III, с. 195.

Прочитанное пояснение П. И. Савваитова звучит неубедительно. Очевидно, что сбором и изучением пасов, анализом их смыслового значения надо заняться специально. В этой заметке такая задача не ставится. Наша цель привлечь внимание исследователей к этому интересному источнику.

По типу туесов изготавливались также небольшие, низкие, высотой 15—20 см коробки для женского рукоделия, дорожные солонки и табакерки (рис. 2). Верхний слой этих изделий чаще заворачивали белой стороной наружу. К солонкам и табакеркам плотно пригонялись крышки, в которые вдавливались ручки-кисточки из ремешков сыромятной кожи. Такие солонки и табакерки украшались несколькими слоями узких полосок бересты, фестончатыми краями, так что получался чехол, скрывающий остов самой вещи.



Рис. 2 Табакерки

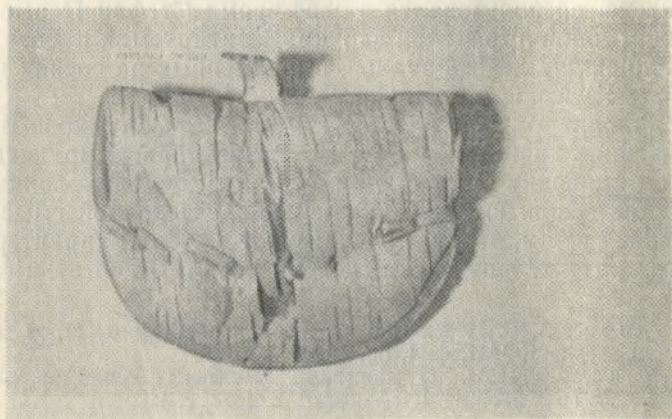


Рис. 3. Грузило

На Выми женщины носили высокий головной убор «юрты» (юр—голова, тыр—полный, целый), по форме напоминающий туес. Его каркас делался из бересты, наверх надевался платок¹.

Широко использовалась береста и при изготовлении сетей. Из нешироких полосок скручивались поплавки шириной 10—12 см, изготавливали грузила—кибас, которые имели вид сумочки, сшитой черемуховым отщепом или сосновым корнем, в которую вкладывали камень (рис. 3). Из бересты изготавливались умывальники типа корзиночки с ручкой (рис. 4), флюгеры в «форме утки»², детские люльки³.

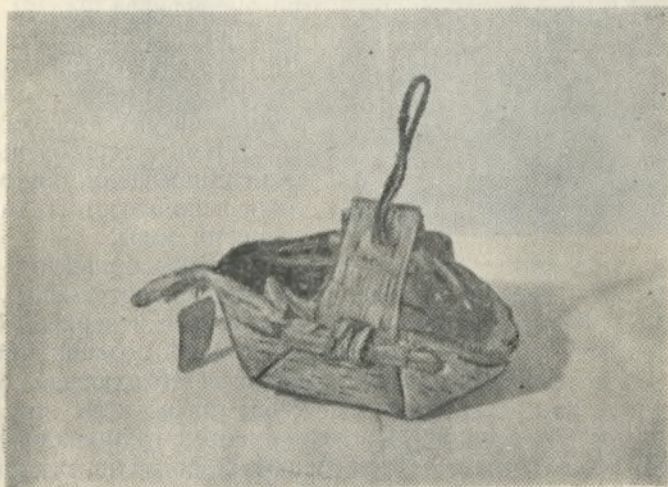


Рис. 4. Умывальник

Широкое применение в быту у коми в прошлом находили изделия, плетеные из березовой ленты: пестери различной формы, дорожные солонки, колодезные черпаки. Некоторые из них используются и сейчас. Старики предпочитают ходить в лес за грибами и ягодами с пестерем — большим заплечным мешком: он и легче, и удобнее ведра, которым пользуется молодежь. Раньше пестерь служил универсальным вместилищем для переноски продуктов.

На территории Коми АССР распространены пестери трех форм: конвертообразные, грушевидные и типа фляги с широким горлом. Первые представляли собой длинный четырехугольный мешок косога переплетения, размеры его обычно были: 45 x 25 x 10 см (рис. 5). Бересту для него снимают с дерева ножом узкими полосками, шириной 3 см. Принеся домой клубки бересты, сразу же начинают плетение. Сначала переплетают 11—13 полосок,

¹ Белицер В. Н. Очерки по этнографии народов коми. М., 1958, с. 276.

² Сергель С. В. В зырянском краю. М., 1928, с. 23.

³ Михайлов М. И. Домашний и семейный быт зырян. — Журнал Министерства внутренних дел, 1852, № 3, с. 334.



Р и с. 5. Конвертообразный пестерь

получая дно, затем заворачивают стенки и, не прерывая, доплетают до самого конца. Заднюю стенку заканчивают треугольником, который затемгибают и закрывают им пестерь, как конверт. На конец треугольника привязывают веревочку, которой обматывают небольшой клин, вставленный в одно из звеньев. Таким образом пестерь наглухо закрывается. Лямки делаются из холста, бересты, режее кожи, они продеваются сверху и снизу в звенья. Плетется пестерь очень плотно, без единой щели, поэтому охотники используют их даже для ношения воды.

Конвертообразные пестери были распространены на Удоре, нижней и верхней Вычегде, причем на последней они составляли абсолютное большинство, тогда как на Удоре и

нижней Вычегде они встречались вместе с грушевидными. Грушевидные в Усть-Куломском районе не пользуются популярностью и считаются менее удобными. Сысольцы называют их «кузов». Пестери такой формы изредка встречаются в южных деревнях Усть-Куломского района — Дзель, Габово. Надо отметить, что в некоторых селах этого района — Пожеге, Помоздино, пестери изготовлялись на продажу в ближайшие села и даже для вывоза на верхнюю Печору. И вообще на этой реке заметно уменьшается количество своих изделий из бересты: они здесь в основном привозные: на верхней Печоре — из Усть-Куломского района, а на Ижме — с Удоры и Мезени. И только в деревнях по Усе их изготовляли местные крестьяне.

Конвертообразные «мешки» из бересты имеются не только у коми, но и у соседних русских, у марийцев¹, удмуртов², карел³, хотя у карел они отличаются по способу прикрепления ручек.

Пестери грушевидной формы и типа фляги преобладают в селах по реке Сыsole (рис. 6). Грушевидные, как уже было сказано, встречаются и на Удоре и на нижней Вычегде. Это упло-

¹ Wichmann Y. Beitrage zur Ethnographie der Tschermischen. Helsinki, 1913, S. 49.

² Buch M. Die Wotjaken. Stuttgart, 1882, S. 32.

³ Тароева Р. Ф. Материальная культура карел. М.—Л., 1965, с. 153.



Рис. 6. Пестери

ценные, слегка расширенные книзу мешки, всегда с твердым круглым горлом, плотно закрывающимся крышкой, которую одевают наверх горлового ободка. Диаметр отверстия достигает обычно 20—22 см, а высота — 5—7 см. Пестери такой формы чаще всего шиваются из цельного куска бересты белой стороной наружу. Иногда же плетутся — целиком или наполовину, из полос шириной 5—7 см прямым переплетением. Сплетенные наполовину, они надшиваются сверху двумя слоями бересты, белой или желтой стороной наружу. По бокам такой пестерь скрепляется широкой берестяной полосой. Лямки шьются из толстых кусков бересты и прикрепляются жгутами из березового лыка или тонкой конопляной веревкой.

На гладкой поверхности верхней стороны часто вырезаются ножом простой и греческий крест, розетки, края верхней надшитой стороны обрезаются волнистой линией или неглубокими зубцами.

У вышеуказанных народов не встречаются пестери грушевидной формы и типа фляги, за исключением удмуртов. И. Вихман в своей работе приводит рисунок марийского пестеря типа фляги, но с четырехугольным дном, оговаривая при этом, что марийцы сами не делали подобных пестерей, а покупали их у удмуртов. Вихман называет их *kuza*, а марийские *pester*¹. Видимо, форма фляги является специфичной для коми и удмуртов.

Из других плетеных изделий большой популярностью пользовались солонки в форме бутылки с узким горлом (рис. 7.). Их носили с собой охотники и все уходящие в дальний путь, пользовались ими и дома. Такая солонка была вместительной и имела довольно крупные размеры: 35×14 см (или 30×7 см). Плот-

¹ Wichmann Y. Указ. соч., с. 99, abb. 49.

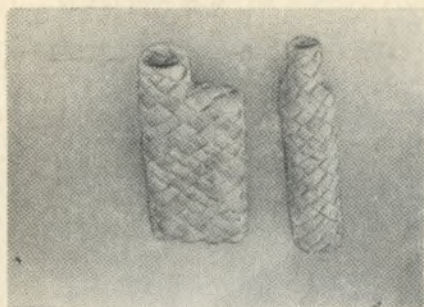


Рис. 7. Солонки из бересты

ное переплетение, удобная форма и узкое горло способствовали экономичному использованию дорогого продукта, а береста защищала соль от влажности и склеивания. Солонки плелись таким же способом, как и конвертообразные пестери, ширина полоски не превышала двух сантиметров. Берестяные солонки встречаются у многих народов лесной полосы: у русских, вепсов, карел, марийцев, удмуртов. Кроме бутылочной у коми существовали и

другие формы плетеных солонок: в форме фляги со одвинутым в одну сторону горлом, четырехугольной коробки с крышкой, сапога.

Для колодцев плелись круглые берестяные черпаки высотой 25—30 см. Они прикреплялись к жерди берестяным жгутом. Такой же формы, как и черпаки, изготавливались и плетеные куды — большие коробки для предметов женского рукоделия.

Коми, как вепсы и карелы, плели лапти из берестяной ленты, хотя ношение лаптей не было характерно для коми, за исключением лузского и летского населения, которое носило липовые. В остальных районах делались берестяные ступни. Они одевались вместо калош поверх какой-либо другой обуви, чтобы ее не запачкать, когда выходили в хлев к скоту. Для работы в огороде их носили прямо поверх шерстяных чулок. Плели берестяные лапти по способу косоугольного переплетения, оборы прикрепляли сзади.

Коми, как и другие народы, переплетали глиняную, чаще треснувшую, посуду берестяными полосками, после чего такой сосуд мог еще долго использоваться.

Разнообразное применение в хозяйстве находили невысокие коробки и корытца, сшитые из цельного куска бересты. В широком и низком корытце «шердын» просеивали муку, с его помощью провеивали зерно и ягоды. Шили шердын расщепленным сосновым корнем или черемуховым пругом. Прошивали обычно дно и верх, чтобы скрепить загнутые бока. Шердины были различных размеров, чаще большие: 80×60×10 см.

Четырехугольные коробки — «чуманы» загибались с двух сторон так же, как и шердын, но так как они всегда были выше, а к некоторым из них приделывали ручки, то загнутые углы прижимали к бокам палочкой и пришивали ее корнем или березовым лыком (рис. 8). Стенки такой корзинки долго сохраняли свою форму и устойчивость. В небольшие коробки с ручкой из березы, ивы или черемухи, называемые наберухами, дети собирали ягоды и грибы. Охотники носили в наберухах воду и даже

умели варить в них суп на костре: на слабом огне вода не давала стореть бересте. В больших чуманах без ручек мыли маленьких детей, хранили зерно, складывали различную мелкую утварь. Из них же обмывали покойника, после чего посуду сжигали или бросали в реку¹.

Изучая берестяные изделия коми, мы приходим к выводу о том, что и в этой отрасли производства можно проследить процесс взаимообмена и взаимовлияния народов друг на друга. Вполне отчетливо проявляется взаимное обогащение берестяными изделиями, приемами их изготовления и украшения. Несом-



Рис. 8. Чуман и шердын

ненно, что верхнепечорские коми способ раскрашивания туесов масляной краской позаимствовали от своих русских среднеуральских соседей, у которых оно весьма распространено. В результате этого заимствования и возникло коми-печорское направление этой «школы». Русским же влиянием (вероятно, отзвуком, устюжской ажурной резьбы) можно считать подкладывание под прорезные узоры цветной ткани, а также и сам способ украшения прорезным узором².

В свою очередь, определенные заимствования были сделаны русскими у финно-угорских народов. Правильно подмечено В. А. Барадулиным, украшение солонок и табакерок накладными резными полосками бересты воспринято от финноугров так же, как и берестяная коробка «чуман» с тем же названием³. В дальнейшем исследовании количество подобных примеров безусловно увеличится.

¹ Доронин П. Указ. соч., с. 92.

² Грибова Л. С. Народное искусство коми. Сыктывкар, 1973, рис. 18, 19.

³ Барадулин В. А. Указ. соч., с. 217.

К сожалению, приходится отмечать, что берестяные изделия почти полностью исчезли из бытовой практики коми. Исчезают вещи, нередко имеющие большую художественную ценность, утрачиваются способы обработки бересты и приемы изготовления предметов. Местной промышленности необходимо более серьезно заняться восстановлением и развитием производства художественных изделий из бересты, поскольку в настоящее время она чрезвычайно редко применяется при изготовлении сувениров. Можно и нужно развернуть производство широкого ассортимента художественных изделий из бересты, используя все достижения, имеющиеся в области традиционной народной культуры коми.

ПЕСНИ СЫСОЛЬСКОГО РАЙОНА

О песенном творчестве и репертуаре народных певцов южных районов Коми АССР в той или иной мере упоминали в своих работах И. Лепехин, А. Шегрен, И. Куратов и другие. Вклад в изучение сысольского фольклора внесли и зарубежные исследователи Ю. Вихман, Д. Фокош-Фукс, Р. Лах. Неоднократно песенное народное творчество избранного нами региона становилось объектом внимания и коми советских фольклористов. На основе накопленного ими материала был выпущен сборник народных песен Вычегды и Сысолы, куда вошли песни и причитания семи южных районов Коми АССР, в том числе несколько песен Сысольского района (село Визинга)¹. Однако песенный быт района изучен еще далеко не равномерно, а некоторые населенные пункты, например Чукаиб, вообще оставались до сих пор вне поля зрения собирателей народных песен.

Сысольская группа фольклорной экспедиции Коми филиала АН СССР 1974 года, в составе которой была и автор, в течение месяца работала в селах Визинга, Куратово, Межадор, Чукаиб. Была разработана обширная и разнообразная программа, которую отряд успешно выполнил. Однако цель настоящего сообщения значительно уже — дать краткую характеристику содержания песенных произведений обследованных пунктов и форм их бытования.

Наблюдения показали, что в исследуемом районе песенное творчество по сравнению с другими формами народного творчества наиболее популярно. Из 439 текстов различных жанров, записанных нами, песни и частушки составляют 350 единиц, кроме того, было записано: похоронных и свадебных причитаний — 25, сказок — 22, произведений детского фольклора — 31 и устных рассказов — 11 наименований. Значительное большинство песен лирические: семейные, любовные, песни-импровизации о себе, о своей молодости, песни литературного происхождения; кроме

¹ КНП, I, № 11, 12, 33, 56, 81.

того, песни на темы об отходничестве или о рекрутчине, которые по своей функции слились с традиционными народными лирическими песнями. Зафиксировано также немало песен, сопровождавших некогда тот или иной обряд, те или иные молодежные игры или приурочивавшихся к периоду земледельческого календаря. Наряду с общекоми песнями бытуют и такие, которые вовсе не известны в других районах. Это песни «Шондїбалїй валайїй», «Гöгыль кö, гöгыль», «Тшуй, тшуй».

В традиционных семейных песнях выделяются темы трудно-го, безрадостного детства, горькой доли замужней женщины, тяжелой работы на лесозаготовках и другие. Основными героями в этих песнях являются муж и жена. Девушка заранее предсказывает свою судьбу, обращаясь к матери в песне «Ой, мамöй, мамöй, мамöй», она сетует на то, что жизнь ее — одни невзгоды и унижения:

«Мыйла менö рöдитін?—	Зачем меня родила?
Вой тöл улас тöлавы,	На северном ветру мерзнуть,
Ии зэр улас зэравны.	Под ледяным дождем мокнуть.
Бур йöзыслы серам вылас —	Хорошим людям на смех,
Лёк йöзыслы кöрба вылас».	Плохим людям на укоры.

Не радостней судьба была и в дальнейшей ее жизни. Девушка рано или поздно должна покинуть родную семью. И с ее мнением никто не считался, а когда приходило время выдавать ее замуж, родители, действуя по принципу «олыштан да муса лöй» (стерпится — слюбится), старались как можно выгоднее сбыть ее с рук. Об этом говорит песня «Гажтöм лоис мича нывлы» на слова М. Лебедева, написанная на фольклорной основе. Нередко насильственная выдача замуж за нелюбимого оборачивалась для девушки страшным горем на всю жизнь. Участь молодой невестки — «зачерствелый кусок, подсоленный слезой», гласит народная мудрость. В этом можно убедиться, прослушав песню «Рытя шу кадö, матушка». Эта традиционная песня была записана еще И. Куратовым и исполняется уже не одним поколением женщин. Содержание ее — личная драма женщины, выданной насильственно замуж. Нет возврата ей в родительский дом, дорога туда закрыта навсегда.

Не раз вспоминает девушка счастливое детство в родной семье, резко противопоставляя ему свою жизнь после замужества в чужой семье:

«Мам дорын олїгөн	Когда жила у матери,
Алöй чвет моз чветиті.	Цвела как алый цвет.
Верöссайö мунöм бöрын	Как только вышла замуж —
Ытшкöм турун моз косьми».	Высохла, как скошенная трава.

В ряде коми семейных песен дается также собирательный образ друга и мужа, который характеризуется как «иссушающий сердце, разъединяющий с отцом и матерью, с братом и сестрой, без обеда и ужина заставляющий работать» и так далее.

В коми песнях нашли отражение и другие стороны народной жизни: рекрутчина, солдатчина, отходничество. В русской песне

«Последний нынешний денечек», которая бытует в коми народном переводе «Пӧследней ме талун гуляйта», говорится о положении рекрута. Мать причитает по поводу ухода сына в армию, вспоминает, с каким трудом она вырастила его, у нее даже рука не поднимается, чтобы благословить его. Рекрут же о себе поет: «Последней ме талун гуляйта, Последний раз я сегодня гуляю Другъяскӧд, милӧй другъяскӧд. С друзьями, милыми друзьями. Аски чуть пондас югдыштны А завтра, чуть будет светать, Бӧрдзасны став менам семья». Заплачет вся моя семья.

Прощаясь с родственниками, юноша прощается и с любимой, и с друзьями-сверстниками. Затем кладет гармошку на полку и объясняет им, что идет «государю в казаки». Его слова выражают и тяжесть подневольной службы, и протест против солдатской жизни. Горе, постигшее его, так велико, что сердце превратилось в уголь:

«Нылъяс, нылъяс, боббяс, Девушки, девушки, милые,
Видлӧ менсьям сьбӧлмӧс. Потрогайте мое сердце.
Ровно жӧ нин сьбӧд шом кодъ». Оно стало как уголь.

В отходничьих песнях Сысольского района выделяются темы социальной несправедливости, торга, найма рабочей силы. В поисках лучшей доли отправлялись коми крестьяне в Сибирь, на Урал, в Ярославль. Нередко в отходничьих песнях прямо указывается место, куда ходили на заработки. В песне «Ме кӧ петі гуляйтны» коми крестьянин как бы в шутку называет эту трудную работу «гулянием». Вроде бы он действительно вышел просто погулять, повеселиться где-то, а не отправился на заработки, на отхожий промысел. В сысольском диалекте слово «гуляйтны» имело значение пойти на заработки, на отхожий промысел. Именно так объясняют и сами исполнители. Обычно отходники возвращались без гроша в кармане, постоянные штрафы и побои выматывали их вконец.

Сысольские певцы творчески подходят к своему репертуару. Об этом свидетельствуют песни-импровизации, песни местного происхождения, частушки. Песенный репертуар не остается неизменным, он дополняется, видоизменяется. Например, сокращаются старые тексты, из них выбрасывается то, что уже не отвечает современности, два или несколько произведений соединяются в одно, т. е. происходит контаминация. Так, известная русская частушка «Ты, сорока-белобока, научи меня летать» контаминируется с русской песней «Горемыкой мать родила». Название песни «Ты, сорока» дано от первой строки частушки. Коми песня «Рекрутъяс гуляйтӧны» контаминируется с коми частушкой «Эг тай ме ло милӧй сайын», величальная песня «Геня-Веня вый сьвдӧ» — с русской частушкой «Ох и ё да не дай бог с шоферами знаться». Изменениям подвергается главным образом конец песни.

Коми народная поэзия с давних времен развивалась в тесном общении с русской народнопесенной культурой. Русская песня проникала в репертуар коми певцов разными путями и по-

разному ими воспринималась. В репертуаре сысольских певиц встречается немало песен, содержание которых непонятно даже для самих исполнителей. Это песни «Кончилась», «Мою милочку», «Елонька», «Да скачи, скачи, Елен», «Я вечора» и другие. Нередко это просто набор слов и выражений, так как фонетический облик и морфологический строй языка в результате бытования песни на коми почве искажен до неузнаваемости.

На Сыsole А. К. Микушевым и Ю. Г. Рочевым были записаны несколько уникальных песен, которые, по всей вероятности, некогда были связаны с календарно-земледельческой поэзией. Это песни «Гогыль пö гогыль». «Шондібаной гажа валайой». Первоначальные функции этих песен забыты. Судя по воспоминаниям некоторых людей, эти песни восходят к календарным праздникам, они исполнялись на масленичных празднествах, при встрече и проводах весны. Этот факт отмечается и в предисловии сборника «Коми народные песни»¹.

Примерно с 25 декабря по 6 января проводились рождественские игры — «тшусьбõм» (Визинга, Чукаиб, Куратово) и «оленасьбõм» (Межадор). На этих рождественских посиделках «оленах» или, как еще называют, «тшусьбõм» исполнялись только танцевальные песни (йоктан сьыланкывъяс). Исполнители очень четко разграничивают песенный репертуар периода рождественских игр. О той или иной песне они говорят так: «Тайõ «олен» дырйи сьылам, а тайõ прõстõ сідз вой шукигõн» (это во время «олена» поем, а это во время посиделок). Песни «Олен», «Тшуй, тшуй», «Дай, дай, сваття», «Конькишла», «Да усы, усы, усы», «Я кõла» исполнялись только во время рождественских игр. Большинство песен являются заимствованными коми исполнителями из репертуара русских певцов. Возможно, эти песни просто вытеснили оригинальные на празднествах, так как очень часто они являются контаминацией русской и коми песен. Рождественские танцевальные песни русского происхождения воспринимаются местными старожилками как свои.

В сысольской устной поэзии определенное место занимают и элегические песни — воспоминания о прошедшей молодости. Это различные варианты песни «Шондібаной олõмой». Песня распространена повсеместно, однако сысольские варианты характерны только для данного района. Исполнители свободно обращаются с текстом песни, сокращают или удлиняют его. Своеобразие этой песни заключается в содержании, в особенностях языка, в изобразительно-выразительных средствах и т. д. Традиционная песня начинается размышлением о жизни, о молодости. «Шондібаной, том олõмой, Солнцеликая молодая жизнь, Кытчõ сійõ кольбõм?» Куда же она осталась?

Записан интересный вариант песни, представляющий собой контаминацию отходнической песни «Я вышел погулять», рекрутской песни «Последний нынешний денечек», любовно-лири-

¹ КНП, I, стр. 12.

РОЛЬ СОЦИАЛЬНОГО ФАКТОРА В ФОРМИРОВАНИИ ПЕРЕХОДНОЙ ЗОНЫ ВЫМСКОГО ДИАЛЕКТА

Проблема возникновения и развития вымского диалекта теснейшим образом связана с проблемой исторического процесса складывания этнической группы — емватас, т. е. жителей Выми. Формирование данного языкового коллектива, протекавшее на широком фоне развития народов Европейского Севера, было длительным и сложным.

При изучении памятников древнепермской письменности В. И. Лыткиным установлено функционирование трех диалектов — вымского, вычегодского и сысольского¹. Для древнего вымского диалекта, таким образом, предполагается наличие четкой границы, как и для всякой структурно-территориальной единицы. Собственный диалект, четко отграниченная от соседней (вычегжан) территория², экономические интересы, редко выходившие за пределы своего племени, — такие основные признаки, характеризовавшие население бассейна р. Вымь в период формирования его говоров.

В дальнейшем развитие коллектива продолжалось в условиях социально-экономических и демографических процессов, что привело к большим изменениям в этническом составе. Усть-Вымь и ближайшие погосты с XIV в. заселяются русскими и вычегжанами³. В течение последующих столетий (XV—XVII) взаимный контакт местных жителей-емватас — с другими

¹ Лыткин В. И. Древнепермский язык. М., 1952, с. 121.

² Низовье реки Вымь в X—XII вв. являлось мало заселенной областью, так как не найдено археологических памятников этого периода. См. Савельева Э. А. Пермь вычегодская. М., 1971.

³ Лашук Л. П. Русское старожильческое население на Выми. — «Известия Коми филиала Всесоюзного географического общества», вып. 4, Сыктывкар, 1957; Жеребцов Л. Н. Расселение коми в XV—XIX вв. Сыктывкар, 1972.

лежащего, так и прямого и косвенного объектов. Лично-притяжательное склонение имен существительных в кощецком говоре близки к нижневыхгодскому. Ряд вымских суффиксов субъективной оценки в зоне вибрации также отсутствует (ср. вымские примеры: **кокай** «мотыга», **Кол'ат'эй** «Коленька», **мамыл** «мачочка»).

При выделении количества предметов говорящий склонен удваивать числительные: **«коймōда—коймōд пōв** «в третий раз», **«кыка—кык лун т'эжлō** «на два дня», что характерно для вымского диалекта. Местоимения в говоре близки к вымской специфике семантическими особенностями и парадигмой склонения. Так, используются типично вымские: **аскōт' ийōкōд** «со мной самим», **аскōт'идкōд** «с тобой самим», **аскōт'иыскōд** «с ним самим» и т. д. Указательные частицы **та, тайа-тō, тōйō** способны дифференцировать различную степень удаленности предмета от говорящего лица.

В силу своего промежуточного положения между зонами двух диалектов кощецкий говор в течение многих столетий выработал также интересную лексику, вобрав в себя элементы того и другого бассейна.

Таким образом, наблюдаемый говор уже значительно отличается от граничащих с ним вымских, но по ряду черт в то же время сближается с последними. Этот языковой факт очень интересен. Сами носители говора не причисляют себя к емвату.

Своеобразие говора этой локальной группировки вымичей сложилось в течение длительного периода.

С 30-х годов XVII века Вымский край был разделен по административному признаку на три трети: Турецкую (или Турьинскую), Княжпогостскую и Ляльскую. В Ляльскую треть входили населенные пункты нижней Выми: погосты Кошки, Серегова Гора, Ляли, Иб, Ероздино. В переписной книге 1646 года² д. Половинки также приписана к Ляльской трети, но при последующих переписях ее включают в Княжпогостскую треть.

Административное деление на «трети» существовало до конца XVIII века. По указу Павла I от 1797 года, приравнявшего волости к низовым административным единицам, вымские трети были упразднены. По новой административной системе бывшие две верхние трети — Турецкая и Княжпогостская — вошли в состав Турьинской волости, а территория бывшей Ляльской трети перешла в состав Усть-Вымской волости.

В середине XIX века по так называемым киселевским административным реформам Вымский край был разделен по системе сельского управления на три сельских общества: Онежское, Шошецкое, Сереговское. В Сереговское общество были введены жители нижней Выми, начиная с д. Кошки.

Как видим из вышеизложенной исторической справки, носи-

¹ Фролова Т. И. Указ. соч., с. 56.

² Переписная книга Яренского уезда П. Граевского и подьячего Ф. Протопопова. — ЦГАДА, ф. 1209, кн. 143.

тели кошецкого говора издавна были в тесном контакте с населенными пунктами Усть-Выми и ближайших к ней населенных пунктов, пользующимися нижневычегодскими говорами. Поэтому наблюдаемый говор несколько отличается от граничащих с ним вымских, так же как и от вишерского нуль-элового говора, хотя соседняя Вишера, с XIV—XV вв. заселяемая вымичанами, в течение столетий поддерживала связи с ляльским церковным приходом, жителями Ляли¹.

Большую роль в этническом изменении сыграли миграции коренного населения Выми, происходившие с XIV века, и их последствия. Например, переписная книга 1646 года отметила в Ляли всего 12 дворов против 31 в 1608 году, а в 1710 году в погосте проживало всего девять семей: шесть крестьянских и три бобыльских. В д. Кошеская в 1710 году зафиксировано восемь семей — шесть крестьянских и две бобыльских. В 1608 году было 10 хозяйств. Писцы отметили направление миграции — Сибирь. Это подтверждается и другими документами. В 1631 году ляльские крестьяне обращались с челобитной к царю: «Обнищали, обдолжали велики долги и многие с Выми Ляльской трети крестьяна розно разбрелись в Сибирские города²». Такое положение в результате катастрофических неурожаев было характерно для всех погостов бассейна.

В результате миграций состав населения нижневымских погостов подвергся значительному изменению. Анализ фамилий переписных книг показывает, что наряду с коренным населением закрепилось и пришлое. Приведем данные 2-й ревизии 1747 года³. В д. Кошки проживали Фотиевы, Старцевы, Безсоновы, Шилины, Кыштымовы, Макаровы. Ныне распространены Фотиевы, Старцевы, Поповцевы, Спеськовы, Гришины, Куштысевы, Шилины, Злобины, Политовы. В 1747 году в д. Ляли жили Каракчиевы, Кисилевы, Мякишевы, Поповы, Игошины, Сенюковы. Ныне имеются Каракчиевы, Киселевы, Поповы, Поповцевы, Игошины, Гамитины, Кызьюровы, Седьяковы, Макаровы.

Как видим, фамильный состав рассматриваемых селений в основном пополнялся за счет вычегжан и русских (Игошин, Гамитин, Кызьюров, Макаров, Злобин, Спеськов и др.).

Переходная зона, несомненно, возникла позднее в результате этнического смешения носителей первоначально различных диалектов. Появление фонетических признаков вычегодского типа вызвано как внутренним развитием фонологической системы, так и экстралингвистическими факторами. Последние сыграли решающую роль. Морфологический строй, как наиболее консервативный языковой уровень, имеет вымскую подоснову, но при значительном наслоении на нее вычегодских примет. Говор мы не связываем генетически с вычегодским диалектом.

¹ Жеребцов Л. Н., Лашук Л. П. Старая Вишера. — В кн.: Историко-филологический сборник. Вып. 4. Сыктывкар, 1958, с. 84—86.

² Лашук Л. П. Формирование народности коми. М., 1971, с. 198.

³ Переписная книга 1747 г. Архангельской губернии Великоустюжской провинции г. Яренск с уездом. — ЦГАДА, ф. 350, кн. 4949.

К ВОПРОСУ О КУЛЬТУРНЫХ СВЯЗЯХ КОМИ И НЕНЦЕВ

Этнические и культурные контакты между соседними народами — коми и ненцами установились еще в XVI веке¹.

Первоначально ненцы-оленоводы довольно глубоко заходили на юг в своих кочевьях, достигая бассейна Выми, Вашки, о чем говорят топонимы Серегово, Иоссер² и другие, а также лексические заимствования из ненецкого языка: **лямпа** — повсеместно — «необитые охотничьи лыжи», **няртала** — вв. (Пом.), иж., печ. (Медв.), уд. — «аркан» (для ловли оленей) и др.³.

Особенно тесные контакты поддерживали ненцы с ижемскими коми — непосредственными соседями. Через ижемцев они восприняли из коми языка ряд слов, обозначающих понятия материальной культуры: **нянь** «хлеб»; **ной** «сукно»; **ватлан** «ведро»; **порсь** «свинья» и др.⁴.

Ижемским коми характерна своеобразная лексика, фразеология, интонация, на что указывал ряд исследователей коми языка⁵, в немалой степени это связано с ненецким этнокультурным влиянием. Коми через ижемцев научились у ненцев оленеводству, восприняли у них элементы быта и хозяйствования, предметы одежды и др.

Г. Старцев⁶ пишет: «Первоначально стада оленей у зырян

¹ Castren M. A. Nordische Reisen und Forschungen Reiseerinnerungen aus dem Jahren 1838—1848. В. I. St.-Petesburg, 1853, S. 247—248; И с л а в и и В. Самоеды в домашнем и общественном быту. СПб, 1847, с. 40.

² Подробнее об этом см. Микушев А. К. Эпические формы коми фольклора, Л., 1973, с. 64—65.

³ ССКЗД.

⁴ НРСл.

⁵ Лыткин В. И. Некоторые фонетические особенности ижемского говора. Сборник по собиранию словаря и изучению диалектов коми языка. Вып. I, Сыктывкар, 1930.

⁶ Старцев Г. Влияние самоедов на ижемских зырян. — «Коми му», 1926, № 11 (133), с. 41.

оявляются после продолжительной встречи и торговых и охотничьих взаимодействий с ненцами».

Вместе с заимствованием оленеводства в речь ижемских коми проникает большое количество ненецких слов, обозначающих термины оленеводства (**пендей** «четырёхмесячный олененок», **хора** «бык-производитель»), названия одежды (**мальча** «малица»; **липтича** « меховые чулки»), названия пищи (**айбарч** «струганина»; **ариньдзи** «легкое угощение на скорую руку»), наименования флоры и фауны тундры (**пендзей** «высохший ручей»; **сятура** «щука») и др.

Заимствуются не только конкретные понятия вместе с предметами, которые ими обозначаются, но и отвлеченные, например **сустуй** «нежирный» (о мясе); **мада** «ласковое обращение» нен. — **мад** — частица, употребляемая при обращении к другому лицу, чтобы тот обратил внимание на слова говорящего¹; **яндю** «неопытный, нелутевый человек»; < нен. — **яндю** «собака с короткой шерстью и стоячими ушами» (необученная для охраны оленей)².

В речь ижемских коми вошли не только отдельные лексемы, но и устойчивые сочетания, фразеологизмы, включающие понятия из жизни и быта оленеводов и придающие специфический колорит речи северных коми.

Приведем некоторые из них.

1. **Авко койд** «подобно прирученному олененку», соответствует русской поговорке «как банный лист». «Авко моз бõрсянюм ветлалан» (Ходишь за мной как прирученный олененок).

2. **Ихета койд** «быть придирчивым, очень разборчивым» < от ненецкого **ихида** (**сь**) «тщательно тереть, обтирать, уничтожать запахи». «Топ вед нин ихета койд, нинэм оз лõсео» (Очень придирчив, ничего ему не нравится).

3. **Яран даль бõрысь колема койд** «несчастный, беспомощный» (о человеке), букв. как будто отставший от подводы ненца. «Яран дадь бõрысь колемасэ ваеді тїян» (Привела вам беспомощного).

4. **Хунды-мундыэн мунны** «уходить со своим нехитрым «скарбом» (ироническое выражение). «Хунды-мундыэс босьта да пышья ті ордсыныд» (Возьму свои пожитки и убегу от вас). **Хунды-мунды** образовано из двух ненецких слов: **хунды** «старинная женская одежда из бобровых шкур, отделанная беличьей шкуркой и разноцветными сукнами с подолом из собачьей шкуры» + **мында** (**сь**) «стать сытым»; **мындесь** «быть сытым».

5. **Таварес карны** «принять во внимание, обратить внимание на что-либо». Например, «Маше мõдіс тшышкооны йиртъяссэ, а ме таварес иг и кар» (Маша хотела протереть потолок, а я на это внимания не обратила). Этот фразеологизм образован путем сочетания слов **товарес**, образованного из нен. **таврась** «сообщить, донести», и коми **карны** «сделать», букв. сделать сообщение (для себя), принять во внимание.

¹ КЭСК, с. 167.

² НРС.л

6. **Көръясыс паськаләмаэсь** «внимание рассеялось»; букв. его олени разбежались.

7. **Көрыс усема** «повесить нос», букв. его олени пали. «Айколэн бара көрыс усема» (Отец опять невесел).

8. **Чомйыс тэчема** «жилье готово», букв. чум поставлен. «Отке вед верме лэбнысэ, бөр гортэ каам чомнум тэчема» (Если не сможем улететь, вернемся домой, жилье наше готово).

9. **Чом местэыс зыртэма** «крыша над головой имеется», букв. место под чум расчищено (от снега). «Локтэ тачче пуксялэ, чом местэыс тай зыртэма» (Пройдите, сядьте сюда, здесь приготовлен для вас кров).

10. **Байдык чом карны** «укрыться от непогоды в тундре», букв. устроить шалаш для куропатки. (Ставят олени нарты друг на друга и садятся за ними с подветренной стороны, чтоб укрыться от ветра, дождя, снега.)

Перечисленные фразеологизмы объединяют слово **чом** «шалаш» в значении жилья, хотя **чум** «жилище оленевода» ненцы называют **мя** (д). Но в данных фразеологизмах ижемские коми речь ведут о жилье оленевода, которое они позаимствовали у ненцев, хотя назвали его исконным коми словом **чом**, обозначающим в диалектах «хлев на пастбище» — вв. (Крч), «овин» — л. (Пор), «амбар» — кя., «клеть» — кп., «клеть для одежды» — удм., саупа фин. «баня»¹.

Следовательно, данное слово в фразеологизмах обозначает этнографическое понятие, воспринятое у ненцев.

Приведенные нами фразеологизмы и устойчивые словосочетания указывают на то, что культурные связи между ненцами и коми довольно тесны, они не только не ограничиваются заимствованием отдельных предметов и понятий, но и содействуют появлению более сложных единиц речи, основанных на заимствованных лексемах и этнографических предметах и понятиях.

¹ КЭСК.

**О НЕКОТОРЫХ ПОСЛЕДНИХ ПУБЛИКАЦИЯХ
ПО ПЕРМСКОЙ ФИЛОЛОГИИ НА СТРАНИЦАХ
ЖУРНАЛА «Finnisch-ugrische Forschungen».**

Зарубежные ученые в настоящее время обращают большое внимание на современное состояние филологии малых народов финно-угорской группы. Это позволяет создать целостное представление о развитии финно-угроведения. Проводятся лингвистические, этнографические, фольклорные, историко-сравнительные, литературно-исторические и литературно-эстетические исследования.

Периодическая зарубежная печать также отражает широкий круг проблем, связанных с вышеназванной тематикой. Немало внимания уделяется вопросам пермской филологии. В нашей статье мы ограничимся кратким обзором некоторых публикаций финского журнала «Finnisch-ugrische Forschungen»¹ за 1960—1970-е гг.

В лингвистический раздел журнала входят статьи и рецензии по фонологии, этимологии, теории языка, включая сравнительную грамматику, структуру.

Проблема языковых контактов давно интересовала зарубежных финно-угроведов (Вихман Ю., 1901, 1903, 1905; Леви Е., 1927; Лако Д., 1935). На современном этапе эта проблема является одной из центральных в финно-угорском языкознании.

В своей рецензии «Новый вклад в исследования о заимствованиях в обско-угорских языках» на работу известного венгерского финно-угроведа Редее К.² «Коми заимствования в мансийском языке» Лимола М.³ пишет об интенсивном исследовании в

¹ «Finnisch-ugrische Forschungen» (FUF), Zeitschrift für finnisch-ugrische Sprach-und-Volkskunde, Helsinki.

² Redei Karoly. Die syrjänischen Lehnwörter im Wogulischen. Akademia Kiado. Budapest, 1970.

³ Limola Matti. Ein neuer Beitrag zu den Lehnwortforschungen der obugrischen Sprachen. FUF, B. 39, H. 1—2, Helsinki, 1971, S. 88—95.

последнее время коми и обско-угорских языков (Тойвонен Ю., Штайниц В., Реден К. и др.). Лингвистов интересуют критерии распознавания заимствований, фонология заимствованных слов.

О наличии звуковой субституции коми «б» и хантыйского «п» (б > п) во всех хантыйских диалектах, коми «о» и мансийского «у» (о > у) сообщается в статье Реден К.¹ «О коми заимствованиях в обско-угорских языках». Здесь же автор пишет о возможности образования хантыйского выражения «кач пур» из конструкции коми языка «бур гаж».

Интересный материал о языковых контактах коми с обскими уграми содержит работа Вилкуны К. «Зырянско-обско-угорская сеть для ловли птиц»². О наличии натянутых сетей для ловли птиц у коми и обских угров существует множество подтверждений. Применение сетей, описание их отдельных частей находит отражение в фольклоре: в загадках, песнях, сказаниях. Одним из примеров может послужить загадка, приведенная автором: «Журавль со сломанным клювом смотрит по верх трех морей» — багор (крюк) сетки для ловли птиц³. Этот крюк, по мнению автора, напоминает шею и голову с тупосломанным клювом; со своего высокого места он (журавль) как бы наблюдает за сетями, растянутыми над водой.

Вилкуна К. предполагает, что коми и обские угры имели три типа воздушных сетей. Автор приводит описание картины, которую нарисовал коми художник Шахов⁴ в конце XVIII — начале XIX вв. Речь идет о шести оконных портьерах (1315×780), на которых очень живо и точно отображена жизнь хантов. На картине изображена ловля водоплавающих птиц; на ней нарисованы три различные остяцкие сетки. Среди прочих предметов наряду с вентерем и поперечными запрудами видна также стрела с разделенным на две части острием, как это раньше применялось при охоте на уток с воды.

Приводя эти доказательства о наличии натянутых сетей для ловли птиц у пермских и обско-угорских народов, автор констатирует тот факт, что эти народы широко применяли воздушную сеть до того, как они познакомились с русской сетью «перевесом».

Опираясь на данные других исследователей, Вилкуна К. сообщает о том, что у коми было свое название воздушной сети. Об этом свидетельствуют коми слова «ветӧс» в удорском ди-

¹ Redei Karoly. Zu den syrjanischen Lehnwörtern der obugrischen Sprachen. FUF, B. 40, H. 1—3, Helsinki, 1973, S. 177—184.

² Vilkuна Kustaa. Das syrjänisch-obugrische Vogelnetz. FUF, B. 40, H. 1—3, Helsinki, 1973, S. 248—257.

³ Там же, с. 251.

⁴ Описание картины Шахова Вилкуна К. приводит из работы Чернецова В. Быт хантов и манси по рисункам XIX в.—Сборник Музея этнографии и антропологии, т. 10, М.—Л., 1949.

лежте в значении сеть для ловли уток¹ и «ветӧс» в значении пересец².

Вилкуна К. делает вывод, что коми слово «ветӧс» — не перевод или заимствование из русского языка, а древнее широко применяемое пермское слово, область распространения которого доходит до Оби и которое имеет этимологический эквивалент даже в марийском языке³. На родство «ветес» с удмуртским «вотэс» указывает в своем словаре Вихман Ю. Далее Вилкуна К. отмечает раннее проникновение этого пермско-марийского слова («ветес») в мансийский язык, где оно оформилось как «падс», «патс», «патс-кан». Принимая во внимание звуковую субституцию коми «в» мансийским «п»,⁴ эти выводы можно считать вполне правомерными. В конце статьи Вилкуна К. подобным образом анализирует слова «каскап», «подтон».

В связи с вопросами о языковых контактах следует упомянуть статью Итконена Э⁵. «Заметки о вокализме первого слога в некоторых финно-угорских языках». В основном в ней речь идет о чувашских заимствованиях в удмуртском и коми языках. Автор считает, что «некоторые хронологические выводы относительно постепенного распада древнепермской системы гласных можно сделать на основании чувашских заимствований»⁶. Удмуртские и чувашские соответствия Итконен Э. рассматривает при помощи сравнительного метода.

Историко-сравнительный метод находит применение в исследовании Эрдеди Е. о небесных светилах. В 39-м томе (№ 1—2) «Финно-угорских исследований» помещена рецензия Сухонена С.⁷ «Исследования названий небесных светил в уральских языках» на статью Эрдеди Е.⁸ «Названия небесных светил в уральских языках и их объяснение с точки зрения мифологии». Как отмечает Сухонен, «Езеф Эрдеди в начале своей работы наталкивается на парадокс: видимые небесные светила постоянно в поле нашего зрения, можно было бы предположить, что их на-

¹ Wichmann Y. Syrjänischer Wortschatz, bearbeitet von T. E. Uotila. Helsinki, 1924.—Lexica Societatis Finno-Ugricae. B. 7, S. 325a.

² ССКЗД, с. 47.

³ Вилкуна К. Указ соч., с. 249.

⁴ Redei K. Die syrjänischen Lehnwörter im Wogulichen. Budapest, 1970, S. 22.

⁵ Itkonen Erkki. Bemerkungen über den Vokalismus der ersten Silbe von tschuwasschischen Lehnwörtern in einigen finisch-ugrischen Sprachen. FUF, B. 38, H. 1—3. Helsinki, 1970, S. 257—273.

⁶ Там же, с. 272.

⁷ Suhonen Seppo. Eine Untersuchung der uralischen Sternnamen. FUF, B. 39, H. 1—2, Helsinki, 1971, S. 122—126.

⁸ Erdödi József. Urálicsillagnevek es mitológiai magarázatuk. A Magyar Nyelvitudományi. Társaság kiadványai 124, Budapest, 1970.

звания укоренились и для нас привычны; однако оказывается, что они очень многозначны и изменчивы¹. Эрдёди Ё. выясняет, что названия Месяца, Солнца и других светил так же зависимы от экономических, общественных и социальных изменений жизни народов, как и их терминология земледелия и животноводства. Он (Эрдёди Ё.) рассматривает названия наиболее важных небесных светил: Солнца, Месяца, Большой и Малой Медведиц, Ориона, Полярной звезды, Млечного Пути. В своем исследовании автор привлекает лексический, фольклорный и мифологический материал. Наблюдается непосредственная связь с религиозными представлениями народов и историей их экономики, начиная с древних времен.

В уральских языках для обозначения ряда небесных светил служили названия животных и птиц. Это явление нашло свое отражение и в названии Млечного Пути. В те далекие времена, как сообщает автор, птицы играли важную роль в пропитании финно-угорских народов. Он упоминает, что, по некоторым исследованиям, Млечный Путь служил птицам ночью ориентиром при их перелетах. И если индоевропейские языки скалькировали название Млечного Пути с латинского *via lactea*, то финно-угорские, за исключением венгерского языка, взяли название «Птичий путь» (*Vogelstrasse, -weg*)². У обских угров и коми большое хозяйственное значение имели дикие утки и гуси. Действительно, анализируя название Млечного Пути в коми языке, мы находим полное подтверждение данным Эрдёди Ё.: на коми языке это название звучит «утка туй».

В свете становления и развития пермской филологии интерес представляют исследования пермского шрифта и глагольных форм в пермских языках. В работе «Императивная форма в пермских языках» Лако Д.³ подчеркивает, что имеющиеся исследования еще не дают достаточно точной картины образования формы императива (автор рассматривает форму второго лица единственного числа). Дискутируя с исследователями по данному вопросу (Roberst Harms, 1968. Eva Korenchhy, 1971), автор полагает, что «прапермское *i* в отдельных случаях при определенных условиях сохранилось, в других подверглось элизии». Однако, по мнению автора, не везде этот процесс проходил одинаково. «Отдельные диалекты коми языка и соответственно удмуртского не всегда останавливались на одной и той же ступени»⁴. Учитывая это, Лако Д. характеризует форму императива в коми и удмуртском языках отдельно. Из-за недостаточности своих знаний по современному удмуртскому языку исследователь использует старые сборники текстов Ю. Вихмана и Б. Мункачи.

¹ Эрдёди Ё. Указ. соч., с. 125.

² Там же, с. 122.

³ Lako György. Die Form des Imperativs in den permischen Sprachen. FUF, B. 40, H. 1—3, Helsinki, 1973, S. 107—116.

⁴ Там же, с. 108.

Совершая в конце 1961 года по приглашению Академии наук СССР научную поездку по Коми краю, Г. Штипа обращает внимание на коми календари с зарубками «Kerbkalender» (Они выставлены в витринах коридоров филиала Академии наук г. Сыктывкара и частично в городском музее). В своей работе «Zum Kulturbereich der syrjänischen Kerbkalender» Г. И. Штипа¹ пытается, по его словам, «на основании этих очевидных доказательств определенного летоисчисления, старого народного обычая осветить некоторые точки зрения на формы выражения этого своеобразного стиля»². Широко привлекая этнографический материал и используя дополнительные данные других исследователей (Шренк А., 1848; Савваитов П., 1869; Аргиров С., 1896; Шиндлер Р., 1949), Штипа Г. устанавливает центр происхождения и распространения зарубочных календарей и место в этой системе коми зарубочных календарей. Им делается оговорка, что установление византийского времяисчисления по зарубочным календарям ни в коем случае не предполагает того, что у коми не было своего собственного исчисления. Этот вопрос, по его мнению, остается открытым и ждет своего разрешения.

В своем исследовании Штипа Г. обращает внимание на «своеобразный пермский шрифт». Автор высказывает предположение о том, что в основе его «лежит языческий календарь», который якобы Стефан Пермский (данные Савваитова П. И.) приспособил к христианскому³.

Итак, краткий обзор последних публикаций журнала «Finnisch-ugrische Forschungen» позволяет сделать выводы о значительном интересе зарубежных исследователей к развитию пермской филологии. В области лингвистики наибольшее внимание зарубежных ученых привлекает проблема языковых контактов. Статьи с этнографическим и фольклорным материалом, используемые в данном обзоре, служат подспорьем для выяснения ряда языковедческих вопросов.

¹ Stipa G. I. Zum Kulturbereich der syrjänischen Kerbkalender. FUF, B. 36, N. 1—2, Helsinki, 1966—1967, S. 181—207.

² Там же, с. 182.

³ Там же.

П. И. САВВАИТОВ

(1815—1895)

Павел Иванович Савваитов — краевед, археолог, археограф, этнограф, историк, языковед. Родился в семье священника в городе Вологде. По окончании высшего отделения Вологодской духовной семинарии (1833 г.) и Санкт-Петербургской духовной академии (1837 г.) в возрасте 22 лет становится профессором философии Вологодской духовной семинарии.

Педагогические занятия молодой профессор соединяет с научной работой, изучает народный быт и фольклор в родном крае, а затем постепенно расширяет круг своих знаний в области богословских наук, церковной истории, отечественных древностей и письменности.

Первые литературные опыты его («Вологодские песни» и «Дорожные заметки от Вологды до Великого Устюга, сведения об Усть-Сысольском уезде...») печатались в журнале М. П. Погодина «Москвитянин» в 1841—1842 гг. В «Дорожных заметках» немалую ценность представляют народные сказки, записанные автором на русском и коми-зырянских языках.

В 1842 году Савваитов был переведен в Санкт-Петербургскую духовную семинарию преподавателем целого ряда дисциплин (патристики, священного писания, герменевтики, статистики русского раскола и т. д.) и оставался в этой должности в течение 25 лет. С 1867 года до конца своих дней П. И. Савваитов состоял правителем дел ученого комитета министерства народного просвещения.

Работу в семинарии он сочетал с преподаванием русского языка и словесности в военных училищах и кадетских корпусах Петербурга. П. И. Савваитов все больше и больше отдавался также научной работе. Он усердно занимался в архивах и рукописных собраниях, ездил по России, собирал материал для своих будущих работ.

Ученый после себя оставил разнообразные и ценнейшие труды по краеведению, археологии, археографии, этнографии, исто-

рии Вологодской губернии. Самыми замечательными произведениями его являются «Описание старинных царских утварей, одежды, оружий, ратных доспехов, конского прибора» (1856) и «Путешествие новгородского архиепископа Антония в Царьград в конце XII века» (1872).

Пользуясь приемами лексикографии, П. И. Савваитов предлагает к «Описанию» сборник слов, поэтому данное исследование занимает существенное место по исторической лексикологии среди языковедческих работ середины XIX века.

П. И. Савваитовым подготовлены к печати «Великие Минеи — Четьи» и старинная новгородская летопись «Временник». Последняя является краеугольным камнем отечественной русской истории. Эти работы требовали от ученого огромных знаний в различных областях науки.

Большое внимание П. И. Савваитов уделял также изучению коми-зырянского языка. Как ученый труженик, — писал академик И. И. Срезневский в 1883 году, — он был притворен к труду очень разнообразными знаниями и между прочим знанием языков, и вместе с тем и готовностью трудиться с увлечением, без усталости... При работе им овладевает желание не скорее добраться до конца начатого дела, а старание дойти до полного разрешения каждого частного вопроса, до объяснения каждой мелочи, он успокоится только тогда, когда дело кажется ему ясным, разрешение трудности удовлетворительным или же невозможным...».

П. И. Савваитов опубликовал древнейшие памятники коми письменности, в том числе первую азбуку, созданную великоустюжским уроженцем Стефаном Храпом, прозванным Пермским. Для народа перевел с русского на коми-зырянский язык две полезные брошюры «Велодом кыдзи позяс виччысыны ен пыськысь и кыдзи колд пуктыны морт видзысь пыськи». (Наставление об оспопрививании, 1845 г.) и «Кыл вина юом йылысь, висьталом Петыр — Павел — луно» (Поучение о вреде пьянства. 1848 г.). Последняя работа полностью основывается на сыольском зловом диалекте коми-зырянского языка.

За «Наставление об оспопрививании» Вольное экономическое общество наградило автора золотой медалью, а «Поучение о вреде пьянства» было отмечено Уваровской премией.

В 1850 году вышли из печати две крупные языковедческие работы П. И. Савваитова: «Грамматика зырянского языка», изложенная на русском языке с коми примерами и таблицами, и «Зырянско-русский и русско-зырянский словарь», за которые ученый был удостоен Демидовской премии Академии наук.

Обращение профессора П. И. Савваитова, русского по национальности, к языку и истории народности, малоизвестной тогдашнему русскому обществу, попытка разрешить важнейшие проблемы коми языка, своеобразная графическая система, орфография в его работах вызвали живой интерес ученых, лингвистов того периода. В течение ряда лет, примерно с 1848 по 1863 гг.,

шла оживленная полемика вокруг его книг, написанных о коми языке. Русская общественность высоко оценивала лингвистические труды ученого, имя его довольно часто упоминается во многих научных трудах русских, зарубежных, а также коми ученых в прошлом столетии.

«Грамматика зырянского языка» и «Зырянско-русский и русско-зырянский словарь», безусловно, являются значительным вкладом в дело развития коми языкознания и письменности XIX века.

В «Грамматике» достаточно подробно и убедительно разъяснены науке самобытный строй, состав и взаимное отношение наречий коми-зырянского языка. Нельзя упускать из виду, что П. И. Савваитов изучил данный язык и представил о нем свои наблюдения не по одному какому-нибудь наречию, а по всем диалектам и только вследствие сравнения всех говоров в коми-зырянском языке пришел к выводу, что в этом языке еще важнее наречие сысольское (П. И. Савваитов в коми языке признает сысольский, вычегодский, удорский, ижемский диалекты). Главным отличительным признаком диалектов он считает изменение буквы л в конце слов и слогов. Автор правильно отмечает, что она (буква л) в своем первоначальном виде сохранилась лишь в сысольском говоре коми языка, например: **кыл** 'слово', **ныл** 'девушка', **вёл** 'лошадь', **тёл** 'зима', **тул** 'гвоздь', **ул** 'сук' и т. д.

Данный говор, по мнению автора, по своему положению исторически меньше подвергался влиянию соседних языков. И финские слова, родственные с коми, также указывают на л как на коренную букву. Для убедительности в грамматике приведены несколько параллелей из финского языка, например: *ф. löly*, к. лов 'душа', *ф. ruoli*, к. пёв 'доска', *ф. ruola*, к. пув 'брусника', *ф. suol*, к. сюв 'кишка', *ф. suola*, к. сов 'соль', *ф. kiell*, к. кыв 'слово' и т. д.

В вычегодском говоре буква л изменилась в в, например: **кыв**, **ныв**, **вёв**, **тёв**, **тув**, **ув**.

В ижемском наречии вместо л и в употребляются предшествующие гласные **ы**, **о**, **ö**, **у**, например: **кыы**, **вöö**, **лоо**, **тöö**, **туу**, **уу**.

Указывая на исключительную важность изучения самого архаичного сысольского говора, П. И. Савваитов сам все же предпочел другой диалект, лингвистические труды его в основном базируются на усть-сысольско-вычегодском наречии коми-зырянского языка.

Главное достоинство грамматики Савваитова в том, что она опирается на огромный запас непосредственных лингвистических наблюдений самого автора. В продолжение пяти лет, как уже отмечалось выше, П. И. Савваитов преподавал в Вологодской духовной семинарии, где было немало семинаристов, выходцев из коми-зырян, с которыми он был близко знаком. Далее, двукратное путешествие в Коми край (1841—1846 гг.) дало ему возможность проверить полученные языковые сведения на практике. Кроме того, автор пользовался всеми изданными и рукописными

материалами о коми языке, имеющимися в то время в распоряжении ученого, и подвергал их строгому анализу.

И. А. Куратов, знаток коми-зырянского языка, отмечал: «...Савvaitов в этом сочинении представляет не комбинацию только того, что до него другие сказали о зырянском языке; книжка его богата материалами, им самим тщательно собранными и замечательным искусством распределенными»¹.

В «Грамматике зырянского языка» П. И. Савvaitова три основных раздела: о составных частях слова, или о буквах; о словах в их различных видах и изменениях; о соединении слов в предложениях.

В первом разделе грамматики дается довольно подробный анализ звуковых закономерностей коми-зырянского языка. Автор указывает на различие в фонемном составе коми-зырянского и русского языков. Существенные отклонения в этом вопросе он находит даже между коми диалектами, например: звук *ц* отсутствует во всех наречиях языка, а в ижемском говоре он употребляется довольно широко, даже в исконных словах. Ученый приходит к правильному выводу в том, что славяно-русский алфавит при всем своем богатстве еще недостаточен для выражения всего многообразия специфических звуков коми-зырянского языка.

Следующий раздел в грамматике посвящен морфологии коми языка. Все коми слова П. И. Савvaitов разделяет на следующие лексико-грамматические категории: существительные, прилагательные, числительные, местоимения, глаголы, наречия, послеположения, союзы, междометия. Частицы как части речи не рассматриваются. С особенной полнотой разработано учение об именах существительных.

В коми языке автор различает 17 падежей, включая звательный падеж. По различию окончаний в именительном, винительном, вступительном, творительном, переходном падежах имена существительные изменяются двояко, т. е. имеют два склонения.

К первому склонению относятся существительные, оканчивающиеся в именительном падеже на гласные (кроме *i*) и согласные буквы, например: морт, ва и т. д.

Ко второму склонению относятся существительные, оканчивающиеся в именительном падеже единственного числа на *i* и *j*, например: бат₁, к₁ и т. д.²

Во всех падежах в единственном и во множественном числе имена существительные оформлены окончаниями, соответствующими грамматическим показателям падежей современного коми литературного языка.

Склонение свойственно лишь существительным. Местоимения, прилагательные, причастия, числительные, по мнению уче-

¹ Куратов И. А. Лингвистические работы. Сыктывкар, 1939, т. 2, с. 53.

² Выделение двух типов склонения в коми языке является необоснованным (прим. ред.).

ного, изменяются по падежам только при переходе их в существительные.

Автор правильно отмечает отсутствие категории рода в коми-зырянском языке.

Местоимения по своей форме в основном совпадают с формами, употребляющимися в современном коми языке.

Постелогии преимущественно именуются послеположениями.

Наречия означают время, качество, место, количество, вопрос, утверждение и отрицание.

Все действительные, возвратные и средние глаголы в коми языке разделяются на два спряжения. Глаголы первого спряжения во втором лице повелительного наклонения всегда имеют на конце или гласную букву, кроме *i*, или согласную; а глаголы второго спряжения оканчиваются на *i* и *j*; в первом лице настоящего времени изъявительного наклонения первое спряжение имеет *a*, второе *ja*. Кроме того, в обоих спряжениях различаются глаголы утвердительные и отрицательные¹.

В систему спряжения глаголов Савvaitова входят изменения по наклонениям (неопределенное, изъявительное, повелительное), внутри этих наклонений происходят изменения по временам (настоящее, прошедшее, будущее простое и сложное; особо выделяется будущее сложное со вспомогательными глаголами *понда* и *кута*, образованные в коми языке, по мнению Савvaitова, под влиянием русского языка) и по лицам.

Менее отчетливо разработан вопрос о категории вида. Автор указывает, что с прибавлением к корню простого глагола окончание —*ал* (—*ав*) образуются глаголы длительные, которыми выражается действие, продолжающееся некоторое время или оканчивающееся в несколько приемов, например: *вотлавны* 'прогонять', *сетаvны* 'давать' и т. д. Глаголы несовершенного вида образуются при помощи суффикса —*л* (—*лы*), например: *видз/лыны* 'смотреть', *керлыны* 'делать', *корсь/лыны* 'искать' и т. д. От длительных и несовершенных глаголов образуются многократные и учащательные глаголы, показывающие действие много раз или часто повторяемое, например: *иславлыны* 'катываться', часто кататься', *мунльvлыны* 'уходить несколько раз' и т. д.

Суффикс —*ышт* (у Савvaitова слог—*ышт*) служит для выражения мгновенного или прерывистого действия и отличает вид глаголов однократных, например: *сетыштны* 'подать', *жуыштны* 'попить', *вештыштны* 'подвинуть' и т. д. Из этого видно, что Савvaitов сумел разграничить временные и видовые значения глаголов в коми языке².

Кроме упомянутых изменений, глаголы имеют формы деепричастий (настоящего времени, например: *керыг* и *керыгён* 'де-

¹ Выделение двух типов спряжения также является неправомерным (прим. ред.).

² Серебренников Б. А. Категория времени и вида в финно-угорских языках. М., 1960, с. 35—52.

дая', шогсіг и шогсігөн ,печалюсь'; прошедшего времени, например: адзімысјт и адзімысјтөн ,увидев') и причастий (действительные, например: керысј ,делающий', велбдысј ,учащий', вузалысј ,продающий'; страдательные, например: керёма ,сделанный' ыстёма ,посланный', гіжёма ,написанный'; возвратные, например: бергбдчисј ,возвращающийся', велбдчисј ,учащийся', средние, например: мунысј ,идущий', пырысј ,входящий', пукалысј ,сидящий' и т. д.).

Довольно оригинально дается система живых словообразовательных элементов. Наиболее распространенными словообразовательными суффиксами существительных автором признаны следующие: -ын (-ін), -ка, -бд (-ед), -ысј (-ісј), -ног, -лун, -тор, -бм (ем), туј; прилагательных: -тбм, -а, -ја, -ік, -інік; глаголов: -ал (-ав), -лы, -ллы (-влы), -ышт и т. д.

Грамматика содержит не только очерк по морфологии, в ней дано также неплохо продуманное описание основных форм словосочетаний в языке. Немногие исследователи XIX в. касались этой проблемы в своих лингвистических работах, большинство из них ограничивалось лишь перечислением нескольких простых предложений. Савваитов же решение данного вопроса намного усложняет, затрагивает существенные стороны грамматического строя связной коми речи, им рассматриваются порядок и согласование слов в предложении, главные и второстепенные члены предложений, типы простых предложений по интонации, а также вводные и сложноподчиненные предложения в коми языке.

Грамматические положения богато иллюстрируются разнообразными и глубоко продуманными примерами, таблицами. Кроме того, к грамматике приложены образцы народной словесности на коми языке — сказки, пословицы, поговорки, свадебные причитания и т. д.

«Зырянско-русский и русско-зырянский словарь» П. И. Савваитова содержит около 15 тысяч слов, является прекрасным дополнением к «Грамматике зырянского языка». Словарь базируется в основном на вэ-эловом диалекте, но наряду с этим в нем большое место занимают слова из других наречий, заимствованные из русского языка.

Словарь нормативного характера, отражает лексический состав коми-зырянского языка на данном этапе его развития. Значение его определяется не только достаточной полнотой словника, но и характером определения слов, дифференцированностью и т. д.

«Грамматика зырянского языка», «Зырянско-русский и русско-зырянский словарь» Савваитова, безусловно, были прекрасными учебными пособиями для обучающихся коми-зырянский язык в школах.

Графика П. И. Савваитова полностью опирается на фонологический принцип письма.

Азбука содержит 30 букв, а именно: а, б, в, г, д, е, э, з, ж, дз, дж, і, ј, к, л, м, н, о, ө, п, р, с, т, ш, у, ц, ч, дч, тч, ы. Ядро

алфавита составляют русские буквы. Главной особенностью в графической системе является обозначение буквой *ј* мягкости согласных на письме. В азбуке весьма оригинальны буквы *дж*, *дч*, *тч*, представляющие собой соединения элементов двух букв и выражающие, в некоторой степени, специфическую звуковую особенность языка.

Графическая система П. И. Савваитова не лишена серьезных недостатков. Эти недостатки следующие:

1. Латинская буква *ј* имела два значения. При помощи *ј* обозначалась мягкость парных согласных, во-первых. Во-вторых, *ј* обозначала фонему *й*, например: бат*ј* ,отец', с*ј*ам ,драв', бос*ј*тны ,взять', чо*ј* ,сестра', чу*ј*мавны ,удивляться' и т. д.

2. Перед гласной *ј* не обозначались ни мягкость, ни твердость согласных, например: таст*ј* ,миска', јуан*ј*н ,водопой', кок*ј*н*ј*д ,легкий', с*ј*ем ,пожелание' и т. д.

3. Наряду с буквой *ј*, мягкость предыдущего согласного в суффиксальных слогах обозначается также буквой *е*.

4. Одна и та же буква *ч* использована для обозначения двух разных коми фонем *ч* и *тш*.

Недостатки в графической системе Савваитова, безусловно, были вызваны различием звукового состава русского и коми языков. Но несмотря на это, система письма его долго держалась во многих работах исследователей коми-зырянского языка, имела своих последователей и ценителей.

Итак, своей добросовестной работой П. И. Савваитов внес большой вклад в дело просвещения народа коми и развития коми языка. Его прагматика, отличающаяся лаконизмом, простотой изложения, довольно правильными обобщениями и выводами, а также словарь продолжали и углубляли традицию исследования грамматической системы языка и тем самым развили коми языкознание.

СПИСОК СОКРАЩЕНИИ

вв. (Крч.) — верхневычегодский диалект коми языка, село Керчомья

вв. (Пом.) — верхневычегодский диалект коми языка, село Помоздино

ВГО — Всесоюзное географическое общество (Ленинград)

ВЕВ — Вологодские епархиальные ведомости

ВУФГАВО — Великоустюжский филиал Государственного архива Вологодской области

вым. — вымский диалект коми языка

ГААО — Государственный архив Архангельской области

ГАВО — Государственный архив Вологодской области

ЗОРСАО — Записки отделения русской и славянской археологии Русского археологического общества

иж. — ижемский диалект коми языка

ИЯЛИ — Институт языка, литературы и истории

КНП, I — Микушев А. К., Чисталев П. И. Коми народные песни. Вып. I. Сыктывкар, 1966

КНП, II — Микушев А. К., Чисталев П. И. Коми народные песни. Вып. 2. Сыктывкар, 1968

КНП, III — Микушев А. К., Чисталев П. И., Рочев Ю. Г. Коми народные песни. Вып. 3. Сыктывкар, 1971

кп. — коми-пермяцкий язык

КРКМ — Коми республиканский краеведческий музей

КФАН — Коми филиал Академии наук

КЭСК — Лыткин В. И., Гуляев Е. С. Краткий этимологический словарь коми языка. М., 1970

кя. — коми-язьвинский диалект

л. (Пор.) — лузско-летский диалект коми языка, д. Поруб

ив. — нижневычегодский диалект коми языка

нен. — ненецкий язык

НИИХП — Научно-исследовательский институт художественной промышленности

НРСл — Терещенко Н. М. Ненецко-русский словарь, М., 1965 печ. (Медв.) — печорский диалект коми языка, д. Медведка

РО ГПБ — Государственная публичная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щадрина (рукописный отдел)

СА — Советская археология

сб. ЛОИКФУН — сборник Ленинградского общества исследований культуры финно-угорских народов

ССКЗД — Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов. Сыктывкар. 1961

СЭ — Советская этнография

ТИЭ — Труды Института этнографии

уд. — удорский диалект коми языка

удм. — удмуртский язык

фин. — финский язык

ЦГА Коми АССР — Центральный государственный архив Коми АССР

ЦГАДА — Центральный государственный архив древних актов

ЦГИА — Центральный государственный исторический архив

FFC — Folklor Fellows Communications,

FUF — Finnisch-ugrische Forschungen, Helsinki

JSFOu — Journal de la Société Finno-ougrienne, Helsinki

MSFOu — Mémoires de la Société Finno-ougrienne, Helsinki

НүК — Nyelvtudományi Közlemények, Budapest

OEST — Opetatud Eesti Seltsi Toimetused, Tallinn

SUST — Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimetuksia, Helsinki

СОДЕРЖАНИЕ

	Стр.
А. К. Микушев. Коми-импровизации и их саамско-угорские параллели	3
П. И. Чисталев. Русско-коми фольклорные музыкальные связи	16
Л. Н. Жеребцов. Историко-культурные взаимоотношения коми и саамов в конце XIX — первой четверти XX вв.	32
Ю. Г. Рочев. Песни-сказки	44
Ю. В. Гагарин. «Бурсьылысь» как местная разновидность православия в Коми крае	60
Ю. В. Гагарин, Н. И. Дукарт. Семейные праздники и обряды сельского населения в Коми АССР	75
Г. Н. Климова. Местные названия орнаментальных мотивов у народов коми.	91

Сообщения

Г. Н. Романова. Берестяные изделия коми	96
В. М. Кудряшова. Песни Сысольского района	107
В. А. Ляшев. Роль социального фактора в формировании переходной зоны вымского диалекта	112
Е. А. Игушев. К вопросу о культурных связях коми и ненцев	116
В. Я. Чернышева. О некоторых последних публикациях по пермской филологии на страницах журнала «Finnisch-ugrische Forschungen»	119
И. Н. Костромина, П. И. Савваитов (1815—1895).	124
Список сокращений	131

УДК 398.85 (945.32+945.1)

Коми причитания и их саамско-угорские параллели. Микушев А. К.

«Труды Института языка, литературы и истории». Этнография и фольклор коми. Коми филиал АН СССР, 1976, вып. 17, с. 3—15.

Статья посвящена основным обрядовым видам коми импровизационной поэзии в их генетических и типологических связях с фольклором обских угров — хантов и манси. Исследуются как обрядовые (свадебные, похоронные плачи, импровизации, связанные с проводами в армию и оплакиванием погибших на войне), так и необрядовые причитания. Сопоставительный анализ позволяет точнее наметить архаические основы жанра причитаний у финно-угорских народов.

УДК 78:398 (945.32+85)

Русско-коми фольклорные музыкальные связи. Чисталев П. И.

«Труды Института языка, литературы и истории». Этнография и фольклор коми. Коми филиал АН СССР, 1976, вып. 17, с. 16—31.

На основании письменных источников и фольклорных материалов прослеживаются некоторые пути проникновения русской народной песни и музыки в сферу коми национальной музыки, рассматриваются формы взаимосвязи русского и коми традиционного и современного народного музыкального творчества. Аналитический материал показывает, что передовая русская музыкальная культура стала неотъемлемой частью коми национальной культуры.

УДК 947.083 (:945.32+945.5)

Историко-культурные взаимоотношения коми и саамов. Жеребцов Л. Н.

«Труды Института языка, литературы и истории». Этнография и фольклор коми. Коми филиал АН СССР, 1976, вып. 17, с. 32—43.

Статья освещает вопрос о переселении ижемских коми на Кольский полуостров и их взаимоотношениях с местным оленеводческим народом саамов (лопарей), показывается роль коми в развитии хозяйства и культуры саамов.

УДК 398:784.67 (945.32)

Песни-сказки. Рочев Ю. Г.

«Труды Института языка, литературы и истории». Этнография и фольклор коми. Коми филиал АН СССР, 1976, вып. 17, с. 44—59.

В статье на широком сравнительном материале анализируются песни-сказки как один из наиболее распространенных жанров коми фольклора, рассматриваются их сюжеты, композиционные особенности, язык.

Записи произведений этого жанра ведутся уже в продолжение 150 лет, что позволяет документально проследить постепенное изменение бытовых функций и переход этих произведений в детский репертуар. На основе обстоятельного изучения жанра автор выдвигает некоторые новые положения, касающиеся происхождения, развития, национальной специфики песен-сказок.

У Д К 281.93 (470.13)

«Бурсьылысь» как местная разновидность православия в Коми крае. Гагарин Ю. В.

«Труды Института языка, литературы и истории». Этнография и фольклор коми. Коми филиал АН СССР, 1976, вып. 17, с. 60—74.

В статье впервые освещается история, идеология и обрядность распространённого в первой половине XX в. на верхней Вычегде местного течения в православии «бурсьылысь», выясняются его социально-политические и идейные истоки и реакционная сущность.

У Д К 392.3 (470.13)

Семейные праздники и обряды сельского населения Коми АССР. Гагарин Ю. В., Дукарт Н. И.

«Труды Института языка, литературы и истории». Этнография и фольклор коми. Коми филиал АН СССР, 1976, вып. 17, с. 75—90.

В статье рассматриваются праздники и обряды, тесно связанные с важнейшими событиями в личной жизни человека. Дан анализ состояния внедрения их в быт, отношения к ним населения на примерах конкретно-социологических исследований, отражения национальных, интернациональных элементов обрядности, роль их в коммунистическом воспитании трудящихся.

У Д К 7.048 (:495.3)

Местные названия орнаментальных мотивов у народов коми. Климова Г. Н.

«Труды Института языка, литературы и истории». Этнография и фольклор коми. Коми филиал АН СССР, 1976, вып. 17, с. 91—95.

Публикация посвящена местным названиям мотивов орнамента текстильных изделий коми (зырян) и коми-пермяков. В ней приводится сводка орнаментальной терминологии, помогающая выявить особенности бытования местных названий, установить характер связи между мотивом и его наименованием, выделить группы названий в зависимости от понятий, которые они передают. Автор обосновывает возможность использования отдельных групп названий при изучении связей коми с соседними народами, при реконструкции внутреннего развития орнамента и пр.

Берестяные изделия коми. Романова Г. Н.

«Труды Института языка, литературы и истории». Этнография и фольклор коми. Коми филиал АН СССР, 1976, вып. 17, с. 96—106.

В статье рассматривается изготовление из бересты предметов хозяйственной утвари и посуды, описываются наиболее интересные и распространенные виды берестяных изделий и способы их использования в быту.

У Д К 784.4 (945.32)

Песни Сысольского района. Кудряшова В. М.

«Труды Института языка, литературы и истории». Этнография и фольклор коми. Коми филиал АН СССР, 1976, вып. 17, с. 107—111.

Работа представляет собой обзор некоторых песен Сысольского района. Даются сведения о современном состоянии песенного творчества. Уделяется внимание анализу жанра и тематике лирической песни.

У Д К 800.87 (945.32)

Роль социального фактора в формировании переходной зоны вымского диалекта. Ляшев В. А.

«Труды Института языка, литературы и истории». Этнография и фольклор коми. Коми филиал АН СССР, 1976, вып. 17, с. 112—115.

Языковые процессы тесно связаны с общими историческими процессами образования народностей или этнических групп. В статье рассматриваются некоторые аспекты формирования своеобразного коми говора дер. Кошки (коми название Коськ «порог») Княжпогостского района.

У Д К 801.3 (945.32+944)

К вопросу о культурных связях коми и ненцев. Игушев Е. А.

«Труды Института языка, литературы и истории». Этнография и фольклор коми. Коми филиал АН СССР, 1976, вып. 17, с. 116—118.

Культурные связи между ненцами и коми довольно тесны и установлены примерно с XVI в., что находит свое отражение в языке коми. Автор подтверждает эту мысль многочисленными разнообразными примерами.

У Д К 801 (945.3)

О некоторых последних публикациях по пермской филологии на страницах журнала «*Finnisch-ugrische Forschungen*».
Чернышева В. Я.

«Труды Института языка, литературы и истории». Этнография и фольклор коми. Коми филиал АН СССР, 1976, вып. 17, с. 119—123.

Сделан краткий обзор публикаций по пермской филологии вышеназванного журнала за 1960—1970-е годы. Большое внимание зарубежных лингвистов в последнее время привлекают вопросы языковых заимствований.

У Д К 809.453.2 (092)

П. И. Саввантов (1815—1895). Костромина И. Н.

«Труды Института языка, литературы и истории». Этнография и фольклор коми. Коми филиал АН СССР, 1976, вып. 17, с. 124—130.

Статья посвящена 160-летию со дня рождения и 80-летию со дня смерти известного русского ученого П. И. Саввантова. Основное внимание в ней уделено теоретическим и методологическим исканиям ученого в области изучения коми-зырянского языка.

Исследования П. И. Саввантова по коми-зырянскому языку являются большим вкладом в области развития коми языкознания в прошлом столетии.

ЭТНОГРАФИЯ И ФОЛЬКЛОР КОМИ

Редактор **Г. Губская**
Техн. редактор **В. Захарова**
Корректор **В. Пименова**

Подписано в печать 8/VII-1975 г. Формат 60x90 1/16 Печ. л. 9,6.
ЦО2185. Заказ № 2483. Тираж 1000. Цена 67 коп.

Печорская городская типография Управления по делам издательств,
полиграфии и книжной торговли Совета Министров Коми АССР.

О п е ч а т к и

стр.	строка	напечатано	следует читать
8	27	мы агсалам	ми агсалам
18	28	установления	становления
28	20	кринтовым	квартовым
45	14	JSFOSu	JSFOu
49	3	1935	1965
53	6	сюрьяс	сюрья
54	9	-Ю.В.	-Ю.Р.
65	21	Никоний	Николай
95	24	✕	✕
95	25	✕	✕
таблицы 1,2,3		группы названий	группы населения
таблица 3 5-й знак		~	^
таблица 3 6-й знак		о	о
117	30	даль	дадь
122	1	сноска ³	⁴
126	20	ф.kiell	ф.kieli
127	14	различие в	различие звуков в
128	16	опряжениях	спряжениях
128	13	гласной j	гласной i
84	3-я строчка снизу на 86 стр. должна быть последней на 84 стр.		

ЦЕНА 67 КОП.