Российская академия наук Уральское отделение Коми научный центр Институт языка, литературы и истории

ФОЛЬКЛОРИСТИКА КОМИ

Региональные фольклорные традиции Европейского Северо-Востока и Зауралья в межкультурном контексте

Труды Института языка, литературы и истории Коми научного центра УрО РАН. Выпуск 70

Сыктывкар 2012

УДК 398 (470. 13 = 945.32) ББК 82 (2 Рос. Ком)

ФОЛЬКЛОРИСТИКА КОМИ. Региональные фольклорные традиции Европейского Северо-Востока и Зауралья в межкультурном контексте. Сыктывкар, 2012. 216 с. (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып. 70).

Проблематика статей, составляющих данный сборник, связана с исследованием региональной специфики коми фольклора. Рассматриваются вопросы жанровой системы (сказки, обрядовый и детский фольклор, загадки), явления локальных традиций (народная проза, географические песни), а также процессы взаимодействия этнически разнородных традиций. В работах широко используются впервые вводимые в научный оборот архивные источники.

Междисциплинарный подход к изучению фольклора делает книгу привлекательной для специалистов различных областей народознания, преподавателей, студентов и широкого круга читателей, интересующихся традиционной культурой.

Редакционный совет

И.Л. Жеребцов (председатель), И.О. Васкул (зам. председателя), Е.А. Цыпанов (зам. председателя), Е.Н. Рожкин (отв. секретарь), Ю.А. Крашенинникова, Т.Л. Кузнецова, А.Г. Мусанов, А.А. Попов, М.В. Таскаев, Ю.П. Шабаев

Редколлегия

к. филол. н. П.Ф. Лимеров (отв. редактор), Л.С. Лобанова (отв. секретарь), к. филол. н. Г.С. Савельева

Рецензенты

кандидат филологических наук Т.С. Канева кандидат филологических наук О.И. Уляшев

ISBN 978-5-89606-477-0

- © Институт языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН, 2012
- © Коми научный центр УрО РАН, 2012

ВВЕДЕНИЕ

Настоящий сборник подводит очередной итог фольклористических исследований сотрудников Института языка, литературы и истории Коми научного центра. Несмотря на достаточно широкий круг заявленных тем, объединен определенной логикой движения от частных вопросов к общей проблематике регионального изучения фольклора.

На материале отдельных традиций авторами исследованы разнообразные в жанровом отношении элементы народной культуры, такие как несказочная проза, песенный, обрядовый, детский и сказочный фольклор. Сквозь призму локальности был рассмотрен сюжетно-тематический состав повествовательных жанров коми, структурно-стилистические особенности текстов, выявлены возможные культурно-исторические истоки местных сюжетов и образов. В ряде статей, помимо традиционного ретроспективного анализа фольклорных явлений, авторы обращаются и к современным фольклорным процессам. В частности, одна из них посвящена проблеме бытования жанровых новообразований в детском фольклоре.

Исследование культур соседних народов, как и собственно процессов взаимодействия этнически разнородных традиций, имеет многолетнюю историю и не утратило своей актуальности для современной фольклористики. Эта тема в сборнике представлена двумя статьями, контрастными и по фокусу, и по методике наблюдения за отдельными артефактами, но вполне сопоставимыми в своем стремлении передать энергетику культуры, ее бытийные основы. Одна из этих работ посвящена культуре коми оленеводов, освоивших тундровые просторы по обе стороны Урала. Автор обосновывает необходимость синергетического подхода к изучению ижмо-колвинской традиции и рассматривает истоки ее уникальности в контексте системного взаимодействия широкого спектра межэтнических факторов. Вторая статья является примером микролокального исследования, в котором на жизнеописании одного хантыйского рода воссоздается традиционная мировоззренческая система юганских хантов на рубеже прошлого и нынешнего веков.

Историография и источниковедческое направление представлены в статьях, посвященных исследованию сказок и загадок. Опыт систематизации архивного материала показан в виде сюжетно-тематического указателя сказок о животных.

Практически во всех статьях утверждается комплексный подход к изучению фольклора. Так, к исследованию легенд о христианизации коми широко привлекаются данные из памятников письменности, формирование ижмоколвинской традиции связывается с комплексом социокультурных факторов, смысловое содержание песенного и обрядового фольклора анализируется с привлечением широкого этнографического контекста и лингвистических данных и т.д. Отметим также, что в орбиту научных исследований вводится широкий спектр ранее не публиковавшихся архивных источников.



Вып. 70

ВЫМСКИЕ ЛЕГЕНДЫ О ХРИСТИАНИЗАЦИИ ЯЗЫЧНИКОВ СТЕФАНОМ ПЕРМСКИМ

П.Ф. Лимеров

В рукописях И.А. Куратова, среди записей середины XIX в., есть такая пометка: «Мне случалось бывать в Устьвыми и спрашивать обывателей, кто такие Герасим, Питирим и Иона, которых мощи почивают под спудом в устьвымских церквах. Мне сообщили, что это были «святые». По крайней мере коротко, если не ясно. Народная память не знает, кто такой был Стефан Пермский» [1]. Несмотря на столь категоричное рассуждение первого коми поэта, устные легенды о Стефане Пермском в его время все-таки уже были известны. В 1838 г. «Вологодские губернские ведомости» опубликовали подобную легенду под названием «Слепой Гам» [2]. Это был один из наиболее известных текстов о св.Стефане и происхождении сельского прозвища гамичи – «слепой род». В дальнейшем этот и другие устные легендарные тексты неоднократно включались в различные работы о Стефане Пермском и христианизации Коми края [3], однако первые полноценные тексты устных легенд о Стефане записаны только в конце XX в. Е.В. Ветошкиной (Козловой) [4] в Вымской фольклорной экспедиции. Ей удалось записать более 30 легенд, и этот цикл устных текстов вымской традиции по праву можно считать наиболее объемным. В рамках данной статьи мы намеренно отвлекаемся от легенд о Стефане Пермском, записанных в других регионах Коми края, и ограничиваемся вымской традицией, хотя в последние годы их зафиксировано достаточно много [5].

Очевидно, что первые легендарные сюжеты о Стефане Пермском создавались в церковной среде Пермской епархии и входили в состав местного церковного предания. Они складывались под непосредственным влиянием житийных текстов, но включали и местные легендарные мотивы. Впоследствии на основе этих сюжетов была составлена «Повесть о Стефане Пермском» [6], некоторые эпизоды которой имеют параллели среди зафиксированных сравнительно недавно фольклорных текстов. Образ Стефана Пермского в повести существенно иной, нежели житийный. Это образ чудотворца, по велению которого слепнут напавшие на него язычники, который может накормить тремя рыбами и тремя хлебами тысячу язычников и рубит чудовищное языческое дерево — «прокудливую» березу. Именно в версии чудотворца образ Стефана попадает в фольклор и получает здесь дополнительные значе-

ния. Смысловой диапазон этого образа достаточно широк и включает одновременно значения, связанные с общерусскими представлениями о святых и святости, с определенными житийными чертами св. Стефана, и значения, соотносимые с пережитками языческих представлений коми. В дальнейшем, поскольку речь будет идти о фольклорном образе Стефана Пермского, мы будем называть его фольклорным именем Степан. Таким образом, выделение в вымской традиции устных рассказов о христианизации оправдано тем, что она является в значительной степени инвариантной по отношению к традициям подобных рассказов других регионов. В связи с этим мы ставим задачу — дать аналитическое описание вымских легенд о Стефане Пермском, охарактеризовать значение образа Степана для всей фольклорной традиции коми.

При ближайшем рассмотрении в текстах вымской традиции можно выделить девять основных мотивов: 1) плавание на камне; 2) номинация населенных пунктов; 3) запрет на беличье мясо (конину); 4) рубка березы; 5) нападение язычников и Пама-сотника (идольского племени, Князя); 6) наказание язычников слепотой; 7) возведение холма ослепшими язычниками; 8) постройка церкви; 9) бегство Пама и некрещенной чуди на север, в Сибирь. Они легко соединяются друг с другом, поэтому часто используются рассказчиками в составе контаминаций с другими сюжетными мотивами, хотя могут выступать и отдельно в качестве самостоятельных сюжетообразующих единиц. Надо полагать, что вымский фонд текстов о Степане и крещении чуди складывался по мере становления основных параметров культа святого в течение XV-XVII вв. и ощутил сильнейшее влияние церковных книжных источников. Это не удивительно, поскольку влыдычный городок Усть-Вымь этой эпохи являлся центром крупнейшей епархии, в котором, по крайней мере на протяжении двух веков, существовала книжная традиция, основанная самим Стефаном Пермским.

В коми народной традиции устные тексты о плавании святого на камне представлены широко, есть даже камень, на котором якобы приплыл Степан Пермский. Он лежит в дер. Эжол Усть-Вымского р-на Республики Коми и является объектом почитания у местных жителей. Порошок, отскобленный от святого камня, считается панацеей от всех болезней. Согласно другой легенде, этот камень превратился в остров [7]. Сам по себе мотив плавания (приплывания) Степана по реке на камне чрезвычайно важен для народной характеристики святителя. Поставленный в зачине текста, он дает представление о Степане как о необычном путешественнике, наделенном чудесными свойствами. Природа чуда плавания на камне определяется рассказчиками сугубо точкой зрения христианской религиозности, сакральный авторитет Степана опознается по его способности общаться с третьей ипостасью Единосущной Троицы – Святым Духом: «Степан Пермский, он со Святым Духом плыл, на камень ведь так просто не сядешь»; «Плыл он здесь на каменном плоту. Со святой силой, и не тонул каменный плот» [8].

Легендарная версия плавания не имеет точки отправления святого, в пространстве текста Степан появляется как бы ниоткуда, плывущим на камне в поле зрения жителей того или иного населенного пункта. Прибытие к каждому новому населенному пункту разворачивается в отдельный сюжет, объясняющий происхождение топонима. Эти сюжеты могут самостоятельно бытовать в пределах конкретного населенного пункта, однако имеют тенденцию и к контаминациям, образуя сложные повествовательные конструкции, в которых мотив плавания разворачивается в сквозной сюжет, объединяющий ряд подобных текстов: «Степан Пермский плыл по Вычегде на камне. Он, говорят, везде, под Сереговом и всюду плыл: «В Серегово, здесь будет сользавод, век, мол, будут с хлебом и солью». Под Ёрысьдином плывет: «Здесь всегда будут с лодками и досками, век им лодки делать». Через Иб плывет: «Пусть, говорит, здесь всегда спят». Ибские ведь и спят, бывало долго, дым у них всегда поздно поднимался (печки поздно топить начинали). В Березниках березы были, он и сказал: «Пусть береза всегда будет». Сейчас вот от березы и деваться некуда. В Усть-Выми остановился, здесь и построил церкви. Степан Пермский, он со Святым Духом плыл, на камень ведь так просто не сядешь. Гора, где сейчас церковь – сделанная гора. Кирпич и землю таскали в подоле. Степан велел сделать эту гору» [9]. Сюжетообразующей основой является мотив плавания Степана, скрепляющий эпизоды в рамках единого пространства легенды. В сущности, этот мотив представляет более общую тему пути как «образа связи между двумя отмеченными точками пространства в мифопоэтической и религиозной моделях мира» [10].

Путь героя направлен из центра мира к труднодоступной периферии, и по мере его движения объекты, заполняющие или образующие пространство, связываются с высшей сакральной ценностью центра. В этом и заключается смысл путешествия субъекта пути, который по достижении цели сам обретает более высокий социально-мифологический статус [11]. Если начало пути Степана остается как бы за пределами текстов, то конец хорошо известен – это с. Усть-Вымь, которое в текстах определяется в качестве главного центра языческой веры. Начало и конец пути разведены не только в географическом пространстве, но и по полюсам «своего» и «чужого», а также по религиозно-идеологическим полюсам «христианского» и «языческого». Это означает, что вся протяженность дороги Степана лежит во враждебном по отношению к нему и его миссии языческом, «диком» пространстве, которое, прежде всего, должен окультурить и христианизировать. И он крестит живущую по берегам рек чудь: «Степан Великопермский плыл на каменном плоту, всех благословлял, чудь в христианство крестил»; «Однажды Степан Пермский поплыл вниз по Выми на каменном плоту. Он плавал в верховья Выми крестить. Кого смог окрестить - окрестил, а кто и в чудские ямы зарылся» [12]. Однако целью путешествия Степана является Усть-Вымь как максимально негативная точка этого пространства, из которой отрицательная энергия распространяется по всей языческой ойкумене. Здесь находятся основные языческие сакральные символы, которые должны быть уничтожены, но задача Степана не только в их ликвидации, он призван как бы переоформить языческую периферию в центр христианской жизни всего края. В связи с этим он наделяется полномочиями несоизмеримо более высокими, нежели обычные, человеческие.

«А Стефан Пермский, тай, говорит, плыл из Кошки. Там Кошка за Сереговым. Он плывет, а его ругали. Да и в Лялях его ругали. «Ляли, ляли, – да все говорит – ляли». Точно так вот забыла. А потом на камне плыл. У меня старик-то был, это рассказывал. Мы в деревне-то ругаем, а он плывет, а он им и отвечает: «Ляли, – говорит, и все – ляли, ляли». Вот Степан Пермский плыл на камне и не утопился. (Кто он такой?) – Бог!» [13]. Основной сюжетный мотив в данном тексте – топонимический, репрезентирующий происхождение названия дер. Ляли, но рассказчик многократным повторением мотива плавания как бы смещает смысловой ракурс текста на неординарный образ самого путешественника, так что вопрос собирателя: «А кто он такой?» – звучит вполне закономерно, он подготовлен рассказыванием. Также неслучаен и ответ информатора: «Бог!» – вопрос был ожидаем, поскольку к этому ответу и было имплицитно направлено повествование.

Тема Бога в народных представлениях о Стефане Пермском, видимо, складывалась под влиянием различных факторов, главным из которых надо признать официальное причисление Стефана Пермского в 1547 г. к лику святых и посвящение ему отдельной службы в день успения 25 апреля ст.ст. (9 мая н. ст.). Для полуязыческого населения Вычегодской Перми XVI в. канонизация должна была означать не что иное, как путь к обожествлению, поскольку едва ли религиозное сознание того времени понимало различия между культами и категориями святых и небесных сил. Все они, видимо, воспринимались как единый пантеон христианских божеств, получивших общее название *енъяс* «боги», одним из которых стал и легендарный епископ. Этот термин в обозначении святых имеет бытование и в современном коми языке, однако есть основания полагать, что традиция все-таки выделяла Стефана Пермского из их общего числа.

В вымских текстах Степан приплывает из верховьев реки на камне, его путешествие сопровождается номинацией населенных пунктов, причем этот мотив выходит за пределы только вымской традиции и встречается в разных вариациях по всей Вычегде, включая и Сысолу. В целом, мотив номинации является сюжетообразующим в устных текстах, объясняющих происхождение ряда ойконимов бассейна р.Вычегда, и таким образом входит в разряд топонимических мотивов, в основе которых лежит народная этимология иноязычных или русских топонимов [14]. Народная традиция приписывает Степану авторство значительного количества географических названий, несмотря на то, что сами населенные пункты были основаны значительно позже его легендарной миссии. К примеру, согласно довольно поздней записи текста, название нижневычегодского с. Гам произошло от того, что Степан якобы собрал гамичей на строительство церкви, а они зашумели, и креститель назвал село Шумилиным Гамом [15]. Как видно, народная этимо-

логия на базе русского языка объясняет вторую и основную часть ойконима через первую, хотя коми происхождение слова гам от коми кам — «токовище, село на месте токовища» — не вызывает сомнений у лингвистов [16]. Само поселение Гам впервые фиксируется в 1586 г. как «погост Гам», 49 дворов [17]. Ойконим может быть образован на базе коми языка, к примеру, дер. Оквад получила название от Степана, который, выйдя на берег, искал место под строительство часовни и повсюду видел только болота — по-коми вад. Проваливаясь в топких местах, он якобы восклицал: «Ок, вад! Ок, вад!» (Ох, болото!) [18].

Фольклорная этимология, привязывая происхождение топонима к имени Стефана Пермского, как бы меняет историческое время основания поселения мифологическим, в котором сам Степан выполняет роль если не демиурга, то пересоздателя мира. Его задачей в текстах подобного типа является не основание новых поселений, а переоформление старых. К моменту прибытия населенный пункт якобы уже существует, и он, ориентируясь на некие возникшие в момент прибытия обстоятельства, дает ему новое название, при этом прежнее — исчезает, как будто его и не было вовсе.

Нередко момент переоформления ойконима сопровождается произнесением Степаном пророчества о дальнейшей судьбе поселения. Предсказание, так же как и ойконим, соотносит существующие реалии с деятельностью Стефана Пермского, как бы сообщая информации стабильное, сакрально узаконенное качество, которое может измениться только в связи с крушением мира. К примеру, если Степан сказал, что с. Туглим будет торговым местом, а в с. Серегово «вечно будут с хлебом и солью» [19], то действительно, как писал по поводу с. Туглим в середине XIX в. М.И. Михайлов: «Хотя положение селения не представляет никаких местных особенных выгод, здесь существует исстари несколько ежегодных ярмарок» [20], что касается с. Серегово, то наличие соли здесь обеспечивалось солевыми промыслами.

Про название дер. Ляли существует такая легенда: «Степан Великопермский по Выми плывет и слышит, как в Лялях поют, праздник у них был или что. «О ляли, ляли, ляли!» – очень сильно поют. «Пусть, – говорит, – эта деревня и называется Ляли». Он названий много дал всем деревням по Выми, Степан Великопермский» [21].

Судя по всему, сюжет этой легенды сходен с приведенным выше текстом о Шумилином Гаме: в том и другом случаях мы имеем дело с представлением о звуковом хаосе, который якобы издают язычники, в ответ на требование пророка принять христианскую веру, предполагающую церковное слаженное пение. В целом, эта группа текстов о Степане соотносится с более общим мотивом неподчинения язычников установлениям Степана.

«(Кто такой Стефан Пермский?) А это Усть-Вымь строил, вот он и церковь. А он и собрал этих людей, он их собрал, так они зашумели. Он их и Шумилиным Гамом и назвал... Когда он их собирал, там на него напали, у Гама на него напали, когда он стал христианство проповедовать, они стали его гнать: «Иди, — они язычники, — мы тебя не признаем, все». Вот по сей

день им название рыжкоеды гамские. Когда он всех убеждал, что есть свинину, говядину, коров, а они лошадей ели» [22].

В этом тексте мотив звукового хаоса сочетается с мотивом пищевого запрета на определенные виды мяса, в данном случае – конины. Под запретом оказывается и мясо белки: «Но, в Кошки по Выми Степан Пермский поднимается на камне. Поднимается, а потом и встал в Кошках. А кошкинские мясо едят, беличье мясо. И предупредил их: «Нельзя есть беличье мясо», – кошкинским сказал Степан. «Ладно, ладно, – говорят, — не будем больше есть».

А когда уже спускался по течению, то кошкинские и кричали ему: «Степан, Степан, снова ведь мы беличье мясо едим» – кричат. А Степан опять им ответил:

– Нельзя его есть, не ешьте. Нельзя его есть.

А они дразнят Степана:

- Степан, Степан, мы ведь снова едим мясо!

Вот это я слышал от отца» [23].

Нарушение пищевого запрета расценивается Степаном как возврат к язычеству, в наказание за это он завещает жителям дер. Кошки есть беличье мясо во веки веков, и за ними закрепляется прозвище: «едящие белок кошкинцы», тех же самых жителей с. Гам, употреблявших в пищу конину, прозвал «гамскими рыжкоедами» [24]. Возможно, мотив пищевого запрета отражает некоторые реалии миссионерской практики Стефана Пермского, во всяком случае, запрет на употребление конины и бельчатины утвержден каноническим правом XIV в. в так называемом «Правиле о верующих в гады», в котором, в частности, предлагается длинный список запрещенных к употреблению в пищу животных, где среди прочих называются белка и лошадь [25].

Жителей с. Гам, тайно чтивших кумиров, Степан назвал «слепым» народом: «Да будет Гам слеп вовеки!». Как отмечал М.И. Михайлов: «Это наказание праведника лежит тяжелым ярмом над жителями Гама. Зыряне-гамичи подслеповаты и близоруки, а у прочих зырян слывут «слепородцами»[26].

В качестве предварительного вывода отметим, что топонимический мотив никогда не встречается «в чистом» виде, как правило, он сочетается с мотивами предсказаний Степана, наказания язычников, нарушивших запрет. Легенды этого типа, связывающие происхождение названий населенных пунктов, предсказания их актуального состояния, прозвищ жителей с деятельностью Степана в совокупности формируют информационный код, с помощью которого местная (народная) версия культа св. Стефана Пермского передается из поколения в поколение.

Особое место в вымском цикле легенд о Степане занимают тексты с мотивами ослепления напавших на него язычников и рубки священной березы. Как уже говорилось, эти тексты в целом повторяют основные контуры сюжета Повести о Стефане Пермском, хотя рассматриваемые нами мотивы часто используются рассказчиками отдельно друг от друга в качестве самостоятельных сюжетообразующих единиц или же в составе контаминаций с другими сюжетными мотивами. Так, в самом первом по времени записи

тексте П.Г. Доронина мотив наказания слепотой лежит в основе самостоятельного сюжета: «Вымичане неоднократно собирались убить проповедника Степана. Раз пришли к нему большой толпой, схватили его, хотели, было тут же убить. Степан призвал на помощь Бога, чтобы он наказал нападающих слепотой за непослушание. Нападающие вымичане тут же сразу все ослепли и стали просить прощения у Степана, упрашивая вернуть им зрение, обещав в будущем ему во всем повиноваться и не чинить насилий против него. Степан обещал вернуть им зрение, если вымичане воздвигнут напротив Архангельской горы другую такую же гору и выстроят там церковь. В слепом состоянии, корзинами и горстями вымичане наносили земли на холм, пока не образовалась «Степановская гора», и выстроили там церковь. Лишь после всего этого вернул им зрение Степан» [27]. Судя по всему, текст представляет собой запись по памяти спустя некоторое время после рассказывания, поэтому имеет определенную в таких случаях схематичность, однако при этом он сохраняет некоторые «книжные» параметры. Это касается мотива обращения за помощью к Богу, нехарактерного для фольклорного образа Степана, решающего свои проблемы самостоятельно. К книжным версиям отсылает также и мотив «неоднократности» попыток убить Степана: в Повести этих попыток было четыре, другие же фольклорные тексты о Степане обходятся, как правило, одной. Тем не менее есть два существенных момента, отсутствующих в письменных версиях. Прежде всего, это смысловой акцент именно на возведении горы. Дело в том, что в Повести об этом упомянуто вскользь, это не самостоятельная, а вспомогательная акция в подготовке святителем места для будущей церкви. В данном тексте именно возведение горы стоит на первом плане, о строительстве церкви же сообщается как бы дополнительно, причем язычники-вымичане возводят и гору, и церковь в слепом состоянии. Другим существенным моментом является факт смещения хронологической последовательности исторических событий: все письменные источники говорят о первоначальном строительстве церкви Благовещения Богородицы, напротив, здесь же утверждается, что к моменту возведения «Степановской горы» уже существовала «Архангельская гора», т.е. береза была уже срублена, а на ее месте стояла Архангельская церковь, давшая название горе. Подобный «нарушенный» ход событий вообще характерен и для других, более поздних по записи вариантов легенды. В следующем тексте мотив ослепления стоит после рубки березы: «Этот Князь послал 600 человек поймать Степана Пермского, тогда он еще здесь был. Тогда здесь росла береза, толщиной с дом. А жили тогда чудские, они и вешали на березу платки. Три ночи рубил Степан Великопермский березу. Заснет, а она снова зарастает. Тогда он сказал: «Без отдыха буду рубить». Срубил и до другого берега, до Вогваздино верхушка дерева достала. А князь послал 600 человек, зачем Степан срубил дерево. 600 человек дошли до Горы, до Красной горы дошли и все ослепли, все 600 человек ослепли. А Степан сказал: «Здесь, на месте березы, построим церковь». Всех женщин собрал и сказал им: «Привяжите детей за спины и подолами носите землю, а то тоже все ослепнете.

Все женщины подолами поднимали землю. Две ночи поднимали» [28]. Обращает внимание некоторая самостоятельность эпизода возведения горы по отношению к мотиву наказания слепотой: возводят гору женщины, в общем непричастные к нападению на Степана, а потенциальное наказание слепотой используется Степаном как средство воздействия на женщин. При этом весь ход событий развивается в такой последовательности: Степан рубит священную березу, и это является поводом к нападению на него язычников; язычники слепнут, Степан приказывает женщинам на месте березы воздвигнуть гору для постройки церкви.

Таким образом, этот сюжет существенно отличается от житийного и даже может включаться в качестве составного элемента в более сложные рассказы, характерные только для вымской повествовательной традиции. В таких случаях сказитель ставит своей целью охватить все события христианизации и, используя мотив плавания пророка в качестве сквозного, составляет из отдельных легенд о Степане единый линейный сюжет, представляющий, по мысли сказителя, историю крещения чуди. К примеру, легенда, записанная в 1981 г. от А.М. Пасынковой, сказительницы из дер. Ыб Усть-Вымского р-на, состоит из 11 эпизодов [29]. Кроме того, все последующие записанные от нее тексты, такие как приведенная выше легенда о возведении горы, как бы дополняют и уточняют общий сюжет. В зачин повествования сказительница включает известный сюжет о чудских могилах, связывая его с плаванием Степана: «Степан Великопермский плыл на каменном плоту, всех благословлял, чудь в христианство крестил. А чудь под землю заходила, закапывалась, у нас здесь в двух местах чудские могилы есть». Далее рассказывается о Князе-людоеде, живущем в это время в с. Княжпогост: «В Князь-Погосте Князь всех ест. Каждый день ему живой человек нужен» [29]. Повествование не задерживается на образе Князя, как бы только обнаруживая факт наличия сил, враждебных Степану. Между тем в образе Князя угадывается противник Стефана Пермского, известный в книжных источниках под именем Пам (-н) – сотник, резиденция которого как раз находилась в этом месте. Затем следуют эпизоды с прозванием жителей дер. Кось (Кошки) «кошкинскими белкоедами», нареканием веселой деревни Лялями и эпизод с рубкой березы. Сказитель подчеркивает, что береза стояла на месте нынешней церкви Михаила Архангела и при этом дает довольно подробное описание самой березы: «А на березу вешали у кого что есть, ее вместо бога держали, так навешали на нее, кто шелковую шаль, кто пальто, кто овечью шкуру, кто деньги, кто ленточку – у кого что было, все на березе позвякивает». Степан рубит березу три дня, однако она вновь зарастает. Отдельной репликой рассказчик вводит нового персонажа – это Идол, который будто бы восстанавливает березу по приказу Князя. Степану удается свалить березу только после того, как он непрерывно рубил ее неделю. Следующий эпизод начинается представлением новых персонажей – Питирима, Герасима и Ионы, сподвижников Степана, также крестивших чудь. Против них выступают Князь из Княжпогоста и его брат из Корткероса Корт Айка. Сказитель помещает известный фольклорный мотив сообщений двух братьев под водой, Князь посылает 600 солдат, чтобы убить Степана и трех его последователей. Солдаты, подойдя к Горе, слепнут, половину из них якобы увел куда-то Кöрт Айка, однако им удается убить Питирима и Герасима. Сюжет заканчивается тем, что Степан с Ионой плывут в Коряжму крестить убегающую чудь, но Синдорский вождь Идол по приказу Князя посылает 40 солдат, которые убивают Иону и 40 мучеников [30].

Следующий текст, записанный от А.М. Пасынковой, продолжает историю крещения чуди, включая в общий сюжет легенду о Князе-людоеде, играющего роль предводителя темных языческих сил: «Степан Великопермский пришел и сказал: «Давайте здесь построим церковь». Вот Князь, который в Княжпогосте жил, девушек убивал. Рассказывала я уже. Князю привели одну девушку на съедение, последняя уже осталась, каждый день по одной Князь съедал, живых. А пришел туда Георгий Победоносный, на белом коне туда приехал, к Князю. А мать и отец девушки сильно плачут, как же, последняя дочь и надо отдавать на съедение Князю. Все уже своих отдали, только у самых богатых одна оставалась. Вот и приехал Георгий Победоносный на белом коне и говорит Князю: «Тебе больше не удастся никого съесть!» Князь перекувыркнулся, извернулся и превратился в змея. И под ноги лошади лег Георгию. Победоносный Георгий, значит, всех побеждает. И обернулся змей вокруг всех четырех ног лошади, это Князь, превращенный в змея. А Георгий штыком его проткнул, там он и умер, значит. Вокруг ног лошади, вокруг всех четырех ног лошади обернулся змей. И девушку он так спас. Царицей Александрой она стала после, замуж вышла и стала царицей Александрой» [31].

Эта легенда является переложением известной житийной легенды «Чудо св. Георгия о Змие», по версии рассказчика, именно Степан посылает Георгия Победоносного в Княжпогост, чтобы искоренить язычество. Скорее всего, на складывание этой легенды оказал влияние знакомый сказителю иконографический сюжет, поэтому змей картинно оборачивается вокруг «всех четырех ног лошади», а Георгий Победоносный насмерть протыкает его «штыком» (копьем), в то время как житийный Георгий приводит побежденного змея в город и здесь, прилюдно, убивает его мечом [32]. Замещение в данном сюжете Степана Великопермского Георгием Победоносным становится возможным, если учесть, что оба святых известны как борцы с язычеством (ср.: змей, как известная аллегория язычества), притом, что св. Георгий в символике христианской иконографии считается защитником церкви, «представленной женской фигурой, и победителя дьявола, представленного в виде дракона» [33].

В 1982 г. с А.М. Пасынковой беседовал Ю.Г. Рочев и записал от нее ряд легенд, две из которых раскрывают обозначенные в основном тексте мотивы противостояния Степану двух братьев — *Князя и Корт Айки* и убийства *Ионы* язычниками: «Жили два брата, Корт Айка и Князь. Князь жил в Княжпогосте, а Корт Айка в Корткеросе. Корт Айку ничто не брало, хоть чем его ни бей — тело его было из железа. Железное тело было, поэтому и называют село

Корткеросом – Железной горой. Ловили его, бывало, и протыкали тело, но кровь не идет – железо. А Князь был очень сильным. Каждый день он варит чан сура и пьет. Однажды варит он сур, а по Емве на большом камне плывет Степан Пермский прямо против Княжпогоста. И крикнул: «Сусло, стой!» И сусло перестало течь. Но Князь тоже крикнул: «Если сусло стой, то и Степан постой!» И Степан там, посреди Емвы остановился. Потом Князь крикнул: «Оказывается, этот сильнее меня будет, сколько времени варю, а сура все нет!» И вдруг он нырнул в чан и вышел уже в воде Емвы. И так дошел до Корткероса. А они, два брата, часто друг у друга гостили, по воде и ходят бывало. Князь и сказал: «Схожу-ка я к брату, спрошу, почему Степан сильнее нас колдуном оказался?» Князь ушел, а Степан доплыл до Усть-Выми. Так мне отец рассказывал» [34].

Сюжет легенды строится вокруг достаточно распространенного в коми фольклоре мотива магического состязания двух колдунов: лодочника и пивовара, по очереди останавливающих варение сусла (пива) и движение лодки. Мотив братства Корт Айки и Князя показывает объединенность языческих сил – с одной стороны, а с другой – подчеркивает мощь Степана, противостоящего этим силам. Мотив объединения язычников против одного Степана достаточно распространен в вымских легендах о Стефане Пермском, известен он и в житийных текстах. Что касается мотива путешествия колдуна по дну реки, то он как раз типичен для коми колдовских нарративов. В фольклорной традиции коми колдуны, особенно жившие в старину, обладают способностями повелителей воды, и мотив подводного путешествия на большие расстояния входит в состав их колдовского могущества. В легендах о Степане подводное путешествие представляет собой языческий способ передвижения героя и противопоставляется христианскому - по поверхности воды. Тем не менее включение в состав сюжета легенды мотива братства Кортайки и Князя, путешествующих к друг другу по дну реки через чан с суром, справедливо вызывало сомнение исследователей [35]. Дело в том, что *Князь* и *Кöрт Айка* – персонажи разных локальных топонимических текстов, своим происхождением они «привязаны» к конкретным локальным традициям и объединение их в составе одного сюжета имеет явно искусственный характер. Таким «прототекстом» для данной легенды является, скорее всего, произведение М.Н. Лебедева «Кöрт-Айка – Железый свекор. Зырянское предание», опубликованное в 1910 г. в г. Усть-Сысольске [36]. В этом произведении впервые объединены в состав одного текста все три персонажа: Стефан Пермский, Пам и Кöрт Айка. В начале сюжета «зырянского предания» происходит столкновение двух героев – плывущего по реке Пама из Княжпогоста и варящего сусло Корт Айки из Корткероса, оказавшихся равными по силе колдунами. Затем плывущий по реке Стефан Пермский сражается с Корт Айкой и одерживает победу. Как видим, М.Н. Лебедев сохраняет книжное имя Пам, используя в построении сюжета фольклорный мотив состязания лодочника и пивовара. В таком виде сюжет вернулся в фольклорный фонд, но бытование его ограничилось вымской традицией, в корткеросской традиции этой версии легенды не зафиксировано, хотя сюжет столкновения Кöрт Айки со Степаном здесь имеет широкое распространение. В дальнейшем в вымских легендах произошла утрата имени Пам: «Много лет назад жил Пома (Фома). И теперь еще за деревней Удор есть поле Помавидз (луг Фомы), и гора Помакерос (Фомина гора). Ведь если бы он не жил там, так бы не назвали. Так вот Пома когда-то жил здесь. А на Вычегде тогда же оказывается жил Кöрт Айка (Железный старец, богатырь). И вот Пома отправился на лодке на Вычегду, не знаю, с какими целями, может, для того, чтобы помериться с ним в знахарских способностях. Плывет, а Кöрт Айка что-то варит. Пома говорит: «Сусло стой!». А Кöрт Айка отвечает: «Лодка стой!» И сусло и лодка остановились» [37].

В общих чертах сюжет этой легенды следует сюжетной схеме «зырянского предания» М.Н. Лебедева, хотя имя *Пам* переосмыслено в *Пому* (Фому) и получило топонимическую привязку. Нельзя, однако, исключать и того, что сам топоним, к которому привязана легенда, по своему происхождению восходит к имени Пама-сотника, тем более что этот текст записан в с. Княжпогост, книжной резиденции этого известного по сочинению Епифания Премудрого литературного противника Стефана Пермского. Пам известен также и по статьям Вычегодско-Вымской летописи за 1380, 1384, 1392 гг. [38]. Статья Летописи за 1380 г. частично совпадает с текстом «Повести о Стефане», где предстает в развернутом повествовании [39]. В Повести говорится и о резиденции *Пама* (Пана-сотника) – «место именуема Княжъ погост» [40], откуда он совершает нападения на христиан. Скорее всего, в дохристианской коми сословной иерархии титул пам(-н) действительно соответствовал званию высшего должностного лица, родоплеменного «князя», хотя не исключено, что как таковой пам(-н) совмещал княжеские функции с религиозно-магическими. В этимологическом словаре коми языка слово пан в значении «жрец» (фольк.), «владыко» (памятники XVIII в.) возводится к основе глагола *панны* (<*раŋ-) «основать», что означает «имеющий основу, власть, сильный» [41]. Для средневековых русских авторов, не знакомых с коми языком, наименование пам(-н) прозвучало как собственное имя вождя вымских язычников, как он и был включен в письменные источники. Со временем произошла утрата термина *пам(-н)* в связи с заимствованием русского термина князь, который вводится в активный лексический фонд в середине XV в., когда на Вычегодскую Пермь был поставлен московский наместник «от роду Верейских князей Ермолай» [42], княжеская вотчина которого утвердилась на месте бывшей резиденции Пама-сотника на Выми. Соответственно, в фольклорных легендах имя противника Степана и предводителя язычников также принимает форму Князь, владетель с. Княжпогост. Этот термин вытесняет со временем прежнее имя Пам-сотник и утверждается в сюжетах легенд о Стефане Пермском в качестве имени главного из его про-

Эпизод убийства Ионы, который А.М. Пасынкова включила в свою историю крещения Выми в качестве заключительного, бытует в виде са-

мостоятельной легенды: «600 лет тому назад в Усть-Выми жили три брата: Иона, Питирим, Герасим. Из Перми были. Князь послал из Синдора племя, идольское племя. Надо, мол, убить Герасима, Питирима и Иону. И идольское племя пошло, чтобы снова всю Усть-Вымь в идольское племя превратить. А Питирим и Герасим, а Иону на лугу убили, напротив нынешней больницы.

Это место, говорят, всегда будет святым. И всегда там зеленая, красивая трава растет» [43].

Сюжет этой легенды, видимо, восходит к житийной легенде о епископе Питириме. Согласно этому тексту, вогулы напали на епископа Питирима, когда он с причтом совершал молебен, выйдя из стен Усть-Вымского городища. Епископ, видя неминуемую гибель, отправляет причт за стены крепости, а сам принимает мученическую смерть от вогулов. Сюжет в фольклорной традиции претерпел значительную трансформацию, вместо Питирима мучеником оказался Иона, а Герасим и Питирим представлены как его братья. В другой версии этой же легенды сходство с житийным первоисточником более ощутимо за счет включения мотива бегства братьев и оставления Ионы одного против «ермаков»: «Их было три брата, Питирим, Герасим и Иона. В Усть-Выми жили. Однажды со стороны Сольвычегодска прибыли какие-то люди, какие-то племена. Двигались они толпами, волосы черные. И не в штанах, а только с набедренными повязками, какие-то мохнатые люди. Они вышли из лесу и двинулись к Усть-Выми с двух сторон, окружили город. По реке подплывают и кричат: «Ермак! Ермак!». Кричат «Ермак», а что это на их языке, не знаю. Песня ли, сказка ли? И вот, два брата, Питирим и Герасим, убежали, а младшего брата, Иону, этот народ поймал и убил. Здесь под больницей, ближе к Вычегде. Вот не знаю этих ермаков. Только иногда вспоминают про каких-то черноголовых Ермаков» [44].

Заключительный эпизод крещения в фольклоре принято обозначать как «бегство чуди». Как правило, чудь – коми язычники, не желающие принимать крещения, убегают на север. Один из вымских сказителей, В.С. Лебедев, выстраивая свою версию крещения Выми, утверждал, что некрещеные коми бежали за Урал: «Какой-то князь жил, князь Константин. Пермский поднимался вверх по течению, и бой был. Степан собрал войска, поднял их, и там была битва. Большинство людей убежало. За Уральские горы, в Ханты-Мансийск и к ненцам коми убежали, и там разошлись. Здесь коми народа много жило. От Степана Пермского убежали. Плыл он здесь на каменном плоту. Со святой силой и не тонул каменный плот» [45].

Эта версия бегства язычников распространена в исторической литературе, в частности, ее придерживался известный историк В. Миллер в своей «Истории Сибири» [46]. Возможно, что язычники действительно убежали на север, но для фольклора не менее важно и то, что в языческом мировоззрении север ассоциировался со священным пространством, где расположена обитель предков, загробный мир, куда уходят души умерших [47]. Это естественное для фольклорного сознания завершение сюжета христианизации,

соответствующее известному тезису для новокрещенных: христианство – вечная жизнь, тогда как язычество – вечная смерть.

Рассмотренные нами сюжетные мотивы имеют явное книжное происхождение, однако, адаптируясь в фольклорной среде, они приобретают совершенно отличные от книжных первоисточников коннотации: во-первых, эти мотивы обнаруживают способность к контаминациям, и, в зависимости от цели, которую преследует рассказчик, они могут соединяться в различного вида повествовательные структуры микро- и макроуровней. К примеру, устные нарративы, записанные от вымских сказителей А.М. Пасынковой и В.С. Лебедева, представляют собой контаминации из более 10 сюжетных мотивов, соединенных в единый сюжет темой христианизации коми. Тексты этих и некоторых других сказителей можно охарактеризовать как попытки эпического осмысления событий XIV в. посредством имеющегося в фонде вымской традиции повествовательного материала. Соответственно, образ Степана наделяется чертами героя эпоса, совершающего свои подвиги ради очищения территории от демонического зла в виде язычников. При этом религиозная составляющая подобных повествовательных структур как бы отходит на второй план, оставляя место интерпретации мотивов в волшебногероическом ключе. Рубка гигантской березы, ослепление вымичей, победа над Идолом, Князем и иные подвиги Степана в контексте повествования свидетельствуют о его героическом могуществе, а не религиозном подвижничестве. Во-вторых, ряд легендарных сюжетов объединяется по территориальному принципу, составляя группу текстов конкретной локальной традиции. Это тексты о Шошке, Лялях, Гаме и других населенных пунктах, которые обязаны своим названием и деревенским прозвищем, а также происхождением «чудских» топонимов Степану. Особенность этих текстов обусловлена религиозной интерпретацией нарративного события, определяющегося мотивом обращения в христианскую веру язычников именно этого локуса. Значимость события как начала нового времени фиксируется в топониме, прозвище, предсказании Степана, поэтому данные тексты, несмотря на их кажущуюся легкомысленность, в локальных традициях имеют статус священного предания.

Литература и источники

- 1. Куратов И.А. Художетсвенной произведениеяс. Сыктывкар, 1939. С. 259.
- 2. Слепой Гам // Зыряне и зырянский край в литературных документах XIX в. / Сост. В.А. Лимерова. Сыктывкар, 2010. С. 271.
- 3. Арх. Макарий (Миролюбов Николай Кириллович). Сказание о жизни и трудах Св. Стефана Пермского. СПб., 1856; Михайлов М.И. Описание Усть-Выма. Вологда, 1851. С. 30–31, 52, 53, 78–81.
- 4. Ветошкина (Козлова) Е.В. Материалы фольклорной экспедиции в Усть-Вымский и Княжпогостский районы Коми АССР. 1981 // НА Коми НЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 279.

- 5. См. об этом: Лимеров П.Ф. Образ Стефана Пермского в письменной традиции и в фольклоре народа коми. М., 2008. С. 153–159.
- 6. Повесть о Стефане Пермском // История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы / Отв. ред. А.Н. Власов. Сыктывкар, 1996. С. 61–70 (далее Повесть). Сюжет Повести был использован арх. Макарием (Макарий, арх. Сказание о жизни и трудах святого Стефана, епископа Пермского // Сказание о Стефане Пермском. Сыктывкар, 1992. С. 8–25) и другими авторами XIX в., с другой стороны, М.Н. Михайлову были известны и иные версии легенд церковного круга. См.: Михайлов М.Н. Описание Усть-Выма. Вологда, 1851. С. 30, 31, 52, 53, 78–81 и др.
- 7. Историческая память в устных преданиях коми / Сост. М.А. Анкудинова, В.В. Филиппова. Сыктывкар, 2005. С. 70.
- 8. Му пуксьом Сотворение мира / Автор-сост. П.Ф. Лимеров. Сыктыв-кар, 2005. С. 166.
 - 9. Там же. С. 166.
- 10. Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М., 1983. С. 258.
 - 11. Му пуксьом Сотворение мира. С. 258.
 - 12. Там же. С. 167-168.
 - 13. Историческая память в устных преданиях коми. С. 75.
- 14. Криничная Н.А. Русская народная историческая проза: вопросы генезиса и структуры. Л., 1987. С. 75.
- 15. Материалы II. Устные предания о Стефане Пермском // История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы. С. 109.
- 16. Туркин А.И. Топонимический словарь Коми АССР. Сыктывкар, 1986. С. 26. См. также: Афанасьев А.П. Топонимия Республики Коми. Сыктывкар, 1996. С. 53.
- 17. Жеребцов И.Л. Населенные пункты Республики Коми. Историко-демографический справочник. М., 2001. С. 106.
 - 18. Туркин А.И. Кöнi тэ олан? Сыктывкар, 1977. С. 15–18.
 - 19. Му пуксьом Сотворение мира. С. 167.
 - 20. Материалы II. Устные предания о Стефане Пермском. С. 110.
- 21. Ветошкина (Козлова) Е.В. Материалы фольклорной экспедиции в Усть-Вымский и Княжпогостский районы Коми АССР. 1981 // НА Коми НЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 279. Л. 412.
 - 22. Там же. Л. 180.
 - 23. Му пуксьом Сотворение мира. С. 167.
- 24. Материалы II. Устные предания о Стефане Пермском // История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы. С. 109.
- 25. Федотов Г.П. Русская религиозность. Ч. І. Христианство Киевской Руси. X–XVIII вв. М., 2001. Т. 10. С. 169.
 - 26. Михайлов М.И. Описание Усть-Выма. С. 16.
 - 27. Му пуксьом Сотворение мира. С. 175.
 - 28. НА Коми НЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 279.

- 29. Му пуксьом Сотворение мира. С. 170–175.
- 30. Там же. С. 171-173.
- 31. Там же. С. 173-174.
- 32. Сендерович С.Я. Георгий Победоносец в русской культуре. М., 2002. С. 40.
 - 33. Там же. С. 32.
 - 34. Коми легенды и предания. Сыктывкар, 1974. С. 70-71.
 - 35. Рочев Ю.Г. Комментарии // Коми легенды и предания. С. 160.
- 36. Лебедев М.Н. Кöрт Айка Железный свекор. Зырянское предание. Усть-Сысольск, 1910. 18 с.
 - 37. Историческая память в устных преданиях коми. С. 82.
- 38. Документы по истории Коми / Сост. П.Г. Доронин // Историкофилологический сборник. Сыктывкар, 1958. Вып. 4. С. 258–260.
- 39. Власов А.Н. Миссия Русской Православной Церкви в Пермском крае // История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы. С. 21.
- 40. Повесть о Стефане Пермском // История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы. С. 61.
- 41. Лыткин В.И., Гуляев Е.С. Краткий этимологический словарь коми языка. Сыктывкар, 1999. С. 216.
 - 42. Документы по истории Коми. С. 261.
 - 43. НА Коми НЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 270. Л. 386.
 - 44. Коми легенды и предания. С. 71-72.
- 45. Зап. Ветошкина (Козлова) Е.В. в 1981 г. // НА Коми НЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 270. Л. 307.
 - 46. Миллер В. История Сибири. М.; Л., 1937. Т. 1. С. 188.
- 47. Для русского средневекового сознания север ассоциировался, прежде всего, с преисподней, адом, в котором принимают мучения души грешников. См.: Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек текст семиосфера история. М., 1996. С. 256–258.

Вып. 70

ФОЛЬКЛОРНАЯ ТРАДИЦИЯ ВЫМИ В ЖАНРАХ НЕСКАЗОЧНОЙ ПРОЗЫ

А.В. Панюков

На фоне других интересных и самобытных коми традиций повествовательный фольклор Выми отличается и разнообразием жанров, и глубиной фольклорной памяти [1]. Это во многом связано с историко-культурной спецификой данного региона, на протяжении ряда веков являвшегося центром многих этнополитических событий. Внушительный свод записанных здесь исторических преданий, легенд и рассказов мифологического характера отражает народное осмысление процессов заселения края, христианизации предков коми-зырян, видение географического и политического устройства. Множество уникальных фольклорных сюжетов связано со временем древней чуди, с образом Стефана Пермского, а местные герои, такие как Йиркап, Паляйка, Вежайка, стали ярчайшими персонажами коми колдовского эпоса. Памятники повествовательного фольклора, записанные в этом регионе, всегда были в центре внимания немногочисленных пока фольклорных публикаций и многих исследований, связанных с реконструкцией тех или иных пластов мифологического, фольклорного или фольклорно-исторического сознания коми.

В данной статье мы попытаемся дать общую жанровую и сюжетно-тематическую характеристику всему своду фольклорных памятников, имеющихся в нашем распоряжении. Помимо публикаций [2], в исследовании использованы материалы Фольклорного фонда ИЯЛИ и Научного архива Коми НЦ (записи Е.В. Ветошкиной 1978 и 1981 гг., фольклорно-диалектологические записи Н.Д. Бараксановой 1978 г., записи Ю.Г. Рочева 1981 г., а также более поздние материалы фольклорно-этнографических экспедиций ИЯЛИ 2002-2008 гг.), Фольклорного архива СыктГУ 1989–1992 гг. Несмотря на весьма существенные различия по форме, качеству и времени фиксации, весь анализируемый повествовательный материал может быть представлен как единый культурный текст. Помимо географической привязанности к одной локальной традиции, он, несомненно, обладает признаками диахронической преемственности. И в самых ранних письменных источниках XIV-XVI вв., и в записях нынешнего XXI столетия мы можем обнаружить общие сюжеты, темы или образы. При этом в повествовательной традиции очень сложно отделить собственно фольклорные мотивы от литературных и научных знаний, а в последние десятилетия - и от археологических сведений, так или иначе освоенных устной культурой. Все это вместе и составляет «местную историю», транслируемую устными прозаическими текстами. Поскольку основной сюжетный состав этого метатекста, во всяком случае, применительно к местным легендам и преданиям, достаточно известен, основное внимание будет уделено их вариативной специфике – т.е. тем образам и мотивам, которые в общем контексте сыграли роль «связок» между различными по масштабности и диахронической глубине событиями местной истории.

Историческая память народа, как и память любого человека, имеет избирательный характер, в каждую отдельную эпоху активизируется та ее часть, которая наиболее полно востребована на данный момент. О ее многослойности и многоплановости свидетельствует разнообразие повествовательных тем, образов, а также форм трансляции знаний о собственной истории. Однако, несмотря на присутствие в фольклорных сюжетах конкретных исторических лиц, здесь нет «биографических» портретов. Под воздействием законов фольклорного повествования исторические персонажи приобретают свои фольклорные качества, органично вписываясь в общую фольклорномифологическую картину мира. Фольклорно-исторические сюжеты интересны и ценны не только своей фактографичностью или этнографичностью. Они демонстрируют, как наши предки видели географическое и политическое устройство мира, что было важным с точки зрения «местной истории», а что проходило незамеченным.

К наиболее древним пластам народной истории могут быть отнесены предания о чуди – первых жителях края. Рассказы о них бытуют во всех коми районах, известны они и у зауральских коми. В вымской традиции образ чуди органично связан со временем пребывания в Коми крае Стефана Пермского, и во многих преданиях Стефановского цикла образ коми-язычников сливается с образом чуди, например: «Какая-то чудь жила. И эту песчаную гору сделали, передниками песок таскали, всю гору. Это чудь гору сделала. Затем и кирпич сделали, затем церковь из кирпича построили» [3]. Но, прежде всего, с приходом Стефана Пермского связан основной сюжетообразующий мотив самопогребения чуди: не захотев принять христианство, вырыла ямы и погребла себя со всем своим имуществом. Из преданий, соотносимых с дохристианской «эпохой чуди», которая завершается с приходом Стефана Пермского, в вымской традиции был зафиксирован только сюжет о неумелой чуди и серпе: «Хлеб эти самые чуды руками рвали, прямо с корнем колосья ячменные. А потом кто-то принес им серп. А чуды испугались: «Это, мол, тварь-головорез - юр вундан гаг. Они к серпу привязали камень и бросили в воду, а серп зацепился за лодку и перевернул ее» [4]. Текст этот оригинален тем, что данный предмет здесь отождествляется с живым существом, которое возникает по ассоциации с названиями стрекозы: в вымском диалекте юрсигуысь букв. 'крадущий волосы', пель вундан гаг букв. 'отстригающее уши насекомое'.

Сюжеты о самопогребении чуди достаточно однотипны, но отличаются своей топографической привязанностью к конкретной местности, поэтому

часто чудское «прошлое» связывается с названиями мест, с особенностями местного ландшафта. Например: «В Раковицах были чудские могилы на горе, гора эта в двух местах круглая. Вот и называли Гогыль гора — «круг (колесо)гора». Там, на вершине, чудские могилы есть. Мы сами копали. Кресты и ложки серебряные находили там, на горе Гогыль» [5]. Образы чудских захоронений сближают представления о чуди с демонологией, что также может отражаться в народной топонимике, например: «Гучорт — по-русски деревню эту Луг называют. А там не луг, деревня в низине, в яме, и как чертова могила — «чорт гу» и есть. Там, говорят, много чудов закопалось. Там одна яма, могила была, жердью мерили, да не достала до дна» [6].

Исчезновение чуди может иметь и другие мотивировки, не связанные с христианизацией края. Так, например, с горой у дер. Кошки связано предание о гибели чуди от голода: «Здесь на горе жили, старые египетские тропы видны, а кто жил — не ведаем. Древние люди, черные люди (черноволосые), как чудь <пугливая>, других людей боялись. Они ходили египетскими тропами. Чудь пропала. Какой-то голодный год выпал, да так все и погибли или ушли куда-то. Рассказывают же, настал голодный год, вырыли они ямы, столбы подрубили и сами себя там погребли. (...) Своя нация у них какая-то, своя народность» [7].

С представлениями о чуди традиционно связываются и рассказы о чудских кладах. Например: «Здесь, в Тыдоре, есть бор Гогрос яг (букв. 'круглый бор'. Там есть яма такая громадная. Яма большая, там захоронили себя чуди там, в этой яме. Может быть, там кости остались. У Нади божатка /крестная/ рассказывала: кто, говорит, раскопает эту яму, надо положить сто голов. Якобы эта яма имеет какое-то магическое действие. Вот кто возьмется раскопать эту яму, надо положить сто голов. Значит, сто воинов пускай придут вооруженные и пусть победят сначала врага, а потом пусть раскопают эту яму. А теперь уже эта яма разрослась лесом. В Чупырке там, за переходом, в этом Гогрос яг, так называемом по-коми. Когда идти по лесу в Оквад. Как раз на дороге эта яма встречается» [8].

Места чудских захоронений, как правило, считались «нечистыми» и наделялись отрицательной семантикой. Например, в дер. Кошки одно из таких мест связано с местечком Кось яг: в этом бору находится холм, с обеих сторон окруженный ручьем, на котором проживала чудь, и по поверьям, в этом месте с человеком всегда происходит что-то необычное. Не случайно и то, что по одному из преданий о Йиркапе, именно в бору Кось яг он вырубил свои чудесные лыжи [9].

 потом как подошли войска красные наши, и они бросили, ну как замок, и на себя, вся земля на них и упала. Вот раскопки иногда бывают, и находят там возле Луга там всякие посуды да что да. И это рассказывали моя свекровка, люди, там могилы, там люди погибли очень много, староверы. *Чуд гу*. И там теперь новая деревня уже была, очень большая деревня, оттуда мой муж, и теперь половина людей уже поумирало. Там уже три жителя, дачники» [10].

В вымской традиции зафиксировано и редкое для современных записей семейное предание о родстве с чудью: «Чудские ямы еще есть. Одна есть еще на месте монастыря. Раньше чудь здесь была. Чудь бога еще не знали. И они ямы выкопали, сверху доски положили и сделали что-то вроде ловушек. Там и задавили сами себя. Вся чудь зашла в эту яму со всем добром, а мой пра-прадедушка Нем остался, он не зашел в яму. Потом они подрубили что-то и сами себя завалили. Вот Нем из старых поселенцев и остался и наш род, а остальные ведь сейчас все уже пришлые. Один Нем и был из старых, от него: Нем-Стап-Гриш-Ардальон... По нашему ведь Ыб, а Онежье – по-русски. Онежьем стало, когда село разрослось, когда церковь построили» [11].

Среди местных преданий и рассказов отдельно можно выделить сюжеты, связанные с образами вымских князей. Сама тема «княжеств» в устной традиции возникает, прежде всего, в связи с осмыслением и трактовкой названия Княжпогост, и поскольку исторических преданий о князе-основателе Княжпогоста в традиции нет, этот образ разрабатывается в соответствии с народно-поэтическими канонами. Народное предание достаточно легко соединяет в общий сюжет исторически разновременные пласты и разные по степени мифологичности мотивы. Помимо общих сведений о происхождении названия Княжпогост – «князь похоронен на погосте», в традиции зафиксированы предания о некогда жившем здесь князе Фоме: «Отец мой объяснял так. С 1883 года, я слышал, тут правил ставленник Москвы – князь Фома. Он тут верховодил. Якобы он умер тут, село там, за рекой, и есть Княжпогост. Три деревни – Вейпом, Йорос, Удор. Погост – это владения княжеские и кладбище. Он похоронен был ниже Удора. Может быть, и на кладбище был похоронен. Ручей за Удором надо перейти, и на возвышенности кладбище. Сосновый бор, песчаный подъем. Там он, Фома, и похоронен» [12]. В другом варианте предания о князе Фоме этот образ уже теряет привязку к конкретным историческим датам, но получает топографическую привязку к местности: «В старину жил человек, по имени Пома (Фома). Князь, говорят, был. И теперь еще за деревней Удор сохранился путь Поматуй (Фомина дорога) и гора Помакерес (Фомина гора)» [13]. А в следующем варианте этот образ уже включается в общий цикл сюжетов коми колдовского эпоса: «Пома жил здесь, а на Вычегде жил Кöрт Айка. Однажды Пома отправился по Вычегде на лодке, не знаю зачем, может и в знахарской силе мериться. Поднимается по реке, а Корт Айка что-то варит. Пома говорит: «Сусло, стой!» А Корт Айка отвечает: «Лодка стой!» И сусло и лодка остановились» [14].

Особое место в цикле преданий о князе-основателе Княжпогоста может быть отведено сказочно-мифологическим сюжетам, которые, несмотря на

свою явную несовместимость с историческими текстами, также достаточно органично включаются в общую повествовательную канву. Здесь можно отметить оригинальные сюжеты о князе-«людоеде»: «В Княжпогосте жил какой-то князь, говорят. Князь этот был такой, что ему надо было ежедневно приносить в жертву одного живого человека. А одну девушку спас, говорят, какой-то богатырь. Тот уже было поднес ее ко рту, а его этот богатырь зарубил. /А кто был этот богатырь?/ — Может быть, Кирьян-Варьян» [15]. Этот же образ развивается в другом сюжете, включенном в цикл преданий о Стефане Пермском, записанном в дер. Ыб Усть-Вымского р-на. В основе этого повествования лежит сюжет о змееборце из апокрифического Жития св. Георгия, который переосмыслен как вариант предания о борьбе Стефана Пермского с князем (Памом): князя-людоеда, обернувшегося в змея, побеждает Георгий Победоносец; спасенная девушка становится царицей Александрой [16].

По аналогии с сюжетом о князе-основателе Княжпогоста в повествовательной традиции возникает целый ряд князей-первопоселенцев, имена которых представляют собой результат осмысления местных топонимов. Так возникли образы *Кама* – предводителя чуди и основателя дер. Камсамас, князя *Рака* – основателя дер. Раковицы, князя *Силы*, которому приписывается основание дер. Синдор. В список «князей» включается и герой-охотник Йиркап, с его «княжением» связывается происхождение топонима Кони: «В Конях был действительно Йиркап этот, ездил из Коней туда, до Куштысьорда. На коне ездил. Этот Йиркап как князь был, князь. Почему Йиркапом звали, я не знаю. А это я слыхал. Ездил из Коней в Вейкони и до Куштысьорда. И оттого и назвали Кони, деревню. На коне ездил по округе, тудаобратно. Он князь какой-то был, над тремя деревнями Кони» [17].

В цикле сюжетов о вымских князьях отдельно стоит отметить предания о князе Василии, бытовавшие в селениях Кони, Весляна и Турья. Историческим прототипом этого образа считается князь Василий Ермолаевич Вымский, который, согласно Вычегодско-Вымской летописи, решил построить на Выми возле Турьи новый укрепленный городок, но был убит взбунтовавшимися местными жителями. В летописи за 1480 г. сообщается: «Лета 6988 почал князь Василей Вымской город на Выме на Турею строити, а вымичем не любо тое городок строити: пошто нам этот городок и на кого, и посекли вымичи Василья князя на смерть» [18]. Согласно фольклорному сюжету, князь Василий был убит в местечке, которое и теперь называется «местом убийства Василия»: «Эта история в Турье была когда-то. Турья была московским пограничным постом, пограничным округом. И были здесь турецы что ли – «турецъяс» – поэтому и название Турья дали. И потом они здесь и остались, здесь жили. А в Княжпогосте – погост так называют, там жил князь, а сюда пришел какой-то Василий – то ли царь, то ли князь, здесь он хотел построить город. Там есть местечко Кар яг. И в Кар яге он начал строиться. А прежде ведь, сам посуди, промышляли охотой, на этом и жили. А места здесь богатые для промысла были. И вот если бы этот князь поселился,

то народу и промышлять было бы невозможно. Стали бы они бедно жить, он бы стал их эксплуатировать. И вот, этого Василия убили где-то у этого ручья. И ручей стал называться Васьос вийем – убийство Василия, а бор – Кар ягом всегда называют. Это место, где он хотел город – «кар» построить. Бор там красивый, там грибы всегда растут, даже белый гриб. Мы туда часто ездим, на другой берег, за грибами» [19]. Вполне вероятно, что летопись, написанная намного позже описываемого события, опиралась именно на устные предания. Характерно, что народные предания передают множество деталей и подробностей об этом событии, которых нет в летописи: «Жил тут в Турье Василий Вымский. Жил он в 1642 году. Был у него здесь дом, на месте избы Лава. А место, где дом у Коша, все это было лесом. Кругом был бор. И на месте дома Кош Ваня была кузница у Василия Вымского. И пойдет Василий Вымский налог собирать, сборы, как сказать правильно, у крестьян. И в Весляны поднимется Василий Вымский. В Веслянах он непосильный налог брал. И крестьяне, в конце концов, взбунтуются и догонят его. Догонят, и здесь, до Жигановки не доходя, там километра четыре не дойдет, есть местечко Васес вийем, перед Пожегом. У устья Пожега. Там его догонят веслянские крестьяне и там его и убьют, на камне порубят, отрубят ему «мужское» (киласэ кераласні из вылын). И это место от веку и сейчас еще называют *Васес вийем* – «убийство Васи». И это место, и участок вокруг называют Васес вийем» [20]. Как локус, связанный с убийством, Васес вийем наделен качествами «страшного», «нечистого» места: «Мама как-то рассказывала, но я не знаю где. Ручей Вась вийем шор. Мать говорила, что там кажется, нечистый дух. Во время страды, может, и медведи пугали, может, нечистый дух, кто его знает. Они слышали, что полуобезьяна, получеловек ползал по лесу. И они боялись. И если они деревней едут, то вместе они все, в одной куче, баньку строили, в баньке они там, косили и топили баню, и там ночевали в одном месте» [21].

Еще одной «сквозной» темой для большинства местных преданий и рассказов является народная топонимика. Как правило, происхождение того или иного географического названия строится на фольклорном переосмыслении самой формы слова-топонима, из которого и разворачивается «история места». Особое место в этой группе занимают фольклорные сюжеты, в которых Стефан Пермский выступает в роли культурного героя, дающего названия местности. В большинстве своем эти тексты известны по многочисленным научным публикациям и исследованиям, многие сюжеты бытуют и поныне. Цикл вымских преданий на эту тему построен в виде путешествия миссионера на камне по Выми (по одной из версий, камень Стефана Пермского до сих пор лежит возле дер. Эжол). Отметим вкратце основные сюжеты: Стефан слышит, что жители деревни поют песню «Ляли, ляли, ляли», и дает ей названия Ляли; у дер. Ракпас Стефан ставит метку «рака пас» (вороний знак), что и становится топонимом; название Гам связывается с тем, что «шум-гам стоял, когда Стефан пришел, потому и назвали село Гамом»; название Кошки связывается с тем, что когда проплывал Стефан Пермский,

«люди дрались как кошки»; коми вариант Кось связывается с сюжетом об исчезнувшем пороге: Стефан Пермский застрял на каменном плоту и силой божественного слова снес порог: «Здесь была мель, и Стефан на каменном плоту проплывал и унес кось (речной порог, перекат)»; предание о происхождении топонима Оквад: Стефан Пермский попадает в заболоченное место и произносит «Ок, вад!» (Ох, топь кругом!); в некоторых вариантах этого сюжета Стефана Пермского могут заменять образы странника, «корреспондента». В фольклорной традиции тема «Стефан Пермский дает названия» создает целые сюжетно-тематические циклы и соединяет в общее пространство-время многие другие вымские селения. Эти же топонимические мотивы встречаются и в сюжетах, не связанных с образом Стефана Пермского. Так, название Ляли может связываться с привычкой местных жителей долго баловать, «лялькать» детей: «Наверное, люди были такие, долго пеленали. Ребенку три-четыре года, они еще буртуют – пеленают его, лялькают» [22]. Название Гам может связываться с шумной пристанью: «От пристани, пароходов шум и гам собачий, потому что собирается много собак» [23]. В живой традиции этот пласт устных повествований бесконечно пополняется и обновляется, поскольку любое географическое название может быть развернуто в сюжет. Емва – осмысляется буквально как «игольная вода» (ем 'иголка' и ва 'вода'): «Такая чистая вода, что если бросишь иголку – она, говорят, видна. Здесь уже не такая, а в верховьях Выми чистая, светлая вода» [24]. Название Турья устойчиво связывается с коми словом тури 'журавль' (рядом были болота с журавлями); название дер. Злоба ассоциируется со «злобным» взаимоотношением жителей, например: «В этой деревне якобы жили два брата, между ними была постоянная вражда и глухая неприязнь друг другу. Однажды загорелся дом у одного из братьев, второй пришел на пожарище и стал с удовольствием греть руки» [25]. Половники – половина пути: «Был починок вначале. Один крестьянин жил в устье Кылтовки на этой стороне, называется починок. Из починка превратился в Половники. До Серегово двенадцать километров, до Княжпогоста двенадцать километров – половина, вот почему Половники» [26]; в другом варианте – половина пути от дер. Удор до Кошек. По исторической версии, первопоселенец имел статус «половника» – крестьянина, работающего на чужой земле за половину выращенного на ней урожая.

Центральное место в местных преданиях о предках-первопоселенцах занимает образ охотника. На протяжении веков охота и рыболовство были у коми-зырян основой жизни. Промысловые традиции определяли многие стороны быта и духовной жизни коми человека. Именно с охотой, промысловой деятельностью, в первую очередь, связывалось представление о предназначении и жизненном пути мужчины. Этот путь был сопряжен с множеством тягот и опасностей. Среди них и выживание в суровых природных условиях, и состязание в хитрости и выносливости со зверем, и удаленность от населенных мест, и большие физические и психологические нагрузки (напряженное ожидание, необходимость жить в замкнутом мужском коллективе, от-

сутствие женщин и домашнего комфорта). К тому же лес традиционно воспринимался как «чужое», «необжитое человеком» пространство, населенное лесными духами и духами – хозяевами мест. Не случайно и в коми эпическом фольклоре главным героем является охотник, образ которого поэтизирован не меньше, чем образ былинного богатыря, и представлен как эталон «настоящего мужчины», способного выжить в самых экстремальных условиях на грани реального и мифологического миров [27].

Эпическими героями-охотниками являются и Пера-богатырь, и герои вымских произведений «Дас кык ая-пиа» (Отец и одиннадцать сыновей), и «Шомвуква». И, конечно же, одним из самых ярких персонажей коми колдовского эпоса является вымский охотник Йиркап. Несмотря на то, что предания о нем насыщены сказочно-мифологическими образами (волшебные лыжи-самоходы, говорящее человеческим языком дерево, голубой олень, оборачивающийся девушкой и т.п.), в самой традиции этот герой рисуется как простой охотник, связанный с конкретной местностью и событиями. Согласно преданиям, Йиркап жил в верховьях Выми в дер. Кони и занимался охотой. Однажды, находясь на промысле, он увидел на берегу озера Синдор драку водяного и лешего. Водяной стал одолевать лесного духа, тогда Йиркап пришел к лешему на помощь и выстрелил в водяного из лука. В благодарность за спасение леший посоветовал ему найти в лесу ас пу (свое дерево), которое приносит счастье (по поверьям коми, у каждого человека есть магическое дерево-двойник; сделанные из такого дерева предметы обладали волшебными свойствами; например, на столе из ас пу различные явства и напитки появлялись сами собой и др.). В других сюжетах утверждается, что Йиркап нашел свое дерево сам, обратив внимание на то, что его собака в течение трех дней (или трех лет) облаивает без какой-либо причины одно и то же дерево. Йиркап ударил топором, и из него выступила кровь. После этого он срубил это дерево и сделал из него лыжи. Еще по одной версии дерево само сообщило Йиркапу, что оно его ас пу, и он может сделать из него себе, что захочет. Йиркап делает лыжи. В третьем варианте сюжета дерево говорит Йиркапу, чтобы он сделал из него одну лыжину, другую смастерил из простого дерева: «Если бы обе лыжины сделал из этого дерева, то уже не смог бы остановиться, на другую сторону земли унесло бы». Чудесные лыжи Йиркапа обладали необыкновенной скоростью: не успевала протопиться печь, как он возвращался с промысловых угодий, находившихся за 300 км от села. Едва поверхность оз. Синдор покрывалась тонкой пленкой льда, как охотник уже несся по нему на чудесных лыжах ближним путем на промысел. Лыжи несли сами, достаточно было подумать о том, куда ехать. Чтобы их остановить, нужно было бросить перед собой шапку и рукавицы; чтобы стояли на месте – положить на них шапку.

Однажды односельчанка-еретница сказала Йиркапу, что на другой стороне реки будет пастись голубой олень, и если он его поймает, то будет самым проворным и удачливым охотником на свете. На следующее утро олень появился, и охотник бросился догонять оленя на своих волшебных лыжах.

Погоня продолжалась вплоть до самого Урала, где у оленя копыта стали скользить на камнях, и Йиркап его догнал. Тогда голубой олень перекувыркнулся через голову и превратился в очень красивую девушку, которая стала умолять Йиркапа пощадить ее, но тот не согласился, убил девушку, вынул у нее сердце, сунул его за пазуху и отправился в обратный путь. Когда он добрался до своего села и переломил взятый в дорогу хлебец, от него еще шел теплый пар. После этого Йиркап отнес колдунье сердце убитой им девушкиоленя и положил его ей на стол. По другому варианту, колдунья заключила с Йиркапом пари, что тот быстро добудет 30 оленей, а вот 31-го, голубоногого – лоз кыса, ему убить не удастся. Йиркап легко добывает 30 оленей, но долго не может напасть на след 31-го. Наконец, он увидел его и после долгой погони настиг. Тогда олень превратился в сороку, но Йиркап сломал ей палкой крыло и затем убил. Оказалось, что это была дочь колдуньи.

Устойчивым для всех преданий мотивом является гибель Йиркапа в Синдорском озере. По одной версии, соседи-охотники из зависти к его удачливости опоили его водой, в которой сполоснули потные портянки, и Йиркап, отяжелев от этой «поганой воды», провалился под лед. По другой – «поганым» квасом его напоила мать по наущению своего любовника, который посоветовал замочить портянки Йиркапа в квасе и напоить им сына, говоря, что иначе он выловит зверей и птиц, и все умрут от голода. И, наконец, по третьей версии – вином, в котором были вымочены портянки, напоила Йиркапа его мачеха по совету колдуньи. Вместе с Йиркапом погибли и его лыжи. В одном из вариантов предания о Йиркапе говорится, что проломила лед только простая лыжа, а волшебная оторвалась вместе с ногой и влетела в пень. По другому варианту, Йиркап, провалившись под лед и пытаясь спастись, отрезал завязки лыж, и услышал голос волшебной лыжи: «Йиркап, Йиркап, себя погубил и меня тоже губишь! Если бы не отрезал завязки, я вытащила бы тебя на берег». Йиркап брыкнул ногой, и лыжина с отрезанными завязками полетела, пролетела насквозь через здоровенную сосну, дыру проделала. Старики до сих пор помнят еще этот дырявый пень. Место это указывали около Синдорского озера. Вот такой, мол, здоровенный да толстый пень был... А Йиркап там и утонул. И теперь еще это место называется Йиркапув [28]. Отметим, что при всей устойчивости сюжетной канвы в устной традиции почти каждый из этих мотивов может варьироваться и создавать новые хронотопы для этого образа. Например: «Йиркап был где-то в Кошках. Он очень был легок на ногу. Его начали в армию брать. Да, он в Кошках был. А он не поддался. Догоняют, а он поперек полениц прыгает, потом через гору, через Кось яг перепрыгнет и убежит. Раньше говорили, у всякого человека в лесу свое дерево. А ему с первого дерева всегда глухарь попадался. «А теперь это дерево срублю да лыжу сделаю». Рубить станет, а с него кровь течет: «Ох, это мое и есть дерево!». Пару лыж сделает и догонит лося, и убьет. До Синдорского озера доберется девяносто верст, а ужинать обратно прибудет. Одной лыжей до земли примерно двадцать метров не доходит – по верхушкам деревьев летит. Потом он ушибся и утонул в Синдорском озере, в полынью скатился» [29].

Образ Йиркапа по праву занимает одно из первых мест в эпическом фольклоре коми, однако преданий и рассказов о ловких и удачливых охотникахсовременниках на Выми было немало. Такими слыли, например, Кон Педь (Федор Кондратьевич) и Кон Сем (Семен Кондратьевич) из Онежья: «Кон *Педь* был из Турья Иб – Онежья. Было их два брата – *Кон Педь* и *Кон Сем*. Они были хорошими бегунами. На лосей успешно охотились. У них свое родовое угодье было, и они там промышляли. А Кон Педь один добыл сорок медведей. Вряд ли кто-нибудь еще добывал до сорока медведей. Он всегда вступал в единоборство с медведем. Прижмет его к дереву и потом заколет ножом. И в пасть, бывало, руку с ножом просовывал. Крепкого телосложения были оба брата, мышцы будто свинцом налитые» [30]. В 1981 г., когда Ю.Г. Рочев записывал это предание, были еще живы две дочери Федора Кондратьевича, которые тоже с удовольствием рассказывали об отце-охотнике. Некоторые рассказчики приписывали Кон Педю и другие подвиги, характерные для таких охотников-силачей: он врукопашную одерживал верх над медведем, в беге догонял волка; носил на себе 700-килограммовую лодку.

Охотничий промысел требовал достаточно жесткого соблюдения ритуальных и моральных предписаний, определяющих правила, регламентирующие отношения с лесом, зверем, духами. Промысловая этика являлась одним из основополагающих принципов мироустройства, поэтому многие стороны промысловой жизни закреплялись мифологическими сюжетами, соотносимыми с эпическим временем первопредков и, соответственно, установленного ими «первопорядка». Согласно этим «образцам», соблюдение всех предписаний промысловой морали, обеспечение магической удачи и защита промысловой артели от колдовских действий со стороны недоброжелателей входило в обязанности знахаря – «хозяина» артели [31]. Образы охотниковведунов занимают центральное место во многих фольклорных традициях коми, в вымско-вычегодской – наиболее известны предания о Паляйке и Вежайке. В 1920-е гг. П.Г. Дорониным был записан развернутый сюжет о стычке двух охотничьих артелей, возглавляемых двумя охотниками-колдунами Паляйкой и Вежайкой: озлобленный от неудач Вежайка с товарищами решает ночью убить спящего противника, но Паляйка заговором останавливает их: «Заговорил он оружие нападающих следующими словами: "Рука, не опускайся, топор, не руби". В каком положении их застали слова заговора, так они и застыли. Паляйка спокойно выспался, а те всю ночь простояли с занесенными топорами, как прикованные». Далее Паляйка насылает на своих противников потоп, и те вынуждены спасаться на верхушке дерева; они обещают отдать Паляйке половину своего промысла, и вода уходит. Вежайка не хочет смириться с поражением и устраивает последнее колдовское состязание: «Если, - говорит, - Паляйка, ты отнял у нас половину промыслов, то я сделаю так, что до своего дома никогда ты не дойдешь. Вот я выпью эту чашку воды, и не найдешь ты уже дверей, чтобы выйти, в баньке своей заблудишься». И выпил свою чашку. А Паляйка налил себе стакан воды, посмотрел на воду и сказал: "Как только я допью этот стакан, на дне увижу твою смерть". Допил Паляйка свой стакан, а Вежайка тут же свалился, и дух из него вон. Паляйка был сильнее Вежайки» [32].

В исторической памяти коми-зырян образы колдунов-тунов Паляйки и Вежайки стоят в одном ряду с другими известными эпическими героями — верхневычегодским Кöрт Айкой, удорским Мелейкой, усть-вымским Памом, и соотнесены со временем христианизации края. Не менее известен в коми фольклоре и сюжет о противоборстве Паляйки со Стефаном Пермским, в котором первый оказывается побежденным, и его убивают односельчане [33]. Согласно этому преданию, Паляйку похоронили ниже дер. Шежам в местечке, которое получило название Айкатыла (букв. 'подсека айки') — нынешнее с.Айкино. Вполне вероятно, слово айка в древности обозначало хозяина, божественного или магического покровителя данной местности или рода, в качестве которых и выступают герои преданий. Само имя Паляйка может быть связано с русским паль 'выжженное место в лесу или на лугу, подсека', что еще раз закрепляет этимологию топонима Айкатыла. Здесь уместно вспомнить и то, что имя Вежайки — его противника — также закреплено в местной топонимии: р. Вежайка — приток Выми и одноименный поселок.

Необыкновенные магические умения охотника-знахаря в народных преданиях рассматриваются как его постоянные качества, благодаря колдовству глава артели способен обеспечить и хорошую охоту, и волшебное возвращение охотников домой. О таком колдовском перемещении рассказывается в одном из преданий о старом охотнике из с. Шошка: охотничья артель промышляет в 300 км от дома; старый охотник обещает всех доставить домой, приказывает своим товарищам сесть на нарты и закрыть глаза: «Пока я не скажу, глаз не открывайте, а то все погибнем». Нарты старика – первые. Старик сел на нарты, взмахнул рукой, и шесть нарт тронулись. Вот спустя время, один и подумал: «А открою-ка я глаза». От Весляны в 13-ти, от Ёлдино в трех верстах и остановились нарты. А еще темно. «Ну, сынки, – сказал старик, – кто открыл глаза? Впрягайтесь в нарты, раз ослушались меня!». Пришли они в Ёлдино. Отдохнули, пообедали и спустились домой. Если бы не открыл глаза тот охотник, были бы уже давно дома [34].

И в современной устной традиции рассказы о промысловой жизни пронизаны демонологическими представлениями. В отличие от сюжетов о прежних временах, в современных мифологических рассказах-быличках описываются события относительно недавнего времени, героями и свидетелями которых являются конкретные люди: либо сами рассказчики, либо их знакомые, родственники и др. Чаще всего событию, рассказанному в быличке, придаётся характер необъяснимой достоверности, будь то столкновение с демоническим существом или явлением, выходящим за грани реальности. В охотничьем фольклоре можно обнаружить преемственность многих демонологических поверий. В вымской традиции популярны сюжеты о состязании охотника с лешим, в которых охотник хитростью одерживает верх над

своим извечным противником. Например, вот как говорится об этом в одной из легенд, записанной в с. Турья от И.В. Жилиной: «Раньше на Выми наши деды, строя охотничьи избушки, внутри специально оставляли пень. И даже вершину пня стесывали в форме человеческой головы. В старых охотничьих избушках и теперь еще можно увидеть эти пни. А в двери специально тоже делали отверстие, чтобы веревка в него пролезала. А заходя в избушку, надо было всегда проситься: "Избушка-матушка, лэдз менё узьны да шонтысьны!" (Избушка-матушка, пусти меня переночевать да погреться!). Однажды кто-то из охотников заночевал в избушке. В полночь пришел злой дух и крикнул через дымоволок: "Кушпель, вай паличён кыскасям!" (Эй, голоухий, давай перетягиваться на палке!). Охотник накинул петлю на пень, а другой конец веревки с привязанной к ней палкой протолкнул через отверстие в двери, и злой дух стал тянуть. Ну, а пень, конечно, сильнее человека, злой дух тянул на себя палку, тянул и снова крикнул: "О, кушпель, тэ тай вына вёлёмыд!" (О, голоухий, ты, оказывается, силен!). И ушел» [35].

Обычно каждый такой рассказ имеет и назидательный смысл, поскольку объясняет причину столкновения охотника с лесным духом. Другим популярным сюжетом на тему столкновения охотника с лешим является быличка о заночевавшем под деревом охотнике: «Элеш Як, конечно, охотник, он из Отлы, из Заречья, есть у нас такая деревенька. Ну вот, однажды он охотился на Тимане в верховьях Кедвы. Пошел в тайгу с ночевкой и, значит, возле Кокли припозднился. Кокля – это у нас маленькая речка. Припозднился и заночевал под елью. Приготовил дров, развел костер и так далее. Но не попросил разрешения у ели, забыл или что, так прямо и развел огонь. А когда под деревом заночевать хочешь, как известно, надо спрашивать, дескать, пусти ты меня, ель-матушка, на ночлег. Ну, он костер развел и стал белок разделывать. По-вашему снимать шкурку, а у нас говорят – белку разделывать. И вдруг ему послышался голос: «- А ну-ка, выходи из-под ели, выходи!». Посмотрел – нигде никого не видно, а голос все повторяет, выходи, мол, изпод ели да и только. Ну что, пришлось ему убежать под другую ель и там снова костер разводить. У этой ели он уже спросил разрешение и спокойно проспал до утра. Надо всегда спрашивать позволения, если надо заночевать в незнакомой охотничьей избушке или под деревом» [36].

Согласно традиционным поверьям, подобные столкновения охотников с лесными духами могут иметь и более серьезные последствия. Так, например, А.С. Сидоров приводит сюжет об одном вымском охотнике, который пострадал от лесных духов из-за того, что неправильно очертил магический круг: черту вокруг костра провел в одном месте не по земле, а поверх чурки, которая далеко высовывалась из костра. Когда чурка сгорела, духи проникли через образовавшийся просвет в круг и погубили охотника [37].

Еще одним распространенным сюжетом о взаимоотношениях охотников и потусторонних сил может быть назван сюжет о сожительстве охотника с лесной женщиной. Например, рассказ об охотнике, записанный в дер. Кони: «Человек из Весляны, по имени Спиридон, охотился далее ста

верст от дома. Как есть один, больше никого не было, кроме собаки. Рыбы и мяса вдоволь. У реки живет в лесной избушке, на берегу Выми. "Вот если бы, дескать, жена была здесь, она бы и обед сварила и все такое". Однажды сварил ужин, поужинал и лег. Заснул ненадолго. Потом проснулся, шевельнул рукой – около него какой-то человек. "Что это такое?" – сам думает. Ощупал кругом руками – женщина. Он жену называл дочкой, а не по имени. "Кто же, – говорит, – это здесь, крещеный или некрещеный?" – Ответа не последовало. - "Дочка, - говорит, - ты что ли появилась откуда-то? - Я, дескать, сам же позвал". Мужик наш всполошился. Зажег лучину – жена. "Приехала – и хорошо, кстати сказать, я не справляюсь с делами. Поживем здесь, а после уплывем. Я тоже уплыву". Прожили они неделю. Она и стряпает, и спят вместе. Добычи набралось много. Белка уже вывелась. "Дочка, поплывем". – "Ага, поплывем". Собрались плыть, погрузились. Жена гребет, он правит. Плывут, приплывают к окрестностям Евдина. "Спиридон, далеко ли до Весляны?" – то и дело спрашивает. - "Уже близко, скоро покажется". Еще несколько гребков, и опять спрашивает: "Долго ли еще Весляна не покажется?" Вот Весляна и показалась. Чуть только показалась, жена юрк в воду и скрылась. Мужик наш оторопел. Приходит домой – жена дома. "Ты, дочка, у меня была?" – "Нет, с ума что ли ты сходишь, как я могла пойти за сто верст". - "Мне попритчилось, ровно ты была". Больше ни о чем не рассказал, стыдно стало. Так он доживет до следующей осени. Опять поднимется на лодке промышлять. Проходит неделя, другая. Однажды вечером кто-то кличет: "Спиридон, перевези". Спустился к реке – женщина с ребенком на руках. Подумал: "Перевезу тебя, как же, в прошлом году уж прожила барыней, хватит". - "Если не перевезешь, вот ребенок твой, прими хоть его". - "И ребенка не надо. В прошлом году уже водила за нос". - "Если не возьмешь, я все равно ребенка убью". -"По мне так делай что хочешь". На одну ногу наступила, за другую дернула и разорвала ребенка, швырнула в воду. "Не стану таскать твоего ребенка. Спиридон Васильевич, сумел спастись, если бы ты меня перевез, домой бы в этом году не поехал". Потом свистнула и умчалась вихрем, кружась, выворачивая и валя деревья, с такой бурей унеслась. Очень давно уже это было, в действительности» [38].

Многие мифологические рассказы на тему охоты в ходе бытования традиции обрастают фантастическими деталями и подробностями, и их уже трудно отделить от собственно сказочного фольклора. И хотя в подобных сюжетах как бы сохраняется установка рассказчика на достоверность сообщаемого, главным в них становится само увлекательное событие, случай. Таким, например, является рассказ о «десятом лешаке», записанный в дер. Ыб: «Леший в образе вихря бросает огромное дерево на охотничью избушку, и, думая, что убил охотника, произносит по-русски: "Девятого русака убил!"; охотник стреляет в вихрь из двустволки и отвечает (тоже по-русски): "Десятого и я лешака убил!". Далее охотник идет по кровавому следу и приходит к дому лешего: «Домик стоит небольшой, зашел в домик, а ружье наготове держу. Зашел, а там лежит покойник, мужчина, и глаза завязаны. А у печи

горько плачет женщина. "Моего хозяина, – говорит, – сегодня ночью убили". Очень горько плачет: "Убили моего. Заходи, служивый, добрый человек, проходи сюда!". Меня будто бы приглашает. Я испугался, мол, вышел обратно и ушел оттуда» [39].

Приведенный сюжет интересен тем, что построен на возникающей игре слов *русак* 'заяц' и *русак* 'русский человек' (окказиональная словоформа): леший думает, что убил свою добычу — «девятого русака», а в итоге сам оказывается добычей находчивого охотника.

Эта охотничья бывальщина может быть соотнесена с другим популярным и у коми, и у русских сюжетом о встрече человека с нечистым духом в образе вихря: человек бросает в несущийся смерч нож, по которому впоследствии узнает нечистого. Один из таких текстов был записан в Шошке: «Какой-то крестьянин сгребал однажды сено на покосе. Вдруг поднялся большой ветер и стал теребить сено, все перекрутил, перепутал. И крестьянин стал выкрикивать: "Табак, табак!" Злой дух не любит табак, и крестьянин стал кричать, чтобы тот перестал. Но тот так и не унялся. Тогда крестьянин вынул из-за пояса нож и бросил его наотмашь. И тут все утихло, перестало бушевать. А у мужика, конечно, нож пропал. Искал, искал, да так и не нашел. Однажды зимой он прибыл на Герасимовскую ярмарку – «Ярасемской ярманга», она проводилась раньше в Усть-Выми, и стал прохаживаться по ярмарке и увидел, что в одном ларьке продают красноборские ножи. Он стал выбирать для себя нож. И вдруг ему на глаза попался брошенный им в ветер нож. И он спросил: "Откуда у тебя этот нож?" – "А знаешь откуда? Когда я было шел в виде большого ветра и разносил твое сено, ты бросил нож, и он попал мне в бок, и я его не доставил, унес с собой". Потом торговец приподнял подол рубахи и показал ему рану: "Вот куда попал твой нож!". Прежний хозяин ножа пошел после этого к уряднику, чтобы донести. Пришли они с урядником к ларьку, а ларек закрыт, никого там нет» [40].

Особую смысловую цельность устной повествовательной традиции придает общая для всех жанров народной прозы этиологическая - «объясняющая» - направленность. Каждый сюжет или мотив не только «рассказывает» о том или ином событии, но и определенным образом объясняет его «первоистоки». Также, как архаические мифы объясняют происхождение мира, космических объектов и природных явлений, каждая легенда, предание или суеверный рассказ о встрече со сверхъестественным определенным образом закрепляет «правила» поведения и задает «образцы» для повторения. Характерным примером такого космологического восприятия «древней» истории является сюжет о происхождении коми заговорной традиции, который соотносится со временем культурно-героических событий христианизации Выми и создает логически связное представление о «малой истории» коми народа, только уже в духе нового, «советского» взгляда на историю: «Колдовство больше всего распространилось у коми после нашествия Стефана Пермского, когда Стефан Пермский назначил в села пророков, их учил говорить людям слова Божьи. <...> Завел Стефан Пермский колдунов

или еретников, которые были его пророками, их назвал «погощанами». Число погощан быстро росло, а кто стал говорить против них и ругать худые дела погощан, да высказываться, их погощане считали колдунами... Деревенские старики, кого унижали и эксплуатировали «погощане», бедный люд, для того чтобы дать отпор, хранили «говоримые» нимтчана 'ругательные' слова или нимкыв'ы; когда «погощане» придут к беднякам проповедовать, чтобы их обругать, колдуны накопят слов – «чöжасны» (наколдуют, что им использовать в ответных речах), и образовался от этого заговор – нимкыв. Бедняки стали применять нимкыв не только в спорах с «погощанами», но и в жизни, лечении, промыслах, для остановки крови, во всех ситуациях, и нимкыв стал считаться «предупредительной мерой». На этой основе, делающей еще более устрашающим использование нимкыв'ов, выросла разница между людьми: кто более развитый, у него лучше промысел, и в земледелии больше продуктов стал брать, и его стали больше бояться, у него, мол, слова тверже, а в других ситуациях, хитрые люди начали парить больных для излечения. Использование нимкыв коми люди донесли даже до нынешних времен и сейчас все еще боятся слов охотников. Если перейдешь охотиться на его угодье, он нимкые прочтет и сглазит, и ничего не попадется им, а сильнее всего распространился с помощью хранителей заговоров вомидз - сглаз (вомидз'ем называют мелкие скоротечные болезни, которыми болеют недолго и излечиваются либо умирают). Эти нимвидзис'и ходили в дальние края на заработки, больше всего они ходили в районе Летки, через пермяков и русских возвращались обратно по Сысоле. В Летке же вначале распространились коновалы, они тоже заговорами зарабатывали, на кого «погощана» зло держали, на бедняков, их называли ним видзис'и, портуны, еретники, говорили, что они испортили человека и тот заболел. Больше всего пользовали больных параличом, парализованного человека в бане часто парили, заговаривали, а также по-разному гадали за деньги» [41].

Демонологические поверья пронизывают практически все стороны жизни традиционного общества, будь то хозяйственно-бытовая или обрядовая культура, представления о явлениях природы, животном и растительном мире, времени и пространстве, самом человеке. Круг персонажей народных демонологических рассказов достаточно велик: духи природы, домашние духи, духи, воплощающие посмертное существование человека, живые люди, наделенные демоническими чертами (ведьмы, колдуны, знахари), духи болезней и многое др. Благодаря своей гибкости, а также в силу близости к универсальным, «базовым» эмоциям, ощущениям и переживаниям человека (страх, удивление, любопытство), народная демонология и сейчас являет самую устойчивую часть фольклорной традиции. Она может присутствовать в устных рассказах на любую тему в виде отдельных «реплик», возникающих к определенной бытовой ситуации, ассоциаций, личных воспоминаний о различных проявлениях «нечистой силы», о столкновениях с потусторонним миром и т.д.

Особое место в вымской повествовательной традиции занимает образ *орта*. Сбор материала по этой теме целенаправленно велся в 1978–1981 гг. фольклористами Ю.Г. Рочевым и Е.В. Ветошкиной. Описание этой традиции, имеющей свои локальные особенности в сравнении с другими районами республики, легло в основу статьи Ю.Г. Рочева, посвященной этому образу [42].

Антропологические представления об орте (у ижемских коми – урес, у печорских – душенька), как душе-тени, душе-двойнике, сохранились практически во всех этнографических группах. По отношению к лов, внутренней, обеспечивающей жизнедеятельность организма душе, орт находится вне тела. В течение всей жизни орт невидимо сопровождает человека вплоть до его смертного часа и дает знак о приближении смерти близким человека или ему самому. Знаком смерти может быть видимость орта – он является родственникам человека, которому предстоит умереть. Орт может быть невидим, в этом случае знак смерти подается в виде какого-либо акустического сигнала. После смерти человека орт обретает видимость, а также полностью отождествляется с личностью усопшего двойника. В частности, на это указывает ритуальная формула «Мед кывзас орт пельнас» (Пусть слушает ушами орта), которую произносят перед исполнением похоронных причитаний. В течение 40 дней орт должен обойти те места, где при жизни бывал усопший. После этого орт, по одним сведениям, превращается в камень, по другим – уходит в могилу, в которой похоронено тело усопшего, по третьим – исчезает неведомо куда [43].

В традиции Выми зафиксирован широкий спектр сюжетов, связанных с образом орта. Например, орт подает знаки приближающейся смерти – слышится стук в стену, орт стучится в дверь, шуршит вениками на чердаке; в доме неожиданно падают предметы (посуда, фотографии, зеркало и т.п.) вскоре умирает кто-то из семьи или родни; орт издает грохот перекатываемой бочки; орт мужчины курит, оставляет дым табака; у больного появляются синяки на теле – орт чепель (букв. щипки орта) и т.д. Из развернутых сюжетов на эту тему можно привести рассказ о том, как орт умирающей бабушки погнал родственников, работающих в лесу, домой: «Мать, мой отец, потом у отца сестра, тетка Фроська была, она в Княжпогосте жила. Они все уехали сено косить, две коровы были. Потом, за Пожегом они косили. Дедушка остался с бабушкой, Зина – ребенок маленький, восемь месяцев, меня еще не было. И мама рассказывает. Уже стог ставили, сухое сено. Тетка Фроська пошла за колышками и бежит, кричит, сама не своя. Потом отец пошел. Отец опять бежит. Ну как-то они колышки принесли. Из лесу их ктото гнал, говорит. Как лес идет-трещит прямо. А потом они быстро кончили стог, и мать моя говорит: «Наверно дома чего-то случилось». Потом лодкой быстро плыли, и очень быстро на веслах, моторки не было тогда. Плыли и до дому доехали, а дедушка встречает на горке, говорит: «Идите быстрее». Собака у нас была. Прибежал туда, воет. И они поднялись, а бабушку только что застали живой, уже не разговаривала, при них она и умерла. И это бабушкин дух их погнал, чтобы они приехали на похороны. По-коми говорят: «Мортыслён ортыс ветлэдлё» (У человека орт ходит). И она уже была духом там наверху и погнала их сюда на похороны, она умирала уже. Перед смертью показывается — это орт. Ну не самого его живого видишь, но как живой перед твоими глазами, видишь ты. А потом и подумаешь, что этому человеку мало осталось жить» [44].

Согласно общераспространенным представлениям, орта может видеть человек, который случайно (будучи ребенком или попав навстречу похоронной процессии) прошел под гробом. В вымской традиции отмечается еще один устойчивый мотив, связанный с особенностями похоронной обрядности: когда гроб с покойником находится в доме, под гроб кладут камень, который затем уносят на могилу; этот камень обычно заранее выносят из голбца. Если по случайности забыли заранее приготовить камень, то возникает еще одна ситуация «прохождения под гробом»: человек, спускавшийся в голбец в то время, когда в доме стоял гроб с покойником, начинает видеть орта: «Я знаю, что камень под гроб ложили. Гроб в доме, и выносили из подпола, с голбеча. И вот так тоже нельзя было заходить под покойника, никогда в жизни заходить нельзя. Когда покойник здесь лежит, а за камнем заходят в голбец, и как раз туда под покойника. Кто это делает, он потом видит понашему орт, будущего покойника он видит./.../ Если у тебя камень там /в голбце/, надо его было, пока покойника там не было, в сторону положить, или с другого места камень принести» [45].

Вымская традиция имеет еще ряд специфических отличий, связанных с детализацией этого мифологического образа. Так, считалось, что смерть человека может предвещать появление орта без головы, тогда как орт с головой может предвещать счастливое будущее [46]. Орт может отличаться от своего двойника тем, что у него на руках растет шерсть между пальцев: «Был у нас тут, он, правда, воспитанный, грамотный человек, сейчас его жена, его нет самого, он умер... Он видел будущего покойника. Если он видит будущего покойника, ему рассказывать нельзя, иначе он надоест, покойник будущий прямо на него будет лезть, каждый раз, каждый день, может несколько раз в день встречаться, ему навстречу идти. И главное тут, идет, говорит, у него между пальцами /на руке/ как шерсть, у орта, шерстью поросло все здесь / показывает между пальцами/» [47]. Считалось, что человек, видящий *орта*, сам может пострадать; он начинает его преследовать и всячески досаждать. Так, в одной быличке рассказывается о мужчине, который для защиты от ортов всегда носил за голенищем нож: «Его орт сам подстерегал. И он носил нож за голенищем, чтобы его не трогал орт, не пугал. Говорил, что орт его самого пугает, видит его» [48]. В подобных быличках человек может сталкиваться со множеством ортов, например: «У нас в деревне Раковице жил Об дядь. Он орта видел. Они, мол, разговаривают даже. Станет возвращаться с сенокоса в Раковицы, а они кричат: "Дядя, дай калач, дай калач!". Швырну им калачи, и замолкнут, назад, за спину, мол, кину, рассказывал было Об дядь. Орты кричат, мол, когда я по мосту через Кынь-шор перехожу, там

всегда кричат» [49]. Иногда *орт* является для того, чтобы завершить то, что человек не успел или не смог сделать при жизни. Например, в одном из рассказов *орт* родственника «выпивает» молоко, которое накануне не дали еще живому человеку: «Еще вот один случай расскажу. Отец пошел на рыбалку, мама осталась с кем-то на полати с детьми. А это, меня еще не было, с кем-то еще из старших детей. Приходил, говорит, кто-то. Ну, тогда же света не было. Тогда же лампы или свечи, лучинка у нас была. Приходил, залез туда в этот, все кринки перевернул, так раз и бух! С молоком все. (Соб.: В печке были?). Ну, на сошке там где-то у нее было. Вот, говорит, я слушаю, чего там это. И ушел. Слышно, как пришел и как ушел. /.../ Потом посмотрели, все крынки перевернуты, но хотя бы одна капля упавшая /.../ "А накануне, - говорит, приходил у отца брат, попросил молока. А столько /мало/ молока. Я говорю: "Завтра приходи, сегодня не дам", - говорит. Он вот и приходил, на другой день он умер. Тот брат. Вот тебе и орт-то приходил /.../ Не видела она. Не видела, она только слышала, как он ходил и как переворачивал, стук. Потому что молока не дала. Не пошел же к чему-нибудь, а к крынкам пошел» [50].

В некоторых мифологических рассказах встречается еще один образ, связанный с представлениями о смерти, — κ ыж. Если opma обычно представляют в образе двойника человека, то κ ыж. — это некий знак, предвещающий смерть близких: стук, падение предметов в доме и т.п. (Половники, Княжпогост). Кроме того, в единичных вариантах записаны характерные для представлений об $yp\ddot{o}c$ сюжеты о предвестнике смерти в образе лесной птицы, животного или природной стихии; например, перед смертью человека птица стучится в окно; тетерев садится на крышу дома — в доме умирают хозяйка и сын.

С образом смерти связана еще одна сюжетно-тематическая группа текстов — это рассказы о являющихся покойниках. В быличках на эту тему дух умершего человека ведет себя подобно другим демоническим персонажам, например, умерший муж с выросшей длинной бородой выходит из голбца; покойники показываются в «нечистых» местах, у могил, танцуют в доме бывшей избы-читальни. Для того чтобы избавиться от являющегося покойника, необходимо было провести определенный магический обряд, направленный на восстановление границы между миром живых и мертвых. Описание одного из подобных действий встречается в сюжете о том, как умерший отец начинает мерещиться одной из дочерей: сестра вымыла икону, попросила выйти на улицу, встать лицом к переднему углу и через левое плечо левой рукой вылить воду со словами: «Отец, тебе там очень хорошо, живи там, не ходи домой больше». После этого перестало мерещиться [51].

Чаще всего рассказы о покойниках связаны с сюжетами о сновидениях, в которых умершие родственники помогают своим близким: отец приснился — принес большую котомку; дочь накрыла ему стол, он есть отказался, сказал, что едет в Коквицы в командировку; котомку оставил, в следующем году обещал еще раз приехать. В тот год очень удачно и богато прожили. В другой раз во сне отец принес и оставил пшеничный хлеб, обошел дом, который

ремонтировали. После таких сновидений дела складывались удачно [52]. Умершие родственники также могут сообщать о неправильных действиях живых. Например, покойник приходит во сне и говорит о том, что во время поминок забыли открыть двери в бане / закрыли двери в доме; покойник во сне учит живых: не запирать двери и принимать каждого гостя, чтобы на том свете было легко жить и т.п. С поминальной обрядностью соотнесен оригинальный сюжет о видении «того» света: на 41-й день после смерти мужа женщина легла на лежанку печи, и ей привиделось, что у матицы на потолке появилось круглое яркое колесо, оно постоянно двигалось, а в колесе крутились люди, умершие от пьянства, с красными лицами [53].

Сюжеты о сновидениях достаточно часто связаны с мифологией загробного мира. В одном из рассказов умерший отец во сне приводит тяжело больную дочь в дом с белыми скамейками и стенами и уговаривает остаться жить с ним; дочь отказывается; вскоре выздоравливает; к женщине во сне приходит смерть в образе длинного черного и страшного человека, она уговаривает смерть отсрочить свой уход, смерть обещает прийти за ней через год – после этого сна умирает много односельчан [54]. С темой загробного мира могут быть связаны христианские образы. В одном из рассказов-сновидений к женщине во сне приходит Богородица и показывает ей «тот» свет: «Иду по дорожке, слева и справа спят женщины с младенцами, а недалеко стоит красивый дом. Стала искать (покойную) сестру отца. А там, кто раньше умер, у того в руках бумажка, и все кричат. Спросила (у знакомой), у Лиды: "Почему кричите?". Она ответила, что выбирают старосту. Она указала, где искать крестную, что она работает в столовой – детей кормит, разносит еду на подносе. Крестная сказала, что, мол, тебе сюда еще нельзя, в руках бумажка - это документ. Пришла Богородица и спросила: "Узнала ли меня?" Ответила ей: "Ты – Пресвятая Богородица Дева". Она рассказала, что здесь лежат женщины, которые не могут родить детей, а тот дом – это столовая. Для них никогда не идет ни дождь, ни снег, у них всегда солнечно. Она (Богородица) сказала мне: "Если хочешь остаться, то можешь лечь тоже, а вон в том маленьком доме получить документы". Я ушла, и стена закрылась позади меня» [55].

В современных фольклорных материалах зафиксировано несколько развернутых сюжетов о «прокляненных» людях, чаще всего матерью, сгоряча выругавшейся на своего ребенка: «Говорят, всякое бывало. Например, вот, это у нас тут канаву делали. Тут в деревне раньше было, около нашей деревни, озеро, там еще место плохое, зыбучее. И говорили, что как-то, пятьдесят лет или шестьдесят лет, или сто лет назад нечистые схватили одного парня. Мать заругалась, он пьянствовал что ли, и лешакнулась: "Лешакыс по мед мэно нуас!" (Пусть леший тебя унесет!). Вот, ночью он возвращался с гулянки. А близко к озеру, дом близко. "Вдруг, – говорит, – туман образовался, меня подняли, не заметил как. И сбросили возле дома". А он успел сказать: "Господи помилуй, Господи, помилуй!" Сумел еще сказать. А вот и говорят, что если бы он этого не сказал, его бы унесли куда-нибудь, и все. Вот это место какое-то нечистое, озеро это. Любое озеро надо осторожно проходить.

В каждом озере какие-то черти водятся. У нас такая канава, чтобы вода-то с озера вытекала. Вечером, наверно, темно уже было, и идет вот, и меня, говорит, подняли. Вот представляете, мужчину, большого парня подняли, по воздуху отнесли и разом около дома бросили. "И не шел, – говорит, – ничего не чувствую, как будто лечу, лечу и бросили". Вот это мама всегда рассказывала» [56].

На Выми был записан и оригинальный, изложенный в сказочной манере сюжет о невестке, проклятой своей свекровью: «Женщина с верхней Вычегды рассказывала. Сын женился на сироте, против воли матери. И пошли сын с отцом на охоту в субботу. А мать была еретницей. Послала невестку закрыть баню, и в это время прокляла: "Мед тэно ворсаыс нуас и оз вайлы!" (Пусть тебя леший унесет и не возвращает!). Нечистый унес ее. И платок на ручке банной двери остался. Вернулись охотники из леса, а невестки нет нигде. Сын догадался: "Это ты куда-то заслала! Если не вернешь – саму пошлю!" Потом мужу прокляненная жена во сне явилась: "Сегодня меня ночью приведут. Спустят с крыши на землю – сигер йывсяньые муо лэдзасны. Если не сумеешь поймать, меня навечно унесут". Двенадцать суток ее носили. И сказала мужу: "Приведи с собой крепких мужиков, а то и тебя унесут!" Позвал он мужиков, пришли. И вот, спустили ее на землю, и они еле смогли удержать. И после этого шесть недель в красном углу ее держали – сэрэгас видзисны, чтобы господь простил» [57].

Несмотря на то, что по народным представлениям нечистая сила вездесуща, их собственной территорией считаются так называемые «нечистые места»: топи, болота, овраги и тому подобные непроходимые участки местности, находящиеся как бы за пределами человеческого, окультуренного пространства. В местной топографии они наделяются особыми мифологическими свойствами. Одним из таких «нечистых мест», с которым связано множество сюжетов, может быть назван руч. Кутлашор в с. Серегово. Здесь само название ручья Кутла - букв. 'поймаю' связывается с появлением нечистой силы: «Давно уже, говорят, в Кутлашоре ночью выскочил соломенный сноп -«идзас кольта» и кричит: "Поймаю, поймаю!" Там сереговские ездили, ямская дорога была. Вот поэтому и Кутлашор, ловят там. А сереговские сказали: «Кутлашорская лягушка опять пугает» [58]. В другом рассказе об этом месте в образе соломенного снопа является колдунья-оборотень: «Когда-то Гриш Вань поднимался откуда-то, и у ручья соломенный сноп выскочил и вцепился в это <в гениталии>. И он /Гриш Вань/ стал бить, да и /сноп/ говорит: "Не убивай, душу хоть оставь". Это жена оказалась» [59]. Еще по одной версии, в Кутлашоре видели нечистую силу в образе солдат [60].

Среди суеверных рассказов нашли отражение и мифологические представления о *шеве* – духе, болезни, проникающей в человека и вызывающей различные патологические состояния. Шева может описываться как «стоногое мохнатое насекомое – гаг, ее насылают через еду и питье, мужчинам – через вино; может попасть в человека и через воздух. Чтобы «выгнать» шеву, надо выпить табачную воду, тогда вместе со рвотой выйдет и шева; с этой

же целью дурманили голову угаром. Из наиболее развернутых мифологических сюжетов о *шеве* можно отметить несколько текстов. Например, рассказ о том, как *шева* уличила свою «хозяйку» во лжи: пришли одолжить денег, а женщина отказала, мол, денег у нее нет; тогда *шева* заговорила и выдала, что деньги у хозяйки спрятаны в глиняном горшке [61]. Из ярких образцов демонологии советского времени можно отметить сюжет о мужчине, больном *шевой*: его *шева* пророчила против власти, за это мужчину осудили, а во время суда *шева* стала разговаривать на иностранном языке [62].

В современной мифологической прозе особое место занимают устные рассказы, связанные с православной традицией: с местными календарными праздниками, обычаями и обрядами, с храмами и иконами и т.д. Здесь особо можно выделить сюжеты эсхатологического характера, связанные с наступлением нового, «советского» времени. Например, рассказы о «предзнаменованиях»: незадолго до разрушения оквадской церкви в колокол попадает молния. С церковью в дер. Эжолты связана легенда о жертвенном олене: «В Иванов день – Иван постийй лун каждый год к церкви на праздник приходил олень. Его резали и сообща ели. И в последний год пришел, вокруг церкви обошел и обратно ушел. Все стали удивляться: это перед несчастьем! Убежал обратно. Головой покивал народу и убежал. Не знаю, насколько это правда. И вот коммунисты закрыли церковь» [63]. С предзнаменованиями может связываться и сама активизация нечистой силы. Так, по преданию, перед отечественной войной в устье Выми показывалась русалка, расчесывавшая волосы пальцами.

К этой теме примыкают многочисленные мифологизированные сюжеты о «божьем» наказании за разрушение храмов: милиционер закрывает в селе церковь — уходит на фронт и не возвращается, его молодая жена умирает; мужчины спиливают крест с часовни — погибают на войне, их семьи ненавидят; из иконы делают дверь в бане — вся семья умирает не своей смертью; женщина использует икону в качестве крышки для бочки с капустой — наказание постигает ее дочь: она заболевает и кончает жизнь самоубийством. К сюжетам о божьем наказании примыкают рассказы о чудотворных иконах. Так, например, с рассказом о наказании за святотатство (из иконы делают дверь в бане) связан сюжет о чуде: из иконы делают дверь в баню — изображение исчезает, икону уносят из бани — изображение появляется снова; или: хозяйка из страха перед властью выносит иконку в дровяник, иконка трижды возвращается на крыльцо — ее заносят обратно в дом; обнаруженные в доме иконы Иверской Божьей Матери отдают в церковь — они начинают мироточить.

Из более традиционных по тематике рассказов можно отметить сюжеты о строительстве оквадской церкви: икону «Введения во храм Пресвятой Богородицы» дважды оставляли на коквицкой стороне, но утром ее обнаруживали на другом берегу реки — на этом месте и возвели Введенскую церковь в Окваде [64]. К чудесам, связанным с иконами, можно отнести и рассказы о ритуально-магическом использовании икон во время поисков утопленников

(например, икона Николая Чудотворца начинает кружиться на месте, там находят утонувшего).

Достаточно часто в памяти жителей старшего поколения прежняя «прицерковная» жизнь резко противопоставляется современной. Веслянские старожилы воспоминают: «Мы раньше хвастались: "В Конях-то у вас деревянная церковь, а у нас в Веслянах двухэтажная, за три километра видно!". Раньше основная жизнь у реки проходила. Вот по реке поднимаешься, и Весляна издалека видна, вначале церковь покажется, белокаменная. Поэтому раньше все строились вдоль реки. А сейчас строятся вдоль дороги, с другой стороны. Сейчас в село входишь с дороги — вначале кладбище на пути. Вот и говорят, почему кладбище перед селом? Мы и говорим: "Жизнь повернулась, и Весляна от жизни тоже повернулась". Раньше-то на берегу и скамейки стояли, после клуба, когда уже кино кончится, еще гуляют, на берегу, на скамейки сядут и поют песни. На берегу тоже. Все плывут на лодках. У нас там была жизнь, у реки, в этот конец шли только, когда на работу идут, на сенокос да в лес» [65].

Рассмотренный повествовательный материал позволяет уверенно говорить о том, что народная проза и сегодня занимает устойчивое место в бытовании вымской традиции. В фольклорных текстах отражены события древности, связанные с освоением края, с представлениями о чуди и первопоселенцах, с христианизацией коми земли, и события, героями которых являются современные вымичи. Народная память сохраняет традиционные представления о мироустройстве, где гармонично сосуществуют обыденное и сверхъестественное. В силу того, что в живой традиции постоянно возникают вариации на тот или иной сюжет, тему, ей удается органично сочетать архаику и современность. Благодаря этому многие современные мифологические рассказы, записанные на Выми, будь то былички о лешем, знахаряхохотниках, орте, нечистых местах и т.д., являются лучшими образцами народно-поэтического творчества коми-зырян, что еще раз подчеркивает уникальность и многогранность этой локальной традиции.

Литература и источники

- 1. Река Вымь правый приток р. Вычегда. Как локальная фольклорная традиция объединяет территории современных Усть-Вымского и Княжпогостского районов Республики Коми.
- 2. Образцы коми зырянской речи / Сост. Т.И. Жилина, В.А. Сорвачева. Сыктывкар, 1971; Коми легенды и предания / Вступ.ст., сост., примеч. и перевод Ю.Г. Рочева. Сыктывкар, 1984; Историческая память в устных преданиях коми: Материалы / Сост. и подгот. текстов М.А. Анкудиновой, В.В. Филипповой. Сыктывкар, 2005; Му пуксьом Сотворение мира / Авт.сост. П.Ф. Лимеров. Сыктывкар, 2005.
- 3. НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 226а. Л. 373. Зап. Е.В. Ветошкина, 1981 г. Инф. Н.А. Зиновьева, дер. Ыб, 1917 г.р.

- 4. Му пуксьом Сотворение мира. С. 47. Зап. Е.В. Ветошкина, 1981 г. Инф. М.И. Суровцева, дер. Удор (с. Княжпогост), 1903 г. р.
- 5. НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 226а. Л. 212. Зап. Е.В. Ветошкина, 1981 г. Инф. М.И. Суровцева, дер. Удор (с. Княжпогост), 1903 г.р.
- 6. НА Коми НЦ. Ф. 27. Оп. 1. Д. 53. Л. 33. Полевой дневник Ю.Г. Рочева. Фольклорно-диалектологическая экспедиция в Княжпогостский р-н, 1981 г.
 - 7. Историческая память в устных преданиях коми. С. 13.
- 8. НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 226б. Зап. Н.Д. Бараксанова, 1978 г. М.М. Дьяконова, с. Усть-Вымь, 1917 г.р.
- 9. НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 279. Л 20. Зап. Е.В. Ветошкина, 1981 г. Инф. В.С. Лебедев, дер. Половники, 1910 г.р.
- 10. ФФ ИЯЛИ. В0608–12. Зап. Г.С. Савельева, Е.Ю. Жилина, 2006 г. Инф. В.С. Мальгина, 1932 г.р., дер. Козловка, Шошецкий с/с.
- 11. ФФ ИЯЛИ. В0610–17. Зап. И.В. Ильина, О.И. Уляшев, 2006 г. Инф. А.А. Щанова, 1922 г.р., дер. Онежье, Шошецкий с/с,
- 12. ФА СыктГУ. 1401–19. Зап. 1990 г. Инф. Г.П. Люосева, 1931 г.р., г. Емва.
- 13. НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 279. Л. 288. Зап. Е.В. Ветошкина, 1981 г.: Материалы... Инф. А.И. Люосев, 1899 г.р., г. Емва
 - 14. Там же. Л. 288.
 - 15. НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 279. Л. 385.
 - 16. Му пуксьом Сотворение мира. С. 173–174.
- 17. ФФ ИЯЛИ. А0697. Зап. Ю.Г. Рочев, 1981 г., с. Туръя. Исполнитель не зафиксирован.
- 18. Вычегодско-Вымская (Мисаило-Евтихеевская) летопись // Историкофилологический сборник Коми филиала АН СССР. Сыктывкар, 1958. Вып. 4. С. 262
 - 19. ФФ ИЯЛИ. А0696-8. Зап. Ю.Г. Рочев, 1981 г., с. Туръя.
 - 20. ФФ ИЯЛИ. А0697. Зап. Ю.Г. Рочев, 1981 г., с. Туръя.
- 21. ФФ ИЯЛИ. В0608–15. Зап. Г.С. Савельева, Е.Ю. Жилина, 2006 г. Инф. В.С. Мальгина, 1932 г.р., дер. Козловка.
- 22. ФА СыктГУ. АФ 1417–3. Зап. А.В. Панюков, 1992 г. Инф. В.С. Лебедев, 1909 г.р., дер. Половники.
- 23. ФА СыктГУ. АФ1004–27. Зап. в 1989 г. Инф. К.Е. Платонова, 1909 г.р., дер. Шежам.
- 24. Зап. Е.В. Ветошкина, 1981 г. // Историческая память. С. 44. Инф. М.А. Фотиева, 1911 г.р., дер. Кошки.
- 25. НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 279. Л. 124. Зап. Е.В. Ветошкина, 1981 г. Инф. Н.А. Зиновьева, 1917 г.р., дер. Ыб.
- 26. ФА СыктГУ. АФ1418–2. Зап. А.В. Панюков, 1990 г. Инф. В.С. Лебедев, 1909 г.р., дер. Половники.
- 27. Ильина И.В., Уляшев О.И. Мужчина и женщина в традиционной культуре коми. Сыктывкар, 2009. С. 100–102.

- 28. Конаков Н.Д. Йиркап // Мифология коми: Энциклопедия уральских мифологий. М.; Сыктывкар. 1999. С. 169–170; Коми легенды и предания. С. 41–45.
- 29. НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 279. Л. 20. Зап. Е.В. Ветошкина, 1981 г. Инф. В.С. Лебедев, 1910 г.р., дер. Половники.
 - 30. Коми легенды и предания. С. 62.
- 31. Сидоров А.С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Л., 1928. С. 182.
- 32. Му пуксьом Сотворение мира. С. 309—310. Зап. П.Г. Доронин, 1920-е гг. Инф. А.Н. Калимова, с. Айкино.
 - 33. Му пуксьом Сотворение мира. С. 176.
- 34. Коми легенды и предания. С. 63–65. Зап. Г.А. Федоров, 1946 г. Инф. В.А. Кучменев, 1878 г.р., с. Туръя.
- 35. Коми легенды и предания. С. 129–130. Зап. 1981 г. Инф. И.В. Жилин, с. Турья.
- 36. Коми легенды и предания. С. 91–92. Зап. Г.А. Федоров, 1946 г. Инф. С.Н. Максаров, с. Шошка.
 - 37. Сидоров А.С. Знахарство, колдовство и порча у народов коми. С. 218.
 - 38. Образцы коми-зырянской речи. С. 197-199.
 - 39. Му пуксьом Сотворение мира. С. 371–373.
 - 40. Коми легенды и предания. С. 119-120.
- 41. ОФ НМ РК. Д. 194. Л. 219–220. М.С. Порошкин, 1906 г.р. Приводимый текст дан в переводе с коми языка, входит в авторские «очерки об истории коми» и представляет собой самозапись исполнителя (1934–1935 гг.).
- 42. Рочев Ю.Г. Традиционные представления коми об орте и их трансформация в современности // Традиции и современность в культуре сельского населения Коми АССР. Сыктывкар, 1986. С. 57–70. (Тр. ИЯЛИ Коми филиала АН СССР. Вып. 37).
- 43. Лимеров П.Ф. Орт // Мифология коми: Энциклопедия уральских мифологий. С. 268–269.
- 44. ФФ ИЯЛИ. В0608-17. Зап. Г.С. Савельева, Е.Ю. Жилина, 2006 г., дер. Козловка Княжпогостского р-на. Инф. В.С. Мальгина, 1932 г.р.
- 45. ФФ ИЯЛИ. В0613–15. Зап. И.В. Ильина, Г.С. Савельева, 2007 г., дер. Шошка Княжпогостского р-на. Инф. Ю.И. Трошев, 1930 г.р.
 - 46. Му пуксьом Сотворение мира. С. 483–484.
- 47. ФФ ИЯЛИ. В0613–39, В0614–2,3. Зап. И.В. Ильина, Г.С. Савельева, 2007 г., с. Шошка Княжпогостского р-на. Инф. Ю.И. Трошев, 1930 г.р.
- 48. ФФ ИЯЛИ. В0615–40,41. Зап. О.И. Уляшев, Г.С. Савельева, 2007 г., дер. Кыркещ Княжпогостского р-на. Инф. А.И. Тренькина, 1943 г.р., А.М. Подорова, 1956 г.р.
 - 49. Му пуксьом Сотворение мира. С. 486.
- 50. ФФ ИЯЛИ В0613-4. Зап. И.В. Ильина, Г.С. Савельева, 2007 г., дер. Анюша Княжпогостского р-на. Инф. В.И. Смирнова, 1939 г.р.

- 51. ФФ ИЯЛИ В0903–27. Зап. Л.А. Сажина, А.Н. Рассыхаев, 2002 г., с. Усть-Вымь Усть-Вымского р-на. Инф. А.Н. Поповцева, 1921 г.р.
- 52. ФФ ИЯЛИ. В0903–27, 28. Зап. Л.А. Сажина, А.Н Рассыхаев, 2002 г., с. Усть-Вымь Усть-Вымского р-на. Инф. А.Н. Поповцева, 1921 г.р.
- 53. ФФ ИЯЛИ. В0906–12. Зап. Л.А. Сажина, А.Н. Рассыхаев, 2002 г., с. Усть-Вымь Усть-Вымского р-на. Инф. З.С. Дьяконова, 1930 г.р.
- 54. ФФ ИЯЛИ. В0906–12. Зап. Л.А. Сажина, А.Н. Рассыхаев, 2002 г., с. Усть-Вымь Усть-Вымского р-на. Инф. З.С. Дьяконова, 1930 г.р.
- 55. ФФ ИЯЛИ. В0906–37. Зап. Л.А. Сажина, А.Н. Рассыхаев, А.В. Панюков, 2002 г., дер. Оквад Усть-Вымского р-на. Зап. Г.В. Туркина, 1914 г.р.
- 56. ФФ ИЯЛИ. В0606–8, 19. Зап. Г.С. Савельева, Е.Ю. Жилина, 2006 г., дер. Весляна Усть-Вымского р-на. Зап. А.К. Габова, 1940 г.р.
- 57. ФФ ИЯЛИ. В0908–15. Зап. А.В. Панюков, Л.А. Сажина, А.Н. Рассыхаев, 2002 г., дер. Оквад Усть-Вымского р-на. Зап. Г.В. Туркина, 1914 г.р.
- 58. Зап. Е.В. Ветошкина, 1981 г., дер. Быков Ыб Усть-Вымского р-на. Инф. А.М. Пасынкова, 1912 г.р. // Историческая память. С. 46.
- 59. НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 279. Л. 381. Зап. Е.В. Ветошкина, 1981 г., дер. Ыб Усть-Вымского р-на. Инф. Н.А. Зиновьева, 1917 г.р.
- 60. НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 279. Л. 342. Зап. Е.В. Ветошкина, 1981 г., дер. Кошки Княжпогостского р-на. Инф. Е.С. Выборова, 1898 г.р.
- 61. ФФ ИЯЛИ. В0909–30. Зап. А.В. Панюков, Л.А. Сажина, А.Н. Рассыхаев, 2002 г., с. Усть-Вымь Усть-Вымского р-на. Инф. Э.С. Федяева, 1936 г.р.
- 62. ФФ ИЯЛИ. В0921–10. Зап. А.В. Панюков, 2002 г. с. Усть-Вымь Усть-Вымского р-на. Инф. М.Н. Пономарева, 1930 г.р.
- 63. ФФ ИЯЛИ. В0916–20. Зап. А.В. Панюков, 2002 г., дер. Оквад Усть-Вымского р-на. Инф. Г.В. Туркина, 1914 г.р.
- 64. ФФ ИЯЛИ. В0911–10. Зап. Л.А. Сажина, А.Н. Рассыхаев, 2002 г., с. Усть-Вымь Усть-Вымского р-на. Инф. Т.С. Беляева, С.В. Сальников.
- 65. ФФ ИЯЛИ. В0606–28. Зап. Г.С. Савельева, Е.Ю. Жилина, 2006 г., дер. Весляна Княжпогостского р-на. Инф. А.К. Габова, 1940 г.р.

Вып. 70

ГЕОГРАФИЧЕСКИЕ ПЕСНИ В ФОЛЬКЛОРНОМ РЕПЕРТУАРЕ ВЫМИ

Г.С. Савельева

Среди песенных фольклорных жанров особую группу составляют так называемые географические песни. В отечественной фольклористике подобные тексты имеют свою историю изучения [1], одним из последних монографических исследований по данной теме является книга В.Н. Калуцкого и А.А. Ивановой «Географические песни в традиционном культурном ландшафте России». Как отмечают сами исследователи, она представляет собой междисциплинарное исследование географических песен с позиций концепции культурного ландшафта, позволившей проанализировать их в географическом, этнографическом и фольклористических аспектах. Этот аспект положен в основу определения географических песен - «фольклорные тексты с ярко выраженной пространственной компонентой (последняя является сквозным принципом их смысловой и формальной организации)» [2]. Актуальность исследования данных текстов определяется прежде всего тем, что этот тип песен является идеальным способом описания народной («внутренней») точки зрения на свой культурный ландшафт и его структурные компоненты – духовную культуру, этнос, язык, селение, хозяйство, природную среду. Зачастую географические песни включают в себя не только реальную пространственную характеристику, но и его образное восприятие членами сообщества, таким образом, являясь текстами-оценками определенных культурных ландшафтов [3].

Географические песни имели широкое бытование практически на всей территории Республики Коми [4]. Выбор именно Выми обусловлен, прежде всего, количественным и качественным составом имеющихся текстов, который позволяет судить об их устойчивом месте в песенной системе этой традиции. Цель исследования — дать общую характеристику бытования географических песен и, по возможности, того фольклорно-этнографического контекста, который отражает локальную организацию данного культурного пространства.

Фиксация основного корпуса исследуемых текстов связана с экспедицией в Княжпогостский р-н А.К. Микушева и Ю.Г. Рочева 1964 г. К сожалению, эти записи не сопровождаются исполнительскими комментариями, которые раскрывали бы мотивировку как оценочных, так и нейтральных ха-

рактеристик. Затруднение вызывает и прочтение топонимических названий (например, *ты дорын* 'возле озера' или Тыдорын – название деревни). Кроме того, дополнительные сложности связаны с названиями поселков, лесопунктов, артелей и т.д., а также освоенных под хозяйственную деятельность природных объектов и микротопонимов. В какой-то мере нехватка этих данных компенсируется экспедиционными материалами последнего десятилетия. Ценным источником в исследовании вымских географических песен также являются записки местного краеведа-любителя И.С. Лебедева, опубликованные под названием «Вниз по Емве-реке» [5].

Исполнение и сочинение географических песен зачастую связывалось с конкретными именами местных жителей. Это явление можно назвать общераспространенным как для русских, так и для коми традиций. В качестве показательного примера приведем воспоминание, записанное в 2000 г. в с. Турья от А.Н. Коканиной (уроженка дер. Куштысевка, 1935 г.р.): «Была у нас одна женщина. Она все деревни, отсюда вот поднимется и там, по той стороне спустится до Виза, до Княжпогоста. И все она знала, какие названия даны были. Эта Турья, ей было дано название ёс гу (яма с мелкой рыбой), Кони – лёль гоп (яма с семгой). А наверх опять, к верховьям Ёля <Елва>, вот так подряд она все и перечисляла. Гучерт – это чорт гу (чертова яма), Крукля ді (кривой остров). Вот так она. Вот она нам рассказывала, бабушка эта, а я все не помню. До Пегыша поднималась, и от Пегыша спустится, по одной стороне поднимется, по другой спустится, и всем деревням имена даны были. Я не помню уже. (Сама имена придумывала?) Сама придумала и знала. Мы к ней заходили, когда в школе учились, и тогда она нас, было, посадит, и нам сказывает, перечисляет. А это когда уж было, в каком году?! Это в сорок девятых годах. Тогда бы еще помнили. /.../ Жигановку и все перечисляла бабушка та, вот молодчина была. Умерла уже, в сто пять лет умерла. Напевая, начнет петь, и все подряд перечисляет» [6]. Здесь отметим, что бытование географических песен чаще всего связывается с детской аудиторией (просто челядьлы ворсодчан просто детская игра).

По содержательным и формальным признакам рассматриваемые тексты можно отнести к трем типам: текст-путешествие; текст с современной производственной тематикой (лесопункты, поселки, колхозы и т.д.) и тексты-характеристики селений или их жителей. Образцы всех трех групп географических песен представлены в репертуаре Д.Е. Сокериной (1895 г.р.), жительницы дер. Кони. Участники вымской фольклорной экспедиции 1964 г. А.К. Микушев и Ю.Г. Рочев характеризовали ее как мастера импровизации и отмечали, что односельчане называли Домну Ефимовну местным скоморохом – теш карысь [7]. Показательно, что Д.Е. Сокерина как сказочница фигурирует и в рассказах современных старожилов: «В Рождество собирались у Домны. /.../ Она была мойдысь — сказительница, сказочница. Рассказывает, рассказывает, потом вдруг в сторону кинется /резко завалится

на соседа, шутя/ — занесло, мол, — шыбелитіс пої!. И тебя заденет, если рядом сидишь. Домна так красиво рассказывала. Она сама придумывала» [8].

Песня «Жили-были дед да баб» представляет собой описание пути персонажа, который включает территорию по рекам Елва и Вымь до дер. Кони:

Жили-были дед да баб, Ели каши с молоком. Ва дор кузя ветлэдлі, Посни ёсъяс кыйишті. Вöре кайи — ылалі. Сёрд дор кузя мунішті, Чöдлач тусьяс аддзилі. Ыджыднюр вылэ вои,

Ыджыднюрсэ продиті, Мырпом тусьяс босьталі. Джуджыд яг вылэ вои, Джуджыд ягсэ продиті, Кыдз пу вылін пукалі, Пожем бокин сулалі, Кузь коз улін шойччишті. Пегыш[9] вöлöсьтэ вои, Рыся шаньга сёйишті. Черман [10] вывті люзьооті, Куштысьяслі [11] аддзилі. Сьодъюдоре бор косі, Уна деньга босьтавні. Нивью вомен купайчи, Есень-пиян аддзилі. Кышеёин [12] шойччишті, Час-мод-коймод узишті. Красной тыин вуграси, Посни чери кыйишті. Мещураэ ме муні, Мещураын жариті, Мещураын сёйышті, Самой лёксэ девайті. Пышъем сорен лэччишті, Пытыръю доре вои, Машинаид лэччема, Подэн-сорэн мунішті. Лыва туй вывті восьлалі, **Ёвдин** вöлöсьтэ вои, Тёплоходід кывтэма. Мöдлапöлас вуджишті,

рекам елва и вымь до дер. Ког Жили-были дед да баб, Ели каши с молоком. По берегу походила, Мелкую рыбу половила. В лес поднялась — заплутала. По лесу прошлась, Голубику видела. На Ыджыднюр (букв. большое болото) пришла, Ылжылнюр прошла.

Ыджыднюр прошла, Ягоды морошки собирала. На высокий бор пришла, Высокий бор прошла, На березе посидела, У сосны постояла, Под высокой елью отдохнула.

В **Пегыш** волость пришла,
Шанег с творогом поела.
Через **Черман** проползла,
Куштысёвским – видела.
К **Седъюдору** обратно вернулась,
Много денег получить.

Много денег получить. Через Нивью переплыла, Есень-пиян (починок) видела.

В **Кышееве** отдохнула, Часа два-три поспала.

В Красном озере порыбачила, Мелких рыбок наловила. В Мещуру я пошла, В Мещуре пожарила, В Мещуре поела (рыбы), От самой плохой избавилась. В припрыжку спустилась, К Пытырью пришла, Машина уже уехала. Пешим шагом прошлась, По песчаной дороге шагала, В волость Евдино пришла,

Теплоход уже ушел. На тот берег перешла, Берег кузя лэччишті, Вездін весьтэ ме вои, Микелалі юрбиті [13]. Кыньвидз [14] кузя ме локті, Сабри карись аддзилі. Посёлоке [15] продиті, Больничаэ пыралі. Кыдздін [16] вöлöсьтэ вои, Бензин бакъяс аддзилі. Лёк няськи кей восьлалі, Вутшъяс инті шаглалі. Сондыс [17] кузя ме локті, Мос видзисья саддзилі. Вей Кониті продиті, Куимлаин гоститі. Кир [18] вöлöсьтэд ме локті, Мырпом тусен вердісні. Ягшор [19] волосьто вои, Лавка дорэ ме сувті, Деньга менам бырема, Сто грамм босьтні нинэмен. Сьылом выло по рублю [20].

По берегу спустилась, Напротив Весляны я оказалась, Миколе помолилась. По Кыньвидзу я шла, Стога ставящих видела. В поселок пошла, В больницу заходила. В Кыдздино волость пришла, Цистерны с бензином видела. По грязи прошагала, По кочкам перешагивала. Вдоль Сондыса пошла, Пасущих коров видела. По Верхним Коням прошла, В трех местах погостила. По Кир волости я шла, Морошкой накормили. В Ягшэр волость пришла, У магазина я остановилась, Деньги у меня закончились, Сто грамм купить не на что. За пение – по рублю.

Данный тип географических песен представлен одним вариантом. Немногочисленность подобных песен и в русских традициях отмечают В.Н. Калуцков и А.А. Иванова. Исследователи относят их к типу «туристического перемещения», отличительной особенностью которого является внешнее (туристическое) видение культурного ландшафта. Подобные тексты отражают «реальный жизненный опыт физического перемещения в пространстве с определенными целями (торговыми - купцы, профессиональными - плотогоны, бурлаки, семейными, праздничными – крестьяне и т.д.)». Тексты, связанные по происхождению, например, со средой речников, являлись своеобразной навигационной картой, в которой представлялись прибрежные территории с физико-географическими и визуально-пейзажными характеристиками [21]. В случае с песней «Жили-были дед да баб» можно отметить высокую степень информированности исполнительницы об особенностях данной территории и значимости отдельных географических объектов, прежде всего, в хозяйственно-бытовой деятельности этого межселенческого куста. Обращает на себя внимание подробность описания маршрута, обилие названий микролокальной топографии – починки, сенокосные угодья, луга, водные объекты: Есень-пиян, Кышеево, Красное озеро, Кыньвидз, Сондыс. Детальное знание местности во многом связано с особенностями хозяйственного уклада, а именно с междеревенским распределением сенокосных угодий: в верховьях Выми – у онежских и отлинских жителей, по Ворыкве (правый приток Выми) — шошкинских, по Веслянке — жителей деревень Весляна, Кыркещ, Кони и т.д. Кроме Веслянки, дер. Кони (а именно оттуда родом была Д.Е. Сокерина) принадлежали сенокосные угодья и по р. Елве [22]. Воспоминания о поездках на сенокос сохраняются и по сегодняшний день: «Я как с детства помню, с Коней приезжали на лошадях много и перевозили вот откуда-то в ту сторону, с Седьюдора, мы в Седьюдоре жили, они останавливались у нас в доме, все чаи пили, вот, и ехали за сеном. И везли уже там в Кони, Весляна. (Сенокосные угодья, значит, где были?) У Пегыша значит, в тех краях, они куда-то ехали. Может выше, до Чермана добирались» [23].

Текст состоит из композиционных звеньев, в каждом из которых географический объект представлен в сочетании с активными действиями персонажа: передвижение в пространстве (поднялась, прошла, посидела - постояла отдохнула, проползла, переплыла, опять отдохнула и т.д.) и хозяйственнобытовая деятельность (половила рыбу, набрала морошки, поела шанег, получила деньги, пожарила рыбу, помолилась Миколе, зашла в больницу и т.д.). Помимо того, что героиня является активно действующим лицом, она может выступать и в качестве стороннего наблюдателя. Ее глазами представлены пейзажи некоторых населенных пунктов и хозяйственная освоенность данной территории: голубику видела, куштысевских на сенокосе видела, стога ставящих видела, пасущих коров видела, цистерны с бензином видела и т.д. Основное содержание песни включено в развлекательно-смеховую канву. С зачинной формулы – «Жили-были дед да баб, Ели каши с молоком» – задается общий эмоциональный тон повествования, который еще более усиливается в завершении песни: героиня доходит до магазина, где надо купить «сто грамм». Концовка представлена традиционной для обрядовых ситуаций песенной формулой-требованием денежного вознаграждения певицы.

В создании песни «Жили-были дед да баб», как и других из репертуара Д.Е. Сокериной, определяющим является индивидуальное начало. Их содержание основывается как на фольклорном, так и реальном жизненном опыте исполнительницы. Личные ассоциации и связанный с ними образный ряд накладываются на поэтические каноны, заданные самой традицией.

Творческий стиль Д.Е. Сокериной еще ярче проявляется в песне на современную производственную тему. Географическая последовательность топонимов разделяет текст на две части: от дер. Куштысевки вверх по течению Выми и Елвы до Обдора и от Пегыша вниз по течению до Мещуры. Двучастность текста выделяется с помощью использования одной и той же характеристики «куштысевского колхоза» и «пегышского колхоза».

Куштысь колхоз – дзоля колхоз,

Специалист народыс. Ягшöр колхоз – вот и колхоз, Вот и рöвнöправие: Мужики коровы доить, Бабы на собрание. Куштысевский колхоз – маленький колхоз,
Народ там – специалисты.
Колхоз в Ягшере – вот так колхоз,
Вот и равноправие:
Мужики коровы доить,
Бабы на собрание.

Кони колхоз — мича колхоз, Водзин ная мунёні. Кыдздін колхоз — пятилетка Пёрысен тыртэмаэсь. Ветью артель — дона артель, Гырысь курег видзені. Непёд [24] колхоз — гёра колхоз, Гёра ная чёвтысні. Вездін пристань — ценнёй пристань,

Деньга ная босьтоны. **Ёвдін** пушник – ценной пушник,

Деньга ная оз босьтні.

Наста-пиян участокын
Пым пирогъяс сёені.
Вомнос йирин кер карисьяс
Чодъя опар сёені.
Куръядорин кер карисьяс
Пувъя юман сёені.
Мешъюраин посёлокин
Шобді булки сёені.
Ньывью вылін служащейяс

Свежей яйяс сёені.

Войвож дорин сотрудникъяс Свежей йоршъяс сеені.

Ватлядорин [25] кер карисьяс Капуля шыд сёені.

Родник дорин кер кыскысьяс Кракмал кисель сёені. Черман вылын служащейяс

Сись трескаяс сёені. **Кычан-ёлин** Миколаяс Чёскил чайяс юёні.

Öбдöр дорин чань видзисьяс Круття да кеняяс да кання.

Пегыш колхоз – дзоля колхоз, Рыся шаньга сёені.

Сь**ö**дъюдорин кадревейяс Уна деньга босьтэні.

Нивъю вомын **Есень пиян** Перловкаяс сёені.

Кышеёын кыдздін колхоз Шома ырош юоні.

Висвом дорин кантораын

Колхоз в **Кони** – красивый колхоз, Впереди они идут.

Кыдзьдинский колхоз – пятилетку С помощью стариков выполнили. Артель в **Ветью** – дорогая артель, Крупных кур содержат.

Непедский колхоз – горный колхоз, На горе они застоговали.

Веслянская пристань – дорогая, Они деньги берут за нее. Евдинский пушник – дорогой

пушник,

Денег они не берут. На участке **Наста-пиян** Горячие пироги едят. Лесорубы в **Вомнэс йире** Опару с черникой едят. Лесорубы в **Курьядоре** Брусничный солод едят. В **Мещуре**-поселке Пшеничные булки едят. Служащие в **Нивью** Мясо свежее едят. В **Войвоже** сотрудники

Мясо свежее едят.
В Войвоже сотрудники
Свежих ершей едят.
В Ватлядоре лесорубы
Картофельный суп едят.
В Роднике лесовозчики
Крахмальный кисель едят.
На Чермане служащие
Гнилую треску едят.
В Кычан-ёле Миколы

Вкусные чаи пьют.
В **Обдоре** пастухи
Круття да кеняяс да кання (?). **Пегыш** колхоз – маленький колхоз,

Творожные шаньги едят. **Седьюдорские** кадровые Много денег получают.

В устье **Нивью Есень-пиянские** Перловку едят.

В **Кышеёве** кыдздинский колхоз Кислый квас пьют.

В Веслянах в канторе

Маргаринъяс сёені.

Куим кыддзан тшуплой народ

Свежей налим сёені.

Тикон-пийин Сонок пиян

Свежей ур яй сёені

Краснэй тыын просьливанне,

Свежей мыкъяс сёені.

Мешшураин лесопунктін

Слаба деньга сетэні.

Тшöтоводнас – том кассирлэн

Киин деньга век абу. Лесопунктэн юралысис

Вов тыр деньга ыстома, По кварталам участокам

Челэй недель ветлэма, Тысячниклы рöбöтниклы

Деньгаяс сеталэма.

Виччисим ми челэй недель

Деньгаяс получитні,

Чайяс пуктім, яйяс пуим, Ставыс миян койдалі.

Питирим да Ячеслав

Вов тыр деньга вайисні.

Ми думайтам сеталасні Сотеннэйкатеясэн Сöмын ная сеталісні

Десетя кабалаэн.

Прошшайччисні – окасисні

Миян ичет народкед Питирим да Ячеслав, Николае юраліс,

Юралісні – бöжалісні, Вöр туй вывті муніні.

Bcë. [26]

Маргарин едят.

В Куим кыддзя (?) щуплый народец

Свежего налима едят.

В Тихон-пи дети Сонока

Свежее беличье мясо едят.

В Красном озере – раздолье,

Свежих ельцов едят.

В Мещуре лесопункте

Слабо денег дают.

У счетовода – молодого кассира

На руках никогда денег нет.

Глава лесопункта

Полные сани денег отослал, По кварталам и участкам Целую неделю ходил, Работникам – тысячникам

Деньги выдавал.

Мы ожидали всю неделю

Деньги получить,

Чай вскипятили, мяса наварили,

Все угощенье у нас стынет.

Питирим и Вячеслав

Полные сани денег привезли.

Мы думали дадут Сотенками, Они выдали

Десятирублевыми бумажками.

Прощались – целовались

С нашим маленьким народом

Питирим и Вячеслав, Николай управлял,

Направились – вырулили, По лесной дороге уехали.

Bce.

По своему содержанию данный текст перекликается с предшествующим, дополняя нейтральность его зарисовок картинами из жизни местного населения. Обилие географических объектов в сочетании с широким охватом различных социальных слоев определяют содержательную насыщенность данного текста. Значимые для создателя текста фрагменты из жизни колхозников, лесорубов, лесовозчиков, служащих, конторщиков, кассиров, «кадровых», «тысячников» разворачиваются в полноценный сюжет, в создании которого легко прослеживается стилистика частушки и других шуточноразвлекательных жанров.

Песни «Жили-были дед да баб» и «Куштысь колхоз – дзоля колхоз» записаны в единичных вариантах. Наиболее многочисленную же группу представляют географические тексты, построенные по принципу последовательного перечисления селений, каждому из которых дается лаконичное ассоциативное определение. В них фигурируют только традиционные поселения и, как правило, используются местные варианты названий. Для этой группы песен характерно расположение деревень вверх по течению.

В качестве примера приведем еще один текст, записанный от Д.Е. Сокериной:

Сереговские – кречаты, Сереговские – кречеты, Коська - кутирима, Кошки - кутерьма, Половники – спина (горб) мыши, Половники – шыр мыш, Князьпогостскэй – бычок, Княжпогостские – бычок, Раковнинскей – секрет, Раковица – секрет. Кыркотш – увтас, Кыркещ – низина, Шошка – хохол, Сьёська – кокол, Тыла – чукчи, Отла – глухарь, Гучерт – крукинь ді, Луг – кривой остров, Куавидзи [27] – конда додь, Куавица – сани с сухостоем, Ыджыд Ыб – пристань, Онежье - пристань, Кöзлорд – школа, Козловка – школа, Туръя – ёс додь, Туръя – сани с мелкой рыбой, Куштысьорд [28] – байдыг, Куштысевка – куропатка, Средние Кони – бочка хариуса, Ягшёр – ком бёчка, Вей Кони – лёль бочка, Верхние Кони – бочка семги, Весляна – мык бочка, Весляна – бочка ельца, Ёвдін – трэска бочка, Евдино – бочка трески, Пегыш – яй бöчка [29]. Пегыш – бочка мяса.

Происхождение деревенских номинаций в отдельных случаях имеет свои объяснения, чаще же приходится лишь предполагать. Так, Сереговские — кречаты, в других вариантах «кречат», «крича», может иметь связь с местной фамилией Кречатов [30]. Отметим, что в географических песнях такой тип обозначения селений — достаточно устойчивое явление, например: Оквад — Туркин (местная фамилия, в деревенской топографии есть Турка вад), Кони — ветош (вероятно, от местной фамилии Ветошевы), Емдін — Тарас [31]. Не исключается возможность рассмотрения слова «крича» как искаженного от русского «кричать» и, соответственно, в связи с названием одной из частей Серегова — «Шумиловкой»: «...вымичи снабжали Сереговский сользавод дровами, в основном сплавляли плотами сухостой, который ловили в Серегове напротив варниц, подымали на берег, распиливали. Здесь всегда было оживленно, находилось много рабочих, отчего даже местность назвали «Шумиловкой» [32].

Деревня Половники во всех вариантах устойчиво называется «*шыр мыш*». Версия, объясняющая это прозвище, имеется в материалах И.С. Лебедева (немаловажно, что сам он был уроженцем этой деревни): «Жителей деревни Половники дразнили «шыр мышъяс», то есть «мышиные спины». Видимо от того, что в Половниках было трудное положение с лугами, очень много мелкоконтурных лугов, откуда сено таскали на себе, накладывая его на грабли или обхватывая веревками» [33]. В отличие от исторической мотивировки И.С. Лебедева в полевых материалах Ю.Г. Рочева это прозвище интерпретировано с точки зрения традиционно негативных представлений о мыши:

«Визса – кань зад виледысь, Княжпогостские – кошачий зад обгладывающие.

Кошка – ур яй сёйны, Кошки – беличье мясо едящие, Полоникса – шыр-мыш (неизвестно что, но обидное прозвище)» [34].

В этом присловье прозвище Половников продолжает ряд формул, связанных с «нечистой», нечеловеческой пищей. У коми они имели достаточно широкое распространение [35], а в вычегодско-вымской традиции — связывались с топонимическими легендами о Стефане Пермском и язычниках. Само по себе сочетание *шыр мыш* интересно и в плане этимологической неоднозначности, не исключающей возможности игры слов: *шыр* 'мышь' и русское «мышь».

Характеристики деревень Онежье и Козловка связаны с общественно значимыми реалиями, такими как пристань и школа. Замечательна история козловской школы, которая может послужить объяснением того, что для соседних селений именно школа является самой яркой ассоциацией. Хозяином здания был П.Н. Козлов (Микит Паш) – знаменитый вымский купец. Он снабжал необходимыми товарами вымский и ижмо-печорский края. Был известен за границей как российский купец третьей гильдии, имел два парохода, курсирующих до Архангельска, Устюга и Вологды. Затем он разорился и вынужден был эмигрировать. Работал в Финляндии, Германии, США, вернулся в Россию. После революции приехал на родину, в Козловку. Здесь у него был прекрасный двухэтажный дом, в котором впоследствии и разместилась семилетняя школа [36]. Образ Микит Паша и его дома может присутствовать в качестве одного из мотивов суеверных рассказов о местных знахарях. Примером является запись, сделанная Ю.Г. Рочевым в 1981 г.: «В Отле был мужик – *тодысь* Есь. Когда только строили купеческий дом, Микит Паша, он сказал: «Хорошо строят, да не будет здесь жизни, не будет жильцов в этом доме». Теперь уже опять школа стала там. Приходили учиться из Пегыша, Княжпогоста. А при церкви /когда работала церковь/ там был казенный дом» [37]. В подобных рассказах замечательным образом воссоздается тот понятный для носителя традиции контекст, который в свернутом виде сохраняется в песенной формуле. О Микит Паше, его доме и кузнице жители дер. Козловка помнят и по сегодняшний день.

В основе некоторых определений лежат особенности природного ландшафта. *Гучерт — крукинь ді*, в вариантах *крукин*, *крукля ді* (производные от *крук* 'крюк', *крукыль* 'загиб, изгиб'), местные жители связывают с речным изгибом: «А Гучерт — он это, *Крукля ді* называется, потому что большой изгиб там, вот и *Кривой остров* [38].

Комментариями о том, почему Кыркещ называется *увтас* 'низина'), мы не располагаем. Уже само по себе значение слова *кыркотти* 'крутой обрывистый берег' предполагает топографическую двойственность и может рассматриваться как ключ к образованию этой лексической пары. Эта характеристика соответствует действительности по географическим признакам: возвышенности, на которой стоит деревня, предшествует полоса низкого берега.

Определение дер. Куавицы – конда додь – может иметь двоякое толкование. Лес рядом с деревней назывался Конда грива [39] – конда 'сухая на корню, крепкая, частослойная боровая сосна', такая сосна особо ценилась при строительстве домов. С другой стороны, возможно прочтение конда додь в значении негативной оценки – неправильные, кондовые сани.

Образ промыслового достатка на Выми и Елве находит свое отражение в характеристиках деревень от Коней до Пегыша. Эта часть выделяется по своей цельности, созданной за счет последовательного перечисления разных пород рыб (мяса в Пегыше) и многократного повтора слова «бочка» с выступающим на первый план значением меры изобилия. Этой характеристике противопоставляется туръинское ёс додь (вариант ёс гу): «Турья – это ёс гу. Это потому что здесь плохую, мелкую рыбу – ёс ловят. А Кони – там сёмгу ловят, лёль гол (яма с семгой), там яма с сёмгой, а здесь ёс гу – яма с мелкой рыбой» [40]. От дер. Кони и выше действительно были хорошие рыбные тони. В фольклорной интерпретации с ними связывается история заселения Выми, а ловля ценных пород рыбы оказывается соотнесенной с праздничнокалендарным кругом и соответственно определяется божьим промыслом. Например, в рассказе, записанном в дер. Кони от А.Ф. Сокерина (1929 г.р.), семгу ловили только на Петров день – местный храмовый праздник, а сига – на Покров: «А рыбу раньше ловили. К Петрову дню ловили. Сеть была четырепять метров высотой. Всем народом, артелью тянули, с двух берегов тянут, до каменистого места дойдут и вытянут. Между всеми и разделят рыбу. /.../ Раньше рыбы много было. Тоня здесь была, поэтому и заселились. Только 12 июля /семгу/, один раз только, больше и не рыбачили. Петыр лун у нас это престольный праздник. Рыбы было навалом. А на Покров лун ловили сига – кебос. Тоже в этой тоне. А семгу только на Петров день ловили. На праздник. Рыбу не продавали, никто, наловили на праздник, и все были с рыбой. А теперь – все, конец, рыбы нету» [41].

Несмотря на то, что в песенном тексте очевидна проекция на реальность, для содержания более важным является обозначение значимого для исполнительницы пространства, которое, соответственно, наделяется поло-

жительными признаками. Не случайно эта часть текста не имеет аналогов среди вариантов, записанных в других вымских селах.

В связи с этим отметим, что локальная дифференциация вымской традиции, которая фиксируется в географических песнях, может обнаруживаться на разных уровнях культурного текста. Например, в рассказе о храмовом празднике Благовещенья в Веслянах очерчивается территория до Княжпогоста: «Благовещенье это было праздник, /..../ приезжают, это было /.../ гостьба (гостья волоны), из Коней, Турья, у кого родственники есть, Онежье, не всякие – до Княжпогоста. С Княжпогоста конец было это, потом издалека не ходят было» [42]. Выделяемая здесь сублокальная группа определяется семейно-родовыми связями, которые актуализировались в контексте празднования престольного праздника. Еще один пласт, выделяющий локальные сообщества, связан с мифологическими представлениями: «Вот у нас дедушка, мать-то когда вышла сюда /в Весляна/ замуж, так он сюда не приезжал, представляете. «А в Емва воже там все ведьмы живут». Вот до Турьи он приезжал, да что продавать да это, до Турьи приезжал, до Коней, а в Весляну нет. «У вас все ведьмы живут». А мать всю жизнь, 17-летней девчонкой приехала и...» [43]. Примечательно, что в данном репортаже корпоративность вымских селений отмечается с двух противоположных сторон: укрепление семейных отношений – дочь выдана замуж, и, одновременно, негативная характеристика – ее отец не приезжал туда, потому что там живут колдуны.

В некоторых географических песнях границы территории могут выходить за пределы Выми: населенные пункты Усть-Вымского, Удорского районов, Ижма, Печора. Иногда в текстах появляются и такие далекие образы, как р. Волга и море. В качестве примера приведем запись, сделанную в с. Княжпогост:

Был да козёл, На Волге пошел, К Анфисе козе. Ты йылын бубин, Ты дорын челпан, Аквадін – неляль, Емдінін – чирак, Сереговын – кречат, Коська – кутерма,

Половникин – шыр мыш,

Визаобня - бычок, Раковинский – пыркыс, Кыркетш – чишук, Сьоська - кутшей, Тыла – бубин, Ыб – вöлöнтин,

Турья – балкон,

Кони – Вездін,

В конце озера бубин,

У озера коврига, Оквад – неляль, Усть-Вымь – чирок, Сереговские - кречет,

Кошки – кутерьма,

Половникские – спина мыши,

Княжпогост – бычок, Раковинские – пыркыс, Кыркещ – чишук,

Шошка – орел, Отла – бубин,

Онежье – волонтин, Туръя – балкон, Кони – Весляна,

Вездін и ватас, Весляна – речные жители,

Сімдор – кепысь, Синдор – рукавица, Изьва – азьва, Ижма – кислая похлебка,

Печераын – море, Печора – море,

Море пытшкин сир поз, В море смола (букв. 'гнездо со

смолой'),

Сир поз пытшкин ма поз [44]. В смоле мед (букв. 'гнездо меда').

Благодаря образно-символическому воплощению темы пути в зачине и завершении песни расширение пространства приобретает эпический размах. Тождественные по своей семантике образы Волги (символическая территория русской культуры) и моря, с выступающим на первый план значением запредельности и пространственной протяженности, органично вплетены в сюжетный строй песни. По своей обобщенности к ним примыкают и образы контактных зон Ижмы, Печоры и Удоры (с. Глотово – Слобода) [45]:

...Изьва и язьва, Ижма – кислая похлебка,

Печераин – море, Сімдор – тёпкан, Синдор – ухаб,

Слобода — гнездо комаров, Поченича — рок поз [46]; Слобода — гнездо комаров, Поченича (?) — гнездо каши;

...Изъю – азьва, Изъю (букв. 'каменная река') –

кислая похлебка,

Слобода – морэ, Слобода – море,

Печера – ном поз [47]. Печера – гнездо комаров.

Вымской топографии могут предшествовать нижневычегодские селения (Усть-Вымский р-н) – дер. Оквад и с. Усть-Вымь. В некоторых вариантах текста появляются фрагменты, в которых специфичность используемых словоформ определяет возможность двоякого прочтения смыслового содержания зачинных формул:

«...На Волгу пошел,

Коквидзе пале,

Палевидзе лёжись...» [48] — возможно, обыгрывание топонимов Коквицы (Усть-Вымский р-н) и Палевицы (Паль, Сыктывдинский р-н);

Или:

«Козел да возел

На лужок пошел,

Кок видзе казел и зелёный» [49] – видз в значении 'луг', «на зеленый лужок».

 «Ты йылын бубин,
 В конце озера бубин,

 Ты дорын чöлпан»
 У озера коврига;

Или:

«*Тыйылын* – бубин,

Тыдорын – чöлпан» – дер. Тыйыв (Конец-Озерье) и дер. Тыдор Усть-Вымского р-на.

На этом фоне географическая определенность и последовательность основной («вымской») части песни приобретает значимую для повышения этнокультурного статуса содержательно-смысловую рельефность.

Нельзя не отметить, что географические песни находятся в тесной взаимосвязи с другими разновидностями прозвищного фольклора. Если говорить о вымской традиции, то для первых свойственна нейтральность (за редким исключением) селенческих характеристик. Уже само по себе перечисление топонимов связано с идей организации, упорядочивания и, в конечном итоге, стабильности существования на своей этнической территории. Собственно прозвищное содержание, в котором реализуется межселенческая оппозиция, представлено в иных фольклорных формах: присловьях, прозвищных преданиях и т.д. Наделение положительными и отрицательными оценками жителей соответственно «своей» и соседних деревень – их основное функциональное назначение. Например, в присловье, записанном в дер. Кони, представлена оценочная антитеза с дер. Онежье:

Конские – открытые (избы), «Кониса – воиса, Кузя-дженида. Длинные-короткие (подолы). Ыб улича – калича, Онежская улица - на задвижках,

Быд керкаын ялича. В каждом доме ялича (?).

У нас пускают в дома, приглашают. В Онежье не пускают. Ыб – это Онежье. Ялича – это, видимо, веревка. Кузя-дженида – специально так надевались, чтобы из под верхней юбки выглядывали кружева» [50]; «Быд керка калича – Онежье, везде запоры, никто ночевать не пустит» [51]. Насколько подвижно может быть значение прозвищ в зависимости от места записи, демонстрируют комментарии к кониса-воиса, но зафиксированные уже в дер. Козловка (1 км от Онежья): «Это как друг друга именуют: Конисавоиса – если платье не застегнуто ли что ли. Они обзывали друг друга так: «Кониса-воиса» [52]; «Кониса-воиса – нимтчом (дразнилка), не прозвище даже, а укоранье – если одела платье, там нижняя еще какой-то видно, дак вот это так говорят: «кониса-воиса», какие-то как будто бы янöдöны (стыдили) или укоряйтоны (попрекают) по-коми» [53]. Если в первом случае конинские – открытые, гостеприимные люди, а девушки модные, красиво одетые, то во втором – наблюдаем полную инверсию этого образа: Кониса-воиса и кузя-дженида оказываются синтаксически взаимосвязанными; воиса теперь выступает в значении «нараспашку», «небрежно», и, соответственно, прозвище переходит в разряд нимтчом, «укоранья», стыдного – янодны 'стыдить, срамить, конфузить'.

В Козловке же зафиксирована и характеристика жителей дер. Онежье и с. Туръя. Наличие каменных церквей и школ выделяло их среди других поселений, они противопоставлялись по своему жизненному укладу и в оценках соседей наделялись чертами скорее городских, чем деревенских жителей. Их относили к «служащим» и соответственно наделяли чертами бездельников. Ленивость онежских и туръинских нашла отражение в местной поговорке: «Через Онежье рыба прыгает до Козловки, до Катыдпома, а

потом через Туръю прыгает рыба до Кони». Сопровождается она следующей пояснительной информацией: «В моем детстве онежских жителей да турьинских жителей считали, что они ленивые люди. Почему? В Онежье была церковь и школа, в Туръе была церковь и маленькая школа. И они такие были все приспособленные работать как служащие, и они к физическому труду были мало приспособленные. И было, такой анекдот шел, анекдот или присказка: «Через Онежье рыба прыгает до Козловки, до Катыдпома, а потом через Турью прыгает рыба до Кони». Рыбу ловили в Козловке, Кытыдпом очень хорошо рыбу ловили, Кони ловили рыбу, а туръинские, Онежье нет, они готовую ждали. В церковь тащили много, они оттуда и питались. /.../ «Чериыс по чеччало вывсяньыс по Козлордодз да Катыдпомодз», по-русски это значит: рыба прыгает через Онежье и до Козловки, до Катыдпома. А потом рыба прыгает, говорит, через Турью до Кони. А это точно так» [54].

В некоторых случаях характеристики населенных пунктов обусловлены процессами семантической верификации. Так, в ряде случаев при обозначении с. Туръи сюжетообразующим является образ рыбы, который может разворачиваться в разных оценочно-содержательных направлениях: место без рыбы - потому что ленивые (в приведенной выше поговорке с комментарием); место с мелкой рыбой – не изобильное в сравнении с другими селениями (Туръя – ёс додь 'сани с мелкой рыбой'); рыбное место (Туръяса – чери 'Туръинские – рыба' [55]). В географическом тексте, записанном в верхневычегодской традиции (Усть-Куломской р-н), именно Туръя выступает в качестве центра «запредельного» (для вычегодского куста деревень) пространства Выми, которое в свою очередь также обозначено как рыбное место:

Усолье – вечерок, Усолье – вечерок, Туръяса – чери, Туръинские – рыба, Рыбиннёй гульба, Рыбинной гульба, Мыс – волога, Мыелдино – харчи, Вылежной струба, Вылежной(?) труба, Дзель – деревня, Дзель – деревня,

Габовса - лёнь, Габовские - спокойные,

Воч – ю дор [56]. Воч - у реки.

Отметим также, что в формуле, реализующей тему «Туръя – рыбное место», происходит усиление положительного смысла за счет появления русскоязычного дубля – «чери, рыбинной гульба». Причем этимология «рыбинной гульбы» оказывается взаимосвязанной с вымским вариантом названия дер. Онежье - Ыб. В тексте, записанном в дер. Отла (Вымь), присутствует, вероятно, исходный вариант этой формулы:

Туръяса – чери, Да Ыбаной гульба... [57].

Как видно, варианты поэтических реализаций одного и того же центрального образа могут отражать абсолютно разные оценочные характеристики. И немаловажно, что этот процесс варьирования во многом определен жанрово-функциональной спецификой текстов: ярко выраженная прозвищная семантика в поговорке и гибкая система топографических характеристик в географических песнях.

Еще один способ трансформаций, характерный для географических песен, связан с возникающими вокруг основного образа звукосмысловыми ассоциациями. Например, еще один мотив, определяющий Туръю, связан с братчиной (Туръя – братчин) [58]. Центральным местом этого обрядового комплекса, занимающего устойчивое место в вымском традиционном календаре, является угощение пивом (девушки в сопровождении специальных песен подносят его своим парням). В этом контексте логичен переход к образу бражки (Туръя – бражка) [59], и не только как следствие вторичного осмысления ритуального напитка, но и в результате возможных звукосмысловых ассоциаций (братшина – бращ – бражка). Следующий этап возможных интерпретаций связан уже собственно с фонетическими искажениями – появляется вариант «пряшки» (Туръя – пряшка) [60].

Таким образом, сохранившиеся в архивных записях образцы географических песен позволяют говорить о том, что еще в недавнем прошлом они занимали свое устойчивое место в песенной культуре Выми. Каждое произведение не только насыщено географической или этнографической конкретикой, но и автобиографично по своей сути, поскольку исполнитель вкладывает в них свое представление и свои знания о пространстве и времени. В результате, тексты географических песен сохраняют главный принцип сюжетообразования, в основе которого лежит последовательное перечисление географических объектов, и при этом наблюдается содержательная вариативность, проявляющаяся главным образом в их характеристиках.

Литература и источники

- 1. Зеленин Д.К. Народные присловья и анекдоты о русских жителях Вятской губернии (Этнографический и историко-культурный очерк) // Он же. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М., 1994. С. 59–104; Карташова И.Ю., Кругляшова В.П. Из истории русского фольклора (песни о прозвищах) // Фольклор Урала: Фольклор и историческая действительность. Свердловск, 1980. Вып. 5. С. 105–112; Дранникова Н.В. Локально-групповые прозвища в традиционной культуре Русского Севера: функциональность, жанровая система, этнопоэтика. Архангельск, 2004 и др.
- 2. Калуцков В.Н., Иванова А.А. Географические песни в традиционном культурном ландшафте России. М., 2006. С. 15.
 - 3. Там же. С. 5, 16.
- 4. Несмотря на достаточно активную фиксацию географических песен в ходе фольклорных экспедиций начиная с 50-х гг. прошлого столетия, они оставались за пределами научных интересов коми фольклористов. На сегодняшний день имеются единичные публикации, посвященные исследованию селенческих прозвищ отдельных локальных традиций, например, Ильина И.В.,

- Уляшев О.И., Сиикала А.-Л. Общедеревенские прозвища населения верхней Вычегды // Сельская Россия: прошлое и настоящее (Исторические судьбы северной деревни): Материалы Всерос. науч.-практ. конф. (Республика Коми, с. Усть-Цильма, 10-13 июля 2006 г.). М.; Сыктывкар, 2006. С. 288–293; Чувьюров А. Коллективные прозвища и присловья в фольклоре печорских и верхневычегодских коми // Традиционная культура. Поиски. Интерпретации: Сборник статей по материалам конф. памяти Л.М. Ивлевой. СПб., 2006. С. 96–105.
- Вниз по Емве-реке. Записки краеведа-любителя И.С. Лебедева. Емва, 1995.
- 6. ФФ ИЯЛИ. В0603–37. Зап. А.В. Панюков, Г.С. Савельева, 2000 г., с. Туръя Княжпогостского р-на. Инф. А.Н. Конанина, 1935 г.р.
- 7. Коми народные песни: Вымь и Удора / Сост. А.К. Микушев, П.И. Чисталев, Ю.Г. Рочев. 2-е изд. Сыктывкар, 1995. Т. 3. С. 15.
- 8. ФФ ИЯЛИ. В0605–25. Зап. Г.С. Савельева, Е.Ю. Жилина, 2006 г., дер. Кони Княжпогостского р-на. Инф. С.С. Вязова, 1933 г.р.
- 9. Дер. Мещурского с/с, исключена из учетных данных в 1974 г. (о закрытии деревень здесь и далее использованы данные из: Республика Коми. Административно-территориальное деление на 1 августа 1992 г. 5-е изд. Сыктывкар, 1992).
- 10. Название сенокосных лугов на Елве выше пос. Седъюдора связано с названием оз. Черман.
- 11. Жители дер. Куштысевки Туръинского с/с, исключена из учетных данных в 1974 г.
- 12. Название сенокосного луга. «Кишеев, это от нашего поселка /Седъюдора/ совсем в другую сторону, Нивъю с правой стороны, а с левой стороны идешь по дороге вдоль речки тоже, километра два, и там идут поля. Вот Кышеево это ручеек что ли там Кышеев. Дед у нас все время там косил себе сено для коровы. Вот, буквально два-три километра, но это идет вдоль Ёлвы» (пос. Ачим Княжпогостского р-на, С.Е. Жилина, 1948 г.р., ур. В. Мещуры).
- 13. ПМА: Веслянская двухэтажная каменная церковь во имя свт. Николая чудотворца. Как сакральный топографический объект занимала центральное место в этнокультурной организации пространства Выми. Была первой с верховьев и соответственно последней, если подниматься по реке, в связи с чем наделялась статусом символической границы между хозяйственнопромысловой и селенческой (жилой) территориями. Предмет гордости веслянцев: «Мы всегда еще хвалились. В Конях-то, что это у вас деревянная церковь, я говорю, а у нас вон двухэтажная, за три километра /видно/. Раньше самая основная жизнь по реке. Вот по реке поднимаешься и Весляна далёко сперва церковь видно, белокаменная» (ФФ ИЯЛИ. В0606–28. Зап. Г.С. Савельева, Е.Ю. Жилина, 2006 г., дер. Весляна Княжпогостского р-на. Инф. А.К. Габова, 1940 г.р.). Фигурирует в мифологических рассказах о нечистой силе, которая могла идти за охотниками только до пределов видимости вес-

лянской церкви (Образцы коми-зырянской речи / Сост. Т.И. Жилина, В.А. Сорвачева. Сыктывкар, 1971. С. 197–199).

- 14. Название луга и песчаной косы на противоположном от Весляны берегу. Упоминается в опубликованном рассказе о рыбной ловле: «...Под Весляной рыба совсем не брала, потому что там быстрое течение. Потом поплыли дальше. Весляна осталась позади. На той стороне (реки) берег песчаный, оттуда начинается луг Кыньвидз. Там опять наловили щук. Доплыли до нижнего конца песчаной косы Кыньвидз. Река в том месте очень глубокая...» (Образцы коми-зырянской речи. С. 205–206).
 - 15. Имеется ввиду пос. Ветью.
- 16. Дер. исключена из учетных данных в 1974 г., относилась к Ветьинскому с/с.
- 17. Сондыс шор (ручей) и одноименное название луга, входит в топографию дер. Вей Кони (ФФ ИЯЛИ. В0605-5. Зап. Г.С. Савельева, Е.Ю. Жилина, 2006 г., дер. Кони Княжпогостского р-на. Инф. С.С. Вязова, 1933 г.р., С.Д. Куштысева, 1936 г.р.).
 - 18. Дер. Киреевская, или Кирорд, входила в состав дер. Кони.
 - 19. Одно из названий дер. Средние Кони.
 - 20. ФФ ИЯЛИ. А0627-3. Зап. А.К. Микушев, Ю.Г. Рочев, 1964.
- 21. Калуцков В.Н., Иванова А.А. Географические песни в традиционном культурном ландшафте России. С. 46, 48–49.
 - 22. Вниз по Емве-реке. С. 29, 37.
 - 23. ПМА: Пос. Ачим, С.Е. Жилина, 1948 г.р., ур. В. Мещуры.
- 24. Производное от Нефедовки деревня на правой стороне Выми, недалеко от пос. Ветью.
 - 25. Ватля ручей выше дер. Пегыша.
- 26. ФФ ИЯЛИ. А0627–4. Зап. А.К. Микушев, Ю.Г. Рочев, 1964 г. Инф. Д.Е. Сокерина.
 - 27. Дер. Шошецкого с/с, исключена из учетных данных в 1987 г.
 - 28. Дер. Туръинского с/с, исключена из учетных данных в 1974 г.
 - 29. ФФ ИЯЛИ. А0627-2. Зап. А.К. Микушев, Ю.Г. Рочев, 1964 г.
- 30. Жеребцов И.Л. Где ты живешь: Населенные пункты Республики Коми. Историко-демографический справочник. Сыктывкар, 1994. С. 203.
- 31. ФФ ИЯЛИ. А0643–11, А0646-2. Зап. А.К. Микушев, Ю.Г. Рочев, дер. Онежье Княжпогостского р-на, 1964 г.
 - 32. Вниз по Емве-реке. С. 53.
 - 33. Там же. С. 58.
- 34. Полевой дневник Ю.Г. Рочева. Вымская фольклорная экспедиция, 1964 г. Л. 91.
- 35. Ср., например, «устъ-немса пон юр виледісьяс» 'усть-немские собачьи головы обгладывающие' из верхневычегодской традиции (Ильина И.В., Уляшев О.И., Сиикала А.-Л. Общедеревенские прозвища населения верхней Вычегды. С. 290).
 - 36. Вниз по Емве-реке. С. 46.

- 37. ФФ ИЯЛИ. А0699–22. Зап. Ю.Г. Рочев, 1981 г., дер. Онежье Княж-погостского р-на.
- 38. ФФ ИЯЛИ. В0603–37. Зап. А.В. Панюков, Г.С. Савельева, 2000 г., с. Туръя Княжпогостского р-на. Инф. А.Н. Коканина, 1935 г.р., ур. дер. Куштысевка.
 - 39. Со слов: Инф. О.С. Шлопова, 1923 г.р., ур. с. Туръя. Зап. Т.Н. Канева.
- 40. ФФ ИЯЛИ. В0603–37. Зап. А.В. Панюков, Г.С. Савельева, 2000 г., с. Туръя Княжпогостского р-на. Инф. А.Н. Коканина, 1935 г.р., ур. дер. Куштысевка.
 - 41. ФФ ИЯЛИ. В0605-24. Зап. Г.С. Савельева, Е.Ю. Жилина, 2006 г.
- 42. ФФ ИЯЛИ. В0604–25. Зап. Г.С. Савельева, Е.Ю. Жилина, 2006 г., дер. Весляна Княжпогостского р-на. Инф. В.В. Габова, 1923 г.р.
- 43. ФФ ИЯЛИ. В0606—9. Зап. Г.С. Савельева, Е.Ю. Жилина, 2006 г., дер. Весляна Княжпогостского р-на. Инф. А.К. Габова, 1940 г.р.
 - 44. ФФ ИЯЛИ. А0654–13. Зап. А.К. Микушев, Ю.Г. Рочев, 1964 г.
- 45. В плане локальной дифференциации интересно, что Печора и Слобода (Глотово) фигурируют в мифологических рассказах о еретниках как местность, где они обучилась колдовским знаниям (ФФ ИЯЛИ В0610–6. Зап. И.В. Ильина, О.И. Уляшев, 2006 г., дер. Онежье Княжпогостского р-на. Инф. А.А. Щанова, 1922 г.р.).
- 46. ФФ ИЯЛИ А0643–11. Зап. А.К. Микушев, Ю.Г. Рочев, 1964 г., дер. Онежье Княжпогостского р-на.
- 47. ФФ ИЯЛИ. A0646–2. Зап. А.К. Микушев, Ю.Г. Рочев, 1964 г., дер. Онежье Княжпогостского р-на. Инф. М.А. Попова, 1907 г.р.
- 48. ФФ ИЯЛИ. A0639–2. Зап. А.К. Микушев, Ю.Г. Рочев, 1964 г., с. Туръя Княжпогостского р-на. Инф. А.Ф. Некрасова, 1926 г.р.
- 49. ФФ ИЯЛИ. A0643–11. Зап. А.К. Микушев, Ю.Г. Рочев, 1964 г., дер. Онежье Княжпогостского р-на.
- 50. ФФ ИЯЛИ. В0605–17. Зап. Г.С. Савельева, Е.Ю. Жилина, 2006 г. Инф. С.С. Вязова, 1933 г.р.; С.Д. Куштысева, 1936 г.р.; А.Ф. Сокерин, 1929 г.р.
- 51. ФФ ИЯЛИ. В0607. Зап. Г.С. Савельева, Е.Ю. Жилина, 2006 г. Инф. А.И. Тарханова, 1928 г.р.
- 52. ФФ ИЯЛИ. В0608–14. Зап. Г.С. Савельева, Е.Ю. Жилина, 2006 г. Инф. В.С. Мальгина, 1932 г.р., З.С. Спичак, 1929 г.р.
- 53. ФФ ИЯЛИ. В0607–29. Зап. Г.С. Савельева, Е.Ю. Жилина, 2006 г. Инф. Л.П. Клюева, 1922 г.р.
- 54. ФФ ИЯЛИ. В0608–14. Зап. Г.С. Савельева, Е.Ю. Жилина, 2006 г. Инф. З.С. Спичак, 1929 г.р.
- 55. $\Phi\Phi$ ИЯЛИ. В0648–9. Зап. А.К. Микушев, Ю.Г. Рочев, 1964 г., дер. Отла Княжпогостского р-на.
- 56. НА Коми НЦ. Ф. 27. Оп. 1. Д. 71. Л 57. Зап. А.К. Микушев, 1956 г., Усть-Куломский р-н. Инф. Н.М. Лютоева, 1886 г.р.
 - 57. ФФ ИЯЛИ. В0648-9. Зап. А.К. Микушев, Ю.Г. Рочев, 1964 г.

- 58. ФФ ИЯЛИ. А0639–2. Зап. А.К. Микушев, Ю.Г. Рочев, 1964 г., с. Туръя Княжпогостского р-на. Инф. А.Ф. Некрасова, 1926 г.р.
- 59. ФФ ИЯЛИ. А0643–11, А0646–2. Зап. А.К. Микушев, Ю.Г. Рочев, 1964 г., дер. Онежье Княжпогостского р-на.
- 60. ФФ ИЯЛИ. А
0699—11. Зап. Ю.Г. Рочев, 1981 г., дер. Онежье Княж-погостского р-на.

ЖАНРОВЫЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ ФОЛЬКЛОРА

Выл 70 2012

СЮЖЕТНО-ТЕМАТИЧЕСКИЙ ФОНД КОМИ СКАЗОК О ЖИВОТНЫХ (ОПЫТ СОЗДАНИЯ СИСТЕМАТИЧЕСКОГО УКАЗАТЕЛЯ)

Н.С. Коровина

В ходе многовекового развития система фольклорных жанров каждого народа приобретает свои особенности, специфические черты, которые определяются условиями развития этих жанров на конкретной исторической почве. Например, у исландцев, которые волею исторических и географических обстоятельств остались в стороне от активных культурных контактов, сказки о животных никогда не бытовали в устной традиции [1]. Вместе с тем, этот жанр составляет значительную часть сказочного репертуара у ненцев, эвенков. Этому способствовали конкретные условия их быта, в котором издавна важнейшую роль играл охотничий промысел, и исторически сложившиеся традиции духовной культуры [2].

В коми сказочном материале сказок о животных меньше, чем волшебных и бытовых. По количеству записей они составляют примерно 5% сказочного репертуара. Статистическим показателям, конечно же, нельзя придавать абсолютного значения. Тем не менее «они могут способствовать анализу исторических закономерностей сложной, полной противоречия творческой жизни народной сказки» [3].

Первые документально подтверждаемые свидетельства о бытовании коми сказок о животных относятся к 1854 г. В своих путевых заметках Ю. Волков писал: «В сказках, составляющих особенность зырянского вымысла, человек никогда не является действующим лицом, одни только звери и птицы говорят и действуют» [4].

Впервые коми сказки о животных были опубликованы в 1850 г. в приложении к «Грамматике зырянского языка» П.И. Савваитова, а затем и в книге Г.С. Лыткина «Зырянский край при епископах Пермских и зырянский язык» (1889 г.). Систематически коми сказки о животных стали публиковаться с первой половины XX в. Большое количество текстов в качестве образцов диалектной речи было издано в сборниках лингвистического содержания (сб. Д. Фокош-Фукса [5], Ю. Вихмана [6], Т. Уотилы [7] и т.д.).

В 1913 и 1914 гг. появляются первые сборники коми сказок, подготовленные и опубликованные энтузиастом-собирателем, усть-сысольским учи-

телем А.А. Цембером. В два его сборника вошла 31 сказка, из них пять – сказки о животных [8].

В 20-е гг. XIX в. были изданы первые фольклорные произведения для детей. Так, в сборники, составленные А.А. Сухановой, «Посни чой-воклы мойдан кывъяс» (Сказки для маленьких братьев и сестер) – вошло 11, «Мойдан кывъяс» (Сказки) – пять коми сказок [9].

Опора главным образом на свой собственный фольклор при создании детской литературы была вызвана жизненной необходимостью: художественных произведений, написанных для детей, в тот период практически не было. В то же время произведения устного народного творчества, в частности сказки, с точки зрения языка, формы, педагогической ценности – благодатный материал для детского чтения. Необходимо отметить, что А.А. Сухановой удалось отобрать для своих сборников наиболее оригинальные сюжеты коми сказок. Так, из 16 текстов, включенных ею в фольклорные сборники, 10 – сказки о животных. Составителем отобраны именно те сюжеты, которые являются наиболее характерными для общекоми сказочного фонда: о лисе, получающей за скалочку – гусочку (СУС 170) – «Нёрымо дядьо» (Дядюшка Нёрым); о лисе-плачее (СУС 37) – «Бордодчысь» (Причитальщица); о коте, петухе и лисе (СУС 61В) – «Кань, петук да руч» (Кошка, петух и лиса) и др.

В настоящее время из-за отсутствия паспортных данных довольно трудно определить источник фольклорных произведений, включенных в сборники. Возможно, некоторые тексты записаны самим составителем. Как известно, А.А. Суханова с 1903 по 1920 г. учительствовала в сельских школах Усть-Сысольского уезда (в нынешнем Корткеросском и Усть-Куломском районах). Не исключено, что в сборники вошли ранее опубликованные тексты из имеющихся к тому времени изданий (см., например, сборники А.А. Цембера).

Сборники подобного типа можно считать началом популярных изданий для детей, школьников. Они издаются и до настоящего времени по своим особым исторически сложившимся, отвечающим требованиям педагогической науки, принципам и приемам [10].

Сказки о животных в сборниках последних десятилетий представлены так (в хронологической последовательности): 11 текстов из 22 в сборнике под редакцией А.К. Микушева [11], пять из 51 – у Ю.Г. Рочева [12]. Общее количество опубликованных вплоть до настоящего времени коми записей сказок о животных не превышает 60 текстов.

Кроме опубликованных, сказки о животных хранятся в рукописях фондов Российской национальной библиотеки (г. Санкт-Петербург), Научного архива Коми НЦ УрО РАН, Национального музея РК, Фольклорном архиве Сыктывкарского государственного университета. Общее количество записей не превышает 140.

Сказки о животных изучены хуже по сравнению с другими жанрами коми фольклора. Несомненно, сказочный материал был в поле зрения таких известных исследователей, как А.Н. Грен [13], А.С. Сидоров [14], Г.А. Стар-

цев [15]. Однако специальных работ, посвященных изучению собственно коми сказок о животных, у этих авторов нет. Случаи обращения ученых к указанному жанру довольно редки и в настоящее время. Можно указать лишь несколько работ, подготовленных Ф.В. Плесовским, Ю.Г. Рочевым, И.А. Плосковым [16]. Между тем настало время перейти от частных наблюдений и замечаний к углубленному изучению коми сказок о животных в прямой зависимости от постановки общих проблем современного состояния фольклора народа коми.

Своеобразие сказочной традиции любого народа, прежде всего, проявляется в ее сюжетном составе, а проблемы его формирования в коми сказках о животных в полной мере можно отнести к числу неисследованных. Задача типологического анализа сюжетов, бытующих в коми фольклоре, сохраняет свою актуальность и в настоящее время. Вот почему в данной статье предпринята попытка, во-первых, охарактеризовать, а во-вторых, систематизировать сюжетно-тематический фонд коми сказок о животных, насчитывающий в настоящее время около 200 сюжетов.

Разумеется, нет оснований предполагать, что собиратели зафиксировали решительно все бытовавшие сюжеты, и все же важнейшее, вероятно, не осталось пропущенным. Поэтому, несмотря на количественные колебания типов сюжетов в коми сказочном репертуаре, общее ядро сказок о животных просматривается довольно отчетливо.

Судя по количеству сюжетов и вариантов, коми сказок о животных немного. Однако этот факт не является доказательством того, что сказки подобного типа не были популярны. Об этом свидетельствует наличие у коми этиологических рассказов, легенд о животных [17]. Со временем, очевидно, тот мифологический характер и магическое значение, которые изначально свойственны сказкам о животных, были утрачены, постепенно они стали служить исключительно развлекательным целям и перешли в детскую аудиторию.

Небольшое количество записей коми сказок о животных отчасти связано и с тем, что ни собиратели, ни исполнители не уделяли им должного внимания. Как отмечает Э.В. Померанцева: «Даже сказочники, владеющие большим запасом сказок о животных, обычно по собственной инициативе не рассказывают их взрослым слушателям, расценивая эту группу сказок как специфически «детскую» [18]. Последнее же обстоятельство, в свою очередь, сказалось и на отборе из разнообразного по содержанию животного эпоса лишь наиболее доступных для детского понимания произведений, поэтому они «в силу простоты и наивности, сделались типичными «nursery tales», и мужчины ими не интересуются, женщины же знают их по необходимости» [19].

Судя по материалам (ранее опубликованным и архивным), исполнителями сказок о животных были и являются, главным образом, две группы рассказчиков: женщины и дети. Из числа женщин отмечаются имена талантливых мастеров. Так, в 1960 г. А.К. Микушев записал сказки о животных от М.В. Казаковой, в 1960–1970-х гг. – А.А. Шуктомовой; в 1978 г. Е.В. Козлова – от А.К. Козловой.

В названном ряду мастеров народной сказки выделяется А.А. Шуктомова. Из 22 сказок, включенных в сборник А.К. Микушева «Ипатьдорса фольклор» (Фольклор села Ипатово), 11 — сказки о животных. Ни от кого до сих пор не записывалось такое количество сказок указанного жанра, как от этой сказочницы. Сборник целиком посвящен творчеству Анастасии Шуктомовой и является пока единственным коми изданием, где рассматривается мастерство отдельного исполнителя.

Другая характерная группа исполнителей сказок о животных – дети. Еще в 1944 г. Н.А. Мальцевой (Колеговой) было записано 11 сказок от школьников с. Колва Усть-Усинского (ныне Усинского) р-на [20]. Знание детьми сказок о животных – примечательный факт, свидетельствующий о сохранении традиционного способа передачи произведений народного творчества от поколения к поколению. Приведенные примеры лишний раз подтверждают, что анализируемый сказочный жанр полностью перешел на обслуживание детской аудитории.

Сказки о животных представляют развлекательные истории, в очень простой форме раскрывающие основные проявления человеческого характера, поэтому многосюжетных коми сказок о животных мало, наиболее традиционными являются одно- или же двухсюжетные сказки.

Их композиционная структура традиционна. Это произведения малой и средней эпической формы, с устойчивым и четким построением. Встреча животных друг с другом – стержневое действие – определяет весь ход последующих событий, которые передаются в описательно-диалогической форме, в совмещении прозаического и стихотворного текстов.

Присутствие песен в сказках свидетельствует не только об особенностях жанра сказки, но и отражает аспекты взаимосвязей разных жанров: сказки и песни, скорее всего, восходящих к древним синкретическим формам их бытования. В современной коми сказочной традиции наблюдаются две формы исполнения песенных вставок: песенные тексты исполнителем проговариваются речитативом, т.е. прозаическая речь в сказке чередуется со стихотворным текстом песни; песни распеваются сказочником, т.е. прозаическая речь перемежается исполнением песни, при этом речитативное проговаривание сказочниками песенных текстов не является свидетельством иной манеры их исполнения, а фиксирует вторичность подобной традиции как результат «забывания» песенной формы. В прозаическом исполнении самих сказок стихотворная организация текстов песен остается устойчивой. В текстах сказок песенные вставки строго обусловлены развитием сюжетов. Исполнение песни героем или другим персонажем – совершение действия или побуждение к действию, получение или передача информации в той или иной ситуации с конкретной целью, которая достигается или не достигается. Наличие стихотворных фрагментов в их традиционных функциях - это показатель художественной ценности сказочного текста.

Коми сказки о животных чаще имеют рекурсивный тип построения, который состоит в каком-либо многократном, все нарастающем повторении

одних и тех же действий, пока созданная таким образом цепь не обрывается или не расплетается в обратном, убывающем порядке.

В коми текстах есть наиболее известные способы-действия наращения цепи: отсылки (лиса должна идти за ножом пана, точильным бруском бога и т.д.), обмены (Нёрым меняет валенки на курочку, курочку на гуся и т.д.), появление непрошеных гостей одного за другим (животные просятся в терем).

В целом, в коми текстах представлены две группы зрелого животного эпоса. Самая большая – так называемые классические сказки о животных. В них сильны комические и развлекательные начала, а главным персонажем чаще всего является животное-трикстер (в основном, лиса). Вторая группа - сатирические сказки, в них подвергаются осмеянию отдельные стороны социальной действительности; они вообще немногочисленны, а в коми сказочном репертуаре представлены одним сюжетом: о коте – бурмистре лесов (СУС 103A, «Кот – муж лисы»). Третья – нравоучительные сказки (апологи). Их главная функция - морально-назидательная; иногда мораль сказки четко формируется ее концовкой. Эти сказки обнаруживают определенное сходство с баснями. Коми сказок-апологов в ее чистом виде обнаружить пока не удалось, хотя мораль и назидание присутствуют во многих сюжетах, особенно целенаправленно переработанных для детской аудитории. По мнению исследователей, «... классические сказки о животных, играя с элементарными житейскими ситуациями, тяготеют к детской аудитории, хотя и не становятся всецело детскими. Но во всех случаях, будь то сказка детская или взрослая, классическая сказка о животных комична, и главная ее цель - не наставлять, а развлекать и забавлять» [21].

Одной из важнейших проблем коми сказковедения является систематизация имеющегося материала. Подготовка указателя сюжетов коми народных сказок о животных — это первая часть национального указателя сюжетов, основа для дальнейшей работы. А главное, указатель уже сейчас вводит коми сказки в научный оборот и позволяет ответить на ряд вопросов, представляющих исследовательский интерес. Например, какова распространенность отдельных сюжетов, есть ли среди них характерные национальные версии, какие специфические контаминации встречаются. Подготовленный указатель не преследует цели отвечать на все вопросы, которые могут возникнуть в ходе изучения сказки, а лишь призван помочь сориентироваться в накопленном фольклористическом материале.

Опыты классификации и систематизации сказочных сюжетов вплоть до начала XX в. предпринимались неоднократно. Общепризнанным указателем фольклорной сказки, отражающим международный сказочный материал, в научных, фольклористических кругах стал «Указатель сказочных типов» Стива Томпсона [22], созданный на основе указателя Антти Аарне (чаще всего называемый указателем Аарне-Томпсона, или АТ) [23]. Многократные доработки «Указателя» Аарне под руководством Томпсона (1928, 1961, 1964, 1973) сделали эту книгу «общепринятой «навигационной картой» в безбрежном море мирового фольклора», «универсальным международным

каталогом сказочных сюжетов, без обращения к которому не может обойтись ни один исследователь устных повествовательных традиций» [24]. Несомненно, он нуждается в пересмотре своих методологических основ. Тем не менее «речь не может идти о полном отказе от работы с существующими указателями и возвращении к исходным фольклорным текстам. Во-первых, АТ как справочная система прочно вошла в научный обиход и в силу своей всеохватности будет продолжать в нем присутствовать, несмотря на очевидные недостатки теоретического характера. Во-вторых, это и практически невозможно: несколько поколений фольклористов проделали работу такого объема, что повторить ее просто немыслимо. Наконец, в-третьих, система АТ заключает в себе обобщения колоссального материала, отказываться от которых было бы не рационально» [25].

Дальнейшая разработка сюжетно-мотивных указателей (и их национальных версий) в мировой науке ведется постоянно, составляются новые указатели, которые построены по системе Аарне-Томпсона. На русском материале издана уже третья (после Н.П. Андреева [26] и В.Я. Проппа [27]) и наиболее полная версия системы АТ — «Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка» [28]. Появляются новые указатели, относящиеся к другим национальным традициям.

В основу систематизации и классификации сюжетов коми сказок о животных нами положен «Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка» (далее — СУС). Для российских фольклористов ссылка на этот указатель стала общепринятой с 1979 г. после выхода в свет этого издания.

Обращение к СУС вызвано практическими соображениями. Во-первых, в нем сохранена структура, установленная Аарне-Томпсоном (расположение сюжетов тематическими гнездами и деление сказочного материала на основные отделы и подотделы); во-вторых, в него введены новые дополнительные номера, отсутствующие в международном указателе, но имеющиеся в коми репертуаре; в-третьих, в нем имеется указатель контаминаций сюжетов; в-четвертых, он облегчает сравнение коми сказок с русскими сюжетами.

Анализ фольклорного материала, имеющегося в нашем распоряжении, показывает, что коми сказочный фонд состоит в основном из сюжетов интернациональных. В 200 текстах коми сказок о животных выявлено 36 сюжетных типов, 34 из них находят соответствие в СУС. Собственных «провинциальных» сюжетов, не вошедших в указатель, зафиксировано всего два: «Руч да чокыр» (Лиса и мерин), «Шыр да катша» (Мышь и сорока).

Идентификация по СУС показывает, что коми сказочный репертуар довольно разнообразен, в нем представлены практически все тематические разделы (хотя бы и небольшим числом текстов), выделенные в указателе. Приводимый список дает представление о составе репертуара:

```
    СУС 1–99 – «Дикие животные» – 13 типов;
    1–99 – «Лиса» – 13;
    70–99 – «Другие дикие животные» – 0;
    СУС 110–149 – «Дикие и домашние животные» – четыре типа;
```

СУС 150-199 - «Человек и дикие животные» - пять;

СУС 200-219 - «Домашние животные» - 0;

СУС 220-274 - «Птицы и рыбы» - пять;

СУС 275–299 – «Другие животные, предметы, растения и явления природы» – четыре;

СУС 1030–1059 – «Совместная работа человека с чертом: человек обманывает черта» – один;

СУС 2000 и т.д. - «Разные дополнения к анекдотам» - два типа.

Распространенность сюжетных типов различна, особенно популярны сюжеты: «Шыр да катша» (Мышь и сорока) — 17 текстов; «Звери в санях у лисы» (СУС 158) — 16; «Лиса-плачея» (СУС 37) — 15; «За скалочку — гусочку» (СУС 170) — 15; «Кот, петух и лиса» (СУС 61В) — 14; «Руч да чокыр» (Лиса и мерин) — 13; «О ледяной и лубяной хатках» (СУС 43) — 12; «О лисе, которая крадет рыбу с воза у мужика» (СУС 1) — девять; «Кот и дикие животные» (СУС 103) — восемь текстов.

Коми версии отдельных повествовательных типов выявляются также в сюжетных контаминациях. Контаминация, т.е. соединение в одном произведении двух или нескольких сюжетов, во многом определяет сюжетное многообразие сказок. Она расширяет творческие возможности сказочников, позволяет показать мастерство рассказчика, знание сюжетов, умение на основе знакомого традиционного материала построить новое произведение.

Для коми сказок о животных характерен в основном общерусский тип соединения сюжетов: СУС 1 «Лиса крадет рыбу с воза» + СУС 2 «Волк у проруби»; СУС 15 «Лиса-повитуха» + СУС 43 «Лубяная и ледяная хата»; СУС 158 «Звери в санях у лисы» + СУС 170 «За скалочку – гусочку»; СУС 1030 «Дележ урожая» + СУС 154 «Мужик, медведь и лиса».

При работе над указателем учтены все доступные публикации сказок о животных, а также неопубликованные тексты, хранящиеся в архивах. Источники текстов указаны в списке условных сокращений. Они приводятся в виде сокращений после описания типа и распределяются в два раздела (I, II). В І разделе даются в хронологическом порядке печатные источники — варианты данного типа. Знак (=) между источниками означает, что указанные тексты идентичны. В таких случаях все источники, содержащие один и тот же текст, приводятся в одном месте, хотя здесь общая хронология нарушается. В ссылке на каждый источник указываются том издания и номер текста, а в изданиях, где нет нумерации, — страницы.

Во II разделе приводятся рукописные варианты сюжетного типа. Тексты сказок, хранящиеся в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки (фонд П.И. Савваитова), относятся к последней четверти XIX в.; тексты, хранящиеся в Научном архиве НЦ УрО РАН, в Отделе фондов Национального музея РК — к началу XX в., в Фольклорном архиве Сыктывкарского государственного университета — к последним десятилетиям XX в.

Указатель коми сказок о животных

Дикие животные

- <u>CYC 1 (AT 1)</u> Лиса крадет рыбу с воза (саней): притворившись мертвой, ложится на дорогу; мужик кладет ее на воз; она сбрасывает рыбу и спрыгивает с воза.
 - I Лыткин. C. 208–209.

Вихман. С. 136-138.

Фокош-Фукс. С. 192-198.

Плесовский 1963. С. 57-59.

Микушев 1980. № 64.

Микушев 1992. С. 24–26.

Уотила 4. № 291.

II НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 72. Л. 651–652.

НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 206. Л. 90-93.

- <u>СУС 2 (AT 2)</u> Волк у проруби: по совету лисы волк опускает хвост в прорубь, чтобы наловить рыбы; хвост примерзает; волк спасается от людей (мужиков, баб с коромыслами), оборвав хвост.
 - I Вихман. С. 136-138.

Фокош-Фукс. С. 192-198.

Плесовский 1963. С. 57-59.

Микушев 1980. № 64.

II НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 206. Л. 90–93.

- **СУС 15 (АТ 15)** *Лиса-повитуха*: лиса и волк (медведь) хранят про запас мед (масло); лиса притворяется, будто ее зовут в повитухи и съедает мед, она обвиняет волка и, чтобы доказать его вину, намазывает ему, спящему, медом брюхо, который будто бы из него вытопился.
 - I Фокош-Фукс. С. 192–198.
 - II НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 72. Л. 653-654.

НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 241. Л. 34.

- <u>СУС 21 (АТ 21)</u> *Пожирание собственных внутренностей*: голодная лиса уговаривает голодного волка (медведя) распороть брюхо и съесть собственные кишки (разбить голову и съесть свой мозг); животное следует совету и погибает.
 - II НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 206. Л. 90–93.
- <u>CYC 31 (AT 31)</u> *Волк (козел, медведь, олень) и лиса (человек) в яме*: волк встает на задние лапы, лиса вскакивает на него и выпрыгивает из ямы.

I Редеи. № 221.

<u>CYC 36 (AT 36)</u> Лис и волчиха (заяц и лиса): (лиса) волчиха застряла в отверстии забора (между деревьями), лис (заяц) пользуется этим и бесчестит ее. I Образцы. С. 293–295.

II НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 73. Л. 430–433.

СУС 37 (AT 37) Лиса-нянька (плачея): съедает медвежат (мертвую стаpyxy).

I Вихман. № 19.

Суханова 1921. № 5.

Плесовский 1963. С. 55-56.

Микушев 1980. № 65.

Рочев1991. С. 15-16.

II НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 187. Л. 52–55.

НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 195. Л. 265.

НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 204. Л. 13-14.

НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 206. Л. 120-121.

НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 278. Л. 75-76.

НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 143. Л. 260.

НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 155. Л. 240-243.

ОФ НМ РК. Д. 194. Л. 56-57 об.

ОФ НМ РК. Д. 197. Т. ІІ. Л. 10.

ОФ НМ РК. Д. 200. Т. ІХ. Л. 118–124.

СУС 43 (АТ 43) Лубяная и ледяная хата: лиса строит себе ледяную хату, волк (медведь, заяц) – лубяную, весной хата лисы тает, она пытается завладеть лубяной хатой.

I Вихман. № 14.

Вихман. № 39.

Суханова 1921. № 10.

Плесовский 1963. С.31–35.

Образцы. С.58.

Микушев 1980. № 67.

Уотила 2. № 59.

Уотила 4. № 125.

Уотила 4. № 346.

Уотила 4. № 290.

II НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 241. Л. 34.

ОФ НМ РК. Д. 189. Л. 52 об.

<u>СУС – 43</u>* Лубяная и ледяная хата (лиса-воровка): волк имеет «коряную», а лиса – ледяную избу; весной ледяная изба тает; лиса добивается того, что волк впускает ее на житье сначала на крыльцо своей избы, потом во двор, в саму избу и пр.; обманув волка, лиса крадет у него толокно и масло.

I Вихман. С. 136-138.

СУС 56А (АТ 56А) Лиса и дрозд (соловей, дятел): лиса грозится свалить (нагнуть) дерево и съесть птенцов дрозда, ворона (сорока) дает дрозду хороший совет, лиса мстит: притворяется мертвой и ловит ворону.

I Лыткин. C. 201–202.

Плесовский 1963. С. 42–43=Филиппова. С. 105–106.

Редеи. № 219.

Образцы. С. 28.

Микушев 1992. С. 23-24.

II НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 226в. Л. 27–28.

<u>СУС 60 (АТ 60)</u> *Лисица и журавль (аист)*: зовут друг друга в гости, лиса угощает журавля с тарелки, журавль лису – из бутылки.

I Редеи. № 224.

Микушев 1980. № 66.

Уотила 4. № 3.

<u>CYC 61B (AT 61B)</u> *Ком, петух и лиса*: в отсутствии кота лиса выманивает и уносит петуха, кот настигает ее и спасает петуха.

I Лыткин. C. 203–205.

Суханова 1921. № 6.

Рочев 1969. С. 92-93.

Образцы. С. 8-9.

Образцы. С. 230-231.

Уотила 3. № 164.

Рочев 1991. С. 12-13.

Рочев 1991. С. 14-15.

II OP PHБ. F. XVII. № 111. Л. 237–238 = НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 510.

Л. 310-313=Плосков І. С. 61-63 =Плосков ІІ. С. 46-48.

НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 62. Л. 64-68.

НА Коми НЦ. Ф. 1 Оп. 11. Д. 79. Л. 366-370.

НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 241. Л. 39-41.

НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 302. Л. 105-108.

ОФ НМ РК. Д. 200. Л. 349-350.

<u>СУС 68В (АТ 68В)</u> Лиса топит кувшин: не может вытащить свою голову из кувшина, пытается его утопить и тонет сама.

I Лыткин. C. 207-208.

Дикие и домашние животные

<u>CYC 101 (AT 101)</u> *Собака и волк (медведь)*: волк по уговору с собакой похищает ребенка (овцу) и дает собаке отнять его; за это старая собака получает пропитание от хозяина.

II НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 79. Л. 366–370.

<u>CYC 103 (AT 103)</u> (103A - Kom - муж лисы) Кот и дикие животные: лиса выдает кота за сильного зверя, звери хотят кота задобрить, но, напуганные его видом и повадками, разбегаются.

I Вихман. № 17.

Плесовский 1963. С. 45-48.

Редеи. № 222.

II НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 207. Л. 28–29.

НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 241. Л. 39-41.

НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 278. Л. 293.

НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 302. Л. 100-102.

ОФ НМ РК. Д. 200. Л. 547.

<u>CYC 123 (AT 123)</u> *Волк и козлята*: в отсутствии матери волк съедает козлят, младший козленок спасается и все рассказывает, коза распарывает волку брюхо, откуда выходят козлята.

I Лыткин. C. 197-198.

Цембер 1914 = НА Коми НЦ. Ф. 5 Оп. 2. Д. 510. Л. 218=Плосков І. С. 51= Плосков ІІ. С. 37.

II ОФ НМ РК. Инв. 189. Л. 44–46 об.

<u>СУС 130 (АТ 130)</u> Зимовье (ночлег) животных: бык, кабан, петух прогоняют волка (медведя, разбойников), пытаются проникнуть в их дом (в дом, занятый ими) (130А – Животные строят дом; 130В – Животные убегают от угрозы смерти в лес).

I Суханова 1921. № 5.

Цембер 1914 = НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 510. Л. 215–216=Плосков І. С. 63–64=Плосков ІІ. С. 49–50.

II ОФ НМ РК. Д. 189. Л. 132 об.–133 об.

НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 205. Л. 108-110.

Человек и дикие животные

СУС 154 (АТ 154) Мужик, медведь и лиса: лиса хитрыми советами помогает мужику избавиться от медведя; вместо благодарности мужик нагружает лису мешком, в котором спрятана собака; выпущенная из мешка, она тут же разрывает лису (преследует ее); лиса прячется в нору от погони; спрашивает свои ноги, глаза, хвост, кто что делал; хвост отвечает, что мешал, она высовывает его из норы, и собаки вытаскивают лису за хвост.

I Микушев 1980. № 65.

Плесовский 1963. С.48-51.

<u>CYC 158 (AT 158)</u> Звери в санях у лисы (старушки): пока лиса ищет в лесу замену сломавшейся оглобле, звери съедают лошадь (бычка) и оставляют вместо нее чучело.

I Вихман. № 20.

Вихман. № 21.

Суханова 1921. № 11.

Образцы. С. 110-114.

Плесовский 1963. С. 87-90.

Плесовский 1976. С. 27-30.

Микушев, Игушев. С. 3-11.

Микушев 1980. № 71.

Микушев 1992. С. 26-28.

```
II НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 55. Л. 13–15.
```

НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 94 (т. 5). Л. 126-132.

НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 147. Л. 820-821.

НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 204. Л. 108-111.

НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 207. Л. 102–105.

НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 226в. Л. 29–33.

НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 244б. Л. 61-64.

<u>CYC 161A* (AT 161A*)</u> *Медведь на липовой ноге*: приходит в избу старика и старухи за своей отрубленной ногой, поет о том, чтобы ему вернули ногу.

I Лыткин. C. 200–201.

Лыткин 1955. С. 76-77.

Микушев 1980. № 61.

II НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 206. Л. 120–121.

ОФ НМ РК. Д. 198. Л. 92 об.-93.

<u>СУС 162A*(AT 162A*)</u> <u>Дед, баба и волк:</u> волк выпрашивает у них одну овцу за другой, дед и баба прячутся, дед падает с полатей на волка, волк бежит, ударяется о косяк и убивается.

I Лыткин. C. 197.

<u>CYC 170 (AT 170)</u> *«За скалочку – гусочку»*: лиса ночует со своей скалочкой в избе, утром за якобы пропавшую скалочку она требует гусочку, далее за гусочку – овечку и т. д.

I Вихман. № 20.

Вихман. № 21.

Суханова 1921. № 11.

Образцы. С. 110-118.

Плесовский 1963. С. 87-90.

Плесовский 1976. С. 27-30.

Микушев, Игушев. С. 3-11.

Микушев 1980. № 71.

Микушев 1992. С. 26–28.

II НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 55. Л. 13–15.

НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 94. Л. 126-132.

НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 147. Л. 820-821.

НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 204. Л. 108–111.

НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 207. Л. 102–105.

НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 244б. Л. 61-64.

Птицы и рыбы

<u>CYC 220A (AT 220A) *Суд орла над вороной*:</u> ворону судят за разные бесчинства и наказывают (иногда наказывают других птиц по навету вороны). I Суханова 1921. № 7. <u>CVC 222 В* (АТ 222 В*)</u> *Мышь и воробей*: заводят общее хозяйство, ссорятся, из-за чего возникает война птиц со зверями, в которой ранят орла. – Обычно как начало сказки типа 313.

І Плесовский 1956. № 12.

Доронин. С.131-132.

Уотила 3. № 140.

II НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 60. Л. 200-212.

НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 93 (т.1). Л. 1-36.

НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 205. Л. 227-240.

НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 89. Л. 346-364.

ОФ НМ РК. Д.189. Л. 116-123.

<u>CYC 244A* (AT 244A*)</u> *Журавль и цапля*: журавль сватается к цапле, она отказывает ему, передумав, она идет к журавлю, но он ее выпроваживает, а потом жалеет об этом, снова идет к ней и получает отказ и т.д.

I Лыткин. C. 202-203.

Микушев 1980. № 70.

<u>CYC 248 (AT 248)</u> *Собака и дятел (воробей и др.)*: человек убивает собаку, друга дятла; дятел мстит, отнимая у человека лошадь, имущество, наконец – жизнь.

I Плесовский 1976. C. 63-68.

<u>CYC 248 A* (AT 248 A*)</u> *Лиса и дрозд (соловей)*: лиса грозится съесть птенцов дрозда; дрозд вытаскивает ее из ямы, кормит и поит; выдает собакам или смешит — садится человеку на голову, по голове ударяют цепом; вместо птицы пострадал человек.

I Редеи. № 219.

Другие животные, предметы, растения и явления природы

<u>СУС 275 (АТ 275)</u> *Лиса (лев, заяц и др.) и рак (ёж, черепаха)*: бегут на перегонки, рак прицепляется к хвосту лисы.

I Редеи. № 220.

<u>CYC 283B* (AT 283B*)</u> *Терем мухи*: в череп лошади забираются мышь, лягушка, лиса, заяц, волк; всех их давит медведь.

I Лыткин. C. 196–197.

II НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 206. Л. 90–93.

<u>СУС 282 В*(АТ 282 В*)</u> <u>Разговор комара со слепнем (пауком):</u> комар не летает в полдень (жару), слепень – рано утром (или во время дождя), из-за чего их намерение слетать в Москву остается неосуществимым.

I Рочев 1984. № 94.

<u>CYC 295 (AT 295)</u> *Пузырь, соломинка и лапоты*: неудачно пытаются перейти через реку.

I Суханова 1921. № 2.

Плесовский 1963. С.58. Образцы. С.59. Микушев 1980. № 69. Уотила 3. № 165. Уотила 4. № 347. П ОФ НМ РК. Д.198. Л. 171.

Совместная работа человека с чертом: человек обманывает черта

<u>CYC 1030 (AT 1030)</u> <u>Дележ урожая:</u> «Мне вершки, тебе корешки», – уговаривается человек (медведь) с чертом (лисой) и сеют пшеницу; на следующий год вершки обещаны черту, но так как посеяли репу, черт вновь одурачен.

I Плесовский 1963. С. 48–51. Микушев, Игушев. С. 12–14. Микушев 1980. № 63.

Разные дополнения к анекдотам

<u>СУС 2021В (АТ 2021)</u> *Петушок вышиб курочке глаз орешком*: потому, что орешня разорвала ему портки, орешина сделала это потому, что ее обглодали козы и т.д.

I Суханова 1921. № 9.

<u>СУС 2025 (АТ 2025)</u> *Колобок*: убегает от старика, старухи, волка, медведя и т.д.

I Суханова 1921. № 1. Лыткин 1955. С. 76.

Образцы. С. 59–60. Уотила 4. № 18.

II НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 205. Л. 66–69.

Указатель сюжетов, не вошедших в СУС

<u>1. «Шыр да катша» (Мышь и сорока)</u>: в лодку, сделанную мышью из грудной кости сороки, забираются заяц, лиса, волк, медведь.

I Лыткин. C. 163-169.

Вихман. № 11.

Вихман. № 12.

Вихман. № 13.

Цембер 1914 = НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 510. Л. 210–212=Плосков I.

С. 57-59 =Плосков II. С. 42-44.

Фокош-Фукс. С. 198-203.

Плесовский 1963. С. 39-41.

Рочев 1969. С. 90-92.

Редеи. № 85.

Микушев, Игушев. С. 17-22.

Микушев 1980. № 60=Филиппова. С. 99–104.

Уотила 2. № 30.

II НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 205. Л. 15–17.

НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 244б. Л. 59-61.

НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 278. Л. 165.

OP PHБ. F. XVII. № 111. Л. 236–237 = НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 510.

Л. 304–306=Плосков І. С. 59–61 = Плосков ІІ. С. 44–46.

ФА СыктГУ. РФ 12-6-31 (Усть-Куломский фольклор).

- 2. «Руч да чокыр» (Лиса и мерин): бросают жребий кого из них заколоть; жребий падает на мерина; лиса идет за ножом к пану; к богу за бруском, чтобы наточить нож; к месяцу за быком, чтобы тащить брусок; к солнцу за парнем, чтобы тот погнал быка; к зайцу за молоком, чтобы накормить парня; к осине за подойником; к кузнецу за клещами.
 - I Савваитов. С. 143-146

Вихман. № 16.

Цембер 1913=НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 510. Л. 39–41=Плосков I.

C. 52-53 = Плосков II. C. 37-39.

Суханова 1921. № 3.

Плесовский 1963. С. 35-39.

Рочев 1969. С. 88-90.

Образцы. С. 10-12.

Микушев 1980. № 68=Филиппова. С. 106–110.

Рочев 1991. С. 10-11.

II НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 244б. Л. 67–68.

НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 268. Л. 304-305.

НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 286. Л. 340-344.

ОР РНБ. F. XVII. № 111. Л. 155–157=НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 510.

Л. 297-300=Плосков І. С. 53-56=Плосков ІІ. С. 39-42.

Указатель контаминаций коми сказок о животных

1) СУС 1 Лиса крадет рыбу с воза + СУС 2 Волк у проруби.

Плесовский 1963. С. 57-59.

Микушев 1980. № 64.

2) СУС 1 Лиса крадет с воза рыбу + СУС 2 Волк у проруби + СУС 21 Пожирание собственных внутренностей + СУС 283В* Терем мухи.

НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 206. Л. 90-93.

3) СУС 15 Лиса-повитуха+1 Лиса крадет с воза рыбу + СУС 2 Волк у проруби.

Фокош-Фукс. С. 192-198.

4) СУС 15 Лиса-повитуха + СУС 43 Лубяная и ледяная хата.

НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 241. Л. 34.

5) СУС 37 Лиса-плачея + СУС 161 Медведь на липовой ноге.

НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 206. Л. 120-121.

6) СУС 37 Лиса-плачея + СУС 154 Мужик, медведь и лиса.

Микушев 1980. № 65.

7) СУС 37 Лиса-плачея + СУС 480В* Мачеха и падчерица.

НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 187. Л. 52-55.

8) СУС – 43* Лубяная и ледяная хата (лиса-воровка) +_СУС 1 Лиса крадёт рыбу с воза (саней) + СУС 2 Волк у проруби.

Вихман. С. 136-138.

9) СУС 56 Лиса и дрозд + СУС 248 Лиса и дрозд (соловей).

Редеи. № 219.

10) СУС 103 Кот и дикие животные + СУС 61В Кот, петух и лиса.

НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 241. Л. 39–41.

11) СУС 158 Звери в санях у лисы + СУС 170 «За скалочку – гусочку».

Вихман. № 20.

Вихман. № 21.

Суханова 1921. № 11.

Образцы. С.110-114.

Плесовский 1963. С. 87-90.

Плесовский 1976. С. 27-30.

Микушев, Игушев. С. 3-11.

Микушев 1980. № 71.

Микушев 1992. С. 26-28.

НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 55. Л. 13-15.

НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 94. Л. 126–132.

НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 147. Л. 820–821.

НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 204. Л. 108–111.

НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 207. Л. 102–105.

12) СУС 1030 Дележ урожая + СУС 154 Мужик, медведь и лиса.

Плесовский 1963. С. 48-51.

Условные сокращения

Вихман – Wichmann Y. Syrjänische Volksdichtung // MSFOu. Helsinki, 1916. T. 38.

Доронин – Доронин П.Г. Мойд небöг (Книга сказок) / Сост. О.И. Уляшев, В.М. Кудряшова, И.А. Плосков. Сыктывкар, 2004.

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

Лыткин 1955 – Лыткин В.И. Диалектологическая хрестоматия по пермским языкам. Ч. 1. М., 1955.

Микушев 1980 – Ипатьдорса фольклор (Фольклор села Ипатово) / Сост. А.К. Микушев. Сыктывкар, 1980. Микушев 1992 — Микушев А.К. Коми йозкостса творчество (Коми фольклор). Сыктывкар, 1992.

Микушев, Игушев – Микушев А.К., Игушев Е.А. Коми кыв да йозкостса поэзия (Коми язык и народная поэзия). Сыктывкар, 1978.

НА Коми НЦ – Научный архив Коми научного центра Уральского отделения Российской академии наук.

Образцы – Образцы коми-зырянской речи / Сост. Т.И. Жилина, В.А. Сорвачева. Сыктывкар, 1971.

ОР РНБ – Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (г. Санкт-Петербург).

ОФ НМ РК – Отдел фондов Национального музея Республики Коми.

Редеи – Rédei K. Zyrian folklore texts. Budapest, 1978.

Плесовский 1956 – Коми мойдъяс, сьыланкывъяс да пословицаяс (Коми сказки, песни и пословицы) / Сост. Ф.В. Плесовский. Сыктывкар, 1956.

Плесовский 1963 — Коми мойдъяс да съыланкывъяс (Коми сказки и песни) / Сост. Ф.В. Плесовский. Сыктывкар, 1963.

Плесовский 1976 – Коми мойдъяс (Коми сказки) / Сост. Ф.В. Плесовский. Сыктывкар, 1976.

Плосков І – Плосков И.А. Коми сказка и ее герои. Сыктывкар, 2006.

Плосков II – Рочев Ю.Г., Плосков И.А., Рассыхаев А.Н. Коми фольклорная традиция и история изучения устной прозы. Сыктывкар, 2006.

Савваитов – Савваитов П. Грамматика зырянского языка. СПб., 1850.

Суханова 1921 — Посни чой-воклы мойданкывъяс (Сказки для маленьких детей) / Сост. А.А. Суханова. Сыктывкар, 1921.

Суханова 1922 – Мойдан кывъяс (Сказки) / Сост. А.А. Суханова. Сыктывкар, 1922.

Рочев 1969 — Челядь сьыланкывьяс да мойдкывьяс (Детские песни и сказки) / Сост. Ю.Г. Рочев. Сыктывкар, 1969.

Рочев 1984 — Коми легенды и предания / Сост. Ю.Г. Рочев. Сыктывкар, 1984.

Рочев 1991 — Коми мойдъяс (Коми сказки) / Сост. Ю.Г. Рочев. Сыктыв-кар, 1991.

СУС – Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л., 1979.

Уотила 1 – Syrjänische Texte / Ges. T.E. Uotila. Helsinki, 1985. B. 1.

Уотила 2 – Syrjänische Texte / Ges. T.E. Uotila. Helsinki, 1986. B. 2.

Уотила 3 – Syrjänische Texte / Ges. T.E. Uotila. Helsinki, 1989. B. 3.

Уотила 4 – Syrjänische Texte / Ges. T.E. Uotila. Helsinki, 1995. B. 4.

ФА СыктГУ – Фольклорный архив Сыктывкарского государственного университета.

Филиппова – Филиппова В.В. Фольклор народа коми: Хрестоматия. Сыктывкар, 2007.

Фокош-Фукс – Fokkos-Fuchs D.R. Volksdichtung der Komi (Syrjänen). Budapest, 1951.

Цембер 1913 – Коми мойданкывъяс (Коми сказки). Усть-Сысольск, 1913. Цембер 1914 – Коми мойдан и сьыланкывъяс (Коми сказки и песни). Усть-Сысольск, 1914.

Литература и источники

- 1. Стеблин-Каменский М.И. Культура Исландии. Л., 1967. С. 169; Костюхин Е.А. Сказки и типология культурных контактов // Русский фольклор: Межэтнические фольклорные связи. СПб., 1993. Т. XXVII. С. 4.
- 2. Щербакова А.М. К вопросу о русской сказке в фольклоре ненцев // Языки и фольклор народов Крайнего Севера. Л., 1965. Т. 269. С. 191–202; Воскобойникова М.Г. Эвенкийские сказки о животных // Там же. С. 71–72.
- 3. Бараг Л.Г. Сюжетный репертуар восточнославянских сказок // Эпические жанры устного народного творчества. Уфа, 1969. С. 178. (Уч. зап. Башкирского государственного университета им. 40-летия Октября. Вып. 33. Серия: филологическая. № 13 (17)).
- 4. Волков Ю. Заметки и впечатления охотников по Вологодской губернии // Вологодские губернские ведомости. Вологда, 1854. № 51.
 - 5. Fokos-Fuchs D. Zurjen szövegek. Budapest, 1916.
 - 6. Wichmann J. Syrjänische Volksdichtung. Helsinki, 1916.
 - 7. Uotila T. Syrjanische Texte. Helsinki, 1985–1995. Bd. I–IV.
- 8. Коми мойданкывьяс (Коми сказки) / Сост. А.А. Цембер. Усть-Сысольск, 1913; Коми мойдан и сьыланкывьяс (Коми сказки и песни) / Сост А.А. Цембер. Усть-Сысольск, 1914.
- 9. Посни чой-воклы мойданкывъяс (Сказки для маленьких детей) / Сост. А.А. Суханова. Сыктывкар, 1921; Мойдан кывъяс (Сказки) / Сост. А.А. Суханова. Сыктывкар, 1922.
- 10. См., например: Коми мойдъяс да съыланкывъяс (Коми сказки и песни) / Сост. Ф.В. Плесовский. Сыктывкар, 1963; Челядь съыланкывъяс да мойдкывъяс (Детские песни и сказки) / Сост. Ю.Г. Рочев. Сыктывкар, 1969; Коми мойдъяс (Коми сказки) / Сост. Ф.В. Плесовский. Сыктывкар, 1976.
- 11. Ипатьдорса фольклор (Фольклор села Ипатово) / Сост. А.К. Микушев. Сыктывкар, 1980.
 - 12. Коми мойдъяс (Коми сказки) / Сост. Ю.Г. Рочев. Сыктывкар, 1991.
- 13. Грен А.Н. Зырянская мифология // Коми му. Усть-Сысольск, 1924. № 4–6. С. 48–49.
- 14. Сидоров А.С. Программа по историко-этнографическому изучению края Коми // Программы по изучению Коми края. Усть-Сысольск, 1924. С. 58–59.
- 15. Старцев Г.А. Коми фольклор (его изучение и значение, жанры, детский фольклор, как и что изучать). Сыктывкар, 1933.
- 16. Плесовский Ф.В. Сказки. Предания // История коми литературы: в 3 т. Сыктывкар, 1979. Т. 1: Фольклор. С. 84–88; Рочев Ю.Г. 1. Детский фольклор // Там же. С. 211–218; 2. Песни-сказки // Этнография и фольклор коми. Сыктывкар, 1976. С. 44–59. (Труды Института языка, литературы и истории

Коми филиала АН СССР. Вып. 17); Плосков И.А. Аспекты изучения коми сказок о животных и их персонажей // Коми сказка и ее герои. Сыктывкар, 2006. С. 4–11; Плосков И.А. Аспекты изучения песен-сказок, кумулятивных сказок и их персонажей // Там же. С. 12–16.

- 17. См.: Коми легенды и предания / Сост. Ю.Г. Рочев. Сыктывкар, 1984; Му пуксьом (Сотворение мира) / Сост. П.Ф. Лимеров. Сыктывкар, 2005.
 - 18. Померанцева Э.В. Судьбы русской сказки. М., 1965. С. 80-81.
- 19. Савченко С.В. Русская народная сказка (История собирания и изучения). Киев, 1914. С. 166.
- 20. Мальцева Н.А. Материалы диалектологической экспедиции Ухтинского, Ижемского, Усть-Усинского районов. 1944 // НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 72.
 - 21. Костюхин Е.А. Типы и формы животного эпоса. М., 1987. С. 117.
 - 22. Thompson S. The Types of the Folktale. Helsinki, 1973.
 - 23. Aarne A. Verzeichnis der Maerchetypen. Helsinki, 1910.
- 24. Неклюдов С.Ю. Указатели фольклорных сюжетов и мотивов: к вопросу о современном состоянии проблемы // Проблемы структурно-семантических указателей. М., 2006. С. 33.
 - 25. Там же. С. 34.
- 26. Андреев Н.П. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929.
- 27. Пропп В.Я. Указатель сюжетов // Народные русские сказки А.Н. Афанасьева: В 3-х т. М., 1958. Т. 3. С. 454–502.
- 28. Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л., 1979.

Вып. 70

СЮЖЕТЫ БЫТОВЫХ САТИРИЧЕСКИХ СКАЗОК КОМИ

В.М. Кудряшова

Система жанров национального фольклора формировалась в течение длительного исторического времени в условиях многообразных взаимных контактов с соседними и родственными народами: коми-пермяками, ненцами, хантами, манси, а также с русскими, наиболее интенсивные фольклорные взаимодействия с которыми наблюдались на северо-западе республики. Определенную роль в формировании сюжетного состава коми бытовых сказок сыграли и межжанровые взаимоотношения внутри сложившейся сказочной традиции. Бытовые сказки коми в отношении сюжетного многообразия, самобытности, насыщенности регионального, локального, этнокультурного характера не менее интересны, чем у других народов. Однако они еще не достаточно изучены, слабо выделена их жанровая специфика.

Ф.В. Плесовский разделял коми сказки по своему типу на волшебные, кумулятивные, о животных, бытовые и анекдоты. Он считал, что «резких локальных различий в сказочном репертуаре коми нет: одни и те же сюжеты можно услышать и на юге республики, и на севере» [1].

По его мнению, коми сказочники своему мастерству учились у русских. Но он и не отрицал, что при всей однотипности коми и русского фольклора в коми сказках обнаруживается много «своеобразного, они имеют свое «лицо», свой национальный характер» [2]. Немало в них, на его взгляд, оригинального: в сюжетах сказок, именах персонажей и т.д.

К бытовым относятся такие сказки, которые условно имеют названия новеллистических, реальных или бытовых. К ним примыкают сатирические сказки, также представляющие собой одну из форм бытовых сказок, отличающихся от чисто бытовых анекдотов тем, что в своей основе сохраняют юмористический, занимательный сюжет из якобы реальной обыденной жизни с реальными героями и персонажами, проживающими в каком-либо селе, деревне, городе, со своеобразной житейской философией и крестьянским мировоззрением. Следует заметить, что как поэтика, так и видовые различия сказок у русских и коми еще мало изучены, поэтому в выделении видов и разновидностей из общего сказочного фонда наблюдаются значительные затруднения.

Фоном бытовой сатирической сказки является повседневная жизнь, которую ведет не волшебный персонаж, а обычный человек, крестьянин, сол-

дат, бедняк, старик со своею старухой и т.д., проживающие не в условном тридесятом царстве-государстве и не за тремя морями и океанами, а чаще всего в деревне, селе или городе. Они вынуждены вступать в различные житейские отношения с местными чиновниками, богатеями, служителями церкви, с торговыми людьми, а иногда и с самим царем. Развивающиеся взаимоотношения между главным героем, который в любой ситуации сохраняет свое первенство благодаря смелости, находчивости, уму, силе воли и духа, ловкости, со своим противником также отражаются в сказках в виде бытовых эпизодов, которые описывают и нечто комичное или необычное.

Присутствующие в некоторых сказках такие персонажи, как черт, нечистая сила, имеют иные качества реальности, чем в волшебных, и характеризуются как человекоподобные существа. Они имеют семьи, детей, внуков, богатство, но герой всегда переигрывает их, одурачивает, противопоставляя им свою ловкость, ум, смекалку. Привлекает слушателей в таких сказках в первую очередь реалистичность изображаемых в них событий. Действия, происходящие в них, якобы вполне могли иметь место в жизни, в то же время воспринимается все это как эмоциональное развлечение. Исследователи подчеркивают юмористический характер бытовых сказок, чем они и сближаются со сказками-анекдотами, имеющими также краткий и несложный текст.

Касаясь видового разграничения сказок, Ю.И. Юдин отмечал: «...даже в области научной классификации, а именно с этого и начинается обычно подлинная наука, сказковедение сделало лишь первые шаги» [3]. Сказковедами, по его мнению, «бытовые и новеллистические сказки иногда не различаются, иногда выделяются новеллистические, а бытовые относятся к анекдотам или анекдотическим сказкам. Между тем, с точки зрения генезиса и композиции новеллистические и бытовые сказки представляют собой реально существующие и различные сказочные виды» [4]. Ю.И. Юдин прав в том, что «бытовые сказки редко отличаются от новеллистических по своему происхождению, композиции и эстетическому социальному назначению. В своем большинстве бытовые сказочные сюжеты отнесены в указателях к разряду анекдотов, что неправомерно. Между анекдотами и сказками есть, хотя и не очень четкая, но до известной степени определимая грань» [5]. Все они также имеют самостоятельное существование в репертуаре сказителей.

Наибольшее количество сказочных сюжетов у коми — бытовых, среди них много интернациональных. Исследователи не раз отмечали, что сказочные сюжеты легко переходят от одного народа к другому независимо от территориальных, языковых и государственных границ. Одни и те же сюжеты часто встречаются в репертуаре сказителей разных национальностей, незначительно отличаясь лишь в отдельных эпизодах и деталях. По мнению В.Я. Проппа, «народы как бы сообща создают и развивают свое поэтическое творчество». В этом можно убедиться при сопоставительном рассмотрении бытовых сатирических сюжетов. Однако следует сразу же заметить, что не все сюжеты и герои коми сказок имеют заимствованный характер. Своеобразие природных условий Севера, в которых складываются быт и даже

внешний облик коми человека, особенности образа его жизни и трудовой деятельности, с древнейших времен нашли отражение в содержании сказок. Коми люди имели немало отличий от русских, к примеру, у них были свои орудия земледелия и охоты, свой язык, культурные традиции и мироощущения, присущий только коми человеку характер. Все это запечатлелось в коми сказочной прозе. Всякий сказочный сюжет, каким бы он ни был общим с русским, имеет национальную специфику. Каждый вариант текста рассказан по-своему, а поэтому он неповторим. В. Бахтин, анализируя бытовые сказки, замечает, что «в конечном счете всякая сказка, как бы она ни походила на какую-то другую, национальна. Народы также имеют между собой много общего, однако каждый неповторим» [6].

Существуют разные мнения относительно группировки текстов по сюжетам. Потребность выделить тип сказки, собрать его по вариантам в фольклоре разных народов возникла в сказковедении сравнительно давно и актуальна до сих пор. Учитывая недостаточную разработанность данного вопроса, В.Я. Пропп, являясь сторонником морфологического подхода к изучению структуры сказок, указывал на необходимость классификации, которая, по его словам, является основой или предпосылкой при изучении материала по существу.

Вопрос систематизации и классификации сказочной прозы сложен. И все же, несмотря на различные подходы в решении этой проблемы, многие исследователи опираются пока в качестве наиболее разработанной модели на указатель сюжетов А. Арне, дополненный Н.П. Андреевым и преобразованный в 1961 г. американским ученым С. Томпсоном в международный каталог (АТ).

Исследователь литовских сказок Б. Кербелите, указывая на классификационные недостатки международного каталога (АТ) писала: «Опыт сказковедов разных стран по составлению каталогов сказок (в том числе и наш по систематизации литовского повествовательного фольклора) дает основание говорить, что утверждение о невозможности сгруппировать тексты по сюжетам не совсем верно. Многие из выделенных А. Арне или дополненных С. Томпсоном типов сказок представляют собой относительно устойчивые образования, повторяющиеся в репертуаре европейских, а иногда даже неевропейских народов» [7]. В то же время она подчеркивала, что «часть текстов не укладывается в систему АТ, возникает немало проблем идентификации конкретных текстов с определенными сюжетными типами» [8].

Создавая национальные каталоги, ученые сказковеды продолжают решать проблему соотношения сказок по сюжетным типам АТ. Л.Г. Бараг, использовав известную схему жанровой классификации международного указателя, составил свой на основе восточнославянской сказки, отразив его сюжетный состав [9]. Среди выделенных им типов большой и разнообразный сюжетный репертуар имеют бытовые сказки. Однако и в его каталоге свои слабые стороны. Большим разделом у него выделены новеллистические сказки, среди них встречаются и бытовые, которые в основном включены

в раздел «Анекдоты». Сделано это не совсем обоснованно. Как новеллистические, так бытовые и анекдотические сказки явно имеют свои художественно-эстетические, композиционные особенности, свое происхождение и аудиторию. Это подчеркивает и Ю.И. Юдин [10].

Из-за недостаточной изученности сказок Л.Г. Барагу не удалось полностью дать обоснование их видового распределения. Кроме сказок о животных и «Собственно сказок», куда вошли волшебные, легендарные и новеллистические, а также сказки об одураченном черте, в качестве самостоятельной группы он выделил и сказки-анекдоты. Несмотря на кажущуюся логичность, в указателе наблюдается некоторая хаотичность в упорядочении материала. Сказки об одураченном черте правильнее было бы отнести в раздел анекдотов, а оттуда, как и из новеллистических, вывести бытовые сказки. С точки зрения генезиса и поэтико-композиционных особенностей как новеллистические, так бытовые и анекдотические сказки представляют собой различные сказочные виды, изучение которых наиболее целесообразно на данном этапе по сюжетно-тематическим группам из-за их разнообразия.

Коми сказочный материал позволяет выделить значительную группу новеллистических, бытовых сатирических сказок и анекдотов. Все они по своему видовому признаку и содержанию являются отражением реальной действительности. Сказочники в зависимости от своего таланта, мастерства, выдумки, наблюдательности, жизненного опыта, усвоенной им сказочной традиции имеют широкие возможности яркого показа местного бытового колорита на фоне будничной жизни, на которой развертывается нечто специфически сказочное, удивительное и необычное.

Некоторые сказки указывают на то, что они, некогда имевшие отношение к волшебным сказкам, постепенно утратили свое первоначально композиционно-поэтические своеобразие и переродились в новеллистические или бытовые. В подобных сказках изредка встречаются традиционные формулы и общие места, а также некоторые другие особенности сказочной обрядности.

Сатирические сказки отличаются широтой тематики и бытовым содержанием. Они значительно варьируются на уровне сюжетов и мотивов, различных смысловых оттенков. Типичными героями таких сказок являются обычные люди: крестьяне, крестьянский сын, чаще крестьянские братья, мужик, портной, солдат, придурковатый парень, бедный сапожник, вор, вдова, разбойник, брат с сестрой, а также царь и царица, барин, поп, купцы, богатый мужик, сын помещика и т.д. С данными персонажами связана комическая нагрузка, гротеск, пародирование и другие художественно-поэтические особенности, характерные для этих сказок.

Данный вид сказок выглядит скромнее со стороны формульных, обрядовых и поэтических особенностей по сравнению с волшебными, но все же не следует схематизировать и упрощать ее содержание, разнообразие смысловых оттенков множества ее сюжетов и вариантов. Они у нее довольно многообразны. Популярными у коми были сказки о попах. Ф.В. Плесовский подчеркивал, что в сказочном репертуаре коми «наибольшим количеством как в публикациях, так и в рукописных архивах представлены сказки о попах» [11]. В них с различных сторон раскрываются особенности данного образа, его поведение, сатирически описывается его жадность, скупость, глупость, трусость и т.д.

О саркастическом отношении народа к церковнослужителям свидетельствуют не только сказки, но и коми пословицы. Попы находились на иждивении крестьян, всячески выуживали у них и так скудные запасы: «Попдьякос вердомон нянь оз ло унджык» (От кормления духовенства хлеба не прибавится). Жадность попа безгранична: «Поплон юрсиыс кузь, рясыс кузь, да и зептыс кузь» (У попа волосы длинные, ряса длинная и карман без дна), «Поплысь мешокто тыртны сьокыд» (Заполнить мешок попа затруднительно), «Ад горш да поп горш потлытомось» (Пасть ада и горло попа ненасытны), «Поплы коть кольта, коть сёром, век на этша» (Попу хоть сноп, хоть скирда – все мало), «Мунан ко поп ордо, нопто эн вунод» (Если пойдешь к попу – не забудь котомку), «Попыд ловъялысь и куломалысь кучиксо кульо» (Поп снимет шкуру с живого и мертвого). Жадность, немилосердность попа ярко описал В. Савин в своей комедии «Райын» («В раю»). Народ тонко подметил все особенности данного служителя культа, от которого можно было ожидать любых неожиданностей: «Кысянь йозлы пакость, сэсянь и поплы усьö шуд» (Откуда людям горе, оттуда попу счастье).

Сказки о попе и его близком окружении с различных сторон раскрывают особенности этих персонажей, их образ жизни, поведение. В них также обращается внимание на социальные противоречия в общественно-бытовой жизни крестьян, их морально-нравственные понятия, склонность к иронии, разоблачению отрицательного отношения служителей церковного культа к простым людям.

Художественное раскрытие образов в сказках идет по принципу от низших чинов (дьякона) к более значимым персонажам (царям, архиереям). Большинство сюжетов коми сказок имеют параллели с аналогичными русскими сказками, однако коми сказочники рассказывали их несколько своеобразно, внося в них некоторые национально-этнографические особенности жизни и быта коми крестьян, свой юмор, локальную приуроченность. Они надолго оставались в репертуаре коми сказочников, так как пользовались вниманием и интересом слушателей благодаря комическому, юмористическому, смеховому, разоблачительному, а иногда и непристойному содержанию.

Г.А. Федоров, собиратель коми сказок, писал: «Объектом сатиры в коми сказке, как правило, являются жадные до золота, лицемерные, жирующие на даровом труде бедняка и батрака, вызывающие отвращение и ненависть царские сатрапы, кулаки – кровососы, духовенство» [12].

Попы заботились главным образом о своем благополучии. Интересы у них мало чем отличались друг от друга: «Быд поплöн аслас «паки» (У каждого попа свое «паки» (устав), «Став поплöн öткодь уставыс» (У всех по-

пов одинаков устав). Ради выгоды они готовы на все: «Петух да поп сёйтог сылоны» (Петух и поп поют без еды). Каков поп, такова, гласит пословица, и попадья.

Поп имел возможность содержать большую семью. Если у крестьянина было много детей, то говорили: «Поп мында челядь лöсьöдöмыд» (Детей народил, что у попа). Скупость его была широко известна, а поэтому, заметив у кого-нибудь смущенную улыбку, в шутку говорили: «Мый нö шпыньялан, поп ордын öмöй öбöдайтін?» (Что ухмыляешься, у попа обедал что ли?). Пословица намекает и на то, что и сам поп мог быть не без греха по отношению к женщинам: «Коді любитö попöс, коді попаддяöс, коді и поп нылöс» (Кто любит попа, кто попадью, а кто и поповскую дочку).

В коми сказочный фонд прочно вошли сказки о попе, в которых, кроме него, непременным главным героем является его работник. Он выделяется среди других действующих персонажей своей рассудительностью, ловкостью, умом, хитростью, скрывая все это до определенного времени под маской глуповатого, непонимающего наказов попа человека. Встречаются такие сказки в контаминации с другими сюжетами, где действующими лицами являются также попадья, дьякон, псаломщик, черт и т.д. В них чаще всего рассказывается о попе, его работнике и его неверной жене — попадье, проделки которой в различных комбинациях разоблачает нанятый им работник.

Своеобразное развитие сюжета представлено в тексте сказки, записанном в с. Лыаты Усть-Вымского р-на. Если ее заключительная часть сходна с русской, то начало не имеет аналога ни с какими другими сказками. Состоит она из нескольких сюжетов. Главный герой – солдат, получивший отпуск, по дороге домой останавливается на ночлег в деревне, где окна в домах оказываются заколоченными, и лишь в одной избе он находит людей. Домочадцы ему говорят, что жить им осталось последнюю ночь, так как к ним должна прийти смерть. Солдата не испугало такое известие. Однако в 12 ч ночи падает крепкий засов, и входит собака величиной с теленка. Передними лапами она цепляется за полати, где спал солдат. Он отрубает их саблей и собака исчезает. Вместо лап оказываются руки у попадьи.

Далее следует контаминация двух популярных сюжетов (СУС 1725 и СУС 1358 С= AA*1730 IV), имеющих аналоги с русскими. Поп нанимает солдата в работники на период пахоты и посева. Тот сразу замечает любовные связи попадьи и дьякона и начинает строить для них различные козни. Он заключает с попом договор работать до тех пор, пока попадья не заговорит по-немецки. Солдат расстраивает встречи любовников; лакомые кушанья, предназначенные для дьякона, достаются ему и попу; дьякона в виде черта показывает людям за деньги, напоследок калечит его на любовном свидании с попадьей в хлеву. Тот в отместку откусывает ей язык. После того, как попадья теряет возможность четко разговаривать, солдат убеждает попа, что она заговорила по-немецки. Забирает обещанные ему за работу сто рублей и уходит. Попадья жалуется на него царю [13].

В коми сатирических сказках сюжет о любовных похождениях попадьи довольно популярен. В аналогичной по сюжету сказке говорится, что крестьянин нанимается работать к попу за сто рублей до тех пор, пока не завоет волк. Заметив любовные отношения попадьи с дьяконом, солдат избивает его. Лакомая еда, предназначавшаяся дьякону, достается работнику и попу. Во время весенней пахоты работник посылает ничего не подозревающего попа к работавшему недалеко от них дьякону, якобы нуждавшемуся в его помощи. Тот, увидев идущего к нему попа с топором, в страхе убегает, решив, что поп, узнав о его любовных связях с попадьей, хочет убить его. Попадья, опечаленная разрывом любовных связей с дьяконом, забравшись на печку, горько рыдает с горя. Работник напоминает попу, что волки уже завыли. Забирает за свою работу сто рублей и уходит [14].

Известна коми сказка о попадье и с эротической окраской, которая называется «Куим вок» (Три брата. СУС 1545 В* + AA1544*В). В ней рассказывается о споре братьев, кому из них стать любовником попадьи. Выигрывает младший, выдумка которого оказалась наиболее смелой [15].

Еще в одном варианте сказки со сходным сюжетом и названием «Куим вок» (Три брата СУС 1423=AA*1563III) братья выясняют в споре, кому из них стать любовником попадьи. Старшие братья вынуждены уступить младшему, который показывает им свою выдумку через «чудесное» окно [16].

Народ в церкви с ее пышными ритуалами и священнослужителями, с их стремлением к наживе и благополучию видел тех же эксплуататоров, что и чиновники и другие представители угнетателей простых крестьян, а поэтому направлял на них свой непримиримый взгляд, сделав их объектом своего сатирического разоблачения.

Главный герой в сказках о попе и его близком окружении — это работник, мужик-обманщик, который с помощью своего ума, хитрости, ловкого одурачивания добивается собственного благополучия и побеждает попа, купца, богатого мужика и т.д. Его действия, составляющие эпицентр мотивов и сюжетов, гротескно преувеличены: поп от жадности радостно соглашается взять на работу мужика за щелчок, не предполагая, чем это может обернуться для него, не представляя себе, что преимущество героя заключается в его необыкновенной силе. Работник прилагает все свои усилия для того, чтобы победить своего непримиримого противника, социального антагониста, унизить его за его необузданную жадность, глупость, страсть к наживе и прелюбодеянию.

В сказках о попе сохраняется известная традиционная основа. Обычно начало сюжета устойчиво. Почти всегда сказка начинается с того, что работник на определенных условиях, а именно: за щелчок, сто рублей денег или за уговор не сердиться, кто рассердится, тому отрезать нос, нанимается к попу. Далее следуют различные вариации. Зачастую они близки по содержанию к русским сказкам, так как большинство из них имеет заимствованный характер. Акцент в сатирических сказках переносится на авантюризм поступков героя с целью преувеличения его силы, смекалистости, хитрости, ума,

изворотливости. Преимущество главного персонажа, как это выясняется позже, заключается в его необыкновенной силе, которую он демонстрирует при определенной ситуации. Поп сразу же начинает понимать опасность заключенного с ним договора и ищет пути избавления от него. Работник, прикидываясь дурачком, выполняет все задания попа по-своему. Доводит до отчаяния попадью, его любовника, а также попа. Подобные сказки устойчивы по сочетанию мотивов. Излагаются они обычно традиционно, но встречаются и варианты сказок, состоящие из нескольких контаминаций.

Так, в одной из сатирических сказок о попе рассказывается о том, как три брата по очереди нанимаются к нему в батраки за плату по уговору. Если смогут выполнить его условие, то сдерут с его спины кожу шириной с ремень, если нет, он вырежет у них (СУС 1000). Два старших брата не выдерживают тиранских условий договора. Младший брат мстит за старших, легко справляясь с заданиями попа. Тот, поняв, какая угрожает ему опасность, начинает искать способ избавиться от последнего. Желая ему погибели, посылает рубить дрова туда, где много медведей. Работник понимает, что поп ищет повод погубить его, и сам начинает заниматься явным вредительством.

Далее следует контаминация с мотивами из цикла сказок «О дураках». На просьбу караулить двери амбара и хлева он снимает их с петель и таскает с собой – воры обворовывают амбар, собаки душат всех овец (СУС 1009), а коням он отрубает ноги (СУС 1070). Заканчивается сказка эпизодом «Бегство от дурака». В надежде освободиться от хитрого работника поп с попадьей бегут из дома, однако тот незаметно забирается к ним в мешок, который они в спешке прихватывают с собой. Ночью работник перетаскивает попадью на свое место. Поп будит ее, чтобы избавиться от работника, однако, не разобравшись в темноте, вместо него он сбрасывает в воду попадью.

Сказки о попах и его приближенных с разных сторон сатирически раскрывают особенности этих образов, их поведение. В сказке «Нöбасысь саломщик» (Беременный псаломщик) схема сюжета традиционна, изменения коснулись некоторых деталей и эпизодов. Если в аналогичной русской сказке говорится о том, что работник случайно подменивает мочу попа на мочу коровы и сообщает ему, что он беременный, то в коми сказке поп узнает от бабки о своих скорых родах и, чтобы избежать позора, покидает дом. По дороге видит покойника, на котором были новые сапоги. Желая забрать их, он отрезает у покойника ноги с сапогами и забирает с собой. Ночью хозяева, у которых он останавливается, кладут к нему рядом на печь новорожденного теленка. Сказка осмеивает глупого и жадного попа, готового поверить в то, что он родил это животное (СУС 1739+1537+А*1537I).

О глупости и жадности попа говорится и в сказке «Поп да казак» (Поп и работник) (СУС 1775). Работник, взявший для себя в дорогу запас еды, заставляет есть скупого проголодавшегося попа сено, которым якобы и он питается. Остановившись на ночлег, он заранее предупреждает хозяина, чтобы тот не приглашал попа к столу дважды. Голодный поп пытается найти ночью еду. Просовывает руку в узкий кувшин, но она застревает там. По подсказке

работника ударяет им по лысине старика. По сравнению с русской сказкой в коми выпал эпизод о том, как работник, посадив попа в мешок, бьет его [17].

Несколько своеобразна и коми сказка «Агагай», где говорится о том, как крестьянин нанимается на работу к попу за щелчок, который из-за жадности легко соглашается на такое условие. Однако, когда он одним щелчком убивает пятигодовалого бычка, ищет способ избавиться от него: посылает явно на гибель - найти якобы потерявшегося быка, но вместо него тот приводит к нему медведя, вместо пропавшего сына Агагая – беса. Только с помощью мирян, которые просят попа согласиться с условием работника – дать ему столько денег, сколько сможет он поднять одной рукой, спасается от смерти. Однако сила его столь велика, что народ вынужден перехитрить его, половину мешка накладывают кирпичей и лишь сверху деньги, которые были собраны с прихожан [18]. Отдельные эпизоды в данной сказке указывают на некую локальную приуроченность конкретного населения. Сельчане, чтобы помочь своему жадному попу, призывающему их к службе следующим перезвоном колоколов: «К нам, к нам, к нам, зили-зёли, из кармана деньги вон!», советуют отправить работника в Карпан яг (Карпан бор), где бродит большой медведь с именем Чернук.

В сказке с названием «Гричко» говорится о том, как герой, отправляясь в гости к отцу, берет с собой жареного гуся. По дороге встречает попа, который всячески пытается выманить у него угощение. Но Гричко, благодаря своей хитрости, потихонечку съедает его сам [19].

На основе анализа сказок о попах можно сказать, что большое число их имеют соответствия с указателями СУС, однако различные контаминации, встречающиеся в сказках с такой тематикой у коми, делают их несколько непохожими на аналогичные русские сказки. Нередко встречаются контаминации с сюжетами волшебных сказок. Так, в одной из них рассказывается о герое Йермеге, который нанимается к попу в работники за щелчок ему и щепотку попадье. Демонстрируя свою силу, он одним щелчком убивает быка. Поп начинает искать способ избавиться от него: посылает в лес за потерявшимся якобы быком, вместо которого работник приводит медведя, с озера – водяного. Отправившись по наказу попа за данью к черту, соревнуется с ним. Угрожает закинуть на облако 40-пудовую палицу; меж ног «несет» коня, вместо себя подставляет старшего «брата» – медведя. Благодаря его хитрости, черти проигрывают и насыпают в его дырявую шапку золото. По дороге домой он встречает чудесных богатырей, с которыми попадает в дом старичка с ноготок. Преследуя его, оказывается в подземном царстве, спасает трех сестер-царевен. Коварные противники оставляют его под землей. Возвращается герой домой на чудесном орле, расправляется с изменниками и женится на младшей царевне [20] (Ср. СУС 1000+1063+1071+1082+301 А,В).

В сказках о попах удачно сочетаются различные мотивы новеллистических, анекдотических сказок, которые также подвергаются многообразным приемам контаминирования, создавая разного рода варианты. Жадный, глупый, распутный поп боится своего работника, почувствовав, что преиму-

щество за ним, посылает его на погибель, в то же время до последнего момента мечтает легко нажиться за его счет.

Работник демонстрирует свою силу, ловкость и ум, свое преимущество перед теми, у кого он должен собрать оброк в пользу попа. Черту угрожает высушить озеро (СУС 1045); соревнуясь в силе с бесенком, грозится закинуть 40-пудовую палицу на облако (СУС 1063); состязаясь в борьбе, подставляет «старшего брата» – медведя (СУС 1071), «несет» между ног коня (СУС 1082). Доказав свое превосходство во всем перед нечистой силой, в продырявленную шапку получает много золота (СУС 1130). Выполнив требования попа, работник разрывает с ним условия договора.

В неожиданной контаминации встречается еще один сюжет о хозяине и его работнике. Отработав год за хороший обед и получив его, казак делится им со смертью и получает от нее в дар трубку и колоду карт. По совету смерти лечит купеческую дочь, богатеет и женится (СУС 1000+332).

К циклу о попах относится и коми сказка «Поп» (СУС 1572A+К1777). Она интересна тем, что, в отличие от аналогичного русского варианта, включает в себя эпизоды и детали из сюжета «Смерть кума» (СУС 332). Если в русском варианте сказки в пропаже сметаны обвиняются святые, в коми -Николай-угодник. Общность наблюдается на уровне типовой схемы сюжета, но в деталях и эпизодах имеются различия. В сказке говорится, что кто-то постоянно съедал у попа сметану, которую он хранил за иконой Николаяугодника. Рассердившись, он бьет ее ключом, а затем отправляется в путь. По дороге встречает старика, лицо которого сильно поцарапано, помято и покрыто шрамами. Не зная, кто перед ним, поп ворует у него проскур и признается в своем поступке лишь тогда, когда старик, получив деньги за лечение умирающего, хочет поделиться с тем, кто съел его проскур. С целью обогащения поп, подражая «старику», пытается вылечить больного, но у него ничего не получается. В наказание его вешают в угарной бане. Спасает его «старик». Лишь тогда поп узнает, что перед ним святой Никола-угодник. Данный сюжет получил нетрадиционное развитие благодаря своеобразной контаминации и оригинальности изложения некоторых эпизодов.

О глупости и жадности попов рассказывает также сказка «Кыдзи поп воштіс дас оти мос» (Как поп потерял одиннадцать коров), где предметом пародийного разыгрывания становится проповедь попа, обещавшего тому, кто отдаст ему последнее, получить десятерицею. В результате сам проигрывает своих коров, которые становятся собственностью крестьянина [21] (СУС 1735).

Близок к данной сказке сюжет о неграмотном попе, отказывающемся проповедовать. Это сказка «Пöрысь поп» (Старый поп) (СУС 1826). Неграмотный поп не способен был достойно проводить проповеди. Анекдотично представлено его оправдание в этом. Если прихожане знают евангелие, служить незачем, если не знают – также ни к чему. Миряне жалуются на него архиерею, которого попу удается разоблачить и остаться на своем месте.

Оригинальной является коми сказка, где говорится о споре попа с дьяконом. Чтобы выяснить, кто прав, хитрый мужик советует им нырять в воду. Кто дольше продержится под водой, тот выиграет спор. Поп и дьякон, пытаясь доказать свою правоту, ныряют до тех пор, пока оба не тонут.

Несмотря на свою хитрость, поп легко поддается обману. К нему (вар.: архиерею) приходит мнимый ангел с крыльями из бересты и говорит, что поднимет его в мешке к богу на небо (СУС 1525 A).

К оригинальным можно отнести и такой сюжет, где говорится о глухом попе, купившем на базаре коня, тарантас и мешок муки, но по дороге домой все это он проигрывает в карты. Приехавшего к нему архиерея поп принимает за грабителя и убивает, но узнав правду, прыгает в колодец, за ним и попадья.

Широко известный у русских сюжет о прелюбодействе попа, дьякона и псаломщика с красавицей крестьянкой, пытавшихся соблазнить ее, имеется в репертуаре коми сказочников. Боясь публичного изобличения, они попадают в бочку с дегтем, затем их показывают как диковинку (СУС 1730, 1737 и 1739).

Анекдотичным является сатирический сюжет о скульпторе, который с помощью своей жены использовал священнослужителей в качестве созданных им якобы готовых фигур. В коми сказке «Дас кык апостол» (Двенадцать апостолов) (СУС 1359С= AA*1730II), в отличие от русского варианта аналогичного сюжета, речь идет о том, что жена скульптора пытается выручить своего мужа, не успевшего завершить к назначенному сроку фигуры апостолов. Вместо недостающих она ставит пытавшихся соблазнить ее нагого попа, дьякона и пономаря.

Широкое распространение в репертуаре коми сказочников получили и бытовые сатирические сказки о муже хитреце, ловко одурачивающем глупцов, богатых людей, попов, купцов, судью, дьякона. Как и в сказках о попах, где часто встречаются мотивы о шутовском обмане, одурачивании и дурацких поступках, так и в бытовых сатирических сказках о хитрых и ловких людях, главный герой вступает во взаимодействие со своими антагонистами, объектами сатиры — жадными к наживе и благополучию попами, священниками, судьями, купцами, богатыми мужиками, наказывает их за жадность, глупость, зависть и прочие пороки, добиваясь собственного благополучия. Такие сказки построены на приеме жесткого одурачивания, высмеивании жадности, глупости, тупости противников героя. Их сюжеты встречаются как самостоятельно, так и в контаминации. Хотя традиционная основа сказок о хитрых и ловких людях сохраняется, но эпизоды об их проделках значительно варьируются.

Наиболее часто встречаются в репертуаре коми сказочников сюжеты: «Шут» (СУС 1539), «Ловкий вор» (СУС 1525А), «Сокол под шляпой» (СУС 1528), «Дорогая кожа» (СУС 1535), «Мужик хоронит трех попов» (СУС 1536В), «Мертвое тело» (СУС 1537), «Шут-невеста» (СУС 1538*), «Мужик выпрашивает у барыни свинью в гости» (СУС 1540А*), «Знахарь» (СУС

1641) и т.д. Они мало чем отличаются от русских сказок, разве лишь в некоторых деталях, а также способностью контаминироваться с другими сюжетами. Так, например, сказка «Микулин чоя-вока» (Брат и сестра Микулины) состоит из трех сюжетов (1538*+ AA1538I + 1536B = AA*1730I + 1539). Главный персонаж нанимается работником к попу, разоблачает его жену в любовных связях с дьяконом. Получив расчет, уходит, а затем под видом сестры вновь возвращается к нему. Его сватают за царевича. Ночью он спускается по веревке и убегает от него, а вместо себя привязывает козу. Далее, чтобы обхитрить и выманить у богатого человека деньги, он выкапывает с кладбища труп и прислоняет его к амбару. Богач вынужден просить убрать труп за вознаграждение. Шут Миколай сажает труп в лодку, запугивает рыбака, который якобы погубил человека, и требует с него отступное. Противник, догадываясь о его хитрых проделках, решает утопить его, но он, оказавшись хитрее, обманом сажает вместо себя в мешок пристава, которого топят в реке, а сам возвращается домой на его лошадях (СУС 1539).

Еще в одной коми сказке рассказывается о хитром и ловком Емельяне, образ которого также перекликается с образом шута. Он одалживает у попа тройку лошадей, чтобы съездить домой за забытыми сказками (СУС 1542II = АА1528*). Затем, убив одну лошадь, вкладывает хвост кобылы в рот другой, заставляет попа вытаскивать кобылу за оторванный хвост, якобы проглоченный лошадью (СУС 1525Р + АА1525у*). Поп, поняв, что тот его обманул, пытается наказать его. Емельян, насмехаясь над ним, заставляет его поверить в то, что его кобыла испражняется золотыми монетами, а нож и плетка оживляют покойников. Своим приемом жесткого одурачивания он доводит людей до преступления. Его разоблачают и пытаются утопить, посадив в мешок, но он, путем обмана, вместо себя сажает туда царевича, а сам на тройке лошадей и с товаром возвращается домой. Видя, с каким богатством вернулся Емельян, его противники – поп и купец, просят от жадности утопить их (СУС 1539). Для коми сказок о шуте характерен и такой набор сюжетов: «Мертвое тело» (СУС 1537), «Бегство от дураков» (СУС 1653), «Набитый дурак» (СУС 1696).

Сюжет о хитром и ловком человеке встречается и без контаминации. Герой удачно обманывает своих противников, которые являются не простыми людьми — поп, купец, дьякон, попадья, разбойники, судья, богатые люди. Он продает им обычные вещи за чудесные: горшок, который якобы сам варит еду; шляпу, которую стоит приподнять и сказать «все заплачено»; коня, приносящего золотые монеты; чудесную плетку и нож, способные будто бы оживлять покойников. Враги, поняв его обман, пытаются с ним расправиться, но хитрому и умному мужику удается все же выйти победителем. В мешок, в котором хотели его утопить, он обманом сажает купца (вар.: проезжего, судью), а сам с товаром на тройке лошадей возвращается домой. Видя это, его враги от жадности прыгают в воду или же просят утопить их. Лишь в одном варианте сказки говорится, что он убивает своих врагов — попа и дьякона.

Сказки, главным героем которых является бедный, но хитрый и умный мужик, удачно обманывающий своих противников, часто контаминируются с близкими по содержанию и как бы дополняющими друг друга сюжетами на основе тематического сходства. Такое сочетание придает им особое своеобразие. В сказке «Македон» говорится о герое, изгнанном из дома за безделье. Обладавший огромной физической силой, он одним ударом убивает быка и царского козла. Чтобы поймать его, прибегают к различным хитростям, но ему удается остаться на свободе (СУС 950). Далее следует сюжет о ловком воре, который должен украсть у царя именные деньги. Справившись с заданием, он в качестве награды получает в жены царевну (СУС 1525А). Близка к ней сказка «Иван-дурак». Герой, будучи ловким вором, забирает у путника воз с товаром (СУС 1525Д= АА1525Д и 1525*СІ). Царь, узнав о его похождениях, просит показать ему свое мастерство. Выполнив все задания царя, получает от него награду (СУС 1525А).

В сюжетах о ловком воре фигурируют герои одного типа, наблюдается логическое соединение близких по содержанию, дополняющих друг друга текстов. Так, сын бедняка, решив разбогатеть, ворует у хохла быка, а затем, убив его, запихивает бычий хвост в рот другому быку (СУС 1525Р=AA1525У*). Далее герой отправляется воровать с дядей, который по неосторожности попадает в смоляную бочку. Чтобы убрать следы, юноша отрубает ему голову. Несмотря на все хитрости, к которым прибегают для его поимки, он остается на свободе (СУС 950). Слухи о его ловкости доходят до царя. Он просит бедняка показать ему свое мастерство, предлагает украсть его коня и жену. Герой справляется с заданием, и царь вынужден отдать ему свое царство (СУС 1525А). Такое сочетание сюжетов придает сказке своеобразие и целостность.

В коми сказках о хитром и ловком воре сохраняются известные традиционные мотивы и эпизоды, характерные и для русских сказок с данной тематикой. Например, если в русском варианте с просьбой показать свое мастерство к ловкому вору обращается барин (богач, царь), то в коми сказке это чаще поп и царь. Тексты обычно предельно близки к русским и заканчиваются сходно: герой всегда оказывается победителем.

О хитром и ловком человеке, доведенном от бедности до отчаяния, говорится в сказке «Знахарь». Неграмотный столяр, пытаясь заработать деньги, вешает на свой дом вывеску с надписью, что в нем проживает профессор, врач, знахарь (СУС 1641). Чтобы получить известность, герой прячет лошадь, а затем сам же как бы удачно находит. Коми сказка, по сравнению со сходным русским вариантом, развивается аналогично, отличаясь в основном в эпизодах кражи, пропавших предметах и способах их нахождения. Купец, узнав о его способностях, обращается к нему с просьбой выявить воров и найти пропавшего у него коня, а также вылечить царевну. Герой сказки, для того чтобы окончательно утвердиться в своей роли, дополнительно подвергается испытанию. И все же сказка заканчивается победой неуверенного в себе и в своих результатах знахаря.

Известны еще варианты данной сказки, которые называются «Дед да баб» (Дед и бабушка), «Демид дядь» (Дядя Демид). Действующими лицами в них являются то бабка с дедом, то пожилой мужчина. Чтобы стать знаменитыми знахарями дед с бабой обворовывают магазин, в котором работал их племянник, мужчина же прячет телегу. Затем они якобы легко находят украденное. Весть о знахарских способностях героев доходит до царя, который просит отыскать пропавшее у него кольцо. Боясь разоблачения, воры сами приносят его. Знахарям помогает случайная удача, получив вознаграждение, они возвращаются домой и перестают ворожить [22].

Большое количество традиционных бытовых сказок, имеющих сатирическую окраску, составляют смешанную группу, где границы между ними как бы условные. В сказке «Öш вузалысь» (Продавец быка) сатирически высмеивается герой, который благодаря своей глупости получает возможность обогатиться. Сказка имеет не традиционное для данного сюжета начало. В ней говорится о том, что умирающий отец решает оставить наследство своему младшему сыну, но прежде испытывает его. Незаметно подбросив на охотничью тропу деньги, он посылает проверить расставленные силки, надеясь, что тот найдет их. Он проходит мимо, не обратив внимания на то, что там лежит.

На основе тематического сходства сказка получает дальнейшее развитие за счет русского сюжета о дураке и березе. Герой, получив от отца в наследство быка, уводит его в лес и привязывает к березе, у которой затем требует за него выкуп в виде денег. Не получив их, он сваливает ее и там находит деньги (СУС 1643). Хотя и наблюдается сходство в разработке данного сюжета у коми и русских в некоторых эпизодах и мотивах, в целом же у коми она получила неповторимое своеобразие.

Если взять цикл сказок «О дураках», то у коми наиболее популярны сказки о дураке, делающем что-либо невпопад или говорящем не то, что нужно в данной ситуации. Репертуар русских сказочников на данную тему значительно шире, чем у коми. Своеобразие коми сказок о домовничающем дураке, делающем все не так, заключается прежде всего в том, что они чаще всего состоят из нескольких сюжетов. Поэтому хотя и перекликаются с аналогичными русскими сюжетами в отдельных элементах, но по структуре различны. Так, например, коми сказка «Куим пи» (Три сына) имеет традиционный для русской сказки зачин. Домовничающий Иван-дурак упускает пиво, катается по избе в лодке (СУС 1691=AA1685A, 1696*B=K1685,1685B). Далее в этой сказке говорится, что дурак ловит в расставленный им капкан отца с матерью (СУС 1685А*=АА1685І). Дополнительные ситуации и действия в данной сказке оправданы с точки зрения описания поступков героя, который характеризуется как истинный дурак. Юноша для отпевания умерших родителей приводит попа вместе с его детьми, которым, чтобы они не плакали, затыкает рты мерзлым пометом. Сказка завершается сюжетом русского происхождения, но отличающимся от своего источника некоторыми деталями, а также дополнительным персонажем волшебной сказки. Старшие братья решают бежать от младшего брата-дурака, но тот догоняет их, по пути побеждает Ёму и, завернув ее в бычью шкуру, тащит с собой. Ночью сбрасывает ее с дерева, на котором отдыхал с братьями, на головы людей, везущих нефть из Ухты. Люди разбегаются, лошади достаются дурню и его братьям (СУС 1653 A,B,C=AA1653B).

В сказке «Куим вок» (Три брата) контаминируются два сюжета: «Дурак домовничает» (СУС 1691=AA 1685A, 1699*В=К 1685, 1685В) и «Дурень, его братья и разбойники» (1653 A,B,C=AA 1653В). Коми сказка сохранила лишь общую с русской сюжетную канву.

Еще в одной сказке, зачин которой не соответствует традиционному началу такого типа сказок, говорится о поступке героя, противоречащем здравому смыслу. Он разбрасывает по ветру хмель, солит воду, смазывает маслом сапоги. Далее следует сюжет «Дурак домовничает» (СУС 1691=AA1685A, 1696*B=K1685, 1685B), сохраняющий все его традиционные мотивы, которые в коми сказках значительно варьируются [23].

Из других сюжетов этого цикла, в которых действует один и тот же тип героя – истинный дурак, популярен сюжет о дураке, говорящем все невпопад. Такие сказки имеют простую структуру. В них повествуется о действиях и поступках героя и конечной ситуации. Иногда такие сказки встречаются в стихотворной форме. Так, например, в сказке «Дурень» герой встречает крестьянина и желает ему, чтобы рожь у него взошла по углам; похоронной процессии желает «таскать не перетаскать», а свадебной процессии — «рай да покой» (СУС 1696=AA1696A). Далее действие сказки развивается по сюжету русской сказки о дурне, делающем все невпопад. Дурак высыпает в лужу муку, хмель пускает по ветру, ложки выбрасывает на землю, а миски вместо шапок надевает на колья; убивает детей; выпускает пиво и плавает в корыте (СУС 1691 = AA1985A, 1696*В = К 1685, 1685 В). Из других сюжетов об истинном дураке встречаются также близкие к русским, но несколько схематизированные и варьирующиеся в содержании.

Так, в зачине сказки о дураке говорится о том, как он ловит в капкан свою мать, а затем ее труп сажает на коня и везёт в лес. По дороге встречает купцов, которых обвиняет в ее смерти и требует с них отступное (СУС 1685 $A^* = AA^*1685 I + 1537$). Далее сказка за счет контаминации приобретает нетрадиционное развитие. В нее включается в несколько видоизмененном виде мотив о братьях, поверивших младшему брату, который якобы разбогател от продажи мяса матери. Братья режут своих жен и пытаются продать их в качестве мяса, но их разоблачают (СУС 1535 = AA 1535 A u 1535* B).

Заканчивается сказка тем, что братья вынуждены бежать от дурака. Тот гонится за ними и во время отдыха на дереве бросает кости на головы разбойников. Те в страхе убегают. Награбленное богатство достается братьям (СУС 1653 A, B, C = AA 1653 B).

Коми сказка «Еремей» (сюжетный тип о глупцах и простаках: пошехонцах) имеет единичный вариант. Так, если данная сказка в СУС имеет ссылку на один сюжетный тип, то у коми аналогичный сюжет контаминируется с тремя сюжетами (СУС 1240 + 1313 A + (-1313*) [24].

В основе сказки «Старик гозъя» (Старик со старухой) лежит сюжет о супругах, которые никогда не пробовали соли, обменивают ее на коноплю и пытаются съесть всю соль сразу [25].

К циклу о дураках и глупых людях можно отнести сказки о глупых женах. Сказки с таким содержанием записаны в Ижемском и Летском районах. Весьма возможно, что они были известны и в других районах. Обе записи мало чем отличаются друг от друга. В сказке говорится о мужике, который находит деньги и вынужден ввести жену в заблуждение, чтобы та не выдала его. При даче показаний суд признает ее сумасшедшей. Деньги остаются у мужика.

Сходным у коми и русских является сюжет о глупых невестах. Коми сказка «Старик гозья» (Старик со старухой) состоит из нескольких удачно соединенных сюжетов. Судьбу не родившегося ребенка оплакивает сестра. Брат, удивляясь ее глупости, отправляется по свету в поисках людей, глупее ее. В пути встречает действительно глупых людей, которых учит делать вершу, а не ловить рыбу бородой; правильно кормить быка травой, растущей на крыше (СУС 1210); очистить дом от дыма (СУС 1245 А* + АА* 1245 I); есть кашу с молоком (СУС 1263); растянуть бревно (СУС 1244). Он удивлен тем, что люди, не видевшие серп, принимают его за змею (СУС 1202). За помощь, добрые советы и дела юноша получает деньги и возвращается домой.

Итак, рассмотрены три группы бытовых сатирических сказок коми: 1) о попах; 2) хитрых и ловких людях; 3) дураках и других глупых людях. Сказки о них чрезвычайно популярны как у русских, так и у коми. Изображенные в них персонажи обычные люди, но сильные духом, характером, своей смекалкой, за исключением попа (дьякона, псаломщика), который иногда по ходу сюжета выдается за «черта», облитого смолой или вымазанного сажей в результате вынужденных действий антагониста - деревенского мужика. В сказках о попах раскрываются социальные противоречия в общественно-бытовой жизни крестьян, их морально-нравственные понятия, смекалка, склонность к иронии и разоблачению служителей культа и их окружения. Раскрытие данных образов происходит по принципу от низших чинов (дьякона) к более значимым персонажам (царям, архиереям). Сказки сохранили ироническое отношение к церкви и ее служителям. Кроме сатирических сказок до сих пор бытуют в народе различные пословицы, поговорки, анекдоты, целая совокупность форм и элементов смеховой культуры, в которых церковники не только разоблачаются, но и жестоко осмеиваются их жадность, скупость, страсть к наживе, все негативное, чуждое простому человеку.

Сказки о хитрых и ловких людях характеризуются комбинациями различных шутовских обманов, хитростей и глумлений главного героя над своими противниками. В своей основе они сохраняют юмористический, занимательный сюжет из обыденной жизни с реальными героями и персо-

нажами. Сказки о муже, хитреце, ловких людях, одурачивающих глупцов, богатых людей, попов, купцов, судьей, дьяконов и т.д., отличаются широтой тематики. Типичными героями в них являются также обычные люди: крестьянин, крестьянский сын, мужик, солдат, придурковатый парень, бедный сапожник, вор, вдова, богатый мужик. Именно с данными персонажами связана комическая нагрузка, гротеск, пародирование, жестокое одурачивание, высмеивание жадности, глупости, тупости. Они ярко передают характерный образ ловкого плута и обманщика, довольно удачно одурачивающего своих противников.

В основе сказок «О дураках и других глупых людях» лежат различные дурацкие проделки героев и персонажей, проживающих в каком-либо селе, деревне, городе. Наибольшую популярность у коми получили сказки о дураке, делающем что-либо невпопад или говорящем не то, что нужно в данной ситуации.

Исторически сложившийся тематический состав коми сатирических сказок мало чем отличается от русских. Структура их такова, что они состоят из цепочки различных эпизодов и мотивов, которые легко контаминируются с близкими по содержанию сказками и легко переходят из одного текста в другой без особого ущерба для сказки в целом. Все это придает коми сказкам своеобразие и локальную приуроченность, характерную для коми сказок.

Сатирическое сказкотворчество коми в целом представляет собой сплав разновременных мировоззренческих взглядов и представлений, меняющихся под влиянием исторических и социально-бытовых условий жизни, а также критического проявления некоторых взглядов людей в виде недоверия, протеста или критического отношения к отдельным сторонам народной жизни. Благодаря межэтническим и культурным взаимосвязям отмечается значительная общность в разработке сатирических сюжетов у коми и русских, которая объясняется не только заимствованием, но и сходством интересов и взглядов двух соседних народов, духовной, культурно-бытовой близостью и религиозной общностью. Собственные сатирические сказки обогатились заимствованными сюжетами и выразительными средствами, образной характеристикой героев и персонажей.

Литература и источники

- 1. Плесовский Ф.В. Сказки. Предания // История коми литературы: В 3 т. Сыктывкар, 1979. Т. 1: Фольклор. С. 84.
 - 2. Там же. С. 84.
- 3. Юдин Ю.И. О группировке и издании сказок в своде русского фольклора // Русский фольклор. Проблемы «Свода русского фольклора». Л., 1977. Т. XVII. С. 45.
 - 4. Там же. С. 52.
 - 5. Там же. С. 54-55.
 - 6. Русская бытовая сказка / Сост. В. Бахтин. Л., 1987. С. 5.

- 7. Кербелите Б. Историческое развитие структур и семантики сказки. Вильнюс, 1991. С. 191–192.
 - 8. Там же.
- 9. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л.Г. Бараг и др. Л., 1979. 439 с. (далее СУС).
- 10. Юдин Ю.И. О группировке и издании сказок в своде русского фольклора. С. 55.
 - 11. Плесовский Ф.В. Сказки. Предания. С. 100.
- 12. Федоров Г.А. Спутник коми фольклориста. 1946 // НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 90. Л. 5.
 - 13. НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 35. Л. 275–289.
 - 14. НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 169. Л. 38-40.
 - 15. НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 204. Л. 140–143.
 - 16. НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 187. Л. 279–282.
 - 17. НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 147. Л. 514.
 - 18. НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 28. Л. 103–104.
 - 19. НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 279. Л. 356.
 - 20. НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 207. Л. 188–192.
 - 21. НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 195. Л. 286–287.
 - 22. НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 199.
 - 23. НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 120. Л. 28–30.
 - 24. НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 187. Л. 450–453.
 - 25. НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 147. Л. 242.

Вып. 70

МАГИЯ ВЕЛИКОГО ЧЕТВЕРГА В СКОТОВОДЧЕСКОЙ ПРАКТИКЕ КОМИ

Л.С. Лобанова

Животноводство — одна из сфер традиционной деятельности коми и представляет собой культурный комплекс духовного порядка. Обычаи, связанные с животноводческой практикой, устойчиво вписаны в народный календарь. Выделяются обряды, приуроченные к дням святых, которые в народной традиции выступают покровителями скота, такие как Флор-Лавр, Егорий, Харлампий, Модест, Власий, Анастасия, кроме того, разного рода животноводческие практики, проводимые в другие календарные даты, к примеру, на Рождество, Масленицу, в Вербное воскресенье, Великий четверг, Троицу, Прокопьев день, Ильин день, на Первый Спас, Успенье, Рождество Богородицы, Покров и др. В рамках данной работы на основе архивных и полевых экспедиционных материалов рассматриваются верования и ритуальные практики Великого четверга, относящиеся к скотоводческой традиции коми [1].

Великий четверг в народном календаре. Четверг последней седмицы Великого поста в коми традиции именуется как Велик четьверг, Ыджыд четьверг (букв. большой четверг), Страшной четьверг. По церковному календарю это день Тайной Вечери, а также установления таинства Евхаристии, или Причащения, когда наибольшее число верующих, причащаясь, избавляются от грехов; соблюдается строгий пост и запрещается колокольный звон. В народной традиции к Великому четвергу приурочено проведение разнообразных обрядов профилактического, превентивного (предупредительного), продуцирующего и очистительного характеров. Объясняется это тем, что Великий четверг, в первую очередь, связан с представлениями о границе, отделяющей Великий Пост, период безвременья, когда жизненные проявления сведены к минимуму, от периода возрождения и обновления природы, начинавшегося с Пасхи. Отсюда его ассоциативная связь с кризисным состоянием перехода к новому году, отмеченная еще Д.К. Зелениным [2]. Кроме того, Великий четверг всегда приходится на последнюю фазу убывающей луны, за которой следует первое весеннее новолуние. Данным обстоятельством мотивируется проведение очистительных и инициальных практик, смысл которых состоит в символическом избавлении от ненужного и обеспечении благополучия человека.

Обзор ритуально-магических действий и поверий, относящихся к Великому четвергу в коми народной традиции, с использованием относительно полной и систематизированной славянской весенней календарной обрядности [3], а в частности северно-русской [4], позволяет выделить следующие группы ритуалов:

- апотропеические, направленные на охрану людей, дома и хозяйства от негативного воздействия нечистой силы: перекрещивание дверей и окон, подкладывание можжевеловых веток и др.;
- очистительные: уборка дома, выпаривание посуды, мытье в бане, выведение клопов и тараканов, умывание у ручья («чтобы ушли вниз по течению болезни и печали»);
- инициальные практики: взбивание масла, пересчитывание денег, проведение ритуалов, направленных на замужество; а также ритуалы, посвященные преуспеванию в промыслах и хозяйстве (охотники чистили ружья, доставали охотничье снаряжение; рыбаки имитировали рыбалку, описывая большую добычу, женщины зачинали разные хозяйственные дела, пересчитывали скот, старались первыми затопить печь);
- в Великий четверг усиливались магические свойства предметов, и/или они приобретали сакральные свойства на весь год. Например, великочетверговая соль, хлеб и можжевельник, которые использовались в охранительных и лечебных целях в течение года.

Надо отметить, что для Прилузского р-на (южные коми), который представляет собой зону давних и тесных контактов с русским населением Кировской области, характерно проведение всех вышеперечисленных ритуалов [5]. В качестве примера приведем один из текстов:

«[Ыджыд четвергсё помнитанныд?] Помнита Ыджыд четвергтё. <...> Миян бабка катö: «Чечче, чечче, мунö чожа вала ветлöй». Ме öнi ветлывла ешшö, пышйöн мунö ветлö. Чой паныд Кулигаад ватö катöдны, пышйöн ветлö чой паныдыс. [Мыйла?] Мед бы чожжыка ветлан. Да, чожа-чожа пышйöн, мед бы чожöсь лоанныд. Асылын, водз асывнас о-о шондытог <...> Сэсся тусяпула ыстас воро, сійо бара ваян. Важон од кринкаяс вöллісны, йöлтö, паритан изъясöн. <...> Да тусяпула, сійö бара то подоньчато паритны да кринкаясто паритны, мед чоскыдджык йолыд, оз портиччы. <...> Ме вайлывла жö, менам тö пыр тусяпусьö, мый мало ли мый керкаад неладно, тшыно-тшынодобтыны сія тусяпунас, ме и оні, кор мыйке, дак тшынöдöбтывла. <...>Сэсся деньгатö лыддян. Сотталöмöн, мелочыд и гырысьясыс ий содталомон тысячаяс лыддям, сійо оні и пыр лыддямö. Таво Танялöн, мися лыддьы деньгатö, мед бы пыр вöлi, пыр бы мед деньгаён вёлін. <...> Сарай розьё петан чериг кыйны палкаён, черигалан как. Чериг кыямö, да сійö палкаöн чериг кыям, мед бы чериг эз быраллы, чериг эз быраллы, пыр сійö вöлі, мед бы черигыс < ... > [Лудік-тöрöкан эзвотлылой?] А лудік-тороканто сійо Великой четвергнад ме ачым нуллі то. Сійö куим туй вежö колö нуны лудіксö да тöрöкансö, мича лöскутö тэчны, кортышытыны и нуны <...> меным отіг бабка висьталліс, тётка, но сія родня миянлы да, тэ по Великой четвергнас по окты нидаос да ну куим туй медым бы эм, бöрдöдны пö колö: «Ой-йой, бурöсь вöвліныд, да ме тай тіянöс тай колльода-нуа», – да бордододан сійо. <...> сэсся сы борын эз вовлыны ёна некор, сэсся некор быдто абыось. [о.з.] Да-да, нида <еретникъясыд> ветлöдлöны, нида эмöсь-эмöсь, öнi миян ме ог тöд кодкö эм абы нин. [Водзын сэтиёмыс вёлёма?] Вёлісны, деревняясас кажнёйын вёлісны, миян Кулигаад то куим морт вöллісны, тоже тшыкöдчысны, важья йöзыс будтö. Так гортсьыс, некодлысь ко оз вермыны, так гортсьыс тшыкодасны, мосьясто вундалёны» [6] ([Великий четверг помните?] Помню Великий четверг. <...> Бабушка нас будила: «Вставайте, вставайте, быстренько за водой сбегайте». Я и сейчас еще хожу, идите бегом. А в Кулиге надо в гору идти за водой, бегом поднимайтесь в гору. [Для чего так надо?] Чтобы быстро бегали <в течение года>. Да-да, быстро-быстро бегите, чтобы шустрыми были. Утром, рано утром разбудит, до восхода солнца. Потом отправит за можжевельником в лес, принесешь его. А раньше кринки были для молока, и их пропаривают можжевельником, нагревая камни. Да за можжевельником отправит, им подойники и кринки парили, чтобы молоко вкуснее было. Я и сейчас можжевельник приношу, у меня всегда он есть, если в доме что-то неладно, надо окурить этим можжевельником, я и сейчас, если что неладно, окуриваю. Затем деньги считаешь, прибавляя. И мелочь, и крупные, прибавляя, тысячами считаешь, чтобы всегда водились, чтобы всегда с деньгами быть. <...> В сарай выходишь и как бы рыбу удишь палкой. Рыбу ловим, палкой рыбу ловим, чтобы рыба не заканчивалась, чтобы всегда ловилась. [Клопов и тараканов не выводили? А клопов и тараканов на Великий четверг я сама относила. Надо на перекресток трех дорог отнести клопов и тараканов, в красивый лоскуток сложить, подвязать и отнести. Меня научила одна бабушка, родственница, ты, говорит, на Великий четверг собери их и отнеси на перекресток трех дорог, и оплакивать надо: «Очень ведь хорошие были, да вот я вас отвожу-провожаю» <...> после этого никогда больше не было. [о.з.] Да-да они <еретники> ходят, есть такие, сейчас думаю уже нет таких. [Раньше были?] Были, в каждой деревне были, у нас в Кулиге три человека таких было, порчу наводили, раньше были такие люди. Если не смогут другим навредить, так на своих порчу наведут, коров подрезают).

Канун Великого четверга как период активизации демонологических персонажей является основным мотивом в сообщениях информаторов. В большинстве случаев первой реакцией исполнителя на вопрос о Великом четверге (они могли быть самые разные: «Слышали ли Вы что-то про Великий четверг?», «Что раньше делали на Великий Четверг?» и т.п.) следовала характеристика четверга или кануна дня как опасного периода, что обосновывалось поверьями об активизации нечистых сил, их вредоносности, описанием способов защиты от нее. В связи с этим отметим, что тема активизации демонологических персонажей в определенные календарные периоды на славянском материале была рассмотрена Л.Н. Виноградовой в связи с выделением характерных признаков мифологического персонажа – ведьмы,

основной функцией которой является отбирание молока и урожая в Великий четверг, Юрьев день и в троицко-купальский период, в зависимости от локальной традиции [7]. Т.А. Агапкина, рассматривая демонические образы в контексте народного календаря, приходит к выводу, что поверья об отбирании молока и урожая, активизации ведьм и других мифологических персонажей в ряде регионов во многом объясняются особенностями хозяйственно-культурного типа региона, в частности тем, что на этот период приходится выгон скота на пастбище [8].

В коми традиции канун Великого четверга определяется как опасный период, что связано с поверьем об активизации демонологических персонажей, таких как еретник [9], тодысь (колдун-знахарь, букв. знающий), скот тишькодысь (скот портящий), мос тишькодісь (коров портящий), колдунья, пель вундалысь (букв. ухо надрезающий), лёк /омоль вочысь (плохое творящий). Закономерности номинации персонажа зависят как от локальных традиций, так и от конкретных случаев. Так, к примеру, колдунья употребляется в текстах, рассказанных информатором по-русски, «пель вундалысь» – встречается в работах В.П. Налимова, определяющего им «целый ряд женщин керысь < наводящий порчу – Лобанова Л.С.>, специальность которых заключается в том, чтобы ночью на Страстной четверг вырезывать часть уха у коров» [10]. В ряде локальных традиций коми таким персонажем выступает еретник, еретьнича, ерекник. По набору признаков и степени их выраженности образ еретника имеет свои особенности. Так, в нижневычегодской традиции еретьнича – женщина, которая знается с нечистой силой и может использовать свои сверхъестественные способности как во вред, так и на пользу людям. Способность наводить порчу на коров в Великий четверг входит в набор характеристик этого персонажа. В вишерской традиции среди основных функций еретника, причем это может быть как мужчина, так и женщина, подчеркиваются способности к оборотничеству, наведению порчи на скот, отбиранию молока. Иными словами, в каждой локальной традиции бытует ряд функций, закрепленных за тем или иным персонажем.

Все вышеперечисленные персонажи считаются реальными людьми, сверхъестественные способности которых, по народным представлениям, объясняются наличием в человеке демонической души (второй души, существа или некой субстанции), которая имеет следующие наименования: лёк, омöль, чöрт, дявöл, шева. Характерными способами получения являются: специальное обучение либо наследование (по своему желанию и против своей воли). Именно демоническое, по народным представлениям, активизируется накануне Великого четверга и заставляет человека творить зло (тойло, тиокто, телепито) либо творит само по себе (вöчö).

Одним из признаков данного типа персонажей является то, что активизация их демонического начала происходит в канун Великого четверга и заставляет их именно в этот период времени вредить другим людям через наведение порчи на скот. Такая периодическая вредоносность является характерной особенностью этих персонажей, их действия выражаются

в языке как *шевуйтчоны* (от слова *шева*, наводят порчу), *ереситоны* (от слова ересь, наводят порчу), *колдуйтчоны* (колдуют), *тшыкодоны* (наводят порчу), *вундалоны* (отрезают части тела животного), *пасъялоны* (отмечают животных).

В основном корпусе текстов активизация демонологических персонажей, их вредоносность, способность наводить порчу на скот выступают ритуальной мотивировкой великочетверговых апотропеических обрядов, направленных на охрану дома и хозяйства от негативного воздействия: перекрещивание дверей и окон, подкладывание можжевеловых веток и др.: «Ыджыд четьвергон, но рытнас, ставсо мыйке вочоны: креставлоны одзосьяс, мед еретникъяс оз локны да мыйке вочны, мыйке омоль, вред оз вочны скотлы» [11] (Вечером накануне Великого четверга перекрещивают все двери, чтобы еретники не зашли и плохое ничего не сделали, скотине не навредили). «Ыджыд четвергто эз праздничайтлыны, Ыджыд четвергнад толькан паныдыс <...> тусяпу вот сійес еретникъясыс по мед оз пырны, карта одзосьясад тай пуктывлісны. Перъялыштасны да, колючей тай сэтшем» [12] (Великий четверг не праздновали. Накануне Великого четверга можжевельник втыкали на двери хлева, чтобы еретники не зашли, принесут немножко можжевельника, колючий такой).

В ряде текстов демоническая активность связывается с мотивом общего сборища (шабаша) нечистой силы. По распространенным поверьям, в ночь на Великий четверг колдуны, обернувшись сорокой, вылетают в печную трубу, либо летят на место сбора, сев на метлу / кочергу / жердь, их полет сопровождается особым шумом. Местами подобных сборов в текстах указываются болота, лесные опушки, песчаные острова на реках, Ерусалим. Здесь, по народным поверьям, колдуны дают отчет о своей зловредной деятельности и получают новые задания: «Миян тані вöлі Быбыль Иван, куліс нин сія, Лихачевкаысь ачыс <...>. Сія ачыс корко висьтасис. Ми по совешанниеяс выло чукартчам этан, мод полас, матын, вор саяс сразу Мос нюр волі, Ыджыд четвергнад. <...> Сія винато юас, сэсся ошйысьо, ышкодчо, мый сія тшыкöдчыныд кужö. Сэсся пö миянлы сетöны заданньö, кыным мöс вундыны, мёсъяс портитны, мед оз лысьтыны. А сэн Тыдор Абъячойад, Тыдорас сэн колкоз, вот сэн скотной дворыс ставыс креститтом. Сія водзті, ви, мосто лысьтоны крестьянаыд, и сія йолто коло креститоны, мед сэтиомъясыс сэтчи оз пырны, а сэн по ставыс креститтом, миянлы по воля и свобода. Кыным мос коть, кымынос висьтало, сы мында и вунді, а нида вундылоны кыдзи: грива вылтіыс вындоны, сэсся божодзыс. <...> Главар, вот сія объявляйто. И сэтчи нида оз подон ветлыны, сэтчи лэбалоны розкон, рос вылын, да любей, кочерга, коть мый вылын» [13] (Был у нас здесь Бобыль Иван, умер уже, из Лихачевки сам был. <...> Мы, говорит, на совещания собираемся в Великий четверг, здесь недалеко на той стороне реки сразу за лесом Коровье болото было. <...> Он сам как-то рассказывал, выпьет, потом хвастается, что умеет наводить порчу. И там нам задания дают, сколько коров отрезать, навести порчу, чтоб не доились. А там, в Тыдоре, около Объячево, в Тыдоре был колхоз и скотный двор, и там ничего не перекрещено. Раньше ведь как было, крестьянин подоит корову, и перекрестит <хлев> и молоко, чтобы не зашли всякие. А там <в совхозном коровнике> ничего не перекрещено, и нам <еретникам>, говорит, воля и свобода, хоть сколько коров подрезай — наводи порчу. А они ведь подрезают у коровы по хребту, начиная с гривы до хвоста. <...> Главный это <задание> им объявляет. Туда они пешком не ходят, летают на метле, кочерге, хоть на чем).

С представлениями о демонической активизации соотносятся поверья о возможности распознать колдуна, нанеся увечье животному-оборотню. Как правило, рассказы о таких случаях составляются с помощью простейших сюжетных схем: рассказчик видит в хлеву птицу (постороннее животное) и бьет его, в то же время один из сельчан оказывается покалеченным: «Миян родство жо волі тётка, Кристика тётка, сылон мыйкеыс энькаыс тодлома, катшаю воччылома, и мыйкесо катшаыслысь чегомны коксо отікос, и чаллыыс по абы, шуоны сэсся, левей чаллыыс абы. Катшаыслысь чегомны коксо, а сылон видзодоны чаллыю абу. Да сія волом ветлодло вочо лёксо» [14] (У нас родственница была, тетка Кристинка, и ее свекровь была колдуньей, умела превращаться в сороку. Однажды у сороки сломали одну ногу, и у нее одного мизинца не оказалось, так говорили, что у нее нет левого мизинца. У сороки сломали ногу, смотрят — у нее нет мизинца, говорят, она ходила, плохое творила). Распространены также былички с мотивом превращения предмета или животного в человека после угрозы расправиться с жизнью.

Специфическим способом распознания колдуна, *испортившего* животное, является сжигание в печи *испорченной* части тела или *испорченных* продуктов этого животного: обрезанных краев раны, шерсти, молока, масла. По поверьям, во время сжигания должен прийти нанесший порчу человек, и хозяин животного получает возможность узнать, кто нанес порчу и наказать его и / или заставить исправить порчу.

Таким образом, мы можем выделить ряд универсальных признаков / мотивов для характеристики рассматриваемых демонологических персонажей: двойственная природа, календарная приуроченность активизации способностей, оборотничество, система способов распознания колдуна, способность к наведению порчи на скот, на которой мы остановимся подробнее.

Едва ли не единственным признаком, объединяющим и в тоже время выделяющим рассматриваемых персонажей от других видов колдунов, является их способность наводить порчу на скот в канун Великого четверга: «Ыджыд четвергнад вундавлöны <мöсъястö>, лёк вöчысьясыд, кодлöн налöн öд лöгыс, кыдз шуласны, сы вылö лёксö имеитö, да сiйöс и вöчö, код вылö лёксö оз имеит, сiйöс оз вöч, код вылö кö имеитöны, сэсся скöт вылас и вöчöны, медым вредитны» [15] (На Великий четверг наносящие вред отрезают части тела <коров>, если имеют зло на какого-то человека, наносят порчу на его коров, чтобы навредить. Если не имеют зла, то и порчу не наносят). Глаголы-термины, обозначающие действия демонологических персонажей: керены мöсъястэ (наводят порчу на коров, букв. делают), торкены (наводят порчу, букв. нарушают, сбивают), еретничайтöны (еретничают), скöтсö

такие как *ветлоны* (кодят), *вундалоны* (отрезают) и *пасъялоны* (отмечают), *мосто косьтоны* (букв. иссушают корову) — выражают такие понятия, как порча, нанесение вреда, ущерба. Кроме того, выделяются специфические понятия, такие как *ветлоны* (ходят), *вундалоны* (отрезают) и *пасъялоны* (отмечают), в которых, по-видимому, и имеет смысл искать основы мифо-ритуального комплекса Великого четверга.

Ветлоны (ходят). Рассматриваемые материалы показывают, что основным показателем активизации выделенных нами персонажей является мотив их передвижения в канун Великого четверга: еретникъяс по сэки ветлоны «говорят, еретники тогда ходят», который, собственно и придает статус опасного этому периоду времени. Следует отметить, что мотив передвижения еретника чаще всего встречается в тестах, в которых описываются ритуальные действия, совершаемые для нейтрализации деятельности демонологического персонажа, предотвращения возможности его проникновения в хлев, что является способом оберегания животного и охраняемого пространства от порчи. В передвижения колдуна не эксплицирована его способность к наведению порчи, но мы можем выделить ее из прагматики текстов: «Рыт Четверг паныд еретникыд ветлэдлэ. Сэк пе колэ водз идрасыны, быдлат крестовлыны, медым оз пыр еретник, быд ошинь и одзес и ставсэ крестовлэны» [16] (Вечером накануне Великого четверга еретник ходит. Тогда надо пораньше со скотом управиться, кругом перекрестить, чтобы еретник не смог зайти <в хлев>, все двери и окна перекрестить). «Виччысьны по коло Ыджыд четвергсьыд, да тусяпуто сюйны одзосьясад-ошиньясад. Тайо по еретник ветло, да сылы по коло корсьны. Сійо некытчо пырныд оз йормы» [17] (Говорят, надо оберегаться на Великий четверг, поэтому можжевельник рассовывают в косяки окон и дверей. Говорят, что еретник ходит, и поэтому надо найти <можжевельник>. Он везде может пройти).

Функционально словом *ветлёны* (ходят) обозначается любое перемещение *еретника*, будь то обычная ходьба или же езда / полет персонажа на каком-либо предмете [18]:

- передвижение на мялке: «Няръяннас сійо по бара ветлоны еретникъяс, няръян вылас пуксясны да. Няръян вылас пуксясны Ыджыд четверг паныд, Ыджыд Четверг лун паныдыс. Няръян вылас по вожасясны да картаысь карта скотсо тшыкодоны-ветлоны» [19] (Еретники передвигаются на мялке, сев на мялку. Сядут на мялку накануне Великого четверга, перед Великим четвергом. Сядут верхом на мялку и передвигаются из хлева в хлев, наводят порчу на скот).
- передвижение на метле: «Амин аддзылома, голик вылын по ветло Бредз Паш готырыд, пуксьома да Страшной Четвергкод водзча. Сэк по еретникъясыд и ветлодлоны. Оз ко благословитомыд тырмы, и лёк кароны. [А мый лёксо кароны?] Мосто косьтоны и ыж пельто вундалоны» [20] (Амина видела, что жена Бредз Паши накануне Великого четверга передвигается на метле. Говорят, тогда и ходят еретники. Если благословления не хватит, плохое тебе натворят. [Что плохое?] Корову «иссушают», у овец уши отрезают).

Цель передвижения колдунов, по народным представлениям, — наведение порчи на скот, соответственно, этот мотив зачастую сочетается с мотивом порчи животного: *скотсо ветлоны-тишыкодоны* «ходят, наводят порчу на скот»; *картаысь картао ветлоны, омоль вочоны* «ходят из хлева в хлев, вредят»; *еретник ветло, скотлысь пель вундало* «еретник ходит, отрезает уши коров»; *ветлоны, ыж пель пасйоны* «ходят, отмечают уши овец».

Вундалоны (отрезают). Основным действием демонологического персонажа в устных текстах (быличках, поверьях) называется отрезание частей тела животного: «А мыйсюро тай шуоны: божъяссо по вундалоны да мос пельясто по вундалоны, шуоны, а ме ог тод мыйла вочоны [21] (Говорят, всякое делают: отрезают хвосты и уши коров, а для чего, я не знаю); «ыж пельто вундалоны» (подрезают уши овец); «Зайдут «еретники в хлев», у коровы было уши режут перед Большим четвергом у скотины. Это привычка уже была» [22]; «вундалоны яндзимсо, божсо и кодлысь кыті сяммоны» [23] (отрезают репицу, хвост, у кого, где смогут).

Мотив отрезания частей тела чаще всего разворачивается в быличках, сюжет которых заключается в описании покалеченной скотины, обнаруженной утром Великого четверга хозяином, и соответствующих последствий. Животное, у которого отрезали часть уха, хвоста, вымени или репицы, теряет функциональные характеристики: у коровы уменьшается или теряется удой, снижается жирность молока, а у овец – качество шерсти [24]; животное заболевает; перестает размножаться; нарушается вод скота, что со стороны хозяина / владельца животного оценивается как порча, а отрезание частей животного - как основной способ нанесения порчи, в чем выражается вредоносная функция демонологических персонажей: «Важон вундавлісны, Ыджыд четвергнас важöн вундавлöмны вöраястö, и мыйке бöж ултсэ и сэки вундаломны <...> тодысьыс, лёк тодысь, бур тодысьыс од оз татшом вредсо воч, вот тэ ворасо вунды москыслысь. Вундоны вот тадзи то, вообще тадзи то ранаяс вочасны дай, ранаяс вочасны дай вора вылас. Сэсся мосьясыс торксясны, мый сія ворасо ко вундан, ранасо тэ сійос воч, сійо мый, сія ко молочной сосудъяссо вундас, мый сійо лоас. Сія йолыс пето ворасяньые оз мун нёняе. А кодлон кутшом мыйке, кыдз шуласны кытчи коло вредитны» [25] (Раньше в Великий четверг отрезали, подрезали вымя, репицу тогда отрезали. Это делали знающие, на плохое знающие, который ведь на хорошее знает, такой вред не сделает, вот ты отрежь вымя коровы. Вот так отрезали, вобщем так раны делали, даже на вымени раны делали. Потом корова испортится, а что еще может быть, если вымя отрежешь, рану сделаешь, что еще может быть, если молочные сосуды отрежешь. Молоко не будет идти с соски. Вот так они вредили).

«Шулісны, вундавлісны ворасо, вундавлісны нёньяссо «Ыджыд четвергнад», портитісны. Сэтиюм нидалы кор телепит, сэки ий вундоны, но как хочется, да. Москыс сэсся й висьо, дугдо сетчыны лысьтыны, сэсся ий вермас косьмыны. <вундалоны» мос вора, яндзимсо, мед портитны, омоль вочны, шуоны жо тай, нидалы как тиюктоны вочны, нидалон од тоже шуоны на-

чальникъяс эмось» [26] (Рассказывали, что отрезали вымя, отрезали соски коровы на Великий четверг. Отрезали тогда, когда им хочется <делать зло>. Потом корова заболевает, не поддается дойке, и может пропасть молоко (букв. высохнуть). Отрезают вымя коровы, репицу, чтобы навести порчу, плохое сделать, говорят их заставляют такое делать, и у них начальник есть).

Пасйоны (отмечают). В некоторых исследуемых текстах действия демонологического персонажа обозначаются как отмечание животного: «Ыджыд четвергнад мёс пельяс вёлём пасъялёны» [27] (В Великий четверг отмечали уши коровам); «ыжтэ вöлі мыйкекерöмась пасйемась, чудеса диве, еретникыд пасйема» [28] (Овцу отметили, вот диво-то, еретник отметил). Анализ полевых материалов показал, что колдун скот пасъяло «отмечает животных», мос пель пасйо «отмечает ухо кровы», мостэ пасйо «отмечает корову», ыж пель пасйо «отмечает ухо овцы», ыжтэ пасйо «отмечает овцу» – с целью нанесения вреда: «Ыджыд четвергыс – сійа мос пель пасйоны да мыйда <...> лёк вочоны» [29] (В Великий четверг отмечали уши коровам и всякое такое <...> чтобы плохое сделать). Отмечание животного может выступать как самостоятельный магический акт и как результат подрезания колдуном части уха, хвоста или шерсти животного и является основным способом нанесения порчи. Таким образом, рассмотренные выше мотивы передвижения колдуна, отрезание и отмечание животного основываются на способности демонологического персонажа к наведению порчи и являются выражением вредоносной функции демонологических персонажей.

По другим представлениям, отрезание частей тела / отмечание животного совершается демонологическим персонажем с целью отбирания молока. Так, согласно материалам В.П. Налимова, корова, у которой отрезали часть уха в ночь на Великий четверг, начинает давать мало молока, потому что, «по представлениям зырянок», часть молока переходит тому, кто отрезал. Исследователь объясняет данный факт основами «первобытной религии зырян. Женщина, вырезавшая часть уха у коровы, пользуется частью коровы, отсюда вытекает ее право на часть молока, которое дает эта корова». В других случаях пель вундалысь делает на ухе коровы отметину, и данное действие обозначается как мос пель пасйыны «отметить ухо коровы». Семантика данного магического действия исходит от значения глагола пасйыны и обозначает «наложить пометку, сделать знак, который дает право на пользование тем предметом, объектом, на котором сделана пометка, знак». Исследователь отличает два вида действия: вырезание части уха коровы с целью отбирания молока и *отмечание* животного подрезанием уха коровы с целью овладения животным, в том числе молоком [30].

Надо отметить, что в современных записях мотив отбирания молока встречается не часто, поэтому мы позволим привести эти тексты: «Еретникыс сійа тодыссьыс вобщем торъя, торъя сійа, сійа еретничайтэ волэм скоттэ пасйены да мыйда. Сэсся Ыджыд лун вовас да Ыджыд Четвергкод паныд волі мос пельястэ вундаласны, сійен занимайтчены волэм <...> Мос пельсэ вундасны, пасъясны бытте моссэ тьоткаслысь пыраласны да, сэсся

Ыджыд Четвергкод паныд сійе кытшовтасны, мос пель торсэ ошласны, да еретникъясыслэн налэн сэтче вöлэм вый виялэ. <...> Гортас нувасны да *öшлэны в*öлэм сійе сэсся дозйе вый виялэ вöлэм. Сійа еретникыс тöдыссьыс вобщем торъялэ. Еретникыс пе сійа верме пöртчыны гöлике, кöлуйей, катшай, ракай, мый думайтас – сійей пе, сійа пе и лове [31] (Еретник – он отличается от знающего, они еретничали – отмечали скот да что да. Потом придет Пасха, и в канун Великого четверга подрезали уши коровам, вот этим занимались. Отрежут ухо корове, будто отметят корову у тетки, проникнув <в хлев>, в канун Великого четверга обойдут, подвесят подрезанные уши коров и у еретников оттуда масло капает. Унесут домой, подвесят и оттуда в мисочку капает масло. В общем еретник отличается от знающего. Еретник, говорят, может превращаться в метлу, одежду, сороку, ворону – в кого задумает, в того и превратится). Согласно данному тексту, мос пель вундом (отрезание уха коровы) и скот пасйом (отмечание скота) представляют единое действие, в котором второе является результатом первого: отрезая кончик уха, еретник оставляет на животном знак о своей собственности. И кончик уха коровы, полученный в результате совершенного магического акта, символизирует животное, и по принципу парциальной магии, позволяет владеть животным в целом. По сообщению информатора, «еретнику капает масло», что является символом жирности молока, соответственно отрезание уха коровы в ночь на Великий четверг рассматривается как способ перенимания молока и «спора» (достатка).

Согласно следующему тексту, еретник с целью отбирания молока подрезает уши и хвост коров в ночь на Великий четверг: «<Еретникыс> б*öжстэ* вундэ, мёс пельтэ вундэ. <...> Еретничайтэ, еретникыс сэсся пондас уна мос лысьтыны, йов сёйны. Сылы сэсся еретникыслы йов пондас воны. <...> Сійе моссэ тшыкедас, и москыдлэн йолыс быре, сылы сэсся аслыс йолыс лове. <...>Сёр костэ пе, <...> Сэтчи пе ведра, кык ведра лосьодомась, да бытте пе мöс лысьтэ. «Тöлö Сюруш, тöлö Серед, тöлö Калюш», только пе йöлыс бызге. <...> ог тöд, мый лысьтэ, ачыс пе кык сёр костас. Мöс нимъяссэ шувалэ, <...> да мöссэ лысьтэ, да йöлыс пе дзизге ведраас» [32] (<Еретник> отрезает хвост, ухо коровы. Еретничает, и еретник будет много коров доить, молоко есть. Ему потом еретнику будет молоко идти. Он испортит корову, и у коровы молоко пропадет, молоко будет ему <еретнику>. Говорят <садится> между грядок, ставит два ведра, и будто корову доит: «Тöлö Сюруш, тöлö Серед, тöлö Калюш [33]», а молоко только и льется. Не знаю, что доит, сам между грядками <сидит>. Перебирает клички коров, и доит, молоко льется в ведро). Основной мотив – имитирование доения между грядками [34] выступает как способ получения молока [35], которое стало возможным после того, как еретник подрезал ухо и хвост коровы.

Таким образом, по современным текстам мы не можем разграничить *пель вундом* — отрезание части уха животного, с целью отбирания молока, и *пель пасйом* — отмечание животного, с целью владения животным, которые были выделены В.П. Налимовым. Это связано, во-первых, с общностью дей-

ствия: и отрезание, и отмечание животного происходит подрезанием части уха животного, отметить животное - означает подрезать ухо животного, и тем самым оставить на ухе знак своей собственности, что дает право пользоваться животным. Во-вторых, сказывается общность результата со стороны хозяина животного. Животное с подрезанным / отмеченным ухом теряет свои функциональные характеристики, что является формой вредоносной магии, выражением вредоносной функции колдуна. Мотив отбирания молока, который является основной функцией демонологического персонажа ведьмы в славянской культуре, не получает широкого распространения, по крайней мере в записях начиная с 90-х гг. прошлого века. Ссылаясь на работы В.П. Налимова, можно было бы предположить, что данный мотив, потеряв свою актуальность, был вытеснен. Основными способами, характеризующими действия колдуна, выступают: отрезание кончика уха коровы / овцы, отрезание шерсти овцы, отрезание хвоста / вымени / половых органов коровы, которые получают наименование: вундо (отрезает), пасйо (отмечает) и *тшыкöдö* (наводит порчу).

Апотропеические ритуалы Великого четверга. Вокруг рассмотренных представлений о вредоносности демонологических персонажей, их способности наводить порчу на скот и отбирать молоко группируется большой комплекс ритуально-магических действий – апотропеев, направленных на предотвращение порчи, изгнание демонологического персонажа. Выделению и описанию апотропеических текстов посвящены работы Е.Е. Левкиевской. Исследователь предлагает признать оберегами тексты, в которых «апотропеическая функция поддерживается и определяется апотропеической семантикой», а среди основных критериев выделения оберега указывается апотропеическая ситуация, в которой присутствуют три составляющие: носитель опасности, охраняемый объект и исполнитель оберега [36]. Великий Четверг, имеющий в традиции коми статус опасного времени, может быть описан как апотропеическая ситуация: исполнитель оберега – хозяйка, охраняемый объект – домашнее животное, носитель опасности – колдун. Рассматривая обряды-обереги, мы будем опираться на определение Н.И Толстого, согласно которому «традиционный обряд представляет собой культурный текст, включающий в себя элементы, принадлежащие разным кодам», среди которых выделяются такие виды, как акциональный (последовательность действий), реальный (или предметный), вербальный, персональный, локативный, темпоральный, музыкальный и др. [37].

Семантика ритуально-магических действий, направленных на предотвращение порчи скота демонологическим персонажем в Великий четверг, определяется их целью воспрепятствования контакту с животным. Наиболее характерным из таких оберегов является закрещивание. На акциональном уровне оберег состоит из трехразового перекрещивания всех входов и выходов хлева. Семантика данного ритуального действия определяется символикой креста и крестного знамения, главных символов христианской культуры, которые являются оберегом, «отгоняющим и уничтожающим зло силой рас-

пятого на кресте Иисуса Христа» [38]. В народной традиции закрещивание выступает как основной способ защиты охраняемого пространства, прежде всего, хлева и животных, от проникновения демонологических персонажей: «Было закроют все двери, перекрестят, чтоб туда не попадал никто» [39]; «Быдлат крестовны: став öшинь, öдзес, мед еретник оз пыр» [40] (Все окна и двери перекрещивают, чтобы еретники не зашли); «Мамо волі шуо, став ошиньто пе креставлы, мед оз лисьтны пырнысо» [41] (Мама говорила, перекрести все окна, чтобы не посмели зайти). Кроме того, в комментариях исполнителей мотивировкой ритуального действия выступает закрещивание как способ создания преграды на пути нечистой силы: «Кресталасны карта öдзестэ, кинас кресталэмен и шувены, мед еретникъясыд оз пырны. А еретникъясыд пе шувены, код по оз крестов, верман пырны мос дінас, а код по кресталас, коть пе раз кодь одзесыд, он вермы пырнытэ, коть пе лёк öдзес, а код пе оз крестов, кöть и бур öдзес, сэтчи пе верман пырны» [42] (В ночь на Великий четверг надо, говорят, перекрестить двери хлева, рукой перекрестить, чтобы еретники не зашли. Сами еретники говорят, если двери не перекрещены, сможем зайти к корове. А если перекрестили, не сможем зайти, хоть и двери плохие, а если не перекрестили, и через хорошие двери пройдем). В некоторых случаях, кроме обычного перекрещивания охраняемого пространства, на дверях и над окнами рисовали крест мелом или дегтем либо выводили топором или ножом. Поскольку перечисленные предметы наделены самостоятельным апотропейным статусом, то указанное действие может рассматриваться как способ усиления охранительной семантики.

Вербальный уровень ритуала представлен заговорно-заклинательным текстом, основные формулы которого дают название всему ритуалу (в будничной обстановке двери хлева перекрещивались без заговора): «закрещивание печатью Христа», «закрещивание золотым замком». Мы располагаем несколькими вариантами подобных текстов:

«Кристос печать, пасовоя рука, ангельской молитва, Причистая замока, гогер крест» [43] (Печать Христа, рука Спаса, молитва Ангела, с замком Пречистой, крест кругом);

«Кристос печать, пасовоя рука, ангельской молитва, причистая замока. Петыр-Павел, йигно-томнов золотой ключнад, золотой томаннад ошинь, одзес, керка и карта» [44] (Печать Христа, рука Спаса, молитва Ангела, замок Пречистой. Петр-Павел, запри-замкни золотым ключом, золотым замком окна, двери, дом и двор);

«Кристос печать, йигно-томно зöлэтэй томаннад, зöлэтэй ключнад» [45] (Печать Христа, запри-замкни золотым замком, золотым ключом).

Надо отметить, что мотив закрещивания, который был основой акционального уровня, в вербальном сопровождении ритуала дублируется словесным эквивалентом *кристос печать* и *крест*. Во всех текстах представлен мотив запирания на замок, который является реализацией семантики создания преграды перед нечистыми силами. Неслучайно адресатом второго заговора выступает *Петыр-Павел*, который, по народным представлениям,

считается хранителем ключей от райских врат. Включением в охраняемую сферу образов Христа, Спаса, Ангела и Пречистой охраняемое пространство максимально сакрализуется. Все перечисленные мотивы несут апотропеическую и креативную семантику, способствуют укреплению границ и создают сакральное пространство.

По сведениям информаторов, в канун Великого четверга необходимо завершить ежедневный моцион по уходу, доению и кормлению скота «до наступления темноты», «пока солнце на небе», «пока светло», «рано». В данном условии оговаривается световая граница между положительно маркированным временем светового дня и отрицательно маркированным временем ночи, когда вследствие ухода из мира светлого начала наступает время демонической вседозволенности, хаоса. Соблюдение указанного условия предохраняет от возможного контакта с нечистой силой. В целом же, для предотвращения порчи применялись различные виды оберегов, такие как экскременты, соль, можжевеловые ветки. Так, во избежание порчи хозяйка обмазывает человеческими экскрементами вымя коровы, «чтобы еретник не смог подойти к корове и подрезать вымя». Аналогичное значение имеет акт посыпания солью лба животного. Более действенным оберегом считался можжевельник, ветки которого раскладывали над дверями и окнами хлева. «Ыджыд четвергнад толькан, паныдыс Ыджыд четвергнас <...> тусяпу, вот сійес, еретникъясыс по мед оз пырны, карта одзосъясад тай пуктывлісны» [46] (Накануне Великого четверга втыкали над косяками дверей хлева можжевеловые ветки, чтобы еретник не проник). Можжевеловыми ветками также окуривали хлев и скотину, чтобы еретник не смог навести порчу на скот. Апотропейное значение этих ритуалов происходит от магических свойств можжевельника, который обладает отгонной семантикой и считается «действенным средством для изгнания злых духов, недопущения порчи» [47]. При исполнении обрядового комплекса в каждом отдельном случае совершалось либо одно ритуальное действие – закрещивание дверей, либо ритуальные действия сочетались друг с другом - закрещивание с чтением заговора, или же действия производились последовательно друг за другом – закрещивание дверей, подкладывание можжевеловых веток, рисование креста смолой на косяках окон и дверей. Сочетание или последовательное исполнение ряда ритуальных действий считалось, несомненно, более эффективным оберегающим средством.

Профилактические апотропеические обряды. Основной мифологемой / темой ритуалов, исполняемых утром Великого четверга, является проецирование на весь год или наступающий сезон. Так, утром Великого четверга совершались ритуалы, основной целью которых было обеспечение безопасности домашнего скота от хищников и порчи на предстоящий выпасной сезон. Такого рода обряды можно обозначить как апотропеические, выполняющиеся с профилактической целью, или профилактические апотропеические обряды.

К примеру, рассмотрим один из таких ритуалов, который был описан в рукописных материалах середины XIX в.: «Зырянин, чтобы безвредно сохранить скот в наступающее лето, на Страстной неделе в Четверток, берет кремень и натирает им скот приговаривая: «Сарысь соль синмась, Біа-изъ пинясь Сіръ пинь горша Кэрт нэл сьэмас» [48] (Морскую соль в глаза, кремень в зубы, щучьи зубы в горло, железную стрелу в сердце). После этого будто никто не может покуситься испортить скотину...» [49].

В «результативной направленности» [50] обряда (*чтобы безвредно сохранить скот в наступающее лето*) выражена профилактическая цель обряда. Акциональный уровень обряда состоит в обтирании животного кремнем, смысл которого придать охраняемому объекту свойства кремня (предметный уровень), сочетающего в себе свойства камня и огня [51], они в свою очередь «способны сообщить охраняемому объекту качества неуязвимости к воздействию злых сил» [52], в то же время придается очистительная семантика.

Вербальный уровень ритуала представлен заговорно-заклинательным текстом: «Морскую соль в глаза, кремень в зубы, щучьи зубы в горло, железную стрелу в сердце». В народной традиции приговоры с подобными формулами используются с апотропеической целью при непосредственной опасности, например, адресуясь похвалившему, для предотвращения возможности сглаза. Зафиксированы случаи использования такого рода приговоров с лечебной целью, например, при снятии сглаза. Вектор действия подобных формул всегда направлен на носителя опасности. Анализируя мотивы этого приговора, следует отметить, что перечисленные предметы: кремень, морская соль, щучьи зубы, железная стрела — обладают устойчивой апотропеической семантикой.

Формулой *«морскую соль в глаза»* предотвращается возможность наведения порчи по визуальному каналу: засыпать глаза вредителя, значит, сделать его незрячим, неспособным увидеть и сглазить охраняемый объект, апотропеика усиливается магическими свойствами морской соли.

Мотив *«кремень в зубы»* дублирует мотив акционально-реального уровня, исключая возможность контакта вредителя с охраняемым объектом; кроме того, одним из условий для способности к наведению порчи является наличие зубов у колдуна.

Фраза *«щучьи зубы в горло»* направлена как на нанесение встречного вреда вредителю, так и на запирание источника проклятий или вредоносных наговоров воздействием на зубы и горло.

Завершающая формула *«железную стрелу в сердце»* предполагает окончательное уничтожение вредителя и источника опасности.

Иллокутивная цель данного приговора — обезвредить и уничтожить носителя опасности и источник, магическим способом создать такие условия, при которых он будет неспособным наводить порчу, что является реализацией семантической модели «нейтрализации» [53]. Упомянутый в описании обряда результат «после этого будто никто не может покуситься испортить скотину» исключает возможности порчи и складывается из семантики ритуального действия (недоступность охраняемого объекта) и заговорнозаклинательного текста (нейтрализация вредителя и способов наведения порчи).

К апотропеическим обрядам, выполняемым с профилактической целью, относится ритуал нимодом (именование) или нимон лыдовом (отчитывание именованием) [54]. Вербальный уровень ритуала представлен заговоромобращением, который довольно свободно варьируется, состоит из следующих элементов: обращение к Богу / покровителям животных, далее идет просьба оберегать / благословить животное, называется объект – кличка коровы (или перечисляются клички коров, если их несколько) и указываются источники опасности [55]. Приведем один из вариантов: «Бласло Кристос, Лунашка [56] <...> матушка, давай эн сетчы скотлы, это лёк йоз выло эн веськав, лючки, Бласло Кристос!» [57] (Благослови Христос, Лунашкаматушка, не поддайся зверю, не попадись на злого человека, хорошо <чтобы все было>, Благослови, Христос!»). Ритуал функционально направлен на оберегание скота в течение выпасного сезона.

Утром Великого четверга также практиковалось выкрикивание кличек коров в печную трубу, «чтобы коровы приходили с выпаса домой». Данная цель выражается в заговорно-заклинательном тексте ритуала: «Горто локто, тайто, [58] лок, тайто-тайто. Лёкъяслы эн сетчо, некодлы эн сетчы. Коинъяс, лёк йоз мед тэд оз мешайтны. Места тод, места тод» [59] (Идите домой, коровушки, иди, коровушка-коровушка. Худым не поддавайтесь, никому не поддавайтесь. Волки, худые люди пусть тебе не мешают. Место знай, место знай). Выкрикивание в трубу должно было способствовать не только приобщению к дому, но и охране от хищников и порчи.

В южных районах Республики Коми с целью приобщения скота к дому утром Великого четверга проводились обряды, в которых вербальная сторона представлена диалогическим текстом [60]. Один из участников обряда выходил во двор / на поветь или обводил корову вокруг дома [61], а второй оставался дома, и таким образом между ними происходил диалог: «Коровыто дома?» Отвечают, что «Дома! Дома!». «Овцы-то пришли!» — «Пришли!» [62]. Считалось, что после совершенных ритуалов, коровы всегда будут приходить домой с выпаса. С некоторыми изменениями подобные обряды совершались в совхозном коровнике. Так, утром Великого четверга, придя на скотный двор, доярки спрашивали друг у друга: «Мёсьяс ставыс абу?» — «Ставыс-ставыс!» [63] («Коровы все ли?» — «Все-все!»), мотивируя тем, «чтобы коровы сами приходили с выпаса, не терялись».

Превентивным типом оберега является подрезание хвоста коров, также совершаемое утром Великого четверга. Наиболее распространенная мотивировка, объясняющая обрядовые действия, связана с представлением о том, что животное не потеряется, не погибнет, а будет исправно возвращаться домой: «чтобы не потерялась», «чтобы приходила на свое место с выпаса», «чтобы знала свое место», «чтобы летом к хвосту возвращалась», «чтобы сохранить». С этой целью хозяйка, подрезав хвост корове, убирала его под

матицу или угол хлева / за наличник двери или окна. Семантика ритуала выражается в тексте приговора, сопровождающего обрядовое действие: «Кыдзи тая божыс гортын оло, медым москыс сідзжо лоас гортын [64] (Как этот хвост в доме хранится, так бы и корова всегда дома была). Если подрезание хвоста демонологическим персонажем в ночь на Великий четверг расценивается как магический акт, совершаемый с целью нанесения порчи и/или отбирания молока у коров, то подрезание хвоста хозяйкой утром Великого четверга является способом, предупреждающим возможное негативное воздействие.

Мотивировки следующих ритуальных действий — «чтобы коровы держались вместе на пастбище», «вместе ходили бы» — отражают основное содержание обряда — обеспечить единение животных для сохранности их в течение пастбищного сезона. С указанной целью, если было несколько коров в хлеву, подрезали хвосты, которые затем соединяли в один пучок и таким образом прятали в хлеву. В других случаях описывается, что хозяйка давала скоту хлебные шарики, предварительно скатав туда шерсть со всех коров, имеющихся в хозяйстве.

Следующая группа обрядов относится к продуцирующим, поскольку составляющие их ритуальные действия направлены на вод и размножение скота в наступающем сезоне. Утром Великого четверга «каждая хозяйка выпускала из хлева коров, лошадей, и, зайдя в дом, смотрела в окно и считала количество их. Причем, насчитывала больше, чем было на самом деле», чтобы поголовье увеличивалось, и скот не терялся [65]. Если в хозяйстве не велись овцы, полагалось в Великий четверг принести из лесу муравьев [66], и пустить в хлев для овец, предварительно вычистив весь навоз, таким образом стимулировалась множественность будущего приплода [67]. В Великий четверг считалось возможным повлиять на вод животных определенной масти. Так, например, если хозяйка желала, чтобы в хозяйстве были овцы черной масти, то полагалось в Великий четверг подкладывать головешки в овечий хлев, а для разведения белых овец – следовало занести снег [68].

Можжевельником окуривали дом / хозяйственные помещения / скот, втыкали ветки над косяками окон и дверей, чтобы на целый год оградить охраняемое пространство от злых духов, а также хозяйки обмывали / парили / окуривали подойники и посуду, в которой хранилось молоко. Мотивировки ритуала отражают продуцирующую функцию обряда: «чтобы было больше сметаны» [69], «мед чоскыдджык йолыд, оз портиччы» [70] (чтобы молоко было вкуснее и не портилось). Семантика ритуального действия складывается из апотропеической и вегетативной символики растения. Продуцирующая функция обряда скармливания скота вербными ветками, освященными в Вербное воскресенье [71], выражена в мотивировке «мед бара живучейон лоас скотыс» [72] (чтобы скот был живучим), основана на вегетативной символике вербы.

Продуцирующую и апотропеическую функцию приобретают предметы, приготовленные или сохраненные в Великий четверг. Повсеместно распро-

странен ритуал получения «великочетверговых соли и хлеба». Оставленные на столе или выложенные к иконам накануне Великого четверга хлеб и соль хранят в течение года и используют в лечебных и обережных целях: «Ыджыд четвергнас нянь ен діно пуктан, сов пуктан, сол и нянь торйон. Сійо сэсся скотинаыд кор висьмодчас, так титоктоны тай вердны нянь-солон» [73]. (На Великий четверг кладут к иконам хлеб и соль, соль положишь либо кусочек хлеба с солью. Потом говорят, когда скотина заболеет, надо дать ей хлеб с солью). В других случаях великочетверговую хлеб и соль дают скотине в день первого выгона скота или в Егорьев день, когда происходил символический выгон скота.

Таким образом, семантика ритуально-мифологического комплекса Великого четверга складывается из символики и мифологического содержания магических и ритуальных действий, совершаемых в его составе, среди которых выделяются: апотропеические (оберегание животного как символа благополучия человека), инициальные (вызвать вод и размножение животных), профилактические апотропеические (оберечь скот на предстоящий выпасной сезон), «изготовление» предметов-символов, обладающих апотропеической и продуцирующей символикой. В целом, подобного рода ритуалы характерны для календарных дат ранневесеннего периода, которые осознаются сакральной точкой годового круга, типологически равной границе старого и нового года; и несут на себе семантику новолетия, и подобной датой в коми традиции является Великий четверг. Основное условие достижения стратегической цели – привязка ритуала к кануну или утру Великого четверга.

Литература и источники

- 1. В работе использованы фольклорные и этнографические материалы НА Коми НЦ, ФФ ИЯЛИ, ОФ НМ РК, ФА СыктГУ, ОР РНБ, SUSA (г. Хельсинки), а также материалы, собранные в ходе полевых фольклорноэтнографических экспедиций сотрудниками сектора фольклора ИЯЛИ, в том числе автора статьи по различным районам Республики Коми. В хронологическом плане материал представляет разные исторические пласты с середины XIX до начала XX в. и рубеж XX–XXI вв.
- 2. Зеленин Д.К. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки / Вступит. ст. Н.И. Толстого; подгот. текста, коммент., указ. Е.Е. Левкиевской. М., 1995. С. 238.
- 3. Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
- 4. Михейченко Н.А. Опыт систематизации материалов по Великому четвергу (вятские собрания фольклорного архива Сыктывкарского государственного университета) // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера: Материалы IV Междунар. науч. конф. «Рябининские чтения 2003». Петрозаводск, 2003. С. 204—205.

- 5. Панюков А.В., Савельева Г.С. Традиционный календарь в Коми крае (по полевым архивным материалам) // Paleoslavica. Cambridge, Massachusettes. 2007. Voi. XV. P. 261–294.
- 6. ФФ ИЯЛИ. А1570. Зап. Л.С. Лобанова, 2005 г. Инф. В.П. Яборова, 1935 г.р. (ур. дер. Кулига). дер. Гарь, Спаспорубский с/с, Прилузский р-н.
- 7. Виноградова Л.Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000. 432 с.
- 8. Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
- 9. Подробнее об этом см.: Лобанова Л.С. Колдун «еретник» в магии Великого четверга у коми // Живая старина. 2010. № 2. С. 49–51.
- 10. Налимов В.П. Материалы по этнографии зырян и пермяков // SUSA (г. Хельсинки). Рукописные материалы В.П. Налимова. 1. 38. 2.
- 11. ФФ ИЯЛИ. А1569. Зап. Л.С. Лобанова, 2005 г., дер. Урнышевская (Велпон), Спаспорубский с/с, Прилузский р-н. Инф. А.П. Урнышева, 1921 г.р. (ур. с. Слобода Сыктывдинского р-на).
- 12. ФФ ИЯЛИ. A1405. Зап. Г.С. Савельева, А.В. Панюков, 1998 г., дер. Заречное, Куратовский с/с, Сысольский р-н. Инф. М. П. Кетова, 1921 г.р.
- 13. ПМА. Зап. 2006 г., пос. Чекша, Ношульский с/с, Прилузский р-н. Инф. А.П. Вахнин, 1928 г.р.
- 14. ФФ ИЯЛИ. А1566. Зап. Л.С. Лобанова, 2005 г., дер. Рай, Спаспорубский с/с, Прилузский р-н. Инф. М.М. Козлова, 1932 г.р.
- 15. ФФ ИЯЛИ. А1566. Зап. Л.С. Лобанова, 2005 г., дер. Рай, Спаспорубский с/с, Прилузский р-н. Инф. М.М. Козлова, 1932 г.р.
- 16. ФФ ИЯЛИ. В1116. Зап. Г.С. Савельева, А.В. Панюков, 2000 г. Инф. А.И. Габова, 1917 г.р. (ур. дер. Тист), с. Нившера, Корткеросский р-н.
- 17. ФФ ИЯЛИ. А1404. Зап. Г.С. Савельева, А.В. Панюков, 1998 г., дер. Заречное, Куратовский с/с, Сысольский р-н. Инф. А.П Попова., 1921 г.р.
- 18. В славянской культуре обход или объезд хлева на каком-либо хозяйственном орудии практиковался ведьмой или колдуном в целях отбирания молока (Левкиевская Е.Е. Отбирание молока // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 2004. Т. 3. С. 584–588).
- 19. ФФ ИЯЛИ. А1406. Зап. Г.С. Савельева, А.В. Панюков, 1998 г., дер. Заречное, Куратовский с/с, Сысольский р-н. Инф. Н.Я. Елохина, 1926 г.р.
- 20. НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 279. Л. 391. Зап. Е.В. Ветошкина, 1981 г., дер. Ибы, Усть-Вымский с/с, Усть-Вымский р-н. Инф. П.С. Пасынкова, 1904 г.р.
- 21. ФФ ИЯЛИ. А1405. Зап. Г.С. Савельева, А.В. Панюков, 1998 г., дер. Заречное, Куратовский с/с, Сысольский р-н. Инф. М.П. Кетова, 1921 г.р.
- 22. ФФ ИЯЛИ. А1101. Зап. Г.С. Савельева, Е.Ю. Жилина, 1996 г., с. Большелуг, Корткеросский р-н. Инф. М.Н. Шевченко 1937 г.р.
- 23. ФФ ИЯЛИ. В1506. Зап. А.В. Панюков, Г.С. Савельева, 2000 г., дер. Березники, Читаевский с/с, Прилузский р-н. Инф. Е.А. Андреева, 1924 г.р.
 - 24. У коми овцы разводились в основном для получения шерсти.

- 25. ФФ ИЯЛИ. A1566. Зап. Л.С. Лобанова, 2005 г., дер. Рай, Спаспорубский с/с, Прилузский р-н. Инф. М.М. Козлова, 1932 г.р.
- 26. ФФ ИЯЛИ. A1564. Зап. Л.С. Лобанова, 2005 г., дер. Гарь, Спаспорубский с/с, Прилузский р-н. Инф. К.П. Фомина, 1937 г.р. (ур. дер. Кулига).
- 27. ФФ ИЯЛИ. А1106. Зап. Е. Жилина, Г.С. Савельева, 1996 г., с. Большелуг, Корткеросский р-н. Инф. А.С. Лосева, 1919 г.р.
- 28. ФФ ИЯЛИ. В1102. Зап. А.В. Панюков, Г.С. Савельева, 1996 г., с. Нившера, Корткеросский р-н. Инф. М.Д. Михайлова, 1922 г.р., А.И. Жижева, 1937 г.р.
- 29. ФФ ИЯЛИ. А1104. Зап. Е.Ю. Жилина, Г.С. Савельева, 1996 г., с. Большелуг, Корткеросский р-н. Инф. А.А. Елизарова, 1912 г.р.
- 30. Налимов В.П. Материалы по этнографии зырян и пермяков // SUSA. (г. Хельсинки). Рукописные материалы В.П. Налимова. 1. 38. 2.
- 31. ФФ ИЯЛИ. В1103. Зап. А.В. Панюков, Г.С. Савельева, 1996 г., с. Нившера, Корткеросский р-н. Инф. А.М. Подорова, 1922 г.р., И.И. Подоров, 1922 г.р.
- 32. ФФ ИЯЛИ. В1114. Зап. А.В. Панюков, Г.С. Савельева, 2000 г., с. Нившера, Корткеросский р-н. Инф. А.А. Слюсер, 1906 г.р.
- 33. *Тöлö* возглас, обращение к корове, обозначающее просьбу стоять спокойно при доении, остановиться. Перечислены клички коров: *Сюруш* (букв. Рогатая), *Серед* (букв. Рябая), *Калюш* (букв. Белоголовая).
- 34. Грядки определяют границу между мужской и женской частями традиционного жилища коми, и в представлениях наделены статусом пограничного.
- 35. Ритуальное доение как способ перенимания «спора» может быть рассмотрен на основе текста, согласно которому в ночь на Страстной четверг «еретницы, обернувшись сороками, проникают в хлев и доят коров, а затем вешают пустое ведро на кол, угол забора или поленницу и, упомянув имя хозяйки, трижды произносят: «Йöлыс-вылыс меным, кöзяйкалы лöз ва. (Молоко-сливки мне, хозяйке синяя вода» (Кудряшова В.М. Заговоры народа коми // Общее и особенное в жанрах коми фольклора и литературы. Сыктывкар, 1991. С. 34—45. (Труды ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН. Вып. 48). Подобного рода действия характерны для славянской культуры, и мы рассматриваем этот сюжет как заимствованный.
- 36. Левкиевская Е.Е. Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002 336 с
- 37. Толстой Н.И. Вторичная функция обрядового символа // Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 167–184.
 - 38. Левкиевская Е.Е. Славянский оберег. Семантика и структура. С. 49.
- 39. ФФ ИЯЛИ. А1101. Зап. Г.С. Савельева, Е.Ю. Жилина, 1996 г., с. Большелуг, Корткеросский р-н. Инф. М.Н. Шевченко, 1937 г.р.
- 40. ФФ ИЯЛИ. В1114. Зап. А.В. Панюков, Г.С. Савельева, 2000 г., с. Нившера, Корткеросский р-н. Инф. А.А. Слюсер, 1906 г.р.
 - 41. НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 279. Л. 421.

- 42. ФФ ИЯЛИ. В1113. Зап. А.В. Панюков, Г.С. Савельева, 2000 г., с. Нившера, Корткеросский р-н. Инф. А.М. Жижева, 1928 г.р.
- 43. ФФ ИЯЛИ. В1102. Зап. А.В. Панюков, Г.С. Савельева, 1996 г., с. Нившера, Корткеросский р-н. Инф. М.Д. Михайлова, 1922 г.р., А.И. Жижева, 1937 г.р.
- 44. ФФ ИЯЛИ. В1114. Зап. А.В. Панюков, Г.С. Савельева, 2000 г., с. Нившера, Корткеросский р-н. Инф. А.А. Слюсер, 1906 г.р.
- 45. ФФ ИЯЛИ. В1113. Зап. А.В. Панюков, Г.С. Савельева, 2000 г., с. Нившера, Корткеросский р-н. Инф. А.М. Жижева, 1928 г.р.
- 46. ФФ ИЯЛИ. А1405. Зап. Г.С. Савельева, А.В. Панюков, 1998 г., дер. Заречное, Куратовский с/с, Сысольский р-н. Инф. М.П. Кетова, 1921 г.р.
- 47. Конаков Н.Д. Тусяпу // Мифология коми / Науч. ред В.В. Напольских. М.; Сыктывкар, 1999. С. 361.
- 48. Согласно современному правописанию: «Саридз сол синмас, биа из пиняс, сир пинь горшас, кöрт ньöл сьöлöмас».
- 49. ОР РНБ. F XVII 111. Л.170. Материалы Стефана Егоровича Мельникова, члена Усть-Сысольского уездного комитета церковно-исторического и статистического описания Вологодской епархии, чистопольского мещанина, представленные в Императорское Русское географическое общество. (Нечто о зырянской домашней магии).
- 50. Термин введен Н.И. Толстым в работе «Из грамматики славянских обрядов» // Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С.74.
- 51. По одному из мифов Ен (верховный бог-демиург) заковал созданного им человека-огня в кремень.
 - 52. Левкиевская Е.Е. Славянский оберег. Семантика и структура. С. 165.
 - 53. Там же. С. 62.
- 54. В коми языке «ним» обозначает и имя, и кличку животного. Подробнее о концепте «ним» в традиционной культуре коми: Панюков А.В. Этнолингвистический аспект изучения коми заговорной традиции: *Нимкыв видзем*. Сыктывкар, 2003. 28 с. (Научные доклады / Коми научный центр УрО РАН. Вып. 462).
 - 55. Последний фрагмент может отсутствовать.
- 56. Лунашка кличка коровы, образовано от Лунань лун 'день' + ань 'женщина', обычно такую кличку давали телятам, родившимся в светлое время суток.
- 57. ФФ ИЯЛИ. A1568. Зап. Л.С. Лобанова, 2005 г., дер. Кулига, Спаспорубский с/с, Прилузский р-н. Инф. М.Г. Фомина, 1928 г.р. (ур. дер. Шпал).
 - 58. Тайто обращение, которым подзывают коров.
- 59. ФФ ИЯЛИ. В1206. Зап. Т.Н. Канева, 1999 г., пос. Озъяг, Кужбинский с/с, Усть-Куломский р-н. Инф. А.И. Есева, 1927 г.р. (ур. с. Руч).
- 60. О продуцирующей функции ритуала-диалога см.: Толстой Н.И. Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор. М., 1984. С. 5–72.

- 61. Конаков Н.Д. От Святок до Сочельника: Коми традиционные календарные обряды. Сыктывкар, 1993. С. 56.
- 62. ФА СыктГУ. 03109-17. М.Д. Урнышева, 1929 г.р., дер. Урнышевская, Спаспорубский с/с, Прилузский р-н. Зап. 2002 г. Опубликовано: Традиционный народный календарь коми: Материалы / Сост. В.В. Филиппова, Т.С. Канева; Под ред. А.Н. Власова. Сытывкар, 2002. С. 67.
- 63. ФФ ИЯЛИ. А1604. Зап. А.Н. Рассыхаев, Л.А. Сажина, 2002 г., дер. Карвуджем, Гривенский с/с, Койгородский р-н. Инф. Е.М. Ушакова, 1918 г.р.
- 64. ФФ ИЯЛИ. A1568. Зап. Л.С. Лобанова, 2005 г., дер. Кулига, Спаспорубский с/с, Прилузский р-н. Инф. М.Г. Фомина, 1928 г.р. (ур. дер. Шпал).
- 65. Дукарт Н.И. Весенне-летние праздники и обряды в северной деревне конца XIX начала XX вв. // Вопросы истории Коми АССР (XVII начало XX вв.). Сыктывкар, 1975. С. 145. (Труды Ин-та яз., лит. и истории. Вып. 16).
- 66. Подробнее об обрядах с использованием муравьев, направленных на стимулирование вода скота см.: Журавлев А.Ф. Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. Этнографические и этнолингвистические очерки. М., 1994. С. 17–20.
- 67. ФА СыктГУ. 1360—22. Зап. 2001 г., с. Прокопьевка, Прилузский р-н. Инф. А.С. Югова, 1922 г.р. // Традиционный народный календарь коми: Материалы. С. 68.
 - 68. Там же.
- 69. Дукарт Н.И. Весенне-летние праздники и обряды в северной деревне конца XIX начала XX вв. С. 145.
- 70. ФФ ИЯЛИ. A1568. Зап. Л.С. Лобанова, 2005 г., дер. Кулига, Спаспорубский с/с, Прилузский р-н. Инф. М.Г. Фомина, 1928 г.р. (ур. дер. Шпал).
- 71. Повсеместно распространен обряд битья вербными ветками, а также использование вербных веток в Егорьев день и день первого выгона скота.
- 72. ФФ ИЯЛИ. А1616. Зап. Л.А. Сажина, А.Н. Рассыхаев, 2002 г., дер. Завраг, Гривенский с/с, Койгородский р-н. Инф. М.А. Истомина, 1924 г.р.
- 73. ФФ ИЯЛИ. А1564. Зап. Л.С. Лобановой, 2005 г., дер. Гарь, Спаспорубский с/с, Прилузский р-н. Инф. К.П. Фомина, 1937 г.р. (ур. дер. Кулига).

Вып. 70

ИСТОРИЯ СОБИРАНИЯ И ИЗУЧЕНИЯ КОМИ НАРОДНЫХ ЗАГАДОК

С.Г. Низовцева

Загадки – один из интереснейших жанров фольклора народа коми, относится к почти неисследованной области коми фольклористики. Между тем, история собирания и публикации паремий, в том числе загадок, имеет почти двухвековую историю. Задачами нашей статьи являются: выделение этапов собирания и изучения коми народных загадок; выявление и рассмотрение опубликованных и неопубликованных материалов в хронологическом порядке; представление основных собирателей и исследователей, занимавшихся сбором, публикацией текстов и изучением жанра коми загадки.

Еще в XIX в. возник пристальный интерес русских и зарубежных исследователей к изучению истории, языка, быта и традиционной культуры малоизвестных тогда северных народов, в том числе зырян (коми). В 1845 г. было создано Русское географическое общество, которое активно занялось организацией сбора материалов по традиционной культуре и быту различных народов России. В 1848 г. во многие районы России разослана программа по сбору этнографических и фольклорных материалов. Это вызвало интерес и у разночинной интеллигенции Коми края (учителей, священников, чиновников и др.). Многие образованные люди начали активно записывать фольклорные тексты, собирать этнографические материалы, в обществе укрепился интерес к этнической истории и культуре коми народа. В силу разных причин в Коми крае оказывались некоторые русские писатели, которые посвящали ему свои заметки, воспоминания, очерки, рассказы и т.д. Среди них, например, Н.И. Надеждин, А.О. Ишимова, П.В. Засодимский, Ф.А. Арсеньев, А.В. Круглов и др. Начало появляться большое количество заметок и статей в различных печатных периодических изданиях. Главным образом публиковались исторические и этнографические сведения о зырянах, но наряду с ними были отмечены и некоторые фольклорные жанры. Впервые коми загадки опубликовал В.Ардашев в статье «Зырянские загадки и песни» (1859) [1]. Автор обращает внимание на остроумие зырянских загадок: «Кузь, кузь мужик, да порсылы шегодзыс эз ло» (Длинный, длинный мужик да свинье до лодыжки не достает = дорога). «Приятнейшие звуки, отличная острота!... Слышал я эту загадку вблизи Печоры, а дороги там проведены через болота... Как ни болотисты, как ни топки эти дороги, все-таки они не хватают свинье до лодыжки, потому что вблизи Печоры нет ни одной свиньи, там их не держат» [2].

Опубликованные В. Ардашевым тексты загадок совпадают с загадками, помещенными в художественном очерке А.В.Круглова «Лесные люди» [3], в котором выделены также другие фольклорные произведения (песни, предания, две небольшие пьесы, приметы и пословицы). Скорее всего, некоторый фольклорный материал был почерпнут А.В.Кругловым из различных статей, опубликованных в периодике того времени, в том числе в «Вологодских губернских ведомостях».

В середине XIX в. были предприняты поездки и экспедиции в Коми край, прежде всего, с целями естественно-научного и историко-этнографического изучения региона. В то же время в научной среде проводятся исследования коми-зырянского языка в подтверждение теории финно-угорского родства [4]. В этом направлении работали крупнейшие финно-угроведы того времени А. Шегрен, М. Кастрен, П. Савваитов, Г. Лыткин и др. При создании и составлении коми-зырянских грамматик и словарей многие исследователи обращались в качестве образцов зырянской речи к различным жанрам коми фольклора. Поэтому небольшое число фольклорных текстов, в том числе интересующие нас паремии, можно найти, например, у П.И. Савваитова в «Грамматике зырянского языка» [5], Г.С. Лыткина – в «Зырянском крае при епископах пермских» [6], Н.А. Рогова – в «Опыте грамматики пермяцкого языка» [7].

Павел Иванович Савваитов — краевед, археолог, этнограф, историк, языковед. Большое внимание он уделял изучению коми-зырянского языка. В 1850 г. вышли из печати его языковедческие работы: «Грамматика зырянского языка», изложенная на русском языке с коми примерами и таблицами, и «Зырянско-русский и русско-зырянский словарь», за который ученый был удостоен Демидовской премии Академии наук. К грамматике приложены образцы народной словесности на коми языке (несколько сказок, свадебные причитания, а также 21 пословица и поговорка), которые Савваитов записал в своих поездках в Коми край в 1841 и 1846 гг. и во время пятилетнего преподавания в Вологодской духовной семинарии. Позднее на основе всех материалов, полученных из разных источников и сохраненных П.И. Савваитовым, в Санкт-Петербурге был создан рукописный архивный фонд, в котором можно найти многочисленные лингвистические, исторические, этнографические сведения по Вологодской губернии [8].

Николай Алексеевич Рогов – русский этнограф и филолог, занимался изучением коми-пермяцкого языка. В 1860 г. выходит его книга «Опыт грамматики пермяцкого языка», к которой он приложил фольклорные тексты комипермяцких диалектов (в том числе 29 загадок и 15 пословиц) с переводами на русский язык. Загадки представлены на самые разные темы. Тексты загадок, приведенные Н.А. Роговым, характерны не только для коми-пермяков, но и для коми фольклорной традиции в целом. Например: «Джодж увын ош вапа = горвыс» (В голбце медвежья лапа = помело) или «Вöрö мунö – горто видзöтö, горто локто – вöрö видзöтö = пестер кос сайын» (В лес идет – до-

мой глядит, домой возвращается — в лес смотрит = пестер за спиной); «Hёля соя-вона \ddot{o} тик \ddot{c} у \ddot{o} кудзасены = \ddot{o} ос высьт \ddot{o} ны» (Четверо сестер-братьев в одну яму мочатся = корову доят).

Георгий Степанович Лыткин – один из первых коми ученых, уроженец Усть-Сысольска, занимался разными науками (историей, географией, лингвистикой и др.), изучал языки, древние письменные культуры разных народов, в том числе коми. В 1889 г. вышел большой историко-филологический труд Г.С.Лыткина «Зырянский край при епископах пермских и зырянский язык», написанный им к 500-летию зырянского края. В этой работе ученый опубликовал образцы древнекоми письменности, жизнеописание Стефана Пермского, различные молитвы, зырянско-вотско-русский букварь и словарь, переводы с зырянского языка на русский и др. Содержащийся в ней фольклорный материал представляет научный интерес. В качестве образцов пермяцкого наречия им взяты тексты загадок из словаря Н.А. Рогова (11 единиц), а в качестве примеров усть-сысольского говора приведена информация из сообщения Ф.И. Забоевой (59 единиц) [9]. Все тексты даны на коми языке с русским переводом. Загадки, записанные от Забоевой, весьма разнообразны по тематике, хотя больше всего текстов о бытовых предметах. Например, «Кык пеля, нёль кока, нель вöна = лöкань» (Имеет два уха, четыре ноги, четыре пояса = лохань) или «Быд керкаын бердлань банён ичмонь куйлё = *чер»* (Во всякой избе лежит молодка лицом к стене = топор). Наряду с общераспространенными в коми фольклорной традиции коми загадками встречаются интересные редкие варианты, например: «Йирва дорын ва песоны = нянь кöттöм, гудралом» (У омута колотят воду = хлеб месят); «Ва дорын зарни керка = рак пань» (У берега золотая изба = скорлупа рака [10]). Также в приложении к зырянско-вотско-русскому букварю Г. Лыткиным предложены варианты загадок на вотском, коми и русском языках. По его замечанию, вотские тексты и их переводы на русский язык взяты им из книги Б. Гаврилова «Произведения народной словесности вотяков» (1880 г.). Вероятно, приведенные коми тексты – это просто переводы (кальки) вотских загадок на коми язык, хотя можно отметить текстологическое сходство вотских и коми вариантов.

В 1922 г. было создано Общество изучения Коми края, работы участников этого объединения публиковались на страницах общественнополитического и краеведческого журнала «Коми му» («Коми край»). Среди статей, посвященных этнографии и фольклору народа коми, был напечатан подготовленный Н. Чеусовым материал «Коми народные загадки» [11], в котором размещено 174 текста. Это одна из самых первых многочисленных публикаций малых фольклорных форм в коми периодических изданиях. Недостатком публикации можно считать отсутствие информации по источникам записи. Среди предложенных Н. Чеусовым текстов есть и оригинальные коми загадки, и калькированные с русских загадок варианты. Например:
«Покойник-покойник, воис воторник, воис поп кадитны, а сійо ошиньодыс видзодо = нянь тусь» (Покойник-покойник, пришел во вторник, пришел поп

кадить, а он в окошко глядит = хлебное зерно); «Сулало поп, абу кузь и абу дженид, а сы вылын сё ризі = капуста мач» (Стоит поп, ни высок, ни низок, а на нем сто риз = кочан капусты). Подобных загадок-калек у Н. Чеусова больше, чем в любых других собраниях. Возможно, автор не просто записывал загадки, а сам переводил некоторые понравившиеся варианты с русского на коми язык. Нельзя исключить и того, что калькированные загадки настолько прижились в коми традиции, что исполнители не отделяют их от национальных загадок, считают своими. У Н. Чеусова встречается достаточно много загадок, построенных с помощью звукоподражательных образов, которых можно считать традиционными для коми. Они передают особенности языка, имеющего множество собственных звукоподражательных слов. Например: «Вучки-вачки му вылын, тола-йола ва вылын = тоньгом» («Вучки-вачки» на земле, «тэла-йэла» [ветер с эхом] на воде = звук колокола); «Керкао пыро — «гунь-гонь», ывлао пето — «луйк-лайк» = тшын» (В дом заходит — «гунь-гонь», на улицу выходит — «луйк-лайк» = дым).

В 1928 г. была организована Комиссия по собиранию коми словаря под руководством В.И. Лыткина, ее членами предприняты экспедиции в разные районы республики для собирания коми словаря и изучения диалектов, попутно был собран фольклорный и этнографический материалы. В результате работы комиссии в 1930—1931 гг. вышли два выпуска Сборника комиссии по собиранию словаря и изучению диалектов коми языка (под ред. В.И. Лыткина) [12]. В сборнике кроме описания диалектов даются сведения исторического и этнографического характера, а также приводится фольклорный материал (свадебные причитания, сказки, детский фольклор, в том числе несколько загадок).

Отдельного внимания заслуживает собрание различных фольклорных текстов, хранящееся в фондах Национального музея Республики Коми. Это материалы, собранные студентами литературного факультета педтехникума в 1930-е гг. [13]. Текстов паремий зафиксировано достаточно много, записи есть почти у каждого студента, что говорит о том, что записям малых жанров было уделено определенное внимание при подготовке к экспедициям. Вероятнее всего, в вопроснике, по которому работали студенты, содержались отдельные задания, касающиеся собирания паремий. Как правило, паремии в тетрадях студентов расположены пожанрово и идут подряд, например, загадки, пословицы, приметы, прозвища, присловья. Иногда записаны только загадки или только пословицы. В основном тексты записаны на коми языке, хотя встречаются и русские, например: «Мать толста, дочь красна, сын храбер, под небеса ушел = печь, огонь и дым»; «Ах, кабы встал, кабы встал, так бы до неба достал, ах кабы руки да ноги, так бы вора связал, ах кабы рот да глаза, так бы все рассказал = дорога» [14]; «Маленький горбатенький все поле обскакал и домой прискакал = cepn» [15]. Это чисто русские варианты загадок, бытующие наравне с коми текстами. Во всех записях можно отметить общераспространенные варианты коми загадок, встречающиеся почти в каждом исследуемом районе. Например: «Ты войтышто, та войтышто ньömчыд оз войтышт = исерга» (Тут капает, там капает, никак не капнет = серьги) [16]; «Пуын и ваын ömu нима = сир» (На дереве и в воде с одним именем = сир – смола и щука) [17]; «Гид тыр ыж да ömu бöж = пачын нянь да нянь зыр» (Полон хлев овец да хвост один = хлеб в печи и лопата для хлеба) [18]. Всего в указанных фондах зафиксировано порядка 3 тыс. вариантов загадок. Следует отметить, что рукописная коллекция содержит ценный материал, зафиксированный непосредственно в живой традиции. Материалы сопровождаются информацией о районе и дате записи, в некоторых случаях указываются имена информантов. К сожалению, в большинстве случаев собиратели фиксировали только тексты, не акцентировали внимание на вопросах бытования жанра. Эта проблема касается всех источников по коми загадке как опубликованных, так и архивных.

Изучением быта, этнографии и собиранием различных фольклорных жанров народа коми, в том числе и паремий, занимались в свое время зарубежные ученые: Ю. Вихман, Д. Фокош-Фукс, Т. Уотила, К. Редеи, П. Аристэ, Э. Васоли-Васс и др.

Большой интерес для исследователей фольклора представляют фольклорные тексты, собранные известным финским филологом Ю. Вихманом. Юрьё Йоосеппи Вихман – финский языковед и фольклорист, в 1901–1902 гг. находился в научной командировке в Коми крае. Он изучал коми диалекты, собрал большой лингвистический и фольклорный материал, на основе которого Ю. Вихман опубликовал большое количество паремий в 1916 г. в своем сборнике «Зырянская народная поэзия» [19]. Тексты приводятся на немецком языке в финно-угорской транскрипции. Загадки выделены в отдельный раздел, сгруппированы по разным диалектам, всего зафиксировано 294 текста. У Ю. Вихмана представлены Нижняя Ижма, Сысола (Куниб), Луза (Объячево), Нижняя Вычегда (Коквицы), Юсьва (Трунова), но больше всего текстов загадок записано на Вычегде. Варианты, зафиксированные Вихманом, весьма разнообразны по тематике и строению. Загадываются и бытовые предметы, и природные явления, и части тела человека, и основные виды деятельности (как правило, связанные с сельским хозяйством) и др. «Ичот ичот ичмонь быдонос пасьтодо = ем» (Маленькая молодуха всех одевает = игла). «Гумла вылын чань кок туй = $2\ddot{o}$ г» (На гумне след копыта жеребенка = пуп). «Сьод усьо, веж пето, эзысь да зарни куралас = вундом» (Черное падает, зеленое всходит, серебристое и золотое собирают = жатва) [20]. Можно сказать, что Ю. Вихманом собраны и записаны наиболее репрезентативные варианты коми загадок. Например, один из самых распространенных вариантов представлен так: «Мугу мугу му вылын, вагу вагу ва вылын, чöскыд курыд бадь дорын, сьöлöм видзан джадж дорын = нянь, ва, таг да сов» («Мугу-мугу» на земле, «вагу-вагу» на воде, вкусное горькое у ивы, хранитель сердца на полке = хлеб, вода, хмель и соль) [21].

Давид Рафаэль Фокош-Фукс — венгерский языковед и фольклорист, в 1911 и 1913 гг. также совершал научные поездки в Коми край, во время которых изучал разные диалекты коми языка, и во время Первой мировой войны

(1916-1917 гг.) продолжал изучать коми диалекты, опрашивая коми военнопленных в лагерях на территории Венгрии. Собранные тексты, в том числе загадки, были опубликованы в 1913 г. в Будапеште в книге «Зырянские народные произведения» [22]. Всего записано 44 загадки (на венгерском языке с коми транскрипцией). Тексты расположены одним блоком по алфавиту. Примечательно то, что Фокошем-Фуксом даются потекстовые комментарии, в которых приводится объяснение некоторых зырянских слов, как правило, фигурирующих в качестве основных образов или отгадок. Например: «сочень – лепешка как блин, нянь зыр – деревянная лопата для печения хлеба, ош лапа – медвежья лапа». Также в комментариях в некоторых случаях исследователь приводит в качестве сравнения варианты загадок, опубликованных у Г. Лыткина. Например, № 42: «Вот войтыштас, то войтыштыс, век оз войтышт = исерга». Ср. у Лыткина: «Ты войтышто, та войтышто, кодыр-ко-по оз войтышт». В более позднее время в 1951 г. выходит еще одна книга Фокоша-Фукса «Фольклор народа коми (зырян)» [23], в которой в небольшом количестве встречаются и паремиологические жанры. Загадки, отмеченные в этом сборнике, представлены текстами, записанными в Усть-Куломском р-не [24] (всего восемь текстов). Перед каждой загадкой идет так называемый зачин «Тöd жö, möd». В комментариях исследователь в качестве сравнения также указывает на аналогичные тексты из сборников Г. Лыткина, Н. Рогова, Ю. Вихмана (номер нарратива или страницу записи).

В собирание различных жанров коми фольклора заметный вклад внес финский ученый Тойво Эмиль Уотила. Опрашивая в 1941-1943 гг. коми военнопленных, находившихся на территории Финляндии, он собрал и записал большое количество сведений и текстов, которые в течение нескольких лет (1985–2006 гг.) были опубликованы Паулой Кокконен в многотомном издании под названием «Зырянские тексты» [25]. Здесь представлены разные диалекты коми языка: в первом томе содержится коми-пермяцкий материал (1985 г.), во втором – ижемская, печорская и вымская традиции (1986 г.), в третьем – представлены Луза, верхняя и средняя Сысола, присыктывкарский диалект, верхняя Вычегда и Удора (1989 г.), четвертый – включает материалы, записанные на верхней Вычегде (1995 г.), в пятый том вошли многочисленные тексты разных фольклорных жанров, записанные от М.Е. Жикина (также уроженца верхней Вычегды, с. Керчомья Усть-Куломского р-на). Все записи загадок в этих пяти сборниках сгруппированы по диалектам и исполнителям, напечатаны на немецком языке с коми транскрипцией. В сборниках содержатся краткие сведения о каждом информанте: имя, возраст, место рождения. Пятый том целиком основан на записях одного информанта – Михаила Егоровича Жикина. От него записано большое количество текстов малых жанров (в основном пословицы, приметы и 353 загадки). Следует отметить, что в репертуаре М. Жикина наряду с общераспространенными среди коми текстами загадок встречается много импровизационных загадок, вероятно, придуманных самим автором по аналогии с уже существующими вариантами, что говорит о высоком сочинительском таланте информанта. Много загадок, связанных с охотничьей тематикой. Охотничий промысел - один из основных видов деятельности жителей коми, по всей видимости, хорошо знаком рассказчику. Образы животных, птиц, связанных с охотой, охотничьи приспособления фигурируют во многих загадках М. Жикина. «Ömuк ny лолья ньолйен мод пуос лыйо = ур пуалэм» (Одно дерево живой стрелой в другое дерево стреляет = белка прыгает с дерева на дерево); «Ачис дзоля, яйыс мед уна = сьола, сьола медся уна шедо» (Сам маленький, мяса очень много = рябчик, рябчиков довольно много попадается); «Паськыд вома, дзоленик морт вермо вомсо кыпедны, а сёйо ачис яй = капкан» (С широким ртом, маленький человек может рот поднять, а ест свое мясо = капкан). От М. Жикина записаны загадки на военную тематику, в других традициях коми не встречающиеся: «Öтик морт вомсис зэл уна дуль лэдзö = пулемёт» (Один человек изо рта очень много слюны выпускает = пулемет); «Öтик лёк звер шапкасо шыбытас да зэл уна мортэс вияс = пушка» (Один злой зверь шапку бросит да очень много людей убьет = пушка); «Отик сулейаэс шыбитан да *кыптас тшын да би* = бомба» (Одну бутылку бросишь да поднимется дым и огонь = бомба); «Вылын лэбалö сьöд кырныш, кырнышыс сiталö вреднэй сітэн = ероплан» (Высоко летает черный ворон, ворон испражняется вредным пометом = аэроплан) [26].

Карой Редеи, австрийско-венгерский языковед, в 1964 г. совершил научную поездку по территории Республики Коми, посетив районы Выми (Ыб, Ляли, Туръя, Шошка), верхней и нижней Вычегды (Усть-Кулом, Руч, Деревянск), Вишеры (Нившера, Одыб). Собранные во время этой экспедиции и, возможно, взятые из других источников материалы (сказки, песни, загадки, пословицы) были опубликованы им в Будапеште в 1978 г. в книге «Коми фольклорные тексты» [27]. Загадки, так же как в других сборниках, расположены по диалектам. Малые жанры представлены вымской и вычегодской традициями. Всего зафиксировано 129 текстов загадок, весьма традиционных для коми.

В 2005 г. в Тарту вышел сборник материалов, записанных эстонским лингвистом Паулем Аристэ [28], который всю жизнь занимался изучением финно-угорских языков, в том числе коми. Собранные П. Аристэ материалы записаны им (так же как и Т. Уотилой) во время Второй мировой войны в 1941–1942 гг. среди коми военнопленных, находившихся в Эстонии (Тарту). Информантами были мужчины 20–33 лет из разных районов республики. В книге приведен указатель информантов, где содержатся основные данные о них (имя, возраст, откуда родом). Большинство материалов фольклорного характера: песни, сказки, анекдоты, былички, частушки, в том числе несколько пословиц и загадок. Тексты переданы на четырех языках (коми, эстонском, русском и английском), идут подряд, без жанрового разграничения. Загадки, например, напечатаны между другими жанрам (по одному-два или до 20 текстов подряд), всего зафиксировано 59 записей загадок. Все тексты, как правило, традиционного характера, встречаются и оригинальные варианты, не зафиксированные в других сборниках: «Нöдö, нöдö, му юра, пу кока =

вирич» (Отгадай, отгадай, земляная голова, деревянные ноги = парник) [29]. Большинство текстов загадок записано от Кирилла Уляшева (25 лет), уроженца Усть-Куломского р-на. Многие тексты начинаются с так называемого зачина «Нöдö, нöдö» («Угадай, угадай»), что характерно для отдельных локальных традиций коми.

Эрик Васоли-Васс – австралийский лингвист, по национальности венгр, занимался преподавательской деятельностью и изучением коми языка. В 1959–1960 гг. был в научной командировке в Республике Коми, совместно с А.К. Микушевым посетил села Маджа, Корткерос, Пезмог, а в 1966 г. уже с Г.Г. Бараксановым – районы Ижмы, Колвы, Усы, Вашки и Мезени. Собранные материалы Эрик Васс опубликовал в трехтомном издании «Тексты, фольклор и фольклорная поэзия на восьми диалектах коми языка» [30]. Всего записано 68 загадок на Ижме и 31 текст – у коми-пермяков. У Васоли встречаются и традиционные загадки, и калькированные русские варианты.

Лингвисты ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН также продолжали заниматься изучением различных диалектов коми языка. Для образцов коми-зырянской речи часто публиковали различные фольклорные тексты, собранные, как правило, в диалектологических экспедициях. Среди них встречается много малых фольклорных жанров (пословиц, поговорок, примет и загадок), наиболее характерных с точки зрения диалектных особенностей. В 1971 г. вышел сборник «Образцы коми-зырянской речи», составленный Т.И. Жилиной и В.А. Сорвачевой (под редакцией Д.А. Тимушева) [31]. Материал расположен по основным диалектам, почти в каждом из них в качестве примеров представлены загадки. Важно то, что тексты паспортизированы, т.е. имеются сведения, от кого, где, когда они были записаны. Позднее выходили отдельные издания по разным диалектам коми языка, написанные сотрудниками ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН (к настоящему времени опубликовано 10 монографий по коми-зырянским диалектам). В некоторых из них также представлены загадки как образцы коми диалектов с указанием лишь места записи (например, среднесысольский, ижемский диалекты) [32].

В 1950–1960 гг. в экспедиции в разные районы Республики Коми и Коми-Пермяцкого округа выезжали фольклористы и этнографы ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН: А.К. Микушев, Ф.В. Плесовский, Л.С. Грибова и др. Ими был собран богатейший этнографический и фольклорный материал, хранящийся в Научном архиве Коми научного центра. В нем также встречаются записи паремий. К примеру, большое количество загадок записано А.К. Микушевым в с. Керчомья Усть-Куломского р-на (порядка 150 текстов) [33].

К систематизации паремиологических жанров первым обратился Ф.В. Плесовский. Результатом его работы стал первый изданный в республике сборник коми народных загадок [34], в котором тексты на коми языке даны с русским переводом. Ученый в своем сборнике придерживался классической тематической классификации загадок, распределяя тексты по тематике отгадок (например, неживая природа, растительный мир, домашние животные и птицы, огонь и свет, одежда и украшения и т.п.). Это была

первая попытка систематизировать материал, хотя сборник носил научнопопулярный характер. Автор не указал конкретные источники записи. В предисловии к сборнику он пишет, что «тексты отобраны из огромного количества записей загадок, произведенных разными людьми, начиная с середины прошлого века и хранящиеся в различных архивах» [35]. В небольшом предисловии к сборнику он дал краткую характеристику жанра, отметил его национальную специфику. Помимо коми народных загадок Ф.В. Плесовский опубликовал сборники коми народных пословиц и поговорок, а также фразеологизмов [36].

Текстов коми народных загадок собрано, записано и опубликовано достаточно много, но научных исследований по малым жанрам коми фольклора практически не велось. В настоящее время изучение ограничивалось лишь публикацией текстов и написанием вступительных статей к сборникам. Начинание Ф.В. Плесовского по систематизации малых жанров коми фольклора продолжила В.М. Кудряшова. Она обращалась к изучению древнего мировоззрения народа коми, отраженного в коми паремиях (в основном, загадках, приметах, пословицах), свое исследование опубликовала в 1988 г. в виде препринта [37]. Исследователь отметила в своей работе сходство формирования жанров загадок у коми и русских: «в прошлом коми паремии, как и русские, имели связи с культовыми обрядами, тайной, иносказательной речью...» [38]. Она обратила внимание на то, что следы тайной речи хорошо прослеживаются на примере коми пословиц и поговорок. Также отметила близость по своей форме и строению загадок и пословиц (в том числе примеры трансформации жанров) и отличительные особенности жанров. В работе была частично рассмотрена образная система паремий, связанная с ключевыми символами культуры, имеющими сакральное значение, например, отмечены образы огня, реки, коня, печи и др., распространенные в качестве отгадок: «Анализ тематики паремий показал, что в их основе лежат своеобразные ключевые символы культуры, корни которых уходят в первобытную мифологию» [39].

В 1993 г. В.М. Кудряшева выпустила научно-популярный сборник коми народных примет [40] (переизданный в 2007 г.), а в 2008 г. – сборник коми народных загадок [41]. Последний из них сопровождается вступительной статьей, в которой достаточно подробно рассмотрен жанр коми загадки – тематика, строение, образные средства. Материал, так же как и в сборнике Ф.В. Плесовского, распределен по тематическому принципу, отличие лишь в названии и количестве разделов. Внутри разделов тексты расположены по отгадкам, представленным только на русском языке, тогда как в сборнике Плесовского даны коми и русский варианты отгадок. К ним приложены различные варианты загадываемых сюжетов (на коми литературном языке с русским переводом).

Установить объем повторяющегося материала в опубликованных сборниках Φ .В. Плесовского и В.М. Кудряшевой достаточно трудно, так как конкретные ссылки на источники в них отсутствуют. Текстологическое ис-

следование показало, что в сборнике В.М. Кудряшевой текстов значительно больше, часть из них присутствует и в сборнике Φ .В. Плесовского, другая — зафиксирована только в последнем сборнике.

В ходе исследовательской деятельности автором данной статьи были опубликованы работы, посвященные семантической интерпретации некоторых образов коми загадок, которые стали продолжением изучения жанра паремий [42].

В целях сравнительно-сопоставительного изучения коми загадок необходимо отметить изданный в 2010 г. сборник коми-пермяцких загадок, явившийся результатом работы коллектива авторов [43]. Помимо публикации текстов с переводом их на русский язык и паспортизацией в этом издании приводится большая вступительная статья, характеризующая жанр коми-пермяцкой загадки. Авторы рассмотрели историю собирания комипермяцкой загадки, жанровые, структурные и поэтические особенности текстов, сделали лингвистический анализ языка загадки.

Таким образом, в результате исследования мы можем выделить три этапа собирательской и исследовательской работы по коми загадкам:

- 1. В середине и конце XIX в. первые немногочисленные тексты коми загадок появляются в словарях, грамматиках и этнографических очерках, а также в составе рукописных архивных материалов.
- 2. Первая половина XX в. характеризуется целенаправленным сбором и публикацией текстов коми загадок в местной печати и зарубежных изданиях.
- 3. Со второй половины XX в. начинается публикация текстов коми загадок в специализированных сборниках и изучение их жанровых особенностей исследователями-фольклористами.

Проведенный историографический обзор позволяет сделать вывод о том, что на сегодняшний день в различных архивах и фондах накоплен богатый материал по паремиологическим жанрам коми фольклора, требующий дальнейшей систематизации и комплексного исследования.

Литература и источники

- 1. Ардашев В. Зырянские загадки и песни // Вологодские губернские ведомости. 1859. № 6. С. 51.
 - 2. Там же. С. 51.
- 3. Круглов А. Лесные люди (очерки и впечатления) // В дебрях Севера (русские писатели XVIII–XIX вв. о земле Коми). Сыктывкар, 1999. С. 419, 447.
- 4. Подробнее об исследователях Коми края: Терюков А.И. История этнографического изучения народов коми. СПб., 2011.
 - 5. Савваитов П. Грамматика зырянского языка. СПб., 1850. С. 140.
- 6. Лыткин Г.С. Зырянский край при епископах пермских и зырянский язык. СПб., 1889. С. 171.
 - 7. Рогов Н.А. Опыт грамматики пермяцкого языка. СПб., 1860. С. 150.

- 8. Некоторые пословицы, поговорки и загадки из архива Савваитова были опубликованы в приложении к книге: Плосков И.А., Цыпанов Е.А. Коми гижан культура панысьяс. Сыктывкар, 2002. С. 135–136.
- 9. Есть сведения, что информантом Лыткина являлась Ф.И. Забоева родная племянница ученого (дочь его сестры), проживающая в Усть-Сысольске и работающая учительницей.
 - 10. Перевод Лыткина. Ракпань раковина.
 - 11. Чеусов Н. Коми народные загадки // Коми му. 1928. № 7. С. 40.
- 12. Сборник комиссии по собиранию словаря и изучению диалектов коми языка / Под ред. В.И. Лыткина. Сыктывкар, 1930. Вып. 1. С. 47; Сборник комиссии по собиранию словаря и изучению диалектов коми языка / Под ред. В.И. Лыткина. М., 1931. Вып. 2. С. 74.
- 13. Более подробную информацию о собрании Национального музея см. в статьях: Крашенинникова Ю.А. Фольклорные материалы в собрании Национального музея Республики Коми (проблемы описания коллекции) // Духовная культура финно-угорских народов России: Материалы Всерос. конф. к 80-летию А.К. Микушева. Сыктывкар, 2007. С. 66–69; Рассыхаев А.Н. Забытые собиратели фольклора коми (по материалам рукописей отдела фондов Национального музея Республики Коми) // Рябининские чтения 2007: Материалы V научной конференции по изучению народной культуры Русского Севера. Петрозаводск, 2007. С. 379–381.
 - 14. ОФ НМ РК. Д. 198. Л. 54 об. Зап. в с. Усть-Вымь.
 - 15. ОФ НМ РК. Д. 198. Л. 70. Зап. в Удорском р-не.
 - 16. ОФ НМ РК. Д. 191. Л. 13.
 - 17. Там же.
 - 18. Там же Л.14.
 - 19. Wichmann Y. Syrjänische Volksdichtung. Helsinki, 1916. S. 146.
 - 20. Там же. С. 153, 163.
 - 21. Там же. С. 160
 - 22. Fokos D. Zürjen Nepkölteszeti Mutatuanyok. Budapest, 1913. C. 29.
- 23. Fokos-Fuchs D.R. Volksdichtung der Komi (Syrjänen). Budapest, 1951. S. 320.
 - 24. У автора дается название «Prup text», по р. Прупт (Усть-Куломский р-н).
- 25. Uotila T.E. Syrjänische Texte. Band I. Helsinki, 1985. C. 106, 158, 188, 206, 248, 278; Band II. Helsinki, 1986. C. 22, 68, 86, 122, 184, 232; Band III. Helsinki, 1989. C. 20, 30, 78, 134, 304, 386; Band IV. Helsinki, 1995. C. 100, 172, 232, 350, 376, 392, 464, 494, 516; Band V. Helsinki, 2006. C. 362.
 - 26. О творчестве Жикина готовится к публикации отдельная статья.
 - 27. Rédei K. Zyrjan Folklore Texts. Budapest, 1978. C. 60, 144, 232.
 - 28. Коми фольклор (собрал П.Аристэ). Тарту, 2005. С. 28, 64, 160, 170, 181.
- 29. В комментариях сделана запись: Парник у зырян представляет из себя полок на столбах на высоте около 1 м, где снизу лежит навоз, а сверху земля. Там выращивают рассаду капусты и других культур.

- 30. Vaszolyi-Vasse E. Syrjaenica. Narratives, folklore and folk poetry from eight dialects of the komi language. Volume one: Upper Izhma, Lower Ob, Kanin Peninsula, Upper Jusva, Middle Inva, Udora // Specimina Sibirica. Tomus XV / Redigist Janos Pusztay. Savariae, 1999. C. 102, 394.
- 31. Образцы коми-зырянской речи / Сост. Т.И. Жилина, В.А. Сорвачева; Под ред. Д.А. Тимушева. Сыктывкар, 1971.
- 32. Колегова Н.А., Бараксанов Г.Г. Среднесысольский диалект коми языка. М., 1980; Сахарова М.А., Сельков Н.Н. Ижемский диалект коми языка. Сыктывкар, 1976.
 - 33. НА Коми НЦ: Ф. 1. Оп. 11. Д. 185.
 - 34. Плесовский Ф.В. Коми народные загадки. Сыктывкар, 1975.
 - 35. Там же. С. 11.
- 36. Плесовский Ф.В. 1. Коми пословицы и поговорки. Сыктывкар, 1983; 2. Коми фразеологизмы. Сыктывкар, 1986.
- 37. Кудряшова В.М. Отражение древнего мировоззрения в коми паремиях. Сыктывкар, 1988. 20 с. (Научные доклады / Коми НЦ УрО РАН. Вып. 198).
 - 38. Там же. С. 7.
 - 39. Там же. С. 17.
 - 40. Кудряшова В.М. Коми народные приметы. Сыктывкар, 1993.
 - 41. Кудряшова В.М. Коми народные загадки. Сыктывкар, 2008.
- 42. Низовцева С.Г. Образ медведя в коми загадках // Коми-пермяки и финно-угорский мир: Материалы Междунар. конф. Кудымкар, 1997. С. 336—338; Коми народные загадки о природных явлениях и некоторые мифопоэтические параллели к ним // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры: Сб. статей Междунар. науч. конф. в 2-х т. Сыктывкар, 1996. Т. II: Филология. Этнология. С. 210–216.
- 43. Красный круг по небу катается. Коми-пермяцкие загадки: Сборник фольклорных текстов и комментарии. СПб., 2010.

Вып. 70 2012

К ВОПРОСУ О БЫТОВАНИИ НЕКОТОРЫХ ЖАНРОВ В СОВРЕМЕННОМ ДЕТСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ КОМИ

А.Н. Рассыхаев

Как и в любой другой фольклорной системе, в детском фольклоре коми происходят изменения, вызванные влиянием социально-культурных и исторических событий, контактированием с традициями соседних народов, главным образом, русским.

Анализ современного состояния детского фольклора становится одним из основных направлений отечественной фольклористики. В работах ученых преобладают два исследовательских подхода. Во-первых, продолжается изучение традиционных жанров детского фольклора. В исследованиях А.С. Мутиной, М.В. Осориной, О.Ю. Трыковой, Т.С. Троицкой, О.Е. Петуховой, М.П. Чередниковой и др. [1] освещались особенности современного бытования жанров русского детского фольклора: угасание или исчезновение произведений из повседневной жизни, редкость исполнения текстов, обеднение сюжетного фонда и композиционно-поэтических средств и т.д. Во-вторых, в последние два десятилетия внимание ученых было сконцентрировано преимущественно на новых для науки явлениях детской и подростковой субкультур (анкеты, девичьи рукописные альбомы) и текстах школьного фольклора (страшные рассказы, садистские стишки, пародии на художественные хрестоматийные произведения, «новые загадки» и т.д.) [2]. Расширяя сферы научных интересов, исследователи совершенствовали и методологические подходы к изучению явлений детской культуры.

Наблюдения над состоянием детского фольклора коми в 1990-х гг. показали, что в детской среде также бытуют новообразования – неизвестные варианты текстов как традиционных (считалки, дразнилки, детские стихотворения), так и не описанных в коми фольклористике жанров. К числу неизученных произведений относятся «страшные рассказы» (или «страшные истории», «страшилки»), «пародии на художественные произведения», «расшифровки аббревиатур», игры-загадки, шуточные стихотворения, детские анекдоты, школьная хроника и приметы и т.д.

Материалом для нашего исследования служат тексты, собранные путем анкетирования студентов и знакомых, детей родственников и приятелей, с которыми лично знаком автор данной работы. Большую помощь оказывают студенты Сыктывкарского госуниверситета, записывающие тексты детского

фольклора коми в ходе студенческих практик по опроснику, составленному автором [3].

В данной статье проанализированы только некоторые выделяемые учеными тексты: страшные истории, «пародии на художественные произведения» и расшифровки аббревиатур. Выбор этих произведений объясняется наличием необходимого для изучения материала.

В исследовании не ставится задача рассмотреть указанные жанры во всех аспектах их бытования. Это невозможно сделать, так как материала собрано не так много; в общей сложности к анализу привлекается порядка 90 текстов. По той причине, что записанные произведения никогда не публиковались, мы позволим себе привести тексты некоторых коми страшилок полностью. В работе отметим только некоторые особенности бытования этих произведений в репертуаре коми детей.

Значительное место в современном детском фольклоре занимают прозаические произведения - «страшилки» (термин, введенный одним из первых исследователей этого жанра М.В. Осориной). С момента первой публикации на эту тему в 1981 г. [4] изданы как сборники текстов «страшных рассказов» [5], так и монографические исследования [6] и составлены Указатели типов и сюжетов «страшилок» [7]. Многолетние наработки позволили М.П. Чередниковой обозначить страшные истории как «современную детскую мифологию», удовлетворяющую важную потребность детской психики в коллективном переживании страшного и опасного. С.М. Лойтер характеризует детские страшные истории как «один из жанров повествовательной традиции детей: мифологические рассказы о страшном и ужасном (смерти, прежде всего), которые происходят по воле существ, предметов и явлений, наделенных сверхъестественными свойствами и возведенных в ранг демонических сил; они обладают устойчивой структурой и имеют своей целью вызвать переживание страха, необходимое для самоутверждения личности» [8]. Ученые пришли к выводу о том, что «в детских рассказах синтезированы и трансформированы мировоззренческая основа и поэтические черты таких традиционных жанров фольклора, как заговоры (ритм, сквозной эпитет), волшебная сказка (начальная формула, отлучка родителей, запрет и его нарушение как завязка сюжета, эпическое утроение), быличка (мотив оборотничества и др.)» [9]. Данные обстоятельства позволили ученым говорить о формировании современной детской мифологии.

В детском фольклоре коми рассматриваемые произведения характеризуются информантами по-разному. Для дефиниции используются в основном кальки с русского языка: *«страшной висьтьяс»* (страшные рассказы), *«страшной историяяс»* (страшные истории), *«история»*, *«страшилкаяс»* (страшилки).

Отдельно нужно отметить язык рассказывания устных историй. Двуязычие современных коми детей и их постоянное контактирование с русскоязычными сверстниками позволяет свободно рассказывать страшилки как на коми, так и на русском языках. Использование языка зависит от аудитории и самого исполнителя. Один из информантов отмечает: «помнита, чой вöлі висьтало помся, двоюродной чой Корткеросысь. Татиюм историясо радейто волі висьтавны. И коминас волі висьталам, и рочон. Рочон волі висьталам спортивной сборъяс вылын. Выльыбын волі висьталам комион. Спортивной сборъяс выло ветлам и обычно зонъяс висьтавласны. Уна версия, уна история» [10] (Помню, двоюродная сестра из Корткероса постоянно рассказывала. Такие истории она любила рассказывать. И на коми рассказывали, и на русском. На русском языке рассказывали на спортивных сборах. А в Выльыбе рассказывали на коми. Поедем на спортивные сборы и обычно мальчики рассказывали. Много версий, много историй).

Из комментариев информантов становится очевидным, что страшилки исполнялись только в определенных локусах. Местом для рассказывания страшных историй служат потаенные, укромные места (сарай, строительная будка), вдалеке от взрослых, при слабом освещении или в темноте: «Сэсся вот сійо будкаас, кытон ми волі пукавлывлам, сэтчо тожо волі чукортчывлам. А сэні ошиньы дзоляник волі, и пемы волі и ешию сэні страшно волі бытью пукавнысо. И вот сійо страшилкаяссо волі ота-моднымлы висьтавлам» [11] (Потом в той будке, где мы обычно сидели, туда тоже собирались [рассказывать истории]. А окно там было маленькое, и темно было, поэтому еще страшнее было там сидеть. И эти страшилки мы друг другу рассказывали). Рассказы могли исполняться в детских лагерях отдыха, во время выездов на спортивные сборы, по пути домой из школы: «Подругаяской волі висьтавлам школаысь локтігон. Нином волі вочнысо да сійо бызгам» [12] (С подругами рассказывали, возвращаясь из школы. Нечего было делать, об этом и болтали).

Удалось также установить, что страшилки чаще исполняются девочками 8–11 лет, а в компаниях рассказчиком страшных историй становится коммуникабельный, опытный и старший по возрасту, обладающий определенным авторитетом: «Сэсся сійо ыджыд нылыс миян повстын волі. Ми вот ставным волім, шуам, 7–8–9 аросаось. А сійо куим аросон миянысь ыджыдджык волі, Таня нима. Сійо сюсьджык волі ли мый ли миянысь да век волі миянос, дзоляникясос, повзьодло» [13] (Потом эта большая девочка была среди нас. Мы все были лет 7–8–9-и. А она была на три года старше нас, Таней звали. Она была смышленее что ли, и постоянно нас, младших, пугала).

Исследователи многократно обращали внимание на то, что при исполнении страшных рассказов дети учатся коллективно переживать состояние страха, что необходимо для самоутверждения и становления ребенка как личности [14].

Одной из особенностей повествования страшных историй среди коми детей можно назвать двуязычный характер рассказывания. К примеру, на коми языке исполняют основной текст, а на русском – прямую речь: «Однажды мама послала девочку в магазин за томатным соком. Эсся девочкаыд мунас магазинад и продавецыдлысь коро этійо: «Я пришла за томатным соком». Эсся продавщицад шуас: «Пойдем, у меня по сок в подвале» [15]

(Однажды мама послала девочку в магазин за томатным соком. Потом девочка пошла в магазин и у продавца просит: «Я пришла за томатным соком». Потом продавщица сказала: «Пойдем, у меня, мол, сок в подвале). Впрочем, во многих случаях язык рассказывания зависит еще и от степени владения информантом коми языком.

Зафиксированные страшные рассказы разнородны по своему происхождению. В рассматриваемом корпусе текстов имеются записанные от коми детей страшилки на русском языке; коми произведения, имеющие аналогичные сюжеты в русском детском фольклоре; тексты с мотивами быличек. Кроме того, по словам информанта, чтобы напугать сверстников, они пересказывали сюжеты или отдельные «ужасные» моменты из популярных кинофильмов-триллеров. «Страшилкаяс, ми пересказывайтам киноясысь страшной моментьяссо или асыным придумывайтам» [16] (Страшилки, мы пересказывали из кинофильмов страшные моменты или сами придумывали).

Ввиду гетерогенности рассматриваемых рассказов, исследователи выделяют несколько видов текстов: классические страшилки, страшилки*пугалки*, страшилки-«были», страшилки-былички и антистрашилки. Как и в русском детском фольклоре, в коми традиции также можно выделить указанные группы.

Первая группа страшных рассказов — классическая страшилка, использующая наиболее характерные поэтические приемы волшебной сказки (троекратное повторение, нарушение запрета — кара). С.М. Лойтер выделяет порядка 30 типов страшных историй. В качестве примера приводим один из записанных текстов «классической страшилки» полностью:

«Чёрной ки» йылысь история сэтиомсо помнита.

Значит, мам и дзоля пи. На йылысь быттьоко сюжетыс волі. И мамыс ветліс каро кытчоко ньобасьны. Вайис госьтинечьяс и тиютии случайноя—перчатка вайома. Но мамыс эз казяв, сюйис шкапас,— и всё. Воис вой, мамыс водтодіс кагасо. Пиыд унмовсис, и кыло мыйко—шкапыд воссис, петіс сэтысь перчатки и кутіс джагодны.

Но эз джагод. Перчаткасьые отбивайтчие кыдзко, отбивайтчие, воис асыв, перчаткаые бор пырие шкапас — и всё. Асывнае чеччие мамые. Пиые висьтало, мый мено по войнае джагодіе перчатка, давай по сійое шыбитам. Мамые сералыштіс, но мый по тэ соран, кыдз по перчаткае вермае джагодны.

Воис мод вой. И бара пиыс, перчаткаыс шкапсьыс петіс и кутіс писо джагодны. И кыдзко зоныс бара сыысь отбитчис, тышкасис-тышкасис и воис асыв. Мамыслы жалуйтчо: «Сьод перчаткиыс, кодос тэ вайин карсьыс, сійо талун волі джагодо мено бара». Мамыс бара эз верит, бара сералыштіс, тэ по сочиняйтан, выдумайтін ставсо по тайос, думыштін да мено сомын скормодан.

Коймод войнас бара перчаткиыс петіс, бара заводитіс джагодны. Зонмыслон выныс эз тырмы, и джагодіс. Мамыс асывнас аддзис, кулома нин. Перчаткаыс джагодіс» [17].

(Помню такую историю про «черную руку».

Значит, мама и маленький сын. Про них был сюжет. Мама сходила в город за покупками. Принесла гостинцы и также случайно – перчатки принесла. Но мама не заметила и положила в шкаф – и все. Пришла ночь, мать уложила сына. Сын заснул, и слышит – шкаф открывается, оттуда выходят перчатки и начинают душить [сына].

Но не задушил [сына]. От перчаток отбивался как-то, отбивался, пришло утро, перчатка обратно зашла в шкаф – и всё. Утром проснулась мама. Сын говорит, что, мол, меня ночью душила перчатка, давай ее выбросим. Мама посмеялась, что же, мол, ты ерунду говоришь, обманываешь, как же перчатка может душить.

Пришла вторая ночь. И опять перчатка вышла из шкафа и стала душить сына. И как-то мальчик опять от него отбился, бился-бился, и утро пришло. Матери жалуется: «Черные перчатки, которые ты привезла из города, сегодня опять меня душили». Мама опять не поверила, опять посмеялась, мол, ты, сочиняешь, выдумал все это, придумал и меня только злишь.

На третью ночь перчатки опять вышли, опять начали душить. Сил у мальчика не хватило, и [перчатки его] задушили. Мама утром увидела [сына], [он] уже умер. Перчатка задушила).

Страшные рассказы подобного типа строятся на основе последовательно разворачивающихся сказочных мотивов «предупреждение / запрет — нарушение запрета — воздаяние / наказание за нарушение», создающих особую структуру текста [18]. В композиционном плане для рассказов характерно использование сказочного приема — троекратного повторения действий. В рассматриваемой группе страшилок носителями демонической силы становятся обыденные вещи и предметы: рука, перчатки, пятно, кукла, пианино, лента, туфли, портрет, платок и т.д. Таким образом, происходит мифологизация бытовых вещей. Самым активным временем для действия этих предметов является ночь, а опасными местами — окно и дверь.

В текстах используется цветовая гамма, опасная для ребенка – красный, черный, синий, желтый. Обозначение цвета дает негативную характеристику вещам. Исследователи отмечают, что за предметным и цветовым фоном стоят древнейшие культурные архетипы [19].

Вторая группа страшных рассказов — «страшилки-пугалки» — отличается от остальных видов текстов тем, что они завершаются формулой, цель которой напугать слушателей. В них присутствует игровое начало, используются невербальные средства — сила голоса, мимика, жесты, тембр, интонация:

«Оти бабулон куліс пиыс. И муно сійо войнас кладбище выло, видзыштыны сійос. Босьтіс такси, муно. Ветліс кладбище вылад, бор локто, шуо: «Сія тані абы, ну мод кладбище выло». Нуас таксистыд. Ветлас бабуыс гу вылас час, мод, коймод, асыл нин. Локто, став вирось. Таксистыс юасьо: «Тэ сёин ассыд пито?» — «Да!» (Понас городан «дасо» да ставон ползьоны)» [20] (У одной бабушки умер сын. Ночью пошла она на кладбище навестить сына. Взяла такси, поехала. Сходила на кладбище, обратно пришла, гово-

рит: «Его здесь нет, вези на другое кладбище». Таксист повез ее. Бабушка час пропадала на кладбище, второй, третий. Уже утро. Возвращается, вся в крови. Таксист спрашивает: «Ты съела своего сына?» – «Да!» (В конце закричишь «да» и все испугаются).

В «пугалках», по мнению М.А. Мухлынина, таинственное и страшное «символически уничтожается смехом» [21]. В связи с этим отметим также, что дети испытывают потребность в переживании страха. «Садикын отмамодос волі повзьюдлам, мый кровать улын ки оло. Унмовсян, и кровать улысь ки петас да джагодас. Сійо кыскас аскодыс кровать улас» [22] (В детском садике друг друга пугали тем, что под кроватью рука живет. Заснешь, из-под кровати рука высунется и задушит. Она утащит с собой под кровать).

Несомненно, что страшилки-пугалки имеют много общего с традиционными запугиваниями взрослыми детей. Непослушных детей часто устрашали различными мифологическими персонажами, маргиналиями деревенской общины или людьми, занимающими высокое положение в определенной местности, — бубыля (домовой), леший, цыгане, одноногий сосед, поп, милиционер и т.д.

Своеобразную группу страшных рассказов составляют **«антистра-шилки»**, в которых ужасно страшное повествование неожиданно заканчивается смешным финалом. Приведем в качестве примера один из текстов «антистрашилки»:

«Таня, Ваня да мамис мунісні выль квартира ньобні. Ньобисні. Видзедэні — потэлэк вылас дзоляник виж точка. Быд лун сія быдмис, быдмис, быдмис. Таня повзис да горедіс: «Милиционер». Милиционерид пырис, сэсся — потэлэк вылас ыджид-ыджид виж пятнэ. Ся шувэ: «Мый нэ поланнід? Тае вед менам каньлэн туалетіс». Быттенкесь сія сэтче кудзовлэ да быдме виж пятноис» [23] (Таня, Ваня и мама поехали покупать новую квартиру. Купили. Смотрят — на потолке небольшая желтая точка. С каждым днем она росла, росла. Таня испугалась и закричала: «Милиционер». Милиционер вошел, потом [видит] — на потолке большое-большое желтое пятно. И говорит: «Что же вы боитесь? Это ж туалет моей кошки». Как будто кошка ходит туда в туалет, и пятно увеличивается).

М.А. Мухлынин называет подобные тексты пародиями на страшилки [24]. В то же время С.М. Лойтер выступает против применения термина «пародия» по отношению к ним. При этом исследователь опирается на мнение Б.Н. Путилова, считающего, что пародирование как тип эпической трансформации связано с «возникновением новых сюжетов, ситуаций, образов, в конечном счете — новых художественных концепций» [25]. Вместе с тем, по убедительному замечанию С.М. Лойтер, «антистрашилка не только не создает нового сюжета, не содержит новых мотивов, но буквально повторяет текст «страшилки». Неизменным остается последовательность мотивов, ритуал рассказывания. Неожиданным и противоположным оказывается финал, вызывающий смех. И этот смех, основанный на эффекте неожиданности, восходит не к пародии, а к анекдоту» [26]. С мнением ученого согласны

И.Н. Райкова и М.Ю. Новицкая: это «...анекдотические рассказы, в которых ужасное и таинственное неожиданно развенчивается смешной, приземленной, трогательной концовкой» [27]. Как показывают наблюдения над бытованием жанра, антистрашилки начинают превалировать над остальными страшными историями в репертуаре подростков.

Еще одна разновидность устных страшных историй – «**страшилки-были**» – детские рассказы с явной установкой на достоверность, «документализм»:

«Вот ветлома по кодко лагерьо и сэн по девочкаяс, уна ныв по узьоны. Эсся вдруг оти войо садьмома, видзодо по — наяс комнатаысь мод ныв потолоктыс ветлодло. А сійо, коді по ветлодло потолоктіыс, сійо по чувствуйто, мый сы выло видзодоны ли мый ли. Он по нином шу, а сійо тодо. Эсся по сійо лэччома потолоксьые да сійо девочка дорад матыстчома да кисо по голя вылас сылы пуктома да шуома: «некодлы по эн лысьт висьтавны, мый по тэ аддзылін». А недыр мысти по сійо девочкае эсся ачыс кутома потолоктіс сідзи жо ветлодлыны» [28] (Говорят, кто-то съездил в лагерь, и там девочки спали. Потом одна девочка вдруг ночью проснулась, смотрит — в их комнате другая девочка по потолку ходит. А она, которая ходит по потолку, чувствует, что на нее смотрят. Мол, ничего не говоришь, а она знает. Потом она спустилась с потолка и подошла к той девочке, положила руки на горло и сказала: «не смей никому рассказывать о том, что видела». А спустя некоторое время эта девочка сама начала так же по потолку ходить).

В отличие от остальных фольклорных нарративов, в детских рассказах основным персонажем является ребенок или подросток, соприкасающийся с миром страшного и опасного, наносящим большой вред его здоровью, а чаще – приводящим к смертельному случаю.

Пятая группа рассказов — «**страшилка-быличка**», в которой рядом с ребенком-героем действуют демонические персонажи быличек и бывальщин: ведьма, колдунья, колдун, черт, леший, домовой и т.д.:

«Один раз в Усть-Куломе половина были ведьмы. А самая главная ведьма жила около большого дома. На своем участке она выращивала могущественный цветок, из которого выходил дым. Одна хорошая старушка с ней дружила и все разузнавала у нее. У ведьмы были клыки, но она их еще не заметила. Она ела людей и собак. Она знала магию и сделала так, чтобы одна старушка заболела.

Однажды добрая старушка пришла к ней гостить, и ведьма подложила ей яду, который она изобрела. Но она отказалась пить чай. На нее она чуть-чуть накричала, почему она не пьет чай. Потом она ушла, а ведьма пошла на огород и сорвала цветочек. Она увидела, что ведьма сорвала этот цветочек и что-то шептала, и она воротилась назад. Старая старушка пришла к ведьме. Она сказала: «Это от меня цветочек» и извинилась. Но вдали она этот цветок разорвала и выбросила. И у ведьмы выпали все зубы, большие ногти, волосы, и все развалилось по кусочкам» [29].

Гетерогенность страшилок, объединенных темой страшного и опасного, еще раз показывает, что современный детский фольклор способен соединять в себе традиционное («крестьянское») и новое («городское»). Анализ поэтических приемов, персонажей, сюжетного и мотивного фонда страшных историй позволил исследователям детского фольклора констатировать, что в середине XX в. дети создали собственную «мифологическую модель мира» [30].

Несмотря на то, что на формирование сюжетного репертуара коми страшилок сильнейшее влияние оказывают страшные истории русского фольклора, можно отметить и отличительные особенности детского фольклора коми. Прежде всего, это касается двуязычного характера исполнения текстов, обращение к местным сюжетам коми быличек.

В детском фольклоре коми записано немало текстов, пародирующих известные произведения литературы. В нашем распоряжении находится более двух десятков таких текстов, записанных от разновозрастных информантов. Исполнительница коми песен Л.П. Логинова опубликовала воспоминания из своей жизни, в которых приводит измененное художественное произведение коми писателя М.Н. Лебедева:

Куритчой, челядь, пемдодой юр, Куритчом ваяс тіянлы бур, Он пондой тодны омоль ни бур. Куритчой, челядь, пемдодой юр [31].

По словам Л.П. Логиновой, выразительно исполняемое со сцены стихотворение коми писателя очень скоро было переиначено. Несколько пародийных вариантов записано в последние два десятилетия от детей и молодежи. Детское творчество коренным образом переворачивает наставления коми писателя М.Н. Лебедева учиться и просвещаться, взамен предлагая курить и дурманить свою голову:

Куритчой, челядь, дурмодой юр. Курите, дети, дурманьте головы. Куритчом вайо тіянлы бур. Курение приносит вам пользу. Понданныд тодны зырым да дуль, Куритчой, челядь, дурмодой юр [32]. Курите, дети, дурманьте головы.

Другой вариант пародии на стихотворение подводит слушателей к тому, что с курением детей будет культивироваться воровство:

Куритчой, челядь, дурмодой юр, Куритчом вайо тіянлы дур. Понданныд тодны табаклысь кор. Куритчой, челядь, дурмодой юр, Понданныд тодны, кытысь да кор, Гусявны дедолысь кос табактор [33]. Курите, дети, дурманьте головы, Курение приносит вам пользу. Будете знать запах табака. Курите, дети, дурманьте головы, Будете знать, откуда и когда, Украсть у деда сухой табак.

Это не единственное стихотворение М.Н. Лебедева, которое подверглось пародированию. Записано несколько таких вариантов самого популярного его произведения «Коми му кузя ме муна...» («Иду я по земле Коми...»), в котором воспевается богатство лесного региона. Трезво оценивая реалии жизни, спустя несколько десятилетий современники в своих «пародиях» как будто напоминают о тех бездумных лесозаготовках, которые привели к появлению огромных опустошенных площадей:

Коми му кузя ме муна — По земле Коми я иду — Гöгöр сулалö сьöð мыр. Вокруг стоят темные пни. Мырйыс вывті-вывті уна, Пней очень-очень много, Сыысь унджыкыс оз тöр... [34] Более не влезет...

Имеющиеся в нашем распоряжении примеры пародий на коми стихотворения показывают, что пародируются только их первые строчки. У школьников постоянно наблюдается желание изменять слова в любых хрестоматийных произведениях, изучаемых в школьном курсе литературы. Отметим также, что учащиеся знают немало пародий на произведения русских классиков: «У лукоморья дуб спилили...» (переделка стихотворения А.С. Пушкина «У лукоморья дуб зеленый»), «Люблю грозу в начале мая...» (пародия на стихотворение Ф.И. Тютчева «Весенняя гроза») и др.

Для детского фольклора коми новыми текстовыми образованиями являются оригинальные расшифровки известных аббревиатур, имевших активное хождение в период существования СССР (Союза Советских Социалистических Республик). Прежде всего «осмысляется» основной символ государства — сокращение СССР. В фольклоре коми аббревиатуру «перевели» как «Степан Сітасью Сарай Рузью» [35] (Степан испражняется в дырку сарая). По аналогии создано несколько расшифровок к аббревиатуре РСФСР (полное название — Российская Советская Федеративная Социалистическая Республика). РСФСР — крупнейшее административно-территориальное деление СССР, официально просуществовавшее с 1922 по 1991 г. [36] От коми детей записаны такие варианты расшифровок, как «Рака Сіталіс Фёдор Сарай Рузью» [37] (Ворона испражнилась в дырку сарая [в доме] Федора), «Рака Сіталіс Федота), а также текст на русском языке: «Ребята, смотрите, Федька срет редьку».

В детском творчестве своеобразной расшифровке подвергся ВЛКСМ — Всесоюзный Ленинский Коммунистический Союз Молодежи. ВЛКСМ, также известный под названием Комсомол (Коммунистический союз молодежи), был создан в 1918 г. как политическая молодежная организация СССР, действовавшая под руководством Коммунистической партии Советского Союза (КПСС). В наших записях представлено несколько комментариев к аббревиатуре ВЛКСМ: «Ворысь Локто Киссьом Сітана Милиционер» [39] (Из лесу идет милиционер с потрепанным задом); «Вомыно Локтома Киссьом Сітана Милиционер» [40] (В [с.] Вомын [Корткеросского р-на] пришел милиционер

с потрепанным задом); «Вöлі Ленин, Кулі – Сömöнаысь Мынім» [41] (Был Ленин, умер – избавились от сатаны).

Еще одна аббревиатура времен СССР также «обзавелась» новой расшифровкой – КПЗ (камера предварительного заключения) – место размещения (камера) для лиц, задержанных по подозрению в совершении преступления. В детском фольклоре КПЗ «расшифровано» как «Куйод Петкодан Завод» [42] (Завод по выносу навоза). Отметим также, что в коми фольклоре сохраняется традиция создания новых расшифровок. Так, за политической партией современной России – Либерально-демократической партией России (ЛДПР) – в коми фольклоре прочно закрепляется такая расшифровка, как «Лёк Дук Петан Розь» (Дырка, через которую выходит неприятный запах).

Рассматривая «расшифровки» аббревиатур, можно обнаружить, что это некая форма уничижения исторического прошлого — советского государственного строя, комсомольской организации. СССР, РСФСР, ВЛКСМ, КПЗ становятся объектами, на которые направлен народный «юмор». В этих «расшифровках» хорошо просматривается тематика материально-телесного низа, фекальная тема, характерная в детском словотворчестве для дразнилок, анекдотов, рассказываемых детьми [43].

В данной работе представлена попытка обобщить собранный полевой материал по жанрам современного детского фольклора коми. Страшные рассказы, расшифровки и пародии на художественные произведения являются «живыми» жанрами, редко попадающими в поле зрения исследователей коми фольклора. Анализ зафиксированных в детском фольклоре коми страшилок показывает, что по своему происхождению они неоднородны. Можно выделить записанные от коми детей тексты на русском языке, произведения с аналогичными сюжетами русских страшилок, а также нарративы с мотивами коми быличек, пересказы страшных сюжетов и моментов из кинофильмовужастиков. По композиции, тематике и образам рассматриваемые рассказы делятся на пять типов: классические страшилки, страшилки-пугалки, страшилки-были, страшилки-былички и антистрашилки. Особенностями бытования страшных историй в детском фольклоре коми являются двуязычный характер рассказывания, а также обращение к местным сюжетам коми быличек. В школьной среде также появилось пародирование известных классических произведений коми литературы (стихи М.Н. Лебедева), а в период заката существования СССР активно развивалась шуточная расшифровка аббревиатур, иронично осмысляющая основные сокращения, являющиеся символами государственного строя (СССР, РСФСР, ВЛКСМ).

Литература и источники

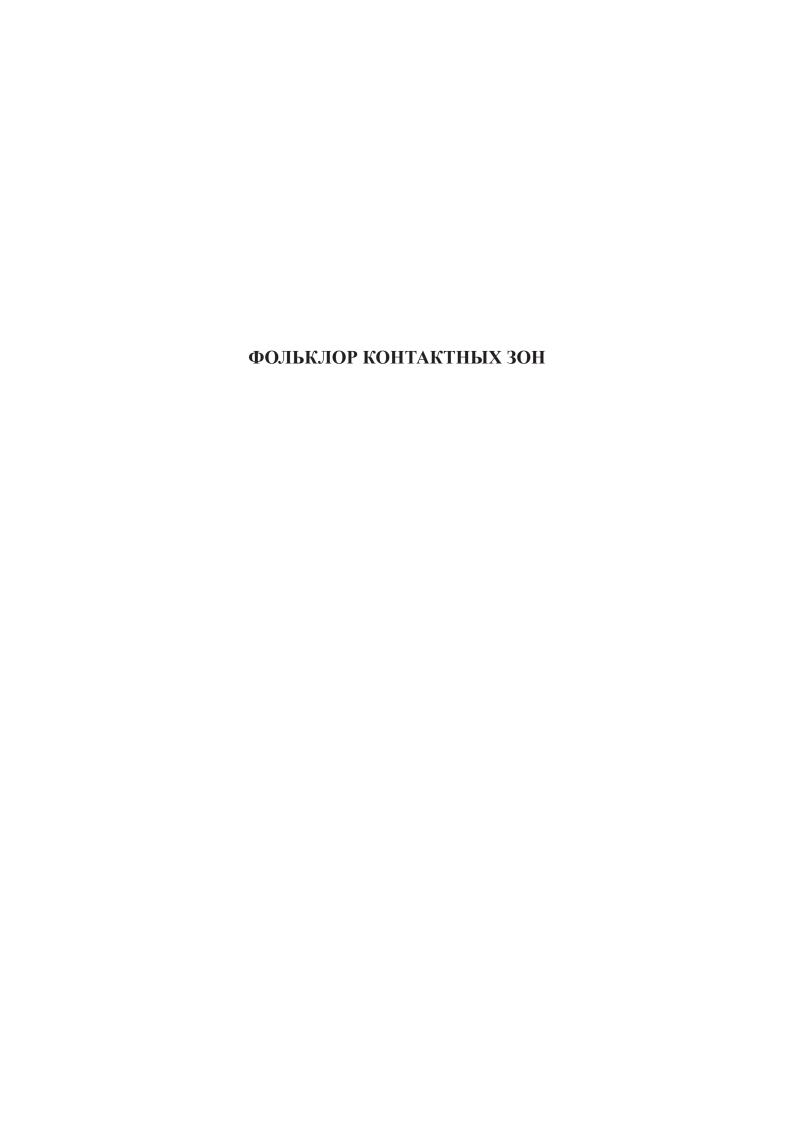
1. Мутина А.С. «Катится изюминка...»: Современный русский детский фольклор Удмуртии. Ижевск, 2005. 592 с.; Осорина М.В. Современный детский фольклор как предмет междисциплинарных исследований (К проблеме этнографии детства) // Советская этнография. 1983. № 3. С. 34–45;

- Троицкая Т.С., Петухова О.Е. Современные считалки // www.ruthenia.ru/folklore/troizkaya2.htm; Трыкова О.Ю. Жанровый состав современного детского фольклора Ярославской области // Славянский альманах. 1998. М., 1999. С. 254-270; Трыкова О.Ю. Современный детский фольклор и его взаимодействие с художественной литературой. Ярославль, 1997. 132 с.; Чередникова М.П. Смысл и бессмыслица считалок (к проблеме поэтики) // Русский фольклор. Материалы и исследования. СПб., 1996. Т. XXIX. С. 17-31. Т.С. Троицкая и О.Е. Петухова выделяют следующие особенности бытования русских считалок на современном этапе: контаминация текстов; малопопулярность коротких считалок; ослабление считалочного выхода; интерес к сюжету, свидетельствующий об эстетическом, а не прикладном значении считалки. Намеченные тенденции авторы связывают с появлением нового способа распределения ролей и установления очередности в игре с помощью скидывания, появившегося сначала как самостоятельная игра, а потом ставшего игровой прелюдией (См.: Троицкая Т.С., Петухова О.Е. Современные считалки // www.ruthenia.ru/folklore/troizkaya2.htm).
- 2. Школьный быт и фольклор: Учебный материал по русскому фольклору: В 2 ч. / Сост. А.Ф. Белоусов. Таллинн, 1992; Лойтер С.М., Неёлов Е.М. Современный школьный фольклор. Пособие-хрестоматия. Петрозаводск, 1995. 116 с.; Русский школьный фольклор: От «вызываний» Пиковой Дамы до семейных рассказов / Сост. А.Ф. Белоусов. М., 1998; Русский детский фольклор Карелии / Сост., подг. текстов, вступ. ст., пред. к разделам, коммент. С.М. Лойтер. Петрозаводск, 1991; Лойтер С.М. Русский детский фольклор и детская мифология: Исследование и тексты. Петрозаводск: КГПУ, 2001. 296 с.
- 3. Рассыхаев А.Н. Опросник по детскому фольклору // Фольклорная практика. Методические указания для студентов заочного отделения филологического и финно-угорского факультетов / Сост. Т.С. Канева, Е.А. Шевченко. Сыктывкар, 2001. С. 30–31.
- 4. Гречина О.Н., Осорина М.В. Современная фольклорная проза детей // Русский фольклор. Л., 1981. Т. XX. С. 96–106.
- 5. Школьный быт и фольклор: Учебный материал по русскому фольклору: В 2-х ч. / Сост. А.Ф. Белоусов. Таллинн, 1992; Лойтер С.М., Неёлов Е.М. Современный школьный фольклор. Пособие-хрестоматия. Петрозаводск, 1995; Русский школьный фольклор: От «вызываний» Пиковой Дамы до семейных рассказов / Сост. А.Ф. Белоусов. М., 1998; Русский детский фольклор Карелии / Сост., подг. текстов, вступ. ст., пред. к разделам, коммент. С.М. Лойтер. Петрозаводск, 1991.
- 6. Чередникова М.П. Современная русская мифология в контексте фактов традиционной культуры и детской психологии. Ульяновск, 1995. 237 с.; Лойтер С.М. Русский детский фольклор и детская мифология: Исследование и тексты. Петрозаводск: КГПУ, 2001. 296 с.
- 7. Шевцов В.А. О двух структурно-семантических типах детских «страшных рассказов»: «запрет» и «предсмертный запрет» // Традиционная культура и мир детства: Материалы Междун. науч. конф. «XI Виноградов-

ские чтения». Ульяновск, 1998. Ч. III. С. 20–21; Лойтер С.М. Указатель типов и сюжетов-мотивов детских страшных историй («страшилок») // Лойтер С.М., Неёлов Е.М. Современный школьный фольклор. С. 41–68. С.М. Лойтер дополнила Указатель, не меняя принципа «от персонажа к функции» и объединив мифологические силы по их действиям. Сократив количество подтипов, исследователь полнее охарактеризовала демонических существ по действиям, функциям, см.: Указатель типов и сюжетов-мотивов детских страшных историй // Лойтер С.М. Русский детский фольклор и детская мифология. С. 122–133.

- 8. Лойтер С.М. Русский детский фольклор и детская мифология. С. 98.
- 9. Новицкая М.Ю., Райкова И.Н. Детский фольклор и мир детства // Детский фольклор / Сост., вступ. ст., подгот. текстов, коммент. М.Ю. Новицкой, И.Н. Райковой. М., 2002. С. 42. (Библиотека русского фольклора. Т. 13).
- 10. ПМА. Зап. 10 июня 2011 г. Инф. Е.Б. Рассыхаева, 1983 г.р., ур. дер. Выльыб Корткеросского р-на.
- 11. ФА СыктГУ. АФ 3202–36. Зап. А.Н. Рассыхаев 10 мая 1998 г. в г. Сыктывкар. Инф. Е.В. Ельцова, 1979 г.р., ур. с.Усть-Кулом.
- 12. ПМА. Зап. 11 июня 2011 г. Инф. Н.Б. Мишарина, 1984 г.р., ур. дер. Выльыб Корткеросского р-на.
- 13. ФА СыктГУ. АФ 3202–32. Зап. А.Н. Рассыхаев 10 мая 1998 г. в г. Сыктывкаре. Инф. Е.В. Ельцова, 1979 г.р., ур. с. Усть-Кулом.
- 14. Осорина М.В. «Черная простыня летит по городу», или зачем дети рассказывают страшные истории // Знание сила. 1986. № 10. С. 43–45.
- 15. ФА СыктГУ. АФ 3202–39. Зап. А.Н. Рассыхаев 10 мая 1998 г. в г. Сыктывкар. Инф. Е.В. Ельцова, 1979 г.р., ур. с. Усть-Кулом.
- 16. ФА СыктГУ. РФ 32–ХХІ–19. Зап. О.В. Лобанова в 2000 г. Инф. У.С. Югова, 1989 г.р., ур. с. Прокопьевка Прилузского р-на.
- 17. ПМА. Зап. 10 июня 2011 г. Инф. Е.Б. Рассыхаева, 1983 г.р., ур. дер. Выльыб Корткеросского р-на.
 - 18. Лойтер С.М., Неёлов Е.М. Современный школьный фольклор. С. 9.
 - 19. Лойтер С.М. Русский детский фольклор и детская мифология. С. 90–94.
- 20. ФА СыктГУ. РФ 32–XXI–19. Зап. О.В. Лобанова в 2000 г. Инф. У.С. Югова, 1989 г.р., ур. с. Прокопьевка Прилузского р-на.
- 21. Мухлынин М.А. Пародирование страшных рассказов в современном русском детском фольклоре // Мир детства и традиционная культура: Сб. науч. трудов и материалов / Сост. С.Г. Айвазян. М., 1995. С. 27–59.
- 22. ПМА. Зап. 10 июня 2011 г. Инф.: Рассыхаева Е.Б., 1983 г.р., ур. дер. Выльыб Корткеросского р-на.
- 23. ФА СыктГУ. АФ 1566–18. Зап. М.Н. Габова 15 августа 2000 г. Инф. Л. Ивашева, 1989 г.р., ур. с. Богородск Корткеросского р-на.
 - 24. Мухлынин М.А. Пародирование страшных рассказов. С. 27-59.
 - 25. Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. СПб., 1994. С. 215.
 - 26. Лойтер С.М. Русский детский фольклор и детская мифология. С. 99.

- 27. Новицкая М.Ю., Райкова И.Н. Детский фольклор и мир детства. С. 43.
- 28. ФА СыктГУ. АФ 3202–38. Зап. А.Н. Рассыхаев 10 мая 1998 г. в г. Сыктывкар. Инф. Е.В. Ельцова, 1979 г.р., ур. с. Усть-Кулом.
- 29. ПМА. Зап. 23 января 1999 г. Инф. А.А. Холопов, 1987 г.р., ур. с. Усть-Кулом. Текст записан на русском языке.
 - 30. Лойтер С.М. Русский детский фольклор и детская мифология. С. 96.
- 31. Логинова Л.П. И вошло узян ун ...: Висьтьяс, кывбуръяс, сьыланкывъяс, притчаяс. Сыктывкар, 2009. С. 32.
- 32. ФА СыктГУ. РФ 32–XXI–20. Зап. О.В. Лобанова в августе 2000 г. Инф. У.С. Югова, 1989 г.р., ур. с. Прокопьевка Прилузского р-на.
- 33. ФА СыктГУ. АФ 3202—230. Зап. А.Н. Рассыхаев в 1998 г. в г. Сыктывкар. Инф. Е.А. Парначева, 1978 г.р., ур. дер. Ягыб Куратовского с/с Сысольского р-на.
 - 34. ПМА. Самозапись автора.
 - 35. ПМА. Самозапись автора.
 - 36. Свободная энциклопедия. [Доступ]: http://ru.wikipedia.org/wiki/
- 37. ФА СыктГУ. АФ 1345–24. Зап. М. Черных в августе 2000 г. Инф. Е.И. Иванова, 1987 г.р., ур. с. Черемуховка Прилузского р-на.
- 38. ФА СыктГУ. РФ 13–XI–19. Зап. Н.А. Потапова в 2000 г. Инф. Т.А. Потапова, 1983 г.р., ур. с. Гурьевка Прилузского р-на.
- 39. ФА СыктГУ. РФ 32–ХХХІІ–17. Зап. К.Ф. Самарина в июле 2000 г. Инф. К.С. Булышева, 1990 г.р., ур. с. Керчомья Усть-Куломского р-на.
- 40. Текст расшифровки аббревиатуры представлен н.с. сектора фольклора ИЯЛИ Л.С. Лобановой.
 - 41. ПМА. Самозапись автора.
 - 42. ПМА. Самозапись автора.
- 43. Архипова А.С. Ролевые структуры детских анекдотов // Мифология и повседневность. Гендерный подход в антропологических дисциплинах: Материалы науч. конф. (19–21 февр. 2001 г.). СПб., 2001. С. 301.



Вып. 70

СЕМЬЯ КАЮКОВЫХ ИЗ *ПУПИ СИР* «РОДА МЕДВЕДЯ» – КАК НОСИТЕЛИ ТРАДИЦИОННОГО ФОЛЬКЛОРА ХАНТОВ ЮГАНА: ПОЛЕВЫЕ ЗАМЕТКИ ЭКСПЕДИЦИИ К ВОСТОЧНЫМ ХАНТАМ

П.Ф. Лимеров

В сентябре 1991 г. группа этнографов ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН в составе О.В. Котова, И.В. Ильиной, П.Ф. Лимерова и В.Э. Шарапова принимала участие в совместной с археологами Екатеринбурга экспедиции в Нефтеюганский р-н Тюменской области*. Цель экспедиции – описание археологических и этнографических памятников восточных хантов, в частности, хантов, проживающих в бассейне р. Салым. Из Нефтеюганска в обследуемый район экспедиционный отряд перебросили на вертолете 6 сентября, при этом часть его осталась в пос. Салым, в то время как другая, в состав которой входили П. Лимеров, И. Ильина и екатеринбургские коллеги – этнограф А. Сюзюмов, археологи Г.П. Визгалов** и Г.Х. Самигулов***, высадилась в пос. Пунси (фото 1). Поселок оказался небольшим, всего три небольшие бревенчатые избы, окруженные амбарами и другими хозяйственными постройками. После того, как вертолет улетел, ханты отвели нас в соседнее с их поселком поселение, выстроенное в советские времена московскими биологами. Здесь стояло несколько домиков, по типу аналогичных хантыйским, и хозяйственные помещения. Ханты нас ждали, и один из домиков был прибран, на нарах вдоль стены разостланы оленьи шкуры, возле дома устроен очаг, и над костром, закипая, висел закопченный чайник. От самого вертолета нас сопровождала хантыйская девочка лет 12-ти, Наташа Ярсомова, она сразу согласилась стать нашим гидом, и на протяжении двух недель не отходила от нас, показывая и объясняя устройство жизни поселка.

^{*} Некоторые материалы этой экспедиции были использованы автором данной работы при подготовке статьи: Ильина И.В., Котов О.В., Лимеров П.Ф., Шарапов В.Э. Материалы по традиционному мировоззрению салымских хантов // Российский этнограф. 1993. С. 218–256.

нограф. 1993. С. 218–256.

** Георгий Петрович Визгалов – сегодня директор НПО «Северная археология» (г. Нефтеюганск).

*** Гада Хамилович Солиманти Солиманти.

^{***} Гаяз Хамитович Самигулов – сегодня доцентр кафедры «Древняя история и этнология Евразии» Южноуральского государственного университета (г. Челябинск).



Фото 1. Прибытие вертолета с участниками экспедиции в пос. Пунси. Фото П.Ф. Лимерова.

Попив чаю, решили сходить в поселок хантов, познакомиться с жителями. Наташа привела нас к своему дому и представила своей маме, Любови Антоновне Ярсомовой, и отчиму – Аристарху Николаевичу Каюкову, их дом оказался первым по дороге в поселок. Наташа была дочерью Любы от первого брака и носила фамилию отца, впрочем, и сама Люба носила фамилию бывшего мужа, в то время как родившийся уже в Пунси мальчик, сын Аристарха, стал Каюковым. Аристарх Каюков – человек невысокого роста, широкоплечий, с густыми черными волосами, одет был просто: брюки, рубашка, поверх которой какая-то куртка. Но женщины одевались иначе, и это сразу бросилось в глаза: на Наташе был надет красный халат, сак, украшенный орнаментом по подолу, на Любови Антоновне – синий сак, ноги женщин были обуты в кожаную обувь типа мокасин, которую ханты на русский манер называли нырики, от слова ниир. На вопрос о хантыйской одежде Аристарх ответил, что она, конечно же, у него есть, но ему удобней ходить в «русской». Впрочем, в «русской» одежде ходили все мужчины поселка, тогда как женщины одевались традиционно (фото 2). Подошел еще один мужчина, сухощавый, чуть выше Аристарха, представился как Александр Дмитриевич Каюков, его двоюродный брат. Александр, которому шел тогда 52 год, был самым старшим из жителей поселка, и считался наиболее авторитетным среди них – как старший рода Каюковых, живущих на р. Салым.

Как выяснилось позже, отец Александра, Дмитрий Михайлович Каюков (1884–1963), был родом из пос. Каюково на р. Большой Юган, но в конце 1930-х гг. переселился к оз. Пунси в устье р. Тепыт-ега. С ним были его жена Ирина Ивановна, урожденная Османова, и сын Ефрем (1933–1981). Старший сын Николай (1923–1960) и дочь Ульяна (1926 г.р.) остались в пос. Каюково. Здесь, в Пунси, родились Агафья (1937) и Александр (1940). По традиции, хозяйство отца унаследовал младший сын, Александр, дочери Дмитрия, Агафья и Ульяна, вышли замуж за Кантеровых и живут на р. Пим. Николай никогда не приезжал в пос. Пунси, всю жизнь прожив в пос. Каюково. Ефрем в начале 1960-х гг. женился на Рыскиной Елене Михайловне из пос. Рыскины и поселился там, построив дом. Через некоторое время он построил дом и в пос. Пунси. Семья Ефрема преимущественно жила в поселке, периодически приезжая в пос. Рыскины. В 1981 г. Ефрем умер, и к концу 1980-х гг. было решено окончательно переехать в пос. Рыскины, но Юрий, младший сын Ефрема, поссорился с родственниками и сейчас живет в пос. Пунси. Также по причине ссоры с родственниками в пос. Пунси в начале 1980-х гг. переехал из пос. Каюково сын Николая Дмитриевича — Аристарх (1954 г.р.) с женой Л.А. Ярсомовой.

Современные поселения хантов в Салымском крае расположены на возвышенных местах, своеобразных островках среди болот, называемых здесь по-русски грива, а по хантыйски йоме, неподалеку от рек - Салыма с притоками, и больших озер: Куимтор, Култымтор и Пунси. На картах эти поселения обозначаются по имени и фамилии главы семьи, проживающей здесь: Избы Лазаря, или просто по фамилии: Рыскины, Мултановы и т.п. Поселок Пунси назван так по озеру, возле которого он расположен, здесь проживают представители семьи Каюковых, выходцы из пос. Каюково на р. Юган. Он выстроен на небольшом островке – йоме, среди бескрайнего болота, ближайший большой населенный пункт – пос. Салым, находится от него на расстоянии 80 км, но добраться до него при полном отсутствии дорог можно только зимой – на оленях, летом же, при большом везении, можно долететь на вертолете. Популярность этого вида транспорта среди жителей разрозненных хантыйских поселков была настолько велика, что дети, особенно мальчики, рисовали не автомобили, подобно своим городским сверстникам, а именно вертолеты. Вертолет, сделанный из дерева руками отца, считался лучшей игрушкой хантыйских мальчиков, и пара таких вот деревянных вертолетов лежала возле дома Аристарха, видимо, они предназначались для его сына. Электричества в поселке не было, как нам объяснили, еще в 1980-е гг. вертолетом сюда был доставлены дизель с генератором, но почему-то в нерабочем состоянии. Сами ханты починить его не могли, а дизелист в связи с начавшейся перестройкой так и не прилетел, поэтому бесхозный дизель стоял на окраине поселка безмолвным памятником советской экономики. Оторванность от «большой земли» служила известной консервации традиционного уклада жизни, ханты в Пунси в начале 90-х гг. XX в. жили примерно так же, как и столетия назад их предки: занимались охотой, рыбной ловлей, собирали и заготавливали впрок грибы, ягоды. Из электрических приборов был только один на весь поселок магнитофон, работавший от батареек, но и тот уже давно молчал. Пушнину, рыбу и дикоросы принимали тогда заготконторы, представители которых прилетали на вертолете примерно в конце октября. Но случалось, что зимой на большой машине «Урал» в поселки, подобные Пунси, приезжали нефтяники, спаивали хантов водкой, а затем выносили из лабазов всю добычу: пушнину, медвежьи, лосиные и оленьи шкуры, грузили все в кузов «Урала» и уезжали.



Фото 2. Семья А. Каюкова и И. Ильина в традиционной одежде. Фото П.Ф. Лимерова.

Поселок Пунси, как мы сразу его назвали – «стойбище», состоит из трех жилых домов, принадлежавших родственникам. Вокруг домов расположены подсобные постройки: летние кухни, вешала, коптильни для рыбы, хлебные печи – нянь кэр, места для собак – амп пугут, лабазы – топас. Избы хантов небольшие, сруб редко достигает 15 венцов, обычно ставится сруб в 9-11 венцов, на который укрепляется двускатная крыша (фото 3). Сеней, как правило, нет, перед входом небольшой порог, в южной части сруба вырезаются два-три окна, размером 70х90 см. Пол обычно земляной, выстилается соломой, вдоль противоположной входу стены располагаются нары, поверх которых укладываются постели: матрасы, набитые травой, оленьи шкуры. Вдоль стен над нарами вешаются полки, на которых хранится домашняя утварь, на стене, противоположной входу, в левом углу может висеть икона – икона-торум. Дом отапливается печью-буржуйкой, хотя в прежние годы в доме устанавливался очаг — чувал тёвал, труба которого выходила наружу над крышей дома. Рядом с домом находится летняя кухня и хлебная печь. Летняя кухня представляет собой навес под двускатной крышей над очагом – глинобитной печью со вставленным в нее котлом - калташихой, в котором готовится пища для семьи и собак. Рядом стоят составленные пирамидой сухие бревна – это дрова для печи. Здесь же располагаются столы для приема пищи. Хлебная печь – нянь вартэ кэр – находится чуть поодаль от летней



Фото 3. Семья хантов возле дома. Фото В.Э. Шарапова.

кухни, это глинобитное цилиндрической формы сооружение на невысоком срубе (фото 4). Меховая одежда, шкуры, мука, зерно, запасы убитой дичи и другое имущество хранится в лабазах — monac, которые строятся несколько дальше от дома. В стороне от жилых и хозяйственных построек обустроено место для собак — $amn\ nyzym$ (букв. собачий поселок). Это вкопанные по пе-



Фото 4. Охотничий амбар. Фото П.Ф. Лимерова.

риметру колья, к которым привязаны собаки (фото 5). В центре круга – очаг для дымокура. Вот типичный хантыйский поселок в Нефтеюганском р-не Тюменской обл., какие в конце XX в. еще были жилыми.



Фото 5. Амп пугут – место для собак. Фото В.Э. Шарапова.

Первый наш разговор с Аристархом Каюковым начался с темы родства, как-то случайно затронутой его приемной дочерью, Наташей Ярсомовой, упомянувшей, что ее фамилия – Ярсомова, относится к роду глухаря – лук сироп, в то время как все Каюковы входят в род медведя – пупи сироп. Заинтересовавшись, я попросил Аристарха рассказать поподробнее о своем роде медведя и родовых отношениях хантов. Как оказалось, родоначальником пупи сир является не просто медведь, а бог-тунх р. Большой Юган – Ягун Ики, имевший облик медведя, пояс которого и завязки на ныриках – традиционной кожаной обуви хантов (типа мокасин) – змеи. Его род, пупи сир, самый большой на Югане. Основные фамилии пупи сир – Каюковы, Мултановы и Рыскины, менее значимые – Кельмины, Куплондеевы, Курломкины.

Принадлежность к *пупи сир* накладывала определенный отпечаток на институт брачных отношений юганских хантов. Запрещалось брать жену или выходить замуж за представителя фамилии, относящейся к медвежьему роду, нарушителя должен был наказать *Ягун Ики*, как сказал Аристарх: «Медведь накажет». Брачные отношения хантов в прежние годы строились как отношения между тремя видами родов – *сир*: птицы, зверя и рыбы. По рекам Пим, Тромъеган, Аган и Юган жили в основном представители родов Бобра – *мэх сироп*, Лося – *нöх сироп* и Медведя – *пупи сироп*, но были и роды Соболя и Глухаря – *лук сироп*. Роды рыбы дислоцировались по Оби, прабабушка Аристарха, родом с верхней Оби, принадлежала к *сы сироп* – роду налима,

но сам он не помнил частых контактов с этими родами. Пупи сироп ях – люди рода медведя могли брать жен из родов зверя и рыбы, но не брали из родов птиц, в свою очередь род птицы мог взять жену среди представителей рода медведя. Идеальным с этой точки зрения выглядел брак Любови Антоновны Кельминой из пупи сир и Александра Васильевича Ярсомова – лук сироп (род глухаря). Родители Александра женились также в соответствии с нормами экзогамии: Василий Ярсомов – глухарь и Прасковья Усанова – медведь, в то же время родители Любови Кельминой женились уже с нарушением: Антон Кельмин – медведь и Ульяна Купландеева – медведь. После смерти мужа, Александра Ярсомова, Любовь Антоновна вышла замуж за Аристарха Николаевича Каюкова, одного с ней пупи сир. Впрочем, нет худа без добра: женщинам-чужеродкам предписывалось закрывать платком лицо от мужчин (кроме мужа), чтобы не нанести им вреда, но это не касалось Любови Антоновны, поскольку род медведя был ей своим. Поэтому она, в отличие от других женщин поселка, ходила с открытым лицом (фото 6).



Фото 6. Хантыйским женщинам предписывается закрывать лицо платком. Фото В.Э. Шарапова.

От Аристарха мы впервые узнали и об отношениях между людьми и миром *тунхов* – богов, незримо управлявших мирозданием, в котором жили ханты. Для того, чтобы получить отклик *тунхов*, ханты совершали два вида жертвоприношений: *йир* – кровавое и *порэ* – бескровное. Кровавое жертвоприношение совершалось в специальных для этого местах – *йир карэ*, где в качестве жертвы забивали оленя, а в особых случаях – коня. При этом на священное дерево вывешивают приклад – отрез ткани определенного цвета: *тунхи* принадлежат разным уровням мироздания, и каждому из них соответ-

ствует свой цвет. Порэ – это своего рода застолье, на которое приглашаются *тунхи* и духи. Аристарх сказал, что он совершает *порэ* почти сразу после того, как выйдет в лес – садится где-нибудь, достает еду и зовет: «Ягун Ики*, приходи со своими духами-медведями». Кроме того, в лесу много и других духов, которых ханты называют йипых, их также следует покормить, чтобы не навредили. От некоторых тунхов ханты ожидают особого к ним отношения, речь идет о тунхах-покровителях, которых выбирают каждому человеку сразу после его рождения. Тунхом-покровителем могут быть Ягун Ики, Кон Ики, Казым Ими и др. Если ребенок не мог долго родиться, его определяли к какому-либо тунху, чтобы тот помог при родах. В день рождения, которое обязательно отмечают, тунху-покровителю непременно делают порэ, к его дереву кидают медные монеты и вешают приклад. Прежде покровителя выбирал шаман, непосредственно обращавшийся к $\mathit{Kon \, N\kappa u}$, небесному царю ** , однако в начале 1990-х гг. этот обычай уже почти не соблюдался. После рождения ребенка ему дарят олененка, которого посвящают тунху-покровителю, чтобы тот хранил ребенка. По истечении 10 лет оленя забивают, совершают йир этому тунху. У каждого человека есть и свое дерево йыыри юх в священном месте. Обычно его также выбирают родители, но может выбрать и сам человек, в этом случае, он ходит между деревьями, прислушиваясь, пока одно из деревьев ему не «откликнется». Священные места следует обходить по солнцу, но если человек желает зла людям, которым принадлежит это священное место, то обходит его против солнца. Если хант окажется на священном месте другого рода, которым владеют другие тунхи, то он, чтобы пройти, бросает мелкие деньги в качестве откупа.

Помимо «русского» имени каждый хант имеет и свое, хантыйское. Так, Аристарх по-хантыйски назывался именем *Листарка*, в котором все же угадывалось искаженное на хантыйский лад первое имя, Александр Дмитриевич носил имя *Ай пах* — младший сын, а Наташа Ярсомова — *Итыкылли* — лялька. Видимо, наличие двух имен было напрямую связано с двумя обрядами — обрезания пуповины и христианского крещения, которые проводились сразу после рождения ребенка. Стать *пуклянки* — обрезающей пуповину, могла только женщина из другого рода, точно такой же посторонней ребенку должна была быть и крестная — *пирнянки* (ср. коми ижемское *пернянь*). На второй день после рождения ребенка совершают *пуклын порэ* — бескровное жертвоприношение по случаю отрезания пуповины, во время которого ребенку дают имя и определяют *тунха*-покровителя, как сказал Аристарх — ангела-хранителя. Пока растет ребенок, *пуклянки* и *пирнянки* помогают семье ребенка, делают ему подарки, когда же ребенок вырастает, то уже сам начинает помогать им.

^{*} Термин $u\kappa u$, который употребляют ханты, обозначая своих тунхов, переводится как «мужчина», «муж». Юганского тунха Ягун Ики Аристарх назвал Пухут Ики — Деревенский мужик (пухут — поселок, деревня). Тем не менее значение этого термина все-таки более сакрально, он применяется только по отношению к божествам.

^{***} *Кон* – царь, ср. коми: *кан* – царь, возм. от тюрк. *хан*.

В конце разговора я спросил у Аристарха, что ему известно о коми. Оказалось, что такого слова он и не слышал никогда. Тогда я спросил о *зырянах*. Аристарх замялся, было видно, что он что-то знает, но не хочет говорить, боясь нас обидеть. Я настаивал, и Аристарх сказал, что по-хантыйски зыряне — *сыран ях*, сам он их не видел, но слышал, что это маленькие черные люди с черными оленями.

На следующий день, 7 сентября, мы в основном знакомились с поселком хантов, их бытом, одеждой, фотографировали дома, лабазы - топас, хлебную печь - нянь кэр и чувалы - печи для обогрева жилища, различные предметы быта. Все было интересно, поскольку сильно отличалось от традиционной культуры коми, известной нам. Некоторые обычаи были сходны с коми, описанными в этнографической литературе, но имели неожиданные нюансы. Как и у коми, у хантов запрещалось выбрасывать волосы и ногти, но ханты мужчины сжигали свои остриженные волосы в огне очага – чувале, тогда как жене-чужеродке сжигать волосы в родовом очаге мужчины запрещалось. Женщины хранили свои волосы в крышке берестяной шкатулки для рукоделий, в специальном треугольном вырезе во внутренней стороне крышки, а когда волос становилось много, уносили за пределы поселка и сжигали их на костре. Ногти, состриженные с ноги, ханты кладут в обувь, состриженные утром с руки – кладут за пазуху, а днем – выбрасывают. Вечером стричь ногти нельзя, как сказал Аристарх – медведь не разрешает. Наташа добавила, что вечером по той же причине нельзя баловаться. Кроме того, детям запрещается выходить после захода солнца на улицу – в это время в лесу появляются духи – $\tilde{u}un\omega x$, которые могут унести разум – $\tilde{u}muc$ куутс (душа, соответствующая разуму) ребенка. Разговор зашел о духах воды, называемых вэс. К моему удивлению, оказалось, что вэс ассоциируется у хантов с мамонтом, рогатым водяным зверем-духом. Аристарх сказал, что если щука живет очень долго, то у нее могут вырасти рога, и она становится вэс. Лоси, медведи после долгой жизни уходят в воду и превращаются в вэс: «Однажды два ханта преследовали лося. Был он так велик, что когда бежал по лесу, то деревья валил грудью, а позади него оставалась просека. Охотники все же убили его, он был так стар, что из ноздрей уже росла береза, а мясо было таким жестким, что есть его было невозможно. Вот такой лось, если бы его не убили, стал бы вэс». Другой случай: «Собака отвязалась, подошла к реке, скулит, ест землю на берегу. То подойдет к воде, то снова отбежит. Хозяин увидел это и пристрелил, а то ушла бы в воду и стала вэс». Примечательно, что детская игрушка, изготовленная из клюва водоплавающей птицы с продетой сквозь ноздри косточкой, называется детьми и вэтти – олень, и вэс (Наташа Ярсомова).

После обеда ко мне подошел вернувшийся из «стойбища» хантов Алексей Сюзюмов и сказал, что ханты собираются на охоту на медведя и могут взять нас с собой. Я согласился, впрочем, не сразу поверив, очень уж экзотичным показалось это предложение. Алексей, заручившись моей поддержкой, тут же ушел в «стойбище» и вскоре вернулся, неся с собой два ружья,

выданных нам хантами. Вечером, когда мы сидели возле костра и пили чай, подошли Александр с Аристархом и подсели к костру. Я спросил о предстоящей охоте, не очень-то и веря в завтрашний поход. Однако дело оказалось вполне серьезным. Медведь близко подходил к поселку, и ханты, чтобы обезопасить женщин, решили его убить. Аристарх поставил на него петлю, и предполагалось, что медведь в нее попадет. Мы не имели понятия, что медведя можно поймать в петлю, но это оказалось именно так: для этого использовался тонкий металлический трос, который натирали салом и в виде петли подвешивали на дерево на уровне головы медведя. К петле от медвежьей тропы тоже салом натирали след к петле. Мне не очень верилось, что медведь «купится» на такую уловку, но, подумал, что хантам виднее. Мы пили чай из большого чайника, висевшего над костром, кроме этого чайника над огнем висел чугунный котел, в котором грелась вода для разных хозяйственных нужд (фото 7). В какой-то момент крышка, плотно закрывавшая котел,



Фото 7. Г. Визгалов и Наташа возле очага. Фото П.Ф. Лимерова.

вдруг слетела с него, и закипевшая вода вылилась на огонь. Тут же закипела вода в чайнике, и он сорвался с крючка, на котором висел. Котел и чайник убрали от огня, но Александр Каюков прокомментировал: «Видимо, медведь в петлю попал, бьется». На мой вопрос, почему он так подумал, Александр ответил: «Огонь говорит». Огонь – Най, женщина, «дама», как попытался объяснить Аристарх женскую и вместе с тем божественную сущность огня. Поэтому огню известно все, нужно только уметь понимать его (вернее – ее) знаки. К примеру, если огонь в очаге сухо потрескивает, то это сообщение о том, что скоро приедут гости. Это, конечно, мелочи, но есть люди, которые могут понимать сообщения огня во сне, – Аристарх кивнул на Александра.

Утром, 8 сентября, мы с Алексеем Сюзюмовым оделись потеплее, натянули бродни — сапоги с высокими голенищами — идти предстояло по болоту, повесили на плечи ружья, кроме того, я взял два фотоаппарата и стали ждать хантов. Вскоре пришли Александр, Аристарх и Юра, их племянник, учившийся в 10 классе в Сургуте, но прогуливавший уроки, видимо, из-за нас. Александр сказал: «Сон мне приснился. Сестра наша, совсем молодая, застрелилась и упала на левый бок». В горячке сборов я не обратил внимания на странный сон Александра. Ханты вырубили нам по длинному шесту, чтобы идти по болоту, и дали по хынтику, заплечному кузову из бересты. Нашу процессию повел Аристарх, за ним шел Юра, а следом и мы с Алексеем. Александр на охоту не пошел, остался дома, сославшись на какие-то дела. Шли по болоту, след в след, опираясь на длинные шесты, сделанные нам хантами. Идти было нелегко: вода хлюпала под ногами, а ноги постоянно увязали в мох, поэтому, пройдя километра полтора, ханты решили дать нам отдохнуть (фото 8). Мы с облегчением опустились на мох, выбрав место по-

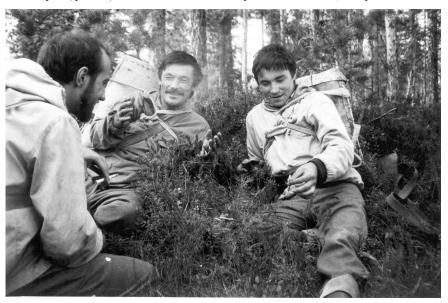


Фото 8. Привал во время охоты на медведя. Аристарх и Юрий Каюковы. На переднем плане Алексей Сюзюмов. Фото П.Ф. Лимерова.

суше, а Аристарх спросил меня: «Понял, о чем сказал Александр?» Я честно признался, что нет, и Аристарх стал комментировать сон: «Сестренка — это медведица, мы с ней из одного *сир*, родственники. Нам нельзя говорить, что мы можем ее застрелить, *Ягун Ики* обидится, поэтому Александр сказал, что она сама застрелилась. На левый бок упадет, можешь потом специально проверить». Потом добавил, что обычно говорят, будто медведя убило «зырянское ружье», чтобы отвести от себя угрозу медвежьей мести. Я спросил, почему именно Александр видит такие сны, и Аристарх ответил, что он у них

считается шаманом. Может, не очень сильный, но шаман, знает много. Прежде были сильные шаманы у йыс ях – предков, сейчас таких шаманов нет. «Поминаете предков?», - спросил я. «Конечно, каждый раз, когда садимся есть», - Аристарх помолчал и добавил: «Есть еще ары ях, тоже предки, но их мы не поминаем». «А чем *ары ях* отличаются от йыс ях?» – «Ары ях жили очень давно, это песенные люди, о них поют песни». Я понял, что *ары ях* - это самые первые герои, богатыри, родившиеся от хантыйских богов, и попросил рассказать о ком-нибудь из них. Аристарх рассказал о сыне верховного бога Санке, которого звали Тоонья. Вместе со своим братом Тоонья воевал с русскими, не пуская их на Юган. Не раз он с ними сражался и всегда выходил победителем. Однажды возле р. Урия он сделал засаду на русских и стрелял из лука, убивая одной стрелой троих солдат, вооруженных пищалями. Всех перебил, отрезал головы русским и перегородил головами Урию. Получился мост из голов, но осталось место для одной головы, а русских больше не было. Тогда Тоонья убил свою собаку, отрезал ей голову и положил ее вместо человеческой. Санке разгневался, потому что собака – священное животное, и проклял Тоонъя. С тех пор Тоонъя стал уязвимым, вернее, уязвимой стала его пятка. Когда узнали об этом русские, то подстерегли его и убили, выстрелив в пятку.

Дальше шли уже без передышек, всего пройдя километров семь, медведя увидели издалека, он действительно бился в петле, пытаясь из нее высвободиться. Ханты и Алексей подняли ружья и выстрелили. Медведь упал сразу, после первого залпа. Мы подошли к убитому зверю, и Аристарх с Юрой поклонились ему семь раз. После этого Аристарх произнес: «Здравствуй, младший братишка-сестренка!» – и они обошли медведя по ходу солнца. Говорил он по-хантыйски, а потом переводил на русский, специально для нас с Алексеем. Поклонились и мы с Алексеем – как-то вдруг поняли, что это нужно сделать. Я спросил Аристарха, почему он сказал «братишка-сестренка», и он ответил, что к убитому медведю так обращаются, пока не определят его пол. Он осмотрел зверя и сказал, что это медведица, молодая, может двухгодовалая, и обратил мое внимание на то, как она лежит: медведица лежала на левом боку. «Видишь?» – спросил Аристарх, – мне нечего было сказать.

Юра принес четыре веточки кедра, и Аристарх положил их на грудь медведицы. «Это застежки ее *сака*», – объяснил он мне и сказал, обращаясь к зверю: «Если тебе жарко, мы тебе расстегнем завязки на халате», – и он ловко разрезал шкуру медведицы от левой стороны рта до паха – вместе с кедровыми веточками. Позже он сказал, что четыре веточки – это четыре души медведицы, у медведя – пять душ, так что праздник для медведицы длится четыре дня, а для медведя – пять. Впрочем, у людей также – у мужчины – пять душ, а у женщины – четыре. Аристарх быстро снял шкуру медведицы, без шкуры тело медведицы действительно было похоже на женское.

Свежевал медведицу Аристарх, Юра помогал ему, как мог. Мы с Алексеем только наблюдали, и еще я старался зафиксировать весь процесс на фотокамеру. Сняв шкуру, Аристарх стал расчленять туловище: сначала от-

резал левые лапы, поочередно — сначала нижние, потом верхние; вспорол брюшину и вытащил внутренности: кишки, желудок, почки, вырезал печень, стараясь не повредить желчный пузырь. Отделив его, он перевязал отверстие, чтобы не пролить желчь, которую, как он объяснил, используют в качестве лекарственного средства. Высушенный медвежий желчный пузырь, как он объяснил, тогда стоил 300 руб. Затем он расчленил грудную полость, и, вынув сердце, разрезал его на четыре части — чтобы вылить кровь. Постепенно отсекая грудную клетку, отделил голову: голова осталась вместе со шкурой и лапами, в таком виде ее и принесли в поселок. Мясо медведицы сложили в берестяные кузовки — хынтики, часть туши, которую мы не смогли взять, спрятали, а место разделки туши забросали сосновыми ветками: «чтобы злые духи его не осквернили».

Обратно шли не торопясь, да и медвежье мясо в *хынтиках* за плечами не позволяло идти слишком быстро. Тропа шла вдоль оз. Пунси, и Аристарх сказал, что по нему можно было бы доплыть почти до самого поселка, его *облас* — долбленная из осины лодка была спрятана в кустах неподалеку, но всем, конечно, в ней не поместиться. В основном ханты используют два типа лодок: легкая осиновая лодка называется *облас*, *обласок*, по-хантыйски *ай рыт*, а сделанная из досок — *сыран рыт* «зырянская лодка». На мой вопрос, почему зырянская, Аристарх ответил, что лодку сильно смолят, так что она вся черная от смолы, а *сыран ях* «зыряне» — черные люди, поэтому черная лодка называется *сыран рыт*. Разговор зашел об охоте, и Аристарх стал рассуждать о том, почему ханты лучшие охотники, чем русские — *руть ях*. По его мнению, ханты — «дальнозоркие», потому что у них узкие глаза, *руть ях* же — «близорукие», потому что в их широкие глаза попадает слишком много света. Это мешает хорошо видеть, ведь когда прицеливаешься или вглядываешься вдаль — прищуриваешься, чтобы лишний свет не слепил глаза.

К поселку подошли ближе к вечеру. Где-то за километр до поселка ханты стали стрелять в воздух из своих ружей, стреляли и мы. Аристарх пояснил, что стрелять надо, чтобы так возвестить о приходе дорогого гостя — родственника-медведя. На мой вопрос, а в каких случаях еще стреляют, Аристарх ответил, что на Югане ханты, отправляясь на рыбную ловлю, трижды поворачивают облас по солнцу и трижды стреляют из ружей, также стреляют, когда проходят или проплывают мимо святилищ. Раньше ружей не было, пускали стрелы

Ханты и участники нашей экспедиции встречали нас на окраине поселка. Кто-то из них принес два *сагуна* — сделанных из бересты подноса. В один сложили принесенную нами медвежатину, а в другой — голову со шкурой, положив голову на лапы — в известную по этнографической литературе и в работах по пермскому звериному стилю «позу жертвенного медведя». Затем все ханты поочередно подходили к медвежьей голове, целовали ее в лоб и обходили по ходу солнца. То же самое предложили проделать и всем нам, мы как бы тоже считались жителями поселка и должны были принять *гостя*. В тот же день, ближе к вечеру, было решено провести праздник. Однако празд-

ник неполный, а просто застолье в честь медведя, с чтением молитв. Как мне объяснил Александр Дмитриевич, на полный медвежий праздник созывают всех родственников *пупи сир* с ближних и дальних поселений, но тогда пришлось бы ждать их приезда несколько дней, а мясо могло испортиться.

Когда медведя приносят в поселение, то в дом его заносят не через двери, а через окно. Делают домик из дранки и в него кладут медвежью голову, предварительно надев на нее женские украшения: бусы, бисер и т.п. После этого в дом заходит кто-нибудь из охотников и спрашивает: «Зачем собрались столько человек?» Ему отвечают: «У нас самый святой зверь!» «А какой у нас зверь?» - «Он любит песни!». Тот, кто зашел, начинает петь. Песни исполняются на струнном инструменте, который называется наркас юх - хантыйский вариант гусель. Обычно праздник отмечается в течение четырехпяти дней и ночей, в зависимости от пола медведя, при этом непрерывно исполняется 300-400, а то и более песен. В последний день праздника в дом заходит человек, изображающий журавля, и поет, что медведь не должен обижаться на то, что дни его закончились, снимает бусы сначала с правой лапы, потом с головы, затем с левой лапы. После этого журавль разбирает домик: сначала правую, потом левую сторону. После журавля к медвежьей голове проходит персонаж, изображающий ворона. Он старается пробить клювом голову, а ханты ее защищают, бьют ворона, прогоняют его. Затем входит пухти йипых – филин и одновременно злой дух. Этот персонаж надевает наизнанку меховую куртку, набивает чем-нибудь живот, между ног подвешивает палку. Персонаж, изображающий охотника, стреляет в живот йипыха стрелой, потом они борются, и охотник побеждает. Семь самых сильных человек надевают маски уток лекольт 'утка-широконоска' и, входя к медведю, начинают всех задирать. Этих персонажей также надо обязательно победить. *Лекольт*, как и *йипых*, у хантов считается и злым духом, так что утку этой породы употреблять в пищу запрещено. Надо добавить также, что женщинам нельзя принимать участие в карнавале, однако мужчины, участвующие в медвежьем празднике, входят поклониться медвежьей голове, переодеваясь в женскую одежду. Считается, что медведи не трогают женщин. Как потом прокомментировала Варвара Каюкова из соседнего пос. Пунси 2: «Мужики сами медведя боятся, вот они и переодеваются женщинами, чтобы медведь подумал, будто его бабы убили».

К шести вечера стол для медведя приготовили и нас позвали принять участие в трапезе. Вареная голова зверя лежала во главе стола. Конечно, не было маскарада, не исполнялись священные песни, однако обстановка в целом была очень серьезной. Александр прочел длинную молитву, обращаясь к голове, затем все сели за стол, женщины сели за отдельный стол. Исключение сделали только для И. Ильиной, ей позволили сидеть вместе с мужчинами. Мясо медведя варят несоленым, нельзя его и подсаливать, поскольку считается, что соль может оскорбить медведя. Мы ели медвежатину, макая ее в растопленный медвежий жир, разлитый в отдельные миски. По отношению к медвежьему мясу у хантов *пупи сир* существует ряд этикетных уста-

новок. Так, вареное мясо нельзя резать на мелкие куски ножом, но его также и запрещается рвать зубами, в противном случае выпадут зубы. Мясо берут куском и отрезают ножом только возле самого рта. Такой способ поедания мяса требует определенной сноровки, поэтому мы старались обойтись без ножа. Голову, сердце, легкие, печень едят мужчины, женщины едят левую лапу. Нельзя давать медвежье мясо собаке - медведь ей отомстит. Запрещается пить медвежью кровь, хотя лосиную и оленью в праздничные дни выставляют в отдельной посуде, как деликатес. Различные части тела медведя табуированы, в разговоре о медведе употребляются именно эти эвфемизмы, а не общеупотребительные слова. Самого медведя называют мемэли, нинелимонгерли – ходящий в развалку сестренка-братишка. Задние лапы – конт эт 'ножки лабаза'; рот – coun 'невод'; когти – cyym 'топор, которым выделывают облас'; голова – кыплок 'котел'; глаза – коссыпт 'звезды'; язык – nomun 'что-то на краю': нос – *пиннык* 'сторожевая нитка на самостреле': серлце – *певх* 'сосновая шишка'; почки – *поор* 'кедровые шишки'; печень – *потшэк* 'предмет, который рята'; уши – мумлеп 'плавные раскачивающиеся движения'.

Медведь в представлениях хантов амбивалентен, он равно относится и к мифологическому «верху» и «низу». С одной стороны, медведь спущен с неба, т.е. он небесный, зверь Санке; с другой – в подчинении медведя находятся черви и змеи, которых он рассылает творить болезни, и это сближает его с хтоническим миром, змея на салымском диалекте называется ай пупе – маленький медведь. Согласно мифу, хантыйскую землю сначала заселили менквы, потом люди, потом Бог начал спускать медведя. Медведь увидел внизу людей и подумал: «О, люди на земле, я их съем!» Бог услышал это и задержал медведя на полпути. Висит медведь между небом и землей, начал гнить. Из него полезли черви и змеи, упали на землю и превратились в медведей. По словам Александра Каюкова, их родовой тунх, как они его называют – вотчинник, Ягун Ики – сын верховного бога Санке, имеет облик медведя, его пояс и завязки на обуви (ныриках) – змеи. Животные Ягун Ики – медведь, змея, червь, сам Ягун Ики может принимать и облик совы. Зубная боль – червь Ягун Ики точит зуб. Если болит зуб, нужно совершить порэ – бескровное жертвоприношение Ягун Ики. По словам одного из наших последующих информантов Е.Р. Кельмина (*nynu cup*), на их родовом святилище на р. Угутка стояло дерево, где на счищенном от коры месте была изображена змея. Принадлежность к пупи сир определяет отношение человека к этим видам животных. Считается, что за нарушение запретов может наказать медведь или змея. Женщине, вышедшей замуж в пупи сир, отныне запрещалось убивать змей. Змеи и медведи не любят красный цвет, поэтому женщины пупи сир, отправляясь в лес, меняют сак красного цвета на сак любой другой расцветки.

За трапезой ханты вели соответствующие обстановке разговоры. Александр рассказывал, что кроме Ягун Ики у Санке был и другой сын, которого звали Кон Ики - тунх-царь. Оба брата были одинаково сильными и поэтому постоянно друг с другом враждовали: никто из них не хотел уступить дру-

гому. Тогда Санке убавил силы Ягун Ики. Когда Кон Ики летит по воздуху на своем белом коне, то грохочет гром, и ханты ему молятся. Но Ягун Ики тоже сильный тунх и тоже может летать. Он летает в виде падающего метеора, и ханты кланяются, видя его полет. Когда грохочет гроза, ханты говорят, что это Кон Ики летит в гости к своему брату на Юган. До сравнительно недавнего времени почти любой летящий объект связывали с полетом Кон Ики. Аристарх рассказал курьезный случай, который произошел в пос. Каюково в средине 1960-х гг. Старуха-ханты, впервые увидев низко летящий самолет Ан-2, бежала по поселку, крича: «Кон ики! Я своими двумя глазами видела Кон Ики! Он летит к нам по небу, раскинув руки!». По окончании трапезы ханты велели нам вытащить по клыку из медвежьей пасти: пусть клык будет для нас памятью. Я спросил, носят ли они сами медвежьи клыки, но Аристарх сказал, что мужчины-ханты из пупи сир клыки не носят, это считается хвастовством, и обижает медведя. Охраняет же человека не клык, а дух-помощник.

На следующий день, 9 сентября, прямо с утра я отправился к Александру Каюкову. Прежде всего, мне хотелось поговорить с ним о его шаманских снах, а также порасспросить о хантыйских богах-тунхах. Александр будто ждал меня, мы сели за стол возле его избы, благо сентябрьская погода была на удивление теплой. Прасковья, жена Александра, принесла нам по кружке чая, и мы проговорили несколько часов подряд, до самого обеда. Вещие сны он стал видеть после того, как ему исполнилось 40 лет. Как-то раз ему приснилось, что к нему приехали люди и просто так дали две бутылки водки. Утром он проверял морды * и обнаружил в одной из них две норки. С тех пор он видит вещие сны регулярно. Как правило, такому сну предшествует некий материальный знак: он слышит, как звенит в ухе, и отмечает, что если звенит в правом ухе, то о тебе вспоминают предки; если в левом – посторонние духи. Наиболее значимым он считает потрескивание огня в очаге – таким образом тоже обращаются предки. Разговор как-то сам собой перешел на более сакральные темы, Александр оказался сведущим в традиционной религии хантов, и я стал расспрашивать его о хантыйском космосе, о том, как представляют мироздание именно юганские ханты (фото 9).

Юганские ханты (а Александр, несмотря на то, что жил на Салыме, всетаки оставался выходцем с Югана) представляют мироздание в виде семичастной космической структуры, где три сферы нижнего мира дублируются с тремя сферами верхнего, а между ними находится сфера срединного мира. Они обозначаются особым термином *таптэв*, который Александр перевел как «уровень», «слой», «планета». Верхний мир называется *нум-таптэв* (*нум* – 'верх, небо, восток'), нижний мир *ыыт-таптэв* (*ыыт* – 'низ, север'). Верхний и нижний миры, в свою очередь, также считаются семичастными – термин *таптэв* еще имеет значение «семь слоев». Получалось, что всего космических «слоев» должно быть 15, но такой цифры Александр просто

^{*} Морда (крымга, хант. гимга) – рыболовная снасть.

не знал, каждый раз заявляя, что *таптэв* всего семь. Я, по неопытности, пытался ему объяснить, что если вверху семь *таптэв*, внизу тоже семь *таптэв*, плюс один *таптэв* среднего мира, то в сумме они дают 15, но он неуклонно говорил, что всего *таптэв* семь. Тогда я догадался спросить, почему именно семь, на что он ответил, что семь — это «все», и я понял, что семь — это число целостности и является максимальным в ряду сакральных чисел. Видя, что я начинаю усваивать его сакральную арифметику, Александр добавил, что есть еще выражение *кат-таптэн* «два по семь», что означает бесконечность. Соответственно, число божеств каждого из *таптов* тоже оказалось равным числу семь.



Фото 9. Павел Лимеров и Александр Каюков. Сбор информации. Фото А. Сюзюмова.

Верхний *таптлэв* представляет собой мир, отмеченный красным цветом: здесь красные горы, на склонах которых растут красные сосны и красная трава. Хозяевами этого мира являются *Тарэм** *Санке* и его жена *Тарэм Санке Анке* (*Анке Пугос*). По замечанию Александра, есть люди, которые верят, что *Тарэм Санке* живет «выше Верхнего мира» – за пределами семи слоев. Считается, что это божество нельзя беспокоить всуе и, более того, в молитвах, призывающих богов на *порэ* – бескровное жертвоприношение, его имя не упоминается. Имя *Тарэм Санке* упоминается лишь в крайних случаях,

^{*} Слово «тарэм» в значении «сильный, крепкий» является эпитетом высшего божества и не совпадает со значением слова «торум», которое переводится как «небо, погода» и иногда употребляется для наименования христианского бога. В фольклорных текстах юганских хантов словом «торум» обозначается сказочная страна, где живут герои сказок.

когда обращение к другим богам не помогает людям. При жертвоприношениях *Тарэм Санке* от той или иной семьи или отдельного человека на сосну вывешивают приклад — шкуру оленя с рогами и красный материал. При угрозе несчастья (болезнь, смерть, война) не одному человеку, а большой группе людей жертвоприношение *Тарэм Санке* совершается совместно несколькими семьями — «всем миром», в ходе которого все мужчины должны принять участие в изготовлении семиметрового, семиполого красного *сака* с семью завязками. Такой *сак* вешают на высокую сосну, на стволе которой предварительно вырезают семь ликов *Тарэм Санке** (фото 10).



Фото 10. Место для жертвоприношений. Приклад для Санки на сосне. Фото П.Ф. Лимерова.

Вторым по значимости божеством Верхнего мира является Санке (Сорни Санке 'Золотой Санки') - сын Тарэм Санке. Санке представляется в виде старика в шубе и шапке из шкур белого соболя. К нему обращаются как при любой нужде (болезни, неудачи и проч.), так и во время совершения обрядовых церемоний. Для Санке приносят в жертву оленя, шкуру и рога которого вешают на березу, шкура обвязывается отрезом белой материи. При бескровном жертвоприношении порэ в обязательной молитве (приглашение богов на трапезу) имя Санке упоминается в первую очередь. Местом обитания Санке считается видимое небо. Он же является богом-отцом некоторых божеств срединного мира - хозяев определенных родовых территорий. В отличие от Всевышнего Тарэм Санке, Санке занимает более активную позицию и играет роль «творца» мира.

В нижнем мире эквивалентом *Тарэм Санке* выступает *Мых Тарэм (Мых Кон)* — царь подземных богов. Так же, как и к *Тарэм Санке*, к *Мых Тарэм* обращаются только в исключительных случаях, когда молитвы, адресованные к другим богам, не помогают. Для образа *Мых Тарэм*, как и для других божеств нижнего мира, характерна остроголовость и символика черного цвета (приклад из материи черного цвета, черная шкура жертвенного оленя и т.д.). Санке в нижнем мире дублирует *Кынь Ики* — повелитель духов болезней. При-

167

^{*} Есть основание полагать, что в представлениях юганских хантов семиликий *Тарэм Санке* является олицетворением мироздания в целом.

чину болезни ханты видят в том, будто человека «покойник схватил». То есть духи болезней нередко отождествляются с душами умерших. Во время болезни человека злым духам и $Кынь\ Uкu$ устраивают nop9, просят их отпустить душу больного. Для $Kынь\ Uku$ закладывают в землю приклад — материал черного цвета.

Верхний мир со средним связывает Кон Ики, бог-медиатор, один из сыновей Санки. Кон Ики исполняет волю небесного бога. Ханты говорят, что пока горит кусочек бересты, он может облететь всю землю на своем белом коне. Считается, что посещение Кон Ики сулит людям удачу и счастье. Идея милосердия сближает Кон Ики с Николаем Угодником, иногда они даже отождествляются. В домах хантов мы часто видели иконы Николая Чудотворца, при полном отсутствии других икон. В целом же ханты ничего не знали о христианских святынях, и говорить о религиозном синкретизме по отношению к выходцам с Югана, видимо, имеет мало смысла. Кон ики является героем известного мифа об охоте на шестиногого лося, в то же время в роли космического охотника может выступать отдельный персонаж, Монь Ко, очевидно, ипостась Кон Ики: «Прежде у лося было шесть ног. Лось хвастался, что его никто не догонит, однако за ним погнался Монь Ко, догнал его и отрубил две ноги. С тех пор лось стал добычей охотников, а на небе появился Млечный путь – след лыж Монь Ко». Святилища Кон ики находятся на севере от Пима и Тромъегана. На Югане в отдельном monace (амбаре на деревянных стойках) хранится его соболиная шуба. Хранителями здесь являются Ярсомовы.

Между небом и землей, кроме $Koh\ Uku$, помещается и $Boe\ Opm\ Uku$, его брат. $Boe\ Opm\ Uku$ представляется божеством в виде лося, он дает рождение лосям и другим зверям, с ним, как и с $Koh\ Uku$, связывают идею милосердия. Однако в повседневной религиозной практике $Boe\ Opm\ Uku$ ближе к $Ягуh\ Uku$, его изображение находится в святилище последнего.

Медиатором между нижним и средним мирами является *Атам Пугут* ики (букв. 'Плохого места муж'), с именем которого связываются представления о смерти. В противоположность *Кон Ики*, посредничество *Атам Пухут Ики* несет человеку смерть, несчастье. Считается, что *Атам Пухут Ики* уносит души умерших в иной мир, символом которого является кладбище *атам пухут* (букв. 'плохое место') или *йим пухут* (букв. 'святое место'). Таким образом, кладбище, хозяином которого является *Атам Пухут Ики*, — это непосредственное воплощение нижнего мира. Как и остальным богам нижнего мира (кроме *Тёрс Най*), *Атам Пухут Ики* посвящают приклад из черного материала и устраивают *порэ* в случае болезни человека. *Атам Пухут Ики* не имеет родственных связей в нижнем мире. Он считается сыном Юганского *тунха* — *Ягун Ики*. Изображается *Атам Пухут Ики* остроголовым, как, впрочем, и остальные нижние боги, но с божеством смерти связывают миф о том, что за непослушание *Ягун Ики* часто наказывал его, таская за волосы. От этого голова *Атам Пухут Ики* стала острой.

Среднее положение между верхним и нижним мирами занимает и *Мых Анки* – Мать Земли. Это обеспечивает ее образу известную амбивалентность. *Мых Анки* является дочерью *Мых Кона*, но ее не считают представителем нижнего мира, напротив, с *Мых Анки* связываются идеи покровительства и милосердия, как и с богами верха. Для *Мых Анки* предусмотрено кровавое жертвоприношение, но шкура животного (оленя) закапывается в землю, причем наружу оставляется кончик носа. К примеру, по завершению строительства дома, для *Мых Анки* закапывают шкуру оленя в левом углу под нарами. Прикладом является материя черного цвета, которая тоже закапывается в землю. Для *Мых Анки* на Югане устраивали праздник, на котором семиметровый приклад длиной и черный сак кидали в Юган, а затем семь раз поворачивались по солнцу.

Боги среднего мира – тунхи, являются покровителями различных территорий, отсюда распространенное в среде хантов название вотчинник, т.е. хозяин вотчины. Некоторые из тунхов считаются сыновьями Санки – это Ас Ики, Ягун Ики, Вое Орт Ики. Последний не имеет своей территории, но изображение его находится на Югане в святилище Ягун Ики. Для большинства вотчинников родство с верхними богами не актуализируется, по рассказам, они являются героями-богатырями, обладающими сверхъестественными свойствами. И те, и другие тунхи считаются родоначальниками хантыйских родов, в которые входят одна или несколько фамилий. Все вотчинники, кроме человеческого облика, имеют и зооморфную ипостась. Для своего сир (рода) тунх является объектом культа, но и представители других родов относятся к нему с должным почтением и, оказавшись на чужой территории, делают порэ вомчиннику. Среди тунхов существует определенная иерархия, т.е. тунх более высокого положения должен почитаться на более обширной территории. Таким, несомненно, является Ас Ики – Обский бог, дающий удачу в рыбной ловле, следующими по рангу должны идти тунхи рек, впадающих в Обь (Юган, Салым), а дальше – рек, впадающих в притоки. На практике же Ас Ики хотя и почитается на большей территории, однако всегда находится в полуподчиненном положении у местного вотчинника. На Югане бытует миф о том, как поссорились Ас Ики с Ягун Ики. Ас Ики сказал, что не будет больше посылать рыбу на Юган и ждет, когда Ягун Ики придет спросить у него прощения. Долго ждал, а Ягун Ики все не идет. Тогда он сам отправился на Юган, видит, а юганские мелкую рыбу, вроде ерша, из реки ковшами черпают. Это Ягун Ики ее сотворил, чтобы люди с голоду не померли. Однако небесные боги считаются неизмеримо сильнее тунхов-вотчинников, конфронтация между ними, даже между единоутробными братьями, к примеру, как Ягун Ики и Кон Ики, становится немыслимой, хотя изначально оба брата считались равными по силе. Санке убавил силы Ягун Ики и «забросил» его на Юган. Мифом как бы подчеркивается верховная власть небесных богов и обозначается граница сферы влияния юганского тунха. Тем не менее сфера влияния тунхов не ограничивается только определенными территориями, поскольку культ того или иного тунха - явление скорее социальное, чем географическое. Юганские ханты, с 1930-х гг. живущие на Салыме, т.е. в сфере влияния салымских *тунхов*, считают, что они находятся под покровительством *Ягун Ики* и совершают все религиозные действия, связанные с его культом: ездят на Юган на ежегодные жертвоприношения, избираются хранителями священного лабаза *Ягун Ики* и т.п. (фото 11).



Фото 11. Так выглядят тунхи. Салымский поимает щуку, залезет под обласок тунх Ай Ега Ики (Тунх р. Ай ега семьи Совкуниных). Святилищем уже не пользовались, потому что оно было осквернено. Фото П.Ф. Лимерова. Поимает щуку, залезет под обласок (лодка-долбленка) и икру ест. Бакуниных). Святилищем уже не пользовались, бушка увидела, что из-под обласка нога торчит, вытащила. У него лицо все в икре, заплакала бабушка. Ду-

Ягун Ики считается родоначальником *пупи сир* – рода Медведя, самого большого на Югане. Зооморфные ипостаси Ягун Ики – медведь, змеи и сова. Подразумевается, что духами-помощниками Ягун Ики являются медведи и змеи. А сам Ягун Ики может появляться облике совы. В молитвеприглашении на поре тунха призывают такими словами: «Ягун Ики, приходи со своими духамимедведями». Духов-змей стараются не приглашать, осознавая их хтоничность: они считаются причиной некоторых болезней. В некоторых мифах Ягун ики выступает в роли трикстера: «Как-то бабушка потеряла маленького Ягун Ики. Долго его искала, повсюду, а найти никак может. Α в это время ловил щук и ел их икру. Поймает щуку, залезет под обласок (лодка-долбленка) и икру ест. Бабушка увидела, что из-под обласка все в икре, заплакала бабушка. Думала уже, что Ягун Ики погиб».

Повзрослев, Ягун ики воровал женщин с Оби, даже целые озера и камни. В частности, этими камнями он перекрыл Большой Юган, образовав перекаты и пороги. Камни у него кончились возле того места, где сейчас расположен пос. Каюково, здесь он и стал жить. Такова мифологическая версия основания пос. Каюково, которое и в настоящее время называют Тунх Пухуm, поселение mvhxa.

По преданию, у Ягун Ики было четыре жены. Первую он привез с Казыма, где украл 300 оленей и набрал камней, чтобы устроить перекаты на

р. Большой Юган – преграду для чужих лодок. Еще двух жен он взял с правого берега Оби – дочерей *Ас Ики*. Но *Санке* запретил *Ягун Ики* брать жен с правого берега Оби, так как сам род медведя происходит оттуда*. Четвертую – основную жену нашел на Югане. Звали ее *Эгут Ими*. Но, согласно преданию, жизнь с ней у *тунха* не ладилась. Эта женщина родила ему сына, ставшего впоследствии божеством смерти – *Атым Пухут Ики*.

Ягун Ики является покровителем пос. Каюково, здесь же находится и деревянное изображение (идол) тунха. Изображение было сделано в самом поселке из лиственницы, которую специально привезли из священной рощи близ пос. Чагрово. Вырезал тунха мастер не из пупи сир, его выбирали жители поселка большинством голосов, или же шаман. Существует представление, что если мастер, вырезавший тунха, умрет, то идола следует поменять. В целом же деревянных тунхов меняют каждые семь лет. Старого тунха в таком случае увозят в Чагрово и кладут на то место, откуда был взят материал. Ягун Ики изображают высотой в человеческий рост, ноги его должны быть укороченными, а сак белого цвета примерно на метр с небольшим длиннее ног. Делается это потому, что Ягун Ики представляется сидящим, прислонившись к стене. Рядом с ним сидит Вои Орт Ики, его брат. Положение тунхов объясняется следующим мифом: «Однажды два брата, Ягун Ики и Вои Орт Ики сидели дома и, сняв головы, искали в них вшей. К ним незаметно подкрался их третий брат - Кон Ики и крикнул. От неожиданности Вои Орт Ики неправильно надел себе голову, а Ягун Ики меньше испугался и только прислонился к стене». Кроме обоих братьев в лабазе находятся идолы жен Ягун Ики, а также Ас Ики со своей женой Ас Ими – тунхи Оби, обеспечивающие Юган рыбой. В качестве телохранителя здесь поставлен Вонт тунх, лесной дух. В его подчинении, согласно мифу, находятся семь медведей и 100 воинов. Чуть впереди Ягун Ики располагается его казначей, Емтор Ики Ими Пах (букв. 'лесного озера отца матери сын'). Возле казначея стоит деревянный поднос, куда прихожане складывают деньги.

За лабазом и идолами *тунхов* следит *тунх корт* — хранитель, выбираемый раз в три года из семьи Каюковых. По словам Александра, выбор *тунх корта* обеспечивает сам *Ягун Ики*. Избранный человек внезапно чувствует приступы какой-то болезни, некоторое время мучается и вдруг осознает, что *Ягун Ики* желает быть его хранителем. В деле выбора большое значение уделяется снам, виденного во сне в роли хранителя человека избирают при случае настоящим хранителем. В течение последующих трех лет *тунх корту* должна сопутствовать удача, в противном случае его переизбирают. Когда Александр Каюков был хранителем, то, по его словам, за один только сезон он убил 25 соболей. Но на второй год у него умер сын, и его переизбрали. В обязанности *тунх корта* входит следить за состоянием *лабаза*, *тунхов*. Раз в месяц хранитель меняет на них одежду, при этом старая складывается в

^{*} У юганских хантов до сих пор существует запрет брать жен с правого берега Юганской Оби.

специальный мешок. По мере наполнения подноса *Емтор Ики*, деньги перекладываются в кожаный мешочек. Время от времени *тирк* корт делает *порэ* для *Ягун Ики* и его «свиты», а раз в год, как только скопится достаточное количество денег, устраивает кровавое жертвоприношение – *йир*, на который стараются приехать не только представители *пупи сир*, но и других родов. *Йир* проводят в особом месте при слиянии Малого и Большого Югана. *Тунк корт* сам привозит идол *Ягун Ики* из Каюково, а также собранную в течение года одежду. Женская одежда сжигается здесь же, мужскую – раздают. Полученная таким образом одежда считается чистой и не должна использоваться при работах. Существует обычай вообще «для очищения» приносить в священный лабаз шкуры животных и, угостив *тирков*, оставлять их на некоторое время, по истечении которого шкуры становятся «прочней». По существующей традиции, при вкушении жертвенной пищи мужчины совершают трапезу внутри лабаза, тогда как женщины – снаружи, перед лабазом, сидя прямо на земле.

В ходе совершения жертвоприношений у священного лабаза *тунх корт* вырезает маленькие изображения змей (из белой жести) и медведей (из дерева) – духов *Ягун Ики*. Эти фигурки называются *ковоих*. Раздаются они всем присутствующим на жертвоприношении: женщинам – изображения змей, мужчинам – медведей, при этом соблюдается строгий запрет: фигурки медведей женщинам нельзя брать в руки.

В ведении хранителя находится и священная кедровая роща, в которой находится лабаз с тунхами. В этой кедровой роще после рождения ребенка родители определяют ему его дерево – йыри юх, из которого впоследствии тунх корт сделает духа-помощника. Если по каким-либо причинам дерево не было определено родителями, человек может выбрать его сам или поручает хранителю, который вырезает из этого дерева чурку, размером в 20-25 см, стараясь не повредить сердцевину. Дерево и дух-помощник отныне будут связаны невидимой нитью - погибнет дерево, погибнет и дух. В месте выреза кладут медные монеты, кланяются три-семь раз, а уходя, поворачиваются по солнцу. Тунх корт вырезает изображение, тщательно выделяя каждую деталь: уши, чтобы дух мог слышать, глаза, нос, рот. Существует определенный канон в изображении таких духов, свой у каждого вотчинника. В юганский канон входит продолговатое лицо, укороченные ноги, напоминающие медвежьи лапы. Половые признаки духа определяются его одеждой; дух мужского пола облачается в белый сак, повязанный белым поясом, на голову надевается меховая шапочка; духа женского пола одевают в пестрый сак, на голову – тоже пестрый платок. Соответственно полу определяется и количество завязок на одежде: у мужского духа - пять, у женского - четыре. Завершается изготовление духа его оживлением. Тунх корт передает онгон заказчику, который должен дунуть в рот духа и сказать: «Дыхание тебе пустил, ты уже живой, ты мой сын (дочь), будешь помогать». Пол духа определяется в зависимости от пола заказчика. Изготовленные духи считаются сыновьями или дочерьми Ягун Ики (Ягун Ики пах эви). После оживления заказчик делает

порэ духу, кормит его и дает ему имя. Имя выбирается обычное хантыйское: Айот, Айпах, Итыкылли и др. С этого момента дух-помощник будет всюду сопровождать человека. Считается, что этот дух способен оказывать любую помощь человеку в его делах, лишь бы ему время от времени делали порэ.



Фото 12. И. Ильина в священной кедровой роще. Фото П.Ф. Лимерова.

Если же дух не справляется со своими обязанностями, т.е. человека постигла какая-либо неудача, он волен заказать себе другого духа-помощника (фото 12).

На три года mynx kopm неразрывно связан с naбasom Ягун Uku. Даже в период зимней охоты, когда юганские ханты отправляются на 1-1,5 месяца на зимние угодья, хранитель в специальной нарте везет идол Ягун Uku, а его поклажу распределяют по своим нартам остальные охотники.

У каждого юганского рода (сир) есть свой покровитель-*тунх*, но он может находиться на определенном расстоянии от отдельных семей (*сир*), поэтому некоторые семьи содержат почитаемые реликвии, связанные с деятельностью того или иного *тунха*. Так, недалеко от пос. Рыскины живет семья, которая хранит копье Ягун Ики. Копье не везут в Каюково, оно должно

находиться там, где его потерял когда-то mynx. Ярсомовы в отдельном лабазе держат соболиную шубу $(ca\kappa)$ Koh $U\kappa u$. Эту шубу почитают как самого бога и иногда называют $Ca\kappa$ $U\kappa u$. Османовы в верховьях Малого Югана содержат naбas 3ym $U\kappa u$. Возле mynxa лежит камень, формой похожий на медведя. Считается, что поднявшему этот камень будет помогать медведь 3ym $U\kappa u$.

Кроме Ягун Ики юганские ханты поклоняются и другим тунхам, более или менее значимым с их точки зрения. Помимо описанных выше отношений с тунхом Оби, они отдают дань уважения и салымскому тунху Соттэм Тэ Ики. Есть ряд женских божеств, территориально отдаленных и связанных с другими родами, но также почитаемых. В первую очередь это касается Казым Ими, покровительницы оленей и соболей. Святилище Казым Ими находится на Казыме, однако она была популярна среди юганских и салымских хантов, которые сравнивают (но не отождествляют) ее со знаменитой Сорни Анке (ср. коми — Зарни ань). Изображение Казым Ими было металлическим, возможно серебряным. Сам священный лабаз находился в глухом урмане. Рассказывают, что однажды на святилище наткнулась экспедиция. Руть Ики (русские мужчины) не разграбили лабаз, только сфотографировали Казым

Ими и ушли. После этого вернулся *Тунх корт*, увидел следы пребывания экспедиции и перенес *онгон* в другое место. Когда приехала новая экспедиция из Москвы, они обнаружили вместо *Казым ими* только ее старый *сак*. А *тунх корт* вскоре умер, и теперь никто не знает, где находится *Казым ими*.

На Малом Югане находится святилище сестер-богинь Ай Нинкен и Пуйси Инминь. Как правило, сюда приходят женщины с детьми в случае какойлибо болезни, приносят в качестве приклада одежду, платки и т.п. Не возбраняется приходить сюда и мужчинам. Пришедшие устраиваются перед лабазом, делают порэ. Внутрь лабаза входить нельзя, на тунхов можно только смотреть с улицы через окошко. Сами изображения сестер деревянные, но на лицах маски из какого-то металла. Существует поверье, что если посмотришь на сестер и увидишь их лица красными, то предстоит долгая жизнь, если белыми – короткая. Когда приходят к Ай Нинкен, то ее хранительница дарит пришедшим подарки: мужчине – белый платок, женщине – платье или платок, а девочке, впервые пришедшей сюда, дарят игольницу и берестяную шкатулку для женских рукоделий.

Во второй половине дня мы с И. Ильиной предложили Александру вырезать нам духов-помощников. Неожиданно для нас Александр согласился. Для изображения духа годилось не всякое дерево, мы должны были идти в кедровую рощу и найти «свое дерево» – йыри юх. Кедровая роща находилась в нескольких километрах от поселка, неподалеку от жертвенного места, где росли посвященные различным тунхам деревья. Нас сопровождали туда Аристарх с Юрой, показали они священную березу, на которую вывешивают приклад для Санки и Кон Ики, а также священную сосну. На березе, стоявшей возле жертвенного кострища, висели оленьи рога, на мой вопрос Аристарх ответил, что таким образом на небо отправляется душа оленя, и ни в коем случае нельзя вешать на березу что-то, принадлежащее живому оленю, упряжь и т.п., так как он может умереть. На сосне висел приклад: оленья шкура, перевязанная красным отрезом материи, – это для Анке Пугос – верхней женщины, объяснил Аристарх. Я спросил его, как выбирается священное дерево, и он ответил, что главное условие – чтобы были сучья, приклад легче поднимать. Наверное, он пошутил, но, как говорится, в каждой шутке есть доля шутки. Когда мы пришли в кедровую рощу, Аристарх сказал, что свое дерево выбирают по наитию, оно будто бы само должно сказать о себе. Мы долго ходили по роще, стараясь услышать голос дерева, и, наконец, «нашли» себе «свои деревья». Юра вырубил из каждого кедра по небольшой чурке, и на место выруба мы положили мелкие медные монеты. Чурки принесли Александру, и он тут же принялся за работу. Как правило, духовпомощников делают соответственно полу заказчика: мужчине - сына-помощника, женщине - дочь. Но мы решили, что Ирина возьмет себе духасына, а я – духа-дочь. Александр сказал, что можно и так, какого-то особого нарушения обычая здесь нет. Главное, чтобы дух был вырезан правильно, без нарушений пропорций, чтобы были вырезаны уши, глаза и рот – в противном случае, дух не сможет помогать. Когда сам Александр был тунх кортом Ягун Ики, то ему не раз приходилось вырезать духов для разных заказчиков. Однажды ему пожаловался какой-то хант, мол, его дух-помощник, вырезанный Александром год назад, ему помогает мало. Александр осмотрел духа, и обнаружил, что у того нет ушных отверстий. Дух не мог помочь ханту, потому что не слышал его просьб. Александр быстро исправил свою ошибку, вырезал уши, и хант остался доволен. Пока Александр вырезал духов, Наташа Ярсомова сшила для них халаты — саки. Надев их, Александр по-



Фото 13. Александр Каюков одевает вырезанного им духа-помощника. Фото П.Ф. Лимерова.

казал нам, как нужно «дать дыхание» духу, «кормить» духа, и еще сказал, что теперь мы связаны с этой землей и будем по ней тосковать (фото 13).

Утро 10 сентября началось с того, что мы с Алексеем Сюзюмовым навестили Юру, представителя третьей ветви Каюковых в Пунси. Юра - сын Ефрема Дмитриевича Каюкова, брата Александра. Кроме него в семье две сестры, Раиса и Ольга, а также брат Дмитрий. Юра – самый младший в семье, учится в 10 классе и живет в интернате в Угуте. У Ефрема Каюкова, кроме дома в Пунси, был еще дом в пос. Рыскины на Югане, так что семья привыкла жить на два дома - то в Рыскиных, то здесь. После смерти Ефрема Дмитриевича в 1981 г. семья все больше проживает в Рыскиных, но, по словам Юрия, мать планировала переехать в Пунси. Ровесниками Юрия в Пунси были дети Александра - Станислав, Анатолий и Татьяна, уже за-

кончившие школу. Станислав учился в Сургуте в каком-то институте, а Анатолий и Татьяна жили с родителями в Пунси. Вместе они занимались охотой, рыбной ловлей, а также сбором грибов и ягод. План по заготовке давал Госпромхоз в Угуте, в среднем получалось по 2 ц клюквы на семью, грибов — сколько возможно, рыбу, в основном щуку, сорогу, язя, сдавали по 3–4 ц с семьи. Охотятся на пушного зверя, зимой ловят белку и соболя, осенью ондатру, норку, выдру. За зиму в прежние годы хант-охотник добывал 20–25 соболей, но в последние годы, по словам хантов, соболь ушел, так что за зиму ловят по 7-8 штук.

После обеда Александр и Аристарх повели нас на кладбище. На языке хантов кладбище называется *йим пугут* 'святой поселок', другое название — *атм пугут* 'плохой поселок' подчеркивает опасность, которая может отсюда исходить. Кладбище Пунси расположено в километре от поселка, здесь не-

сколько могил, похоронены только ближайшие родственники Каюковых. На подходе к кладбищу Александр дал нам по кусочку бересты и по кедровой ветке и пояснил, что впервые пришедший сюда человек должен положить на могилы старшего умершего кедровую ветку. Рядом с могилами располагалось кострище, возле могил были сложены дрова, здесь же лежала береста для растопки. Аристарх взял нашу бересту, бересту с кладбища и, соединив их вместе, разжег костер: «На том свете холодно, покойникам нужно согреться». Вид захоронений, на наш взгляд, был не совсем обычным: на могилах были установлены срубы в четыре бревна и покрыты берестой. Возле сруба стояли небольшие, сантиметров 50 в высоту кресты пирна (ср. коми перна). Позади могил лежали нарты с перебитыми копыльями, а также остатки оленьих шкур. Я обратил внимание на могилу, возле которой вместо креста на деревянном стояке было прикреплено вырезанное из дерева изображение птицы. Александр сказал, что это детская могила, умершим до года детям крест не ставят, вместо креста им ставят изображение кукушки, «чтобы она, кукуя, баюкала ребенка».

Умершего хоронят на второй день после смерти, родственников из других поселков на похороны приглашают только в том случае, если самим справиться с похоронами трудно. В день смерти человека в очаге-чувале разводят огонь для покойного, этот огонь поддерживается максимально долгое время. Гроб ханты изготавливают из струганных досок. Перед положением в гроб покойника обмывают и обряжают в зимнюю одежду, причем ту самую, которую он носил при жизни, и никогда не надевают на умершего новое платье. В гроб покойнику кладут посуду и предметы первой необходимости: миску, чашку, ложку, табак, немного денег. Вещи покойного, его одежду раздают участникам похорон. Во время выноса гроба с умершим из дома от его головы протягивают нитку, которую по мере выноса тела один из ближайших родственников (наследник) наматывает на палец. Считается, что с нитью жизненная сила покойника переходит к мужчине его рода. По дороге на кладбище один-два раза останавливаются передохнуть, в этом случае гроб ставят на заблаговременно приготовленные чурочки, а под гроб кладут топор. Могилу взрослому человеку выкапывают глубиной в человеческий рост, для ребенка – до одного метра, потому что в глубокой могиле «ему будет тяжело». Гроб опускают в могилу на двух веревках, при этом повторяется обряд с ниткой: снова от головы покойника протягивается нить, которую по мере опускания гроба наматывает на палец ближайший родственник умершего. Установив гроб в могиле, его закрывают берестой, а затем забрасывают землей. Захоронение закрывают срубной гробницей, в которой со стороны головы вырезается небольшое прямоугольное отверстие, ориентированное на запад: «дверь для души умершего». Сверху сруб покрывают берестой, которую придавливают жердями вдоль могилы. В день похорон больше никаких действий не производят, просто возвращаются домой, «закрыв» тропу, по которой несли умершего на кладбище: перегораживают тропу жердью. Из литературы известно, что ханты держали умершего в доме до

четырех дней – женщину, и до пяти – мужчину, в соответствии с количеством душ. На Пунси, очевидно, этот обычай несколько видоизменился. Александр сказал, что они справляют поминки на четвертый день - женщинам и на пятый – мужчинам. Поминки всегда отмечают во второй половине дня, под вечер. Покойника «будят», постукивая осторожно обухом топора по могильному срубу, после чего по очереди подходят к могиле и приветствуют покойного поклоном. Возле могилы разводят костер: частично из «дров покойного», частично приносят с собой. К могиле приносят нарты, которые могут пригодиться умершему на том свете, их оставляют здесь, сломав копылья. Здесь же совершают жертвоприношение йир: приносят в жертву двух оленей – для умершего мужчины, если женщина - то одного. Оленя при этом удушают с помощью веревки. Шкура оленя с черным прикладом закапывается позади могильного сруба, на поверхности остается лишь кончик носа животного. Олени также будут нужны умершему в иной жизни. Мясо варится на поминальном костре, затем его раскладывают вместе с остальной едой рядом со срубом. Во время еды принято общаться с умершим, поить его водкой. Водку наливаю ему, опрокидывая рюмку через тыльную сторону ладони. Все, что остается от поминальной трапезы, оставляется здесь же, на могиле - для покойного. Последующие поминки, по словам Александра, они совершают, когда удобнее, без определенного времени. Умершим детям перестают справлять поминки через два года – «в обратной жизни время летит быстро», если на могилу падает дерево, то это считается знаком того, что поминки справлять больше не нужно.

11 сентября мы по плану должны были сходить в летний поселок, в котором ханты держали своих оленей. Проводить нас вызвался средний сын Александра – Анатолий. Хантыйское имя Анатолия – Йорко. Весной он пришел из армии, служил где-то в Средней Азии. Был полон решимости как-то разнообразить лесную жизнь и впервые разработал участок под огород, который, по нашим меркам, был небольшим, но Анатолий им очень гордился. Он посадил картошку и собирался в дальнейшем расширить свое хозяйство. Сборы были недолгими, и наша маленькая экспедиция в составе Анатолия, Наташи Ярсомовой, Ирины Ильиной и меня вскоре отправилась в летний поселок – как мы его сразу назвали «оленье стойбище». Летний поселок находился в 5 км от Пунси, и путь к нему снова лежал через болото. Надо сказать, что к переходам через болота, да и к виду болот мы уже стали привыкать, что касается хантов, то для них, кажется, ничего другого и не было нужно. По мнению Аристарха Каюкова, подкрепленному, видимо, мифологическим знанием, вся жизнь на земле началась на болотах. Как-то он даже сказал мне: «Все реки текут из болот, получается, что болота выше, чем горы. Так что в конце света людей, живущих на болотах, только и не затопит».

Первая наша остановка была возле р. *Тепыт ега*, неподалеку от летнего поселка. Речка оказалась неширокой и была перегорожена так называемым запором – вбитыми в дно реки кольями. Рядом с запором лежала морда – *гимга* (ср. коми гымга), рыболовная снасть Анатолия. В отличие от коми *гымги*,

хантыйская гимга шире и длиннее, я помог Анатолию установить ее в отверстии запора, и вскоре мы двинулись дальше, и шли уже без остановок до самого летнего поселка. Здесь были две небольшие избы для временного проживания, большие загоны для оленей и домики для них. На Пунси оленей немного, всего порядка 20 голов, Александр сказал по этому поводу, что им больше и не нужно, тем более что для каких-то зимних переездов они все чаще использовали «Бураны». На «оленьем стойбище» ханты живут с конца мая до начала июля. Это нужно для того, чтобы в это время следить за оленями — менять песок в оленьих домиках, окуривать оленей дымом: именно в этот период особо много комаров, мошкары и оводов. В летнем поселке ханты обычно занимаются хозяйственными делами: изготавливают гимги



Фото 14. Куженьки. Фото П.Ф. Лимерова.

(морды), мастерят свои берестяные вещи: *хынтики*, *сагуны*, *куженьки*, берестяные шкатулки, плетут веревки (фото 14).

Мы долго ходили по поселку, фотографировали, а ближе к вечеру сходили с Анатолием проверить гимгу. Это был настоящий сюрприз: когда мы вытащили гимгу из воды, в ней оказалось полно довольно приличного размера щук, я насчитал их больше семидесяти. Анатолий взял две покрупнее — на ужин, а остальных поместил в ящик, сколоченный из жердей, — подсадку. Ее он опустил обратно в воду и объяснил мне, что рыба будет жить в подсадке чуть ли не до ноября месяца, пока не прилетит вертолет. Потом они сдадут ее прямо в вертолет свежую. Надо сказать, что на следующий день, когда мы возвращались в зимний поселок, Анатолий проверил подсадку и обнаружил, что вся рыба каким-то образом вышла. Это его, однако, не огорчило: «Все равно попадет рано или поздно в мою гимгу». Ловят рыбу и зимой, в декабре, причем, ловят много. Дело в том, что дно озер, которых здесь очень много, сплошь покрыто водорослями, так что чистой воды остается только 1—1,5 м от поверхности. Зимой это пространство промерзает почти полностью, рыбе

нечем дышать, не хватает кислорода, и она стремится выйти из озера в более глубокие, чем озеро, речки. В это время ханты чистят лед, определяют, где наибольшее скопление рыбы, и рубят здесь прорубь. Рыба стремится к воздуху и остается только зачерпывать ее с помощью саков. Таким образом, можно ловить рыбу тоннами.

Днем в свалке мусора я нашел обломок довольно большого лука, судя по его размерам, сам лук должен был бы быть до 2,5-3 м. Анатолий сказал, что это обломок самострела, и, по его словам, еще сравнительно недавно, в 1960-е г., такие самострелы стояли на тропах к священным местам хантов, на охране лабазов с тунхами, и только после того, как под стрелы попали какието геологи, ханты стали снимать свои ловушки. По словам Анатолия, теперь разве что только лабаз Сорни Анки* еще так охраняется. Возможно, это уже современная хантыйская мифология, но ведь как знать, сибирская тайга так велика... Относительно луков, оказалось, что ханты и сейчас нередко используют их в охоте, особенно на белку. Для такой охоты делают специальную стрелу с тупым наконечником и, в отличие от ружья, такая стрела не портит шкурки зверя. Чтобы не быть голословным, Анатолий пошел в лес и вскоре возвратился с вырезанной заготовкой для лука. Он пояснил, что хороший лук склеивают из разных пород дерева, а простой, так сказать, «демонстрационный», можно сделать и из сосны. Лук он смастерил в течение часа и показал нам, как надо из него стрелять. Это было впечатляюще, мы



Фото 15. А. Каюков демонстрирует охотничий лук. Фото О.В. Котова.

и представить себе не могли, что лук еще используется как оружие охотника. Сам я только подержал его в руке, но почему-то не рискнул натянуть тетиву и пустить стрелу (фото 15).

Ближе к вечеру И. Ильина и Наташа возвратились в Пунси, а мы с Анатолием остались в летнем поселке. Две оставленные на ужин щуки запекли на костре. Это блюдо по-хантыйски называется питшек. Анатолий разрезал рыбу на довольно большие куски и проткнул каждый из них веткой между шкурой и мякотью, немного посолил и поставил к углям. Запеченная таким образом щука оказалась необычайно вкусной. После ужина мы долго сидели возле костра, и разговор как бы сам собой коснулся свойств огня. Оказалось, что Анатолий, несмотря на молодость, знал немало. Огонь говорит, и

^{*} Сорни Анке (к. Зарни Ань) – Золотая Баба.

знающие люди понимают его слова, как, к примеру, отец Анатолия, Александр Каюков. Огонь по-хантыйски най. Это одновременно огонь и женщина - Най Анке, поэтому обращаться с ней (с ним) нужно бережно. *Чувал* - очаг в доме всегда должен быть в хорошем состоянии, за ним надо ухаживать, вовремя ремонтировать. Огонь нельзя кормить объедками, мусором, он должен быть чистым, тем более нельзя бить огонь, ругать его. Если соблюдать эти условия, он будет помогать человеку, в противном случае - может строго наказать. Анатолий рассказал случай о двух подругах: «Женщина пришла к соседке в гости. Хозяйка ее хорошо встретила, сидят, разговаривают, в чувале огонь потрескивает. Хозяйка прислушалась к огню, слышит, что к ее огню тоже пришел в гости огонь соседки. И эти два огня тоже между собой разговаривают. Вот соседский огонь спрашивает: «Как твоя хозяйка к тебе относится?» А тот отвечает: «Да не жалуюсь, хорошо. Вечером аккуратно укрывает песочком, утром разгребает, дровами подкармливает». «А ко мне плохо относится, - соседский говорит, - объедки, кости в лицо кидает, не следит совсем. Плохие мысли у меня уже появились». «Твоя хозяйка попросила у моей две вещи – прялку и косу, ты их, пожалуйста, сохрани». Хозяйка ничего подруге не сказала, а утром оказалось, что у той сгорел дом. Женщина подошла к пепелищу и обнаружила свои вещи, они были целыми и невредимыми, хотя дом сгорел дотла».

Для того, чтобы Най Анке хорошо относилась к людям и хранила дом, ей посвящена особая обрядность в строительном ритуале. После окончания строительства для Най Анке совершают порэ – бескровное жертвоприношение: читают особые молитвы огню, затем в новом чувале разводят огонь и сжигают в нем куклу, одетую в красный сак. На следующий день совершают кровавое жертвоприношение – йир. На жертвенное место – йир карэ – приводят оленя, окуривают его дымом чаги или пихтовой коры. Читают молитвы: отдельно всем богам, отдельно огню Най. После этого забивают оленя. При свежевании мясо делят на то, что надо варить, и то, что следует оставить сырым. В этот день варят голову, сердце, легкие, печень, почки, кусочки ребер и позвоночник, остальное на другой день раздается всем участникам йир. Вареное мясо кладут отдельно всем богам и отдельно огню, и снова читают молитву, в которой приглашают богов на трапезу. После молитвы мясо заносят в новый дом и начинают трапезу. Окончив, снова читают молитвы всем богам и огню, а затем бросают в чувал медные деньги. Шкуру оленя посвящают Мых Анке и закапывают ее в землю в левом углу под нарами или за домом, в том месте, «где нельзя ходить женщинам».

Если люди не соблюдают установленные обычаем предписания, то может последовать наказание *Най Анки*, которое бывает очень строгим. «Семья хантов охотилась в *урмане** зимой. Жили в шалаше, здесь же жена родила ребенка – девочку. Когда однажды женщина сидела возле костра, вылетел уголек и попал в ребенка. Хозяин разозлился, стал рубить огонь топором. Огонь

^{*} Урман (хант.) – смешанный лес.

потух и сколько потом его ни разжигали, огонь не разгорался. Тогда ханты подумали, что это место плохое и решили его сменить. Так они переезжали с места на место трижды, но нигде не смогли развести огонь. Тогда они вернулись на прежнее место и встретили там женщину, у которой был окровавлен бок. «Что с тобой случилось?» — спросил ее охотник. Она ответила: «Ты ведь сам изрубил меня топором, когда я хотела поцеловать ребенка. Я прощу вас, если вы отдадите мне своего ребенка. А не отдадите — замерзнете». Хантам ничего не оставалось делать, они одели ребенка во все новое и поставили люльку с девочкой на огонь. Девочка, улыбаясь, сгорела».

12 сентября рано утром около 6 ч Анатолий вышел из избы, взяв с собой ружье. Через пару минут я услышал выстрел, но не придал этому ровно никакого значения — мало ли зачем он стреляет. Примерно через час мне удалось, наконец, проснуться, и я вышел из дома. Анатолий сидел возле костра с висевшим над ним котлом, в котором что-то варилось. «Глухарь», — сказал Анатолий. Птица сидела на коньке нашей избы, и он подстрелил ее сразу, как только вышел из дома. Позавтракав супом из глухаря, мы вышли в путь и вскоре вернулись в Пунси.

Между тем, в поселке уже шла подготовка к другому походу - на следующий день было решено сходить в соседний пос. Лазаря, или Пунси-2, где жили родственники Каюковых из Пунси. Поселок находился в 14 км от Пунси, поэтому кроме меня и И. Ильиной вызвался идти только Г. Визгалов, археолог из Тобольска. Как всегда, сопровождал нас Юра, отлынивавший от занятий в школе. Налегке выйти не удалось, потому что утром ханты принесли нам гостинец для родственников – хынтики с медвежатиной. Так что утром 13 сентября мы надели за спины на манер школьных ранцев хынтики и отправились в путь. Как ни странно, движение по болоту уже не казалось утомительным, эти 14 км мы прошли легко и вышли к старому нежилому дому вблизи оз. Култымтор. Немного отдохнув, мы разделились на этнографов и археологов: мы, этнографы, направились к основному поселку, а Г. Визгалов с помощником Юрой решили обойти поселок, чтобы осмотреть и, если надо, зафиксировать археологические памятники. Поселок Лазаря Каюкова состоял из двух домов с пристройками, как потом выяснилось, это были избы братьев – Лазаря и Ивана. Изба Ивана оказалась нежилой, поскольку ее хозяин давно переехал в верховья р. Тепыт ега, возле дома Лазаря мы обнаружили его хозяйку, Варвару Васильевну Каюкову. Самого хозяина в поселке не оказалось, но Варвара Васильевна оказалась не только гостеприимной хозяйкой, но и достаточно знающим информатором (фото 16). Усадьба Лазаря Каюкова состояла из жилого дома, вокруг которого располагались кухня с очагомчувалом, три лабаза, гараж для «Бурана», печь для выпечки хлеба – нянь кэр, за которой находилось место для собак - амп пугут. Поселок был основан Николаем Давыдовичем Каюковым, в середине 1940-х гг. переехавшим сюда с Югана. Первоначально Николай собирался поселиться в Пунси, однако уже живший здесь Дмитрий Каюков, двоюродный брат Николая, не разрешил строиться, и Николай обосновался в 14 км от Пунси возле оз. Култымтор – Рыбное озеро. Сыновья Николая, Лазарь (1938 г.р.) и Иван (1928 г.р.), после смерти родителей некоторое время жили на старом месте, но через год после свадьбы Лазаря в 1958 г. построили общий дом в нескольких километрах от прежнего. После рождения сына Лазаря, Владимира, в 1962 г. братья построили отдельный дом для Лазаря, а Иван Каюков в конце 1960-х гг. переселился в верховья р. *Тепыт-ега*. В семье Лазаря пятеро детей, но на месте оказался только самый младший, Сергей (1979 г.р.), другие дети – Владимир и Алевтина, были уже взрослыми и жили со своими семьями в пос. Салым, а



Фото 16. В. Каюкова печет хлеб. Фото О.В. Котова.

15-летний Аристарх находился в том самом интернате в Угуте, в который так не хотел возвращаться сопровождавший нас Юра.

Когда мы передали Варваре хынтики с медвежатиной, то она огорчилась: «Не по-человечески это, надо было медведю полный праздник устроить, всех родственников собрать». Я заметил, что сентябрь теплый, мясо могло испортиться – пока ведь все соберутся, но не смог ее убедить. Узнав, что один из нас пошел искать места археологических памятников, она сразу сказала, что он ничего не найдет. Я выразил сомнение, поскольку Георгий Визгалов знал свое дело, что называется, туго. Но Варвара ответила, что ханты не селятся вблизи таких мест. То, что искал Георгий, Варвара сразу определила как могилы ары ях – древних людей из песен, но заметила, что поблизости таких могил нет. Ханты опасаются таких мест, потому что возле них маячки маячат. Так впервые была произнесена эта странная фраза – маячки маячат, вроде бы и по-русски сказанная, но обозначающая явление из хантыйского потустороннего мира. Нельзя ночевать в заброшенных домах, так как в них живут маячки. Нельзя строить новые дома на месте заброшенных, маячки будут появляться и в новом доме. Если даже маячек и не будет видно, и взрослые будут здоровы, то их дети, рожденные в этом доме, будут страдать лунатизмом, «луначками станут». Лазарь и Иван жили с отцом в доме, возле развалин которого мы отдыхали по пути в поселок, но после смерти отца выстроили новый дом, потому что нельзя жить в доме родителей, если они умерли: «маячки маячат». Я понял, что маячками Варвара называет то, что мы называем словом «призрак», но это не совсем верно, скорее, это души умерших, которые находятся какое-то время между небом и землей.

Мы задержались в Пунси-2 до утра следующего дня, сделали снимки для отчета и отправились обратно. Пожалуй, наибольшее впечатление в этом поселке на меня произвел мальчик, сын Лазаря Сергей. Ему было тогда 12 лет, но на вид ему можно было дать только лет семь-восемь. Немного в стороне от дома он сделал себе место для игр, причем оно занимало довольно большое пространство. Здесь были целые стада «оленей с нартами» из оленьих бабок, какие-то торчащие из песка ветки, в недоступном нашему пониманию порядке расположенные на игровом пространстве, куклы из птичьих клювов, изображающие, видимо, людей, и многое другое, что сейчас уже и не вспомнить. Когда мы подошли к мальчику, он играл и не обратил на нас никакого внимания. Погруженный в процесс игры, он отвечал на наши вопросы нехотя, даже с трудом, ему, очевидно, не особо хотелось с кем бы то ни было общаться. Мне показалось, что он немного не в себе, и, сделав снимок, я уже почти отвернулся от него, когда он взглянул на меня: с детского лица на меня посмотрели мудрые глаза старика. Не помню, что говорила Варвара по поводу своего младшего сына, но на следующий день мне сказал Алек-



Фото 17. С. Каюков на своем месте для игр. Фото П.Ф. Лимерова.

сандр, что Сергей, если не умрет раньше времени, будет большим шаманом. Как сложилась судьба этого мальчика, я не знаю (фото 17).

14 сентября. Я застал Александра сидящим на скамье возле своего дома. Как раз тогда я и спросил его о Сергее, а затем разговор коснулся темы хантыйских шаманов. По его мнению, хороших шаманов сейчас у хантов нет, во всяком случае, он о них не слышал. Хороший шаман, прежде чем начать шаманить, съедает до семи мухоморов, и чем сильнее шаман, тем больше мухоморов он может съесть. Сейчас таких нет. Бывает, что кто-то хвастает, будто он шаман, а съест один мухомор и его начинает всего трясти, пена изо рта идет. Себя Александр шаманом не считал, хотя Аристарх упорно так его называл. Я спросил его о маячках, и он сказал, что это и есть йипых, просто ханты называют его *маячками* для русских, чтобы им было понятнее. Это очень опасные духи, они могут украсть душу человека, и тогда он умрет. Из всех лесных духов *йипых* имеют самую обширную зону действия, включающую и человеческие поселения. Способ перемещения *маячек-йипых* – вихрь, который воспринимается как некоторое множество духов. Обереги от вихря традиционные – нож, топор, которые следует кинуть в середину вихря, хотя Александр сказал, что однажды, увидев крутящийся вихрь, он колотил его простой палкой, пока тот не исчез. *Йипых* может проникнуть в поселение во второй половине дня, поэтому с наступлением сумерек детям запрещают выходить на улицу, даже внутри помещения не разрешают проводить шумные игры – как выразилась по этому поводу Наташа Ярсомова – «баловаться». Запрещается оставлять новорожденного ребенка одного – *йипых* может похитить его душу, соответствующую разуму – *йитс кутс*. Про умственно неполноценного человека говорят, что он потерял *йитс кутс*.

Конечно, Александр с большей охотой рассказывал о богах, нежели о злых духах, поэтому разговор перешел на более интересные для него религиозные практики. Мы говорили о тунхах, вернее, уточняли то, о чем уже раньше рассказывал Александр. Так, практика жертвоприношений каждому тунху была принципиально разной, поскольку все они были, если можно так выразиться, «приписаны» к разным сферам – таптлэв. Если Тарм Санки и Анки Пугос живут в «красном» мире, то и приклад им в виде шкуры оленя, повязанной красной лентой, вешается на «красное» дерево – сосну. Санки, Кон Ики, Вое Орт Ики живут в «белом», т.е. в светлом мире, соответственно, для них жертвенный приклад в виде оленьей шкуры вместе с копытами, повязанный белой материей, вывешивается на «белое» дерево – березу. Белым считается и Ac Ики – тунх Оби, он живет в городе за устьем Оби, «в белых льдах и сугробах». Считается, что *Ас Ики* дает удачу в рыбных промыслах, поэтому он вместе со своей женой Ас Ими входит в число наиболее почитаемых тунхов. Жертву ему приносят в устье Югана весной, при большой воде, когда обская вода заходит в Юган: на берегу забивают оленя, а его шкуру с прикладом из белой материи пускают в воду. Есть еще одна богиня, особо почитаемая юганскими хантами, - это Тёрс Най (Тёрс Най Анке), морская богиня, точнее – богиня морского огня. По силе Тёрс Най признается равной богу Санки, и в молитвах ее имя упоминается сразу после небесного бога. Тем не менее, жертвоприношения *Тёрс Най* делают чрезвычайно редко – один раз в 25-30 лет, при этом на йир собирается большое количество юганских хантов. Жертвоприношение проводят в устье Большого Югана, при этом огонь требуется добыть вручную: в березовой чурке делают отверстие, куда кладут березовый трут, вставляют острую палочку и крутят ее с помощью ремешка. Полученный таким образом огонь считается чистым, «живым». Специально готовят плот, на который устанавливается крестообразный березовый остов высотой с человеческий рост. На него надевают красный сак, а на «голову» повязывают красный платок: получается кукла, изображающая женщину в красной одежде. После забоя оленей шкуры их привязывают к плоту, а мясо варят на «живом огне». Сотворив молитву *Тёрс Най* и другим богам, приступают к трапезе. По окончании ее на плоту разводят костер, поджигают куклу и шестами сталкивают плот на середину реки. Плот и кукла должны сгореть, а шкуры, соответственно, потонуть. В противном случае считается, что *Тёрс Най* отнеслась к жертве неблагосклонно. *Тёрс Най* считается богиней нижнего мира, «подземный» и «подводный» в данном случае признаются равнозначными, так что *Тёрс Най* – это богиня подземного огня, однако, ее цвет, как и у *Анке Пугос*, – красный, в отличие от цвета других нижних божеств. Приклады черного цвета приносят *Мых Анке*, *Мых Кону* и *Атэм Пугут Ики*.

Разговор коснулся и семейных обрядов, меня интересовало, главным образом, как во время свадебного обряда регулируются отношения между представителями разных родов, за которыми, так или иначе, стоят разные боги. Сам свадебный обряд хантов не так ярок и даже более прост, по сравнению с русским или коми, хотя и имеет некоторые сходные элементы. Свататься приезжали отец и мать жениха. Заходили в дом девушки и начинали выкладывать на стол еду, ставили бутылку водки. Мать начинала говорить: «Вашему Богу помолиться пришли». Если родители невесты и сама невеста были настроенны благосклонно к сватовству, то на семейном жертвенном месте – *йир кар*э – совершали совместное *йир* – кровавое жертвоприношение, если же родители невесты были намерены ответить отказом, то мать невесты говорила: «Богу помолиться пришли, так помолимся, если же свататься, то ничего не выйдет». За невесту платили калым – синее или красное сукно. Справляли свадьбу в доме невесты, затем молодые уезжали в дом мужа. Договаривались, что приедут в дом ее родителей через год. Зять привозит подарки, обычно это шубы тестю и теще, со стороны молодой жены тоже отдаривались шубами. Когда молодой человек начинал самостоятельную жизнь и решал, женившись, отделиться от семьи родителей, он должен был сначала принести в жертву Санке оленя, затем он совершал жертвоприношение Ягун ики, затем жертвовал оленя Кон ики, после этого – своему тунху-хранителю, затем – родовому тунху жены и ее тунху-хранителю. Лишь после этого он волен был построить свой собственный дом и жить своей семьей.

Вечером этого же дня Аристарх пригласил нас на обряд посвящения ребенка огню семейного очага. Дочери Аристарха было уже полгода, обряды пуклын порэ и крещения уже проведены, но по каким-то причинам не совершен этот обряд. Для этого ханты выстояли брагу, хотя, видимо, была нужна водка, но ее в силу горбачевских алкогольных запретов у них не было. Обряд должен проводиться возле чувала, наличие которого предполагает открытый огонь, однако в доме Аристарха вместо чувала стояла обычная чугунная печь-буржуйка, так что обряд проводился возле нее. Ханты встали полукругом к печке, в центре стоял Александр, слева от него — Аристарх, державший на руках ребенка, рядом с ним его жена — Люба. Дверцу печки открыли, и Александр плеснул в огонь брагу. После этого он стал читать молитвы на хантыйском языке, Аристарх сел на корточки и поднес ребенка к самому огню. Александр еще несколько раз прерывал чтение молитв и плескал брагу в



Фото 18. Обряд посвящения ребенка огню родового очага. А. Каюков сжигает в печи куклу. Фото П.Ф. Лимерова.

огонь, затем он бросил в огонь куклу, сделанную из скрепленных в виде креста березовых прутьев и одетую в красный сак. После этой символической жертвы огонь, покровительствующий этому дому и всем, кто в нем живет, становится своим и для ребенка (фото 18).

15 сентября после завтрака я зашел в дом Аристарха. Мы попили чай, и разговор зашел о вещах, вроде бы уже нам известных. Однако мне хотелось уточнить некоторые детали, поэтому я продолжил тему жертвоприношений, начатую накануне в беседе с Александром. Я спросил, какие из жертвоприношений являются наиболее значимыми. Аристарх ответил, что, конечно, это йир для Санке и Мых Анке. К примеру, когда умирает близкий родственник или кто-то из родителей, то он уносит с собой удачу из этого дома. Чтобы удача осталась, возле могилы совершают йир, после которого шкуру оленя с прикладом из черной материи закапывают возле могилы – так, чтобы снаружи оставался кончик носа, а белый приклад для Санке вешают на березу. К Санке и Мых Анке можно обращаться хоть каждый день, им молятся, делают порэ. Но есть Тарэм Санке, всевышний бог, который старше Санки, и подземный бог Мых Тарэм – отец Мых Анке, которых просто так «вспоминать» даже запрещено. К ним обращаются в последнюю очередь, если, к примеру, человек заболел, а другие боги помочь не могут. В этом случае совершают йир для Тарэм Санки и вешают красный приклад на сосну, а шкуру закапывают в землю под елью – для Мых Тарэма. Очень значимым считается йир для Тёрс Най Анке, но он проводится редко, один раз в 25 лет.

Для разных духов делают nopэ, чтобы они не навредили. Я спросил: iu-nux — это злые или добрые духи? Аристарх сказал, что они не злые и не доб-

рые, это души умерших, живущие между небом и землей. Нельзя ночевать в заброшенном доме — «йипых поймает». На охоте им всегда делают порэ, приглашают пить чай. Души умерших, даже родственников, встреченные в лесу, также представляют опасность, если вести себя с ними неправильно. Аристарх рассказал случай, который произошел с его дядей в пос. Каюково: «Он пошел охотиться в урман на третий день после смерти матери. За три дня 300 белок убил. Возвращается домой, а навстречу ему идет мать и за собой тащит гроб. Он ее увидел и бежать. Она бежит следом и кричит: «Сын, не ходи!» А он все равно убежал. Домой прибежал, все это рассказал и умер. Если бы не убежал, — добавил Аристарх, — может и сейчас бы жил».

Кроме *йипых* в лесу обитают *вунт кор ях* – лесные духи. Они приносят удачу в охоте, но если их не покормишь – навредят. Поэтому когда первый раз идешь в лес, то обязательно нужно сделать *порэ* «всем лесным духам, живущим на земле и в воде». У каждого бога реки есть свои духи: у *Ягун Ики*, бога Югана – духи медведи, у Салымского бога – *Соттэм Ики* – свои. Всех надо пригласить на *порэ* и угостить, иначе удачи в охоте не будет.

Охотничья удача зависит и от божеств леса и воды – Вонт тунха 'Лесного тунха' и Йинк Ики 'Водяного бога'. На Салыме принято перед рыбной ловлей «ставить стол» Йинк Ики, при этом кусочки пищи бросают в воду. Изображение Вонт тунха находится в священном лабазе Ягун Ики. Надо добавить, что изображения Вонт тунха ставят, видимо, в священных лабазах и других тунхов – как бог леса, он ответственен за охрану участка леса, в котором находится священный лабаз. Былички о предоставлении Вонт тунхом охотничьей удачи охотнику широко распространены в фольклоре, и Аристарх рассказл одну из них: «Охотник пошел в лес и убил соболя. А этот соболь был собакой Вонт тунха. Охотник слышит, как Вонт тунх идет в его сторону и зовет свою собаку: «Нюхс, Нюхс!» (нюхс 'соболь'). Охотник не растерялся и привязал себя к дереву, а шкурку соболя привязал к нырику (обувь хантов). Вонт тунх подошел и говорит: «Вот кто убил мою собаку!». Схватил охотника за волосы, стал тянуть изо всех сил, а не может ни оторвать от дерева, ни повалить. «Ну, - говорит, - и люди сильными бывают. Пойдем в дом». Зашли в дом Вонт тунха, развели костер и стали его палками друг на друга толкать. У Вонт тунха палка сломалась, и охотник прямо на него костер сдвинул, еле-еле тот успел перепрыгнуть. Вот так охотник победил, а Вонт тунх дал ему охотничью удачу». Для Вонт тунха и Вонт ими, его жены, и их лесных духов также устраивали специальное порэ, хотя могли пригласить их и вообще на любую трапезу. Для Вонт тунха и Вонт ими вешали на кедр пеструю ткань или платок.

Почитают ханты и *Вот ики* – ветер, и его сына *Вот пах*, который передвигается в виде смерча. Те же юганские рыбаки, когда выходят на промысел, кричат сыну ветра, чтобы он прошел стороной.

Я спросил, почему на могилах детей ставят изображение кукушки, и Аристарх рассказал мне такую историю: «Раньше кукушка была человеком. Когда-то жили мать и двое ее сыновей. Мать просила их помочь ей в до-

машних работах, но они всегда отказывались. Тогда она сказала, что станет птицей. Дети не поверили матери, а она на разделочной доске вырезала из бересты крылья, хвост и полетела. Дети побежали за ней, но никак не могли догнать. Устанут, сядут отдохнуть, а кукушка тоже садится на дерево и кукует. Дети истерли ноги в кровь, испачкали кровью кусты, поэтому сегодня багульник красный». Кукушек ханты не убивают, как, впрочем, и некоторых других птиц. Запрещается употреблять в пищу четыре вида уток: лекольт, кичак, сат ланки и лули, со всеми связаны определенные мифологические представления. Запрещается убивать орлов, так как его перья использует для своих стрел Ягун Ики; перья глухаря нельзя использовать для подушек, подушки набивают только утиными перьями. С другой стороны, хвост глухаря вешают на



Фото 19. Г. Самигулов и А. Сюзюмов в ожидании вертолета. Фото П.Ф. Лимерова.

стену в качестве оберега. Никогда ханты не выбрасывают кости убитых животных как мусор, они всегда складывают их в определенное место за территорией поселка, черепа медведя кладут на крышу лабаза — как оберег.

Это была последняя моя беседа с членом семьи Каюковых из *пупи сир* – рода медведя. На следующий

день, 16 сентября, прилетела на вертолете группа наших коллег, работавших в поселках на р. Ваглике, и начались хлопоты по подготовке к отъезду (фото 19). Мы должны были лететь в пос. Лемпино, где проживали переселенцы из хантыйских поселков по р. Салым (фото 20).



Фото 20. А.Совкунин, П.Лимеров, Ю.Каюков, О.Кардаш в пос. Малые Совкунины. Фото В.Э. Шарапова.

Вып. 70

СИНЕРГЕТИКА ФОЛЬКЛОРНЫХ КОНТАКТОВ: ИЖМО-КОЛВИНСКАЯ ТРАДИЦИЯ

А.В. Панюков

Шестидесятые годы прошлого столетия стали для коми фольклористики временем многих новых научных открытий и откровений, самым ярким из которых может быть названо знакомство с доселе неизвестным эпическим творчеством северных коми. Вдохновленные первыми удачами в Ижмо-Печорском бассейне Коми АССР, коми фольклористы буквально устремились вослед ижемским оленеводам - в Большеземельскую и Малоземельскую тундры, на Канинский п-ов, в Зауралье, куда переселялись коми, осваивая новые территории. Полевая работа была настолько масштабной и плодотворной, что и сегодня мы не в состоянии указать точное количество записанных фольклорных произведений. Большая часть зафиксированных на магнитофонные пленки экспедиционных материалов не систематизирована или даже не расшифрована. Так, только в ходе экспедиций в Ненецкий автономный округ (1968–1973 гг.) было сделано около 51 ч магнитофонной записи, собрано более 400 фольклорных произведений. За этой скромной статистикой стоит долгий, кропотливый и до сих пор почти неоцененный труд фольклористов-первооткрывателей.

Интерес к культуре коми оленеводов связан, прежде всего, с открытием ижмо-колвинского песенного эпоса, несомненно, составляющего ядро фольклорной традиции. Несмотря на то, что исследователи застали уже почти угасшую певческую традицию, им удалось записать репертуар целого ряда талантливых исполнителей, среди которых можно выделить Улиту Алексеевну Коскову из с. Колва (Усинский р-н РК), Александру Николаевну Выучейскую из пос. Харута, Ивана Степановича Хатанзейского из пос. Кара, Илью Григорьевича Пичкова из с. Несь (Ненецкий автономный округ), Григория Николаевича Валеева из с. Мужи (Шурышкарский р-н Тюменской обл.), Михаила Гавриловича Терентьева из пос. Белоярск (Приуральский р-н Тюменской обл.). Записанные от них эпические песни, наиболее объемные и яркие, были опубликованы в первом выпуске «Коми народных песен» (Ижма и Печора, 1967 г.), в фольклорных сборниках «Коми эпические песни и баллады» (1969 г.) и «Коми народный эпос» (1987 г.) [1].

Так предстал ранее почти неизвестный северный эпос, соотносимый по своим масштабам с лучшими поэтическими традициями народов мира, но

при этом – взятый вне времени и пространства – эпос, производящий впечатление чего-то инородного для собственно коми фольклора.

На самом деле это первое впечатление улетучивается, как только начинаешь всматриваться в репертуарные списки самих сказителей, а тем более, пытаешься объять сотни других неопубликованных фольклорных памятников на коми языке, записанных по обе стороны Урала и представляющих ту самую культуру коми оленеводов, за какие-то полтора-два столетия освоившую и европейские тундры, и просторы Зауралья. Ведь даже из собственно эпических произведений (варианты тех же эпических песен, эпические сюжеты, менее яркие в музыкально-поэтическом плане или записанные фрагментарно, прозаические версии героического эпоса и далее - широкий спектр т.н. «яран мойд», повествовательные песни – «яран сыыланкыв» – более полусотни записей) было опубликовано всего лишь 20: «Важен вöлі öтик Сюдбей» (Прежде жил один Сюдбей), «Куим Вай вок» (Три Вай-брата) – А.И. Выучейская, пос. Харута, Архангельская обл., Ненецкий автономный округ; «Керча-ю кöзяин» (Хозяин Керча-ю), «Сэро Ёвлё» (Сэро Ёвлё), «Вöли помлась» (О Вели), «Вовле помлась» (О Вавле), «Ныы да племеньник» (Девушка и племянник) – Г.Н. Валеев, пос. Мужи, Тюменская обл.; «Небыд юрсиа ныв» (Девушка Мягкие волосы), «Евильо-вок» (Брат Евилё), «Сват да сватья» (Сват и сватья) – У.А. Коскова, с. Колва, Усинский р-н РК; «Бöжа ку парка» (Горностаевый Совик), «Ыджыд Марка» (Старший Марка) – В.М. Батманов, дер. Ямгорт, Тюменская обл.; «Носи озыр морт да Дзоля Тысья пи» (Носи богатый человек и Младший Тысъя сын), «Куим еджыд син» (Три белоглазых хозяина), «Куим Тынгос» (Три Тынгоса), «Сядэй старик пи» (Сын Сядея старика) – И.С. Хатанзейский, пос. Кара, Архангельская обл., Ненецкий автономный округ; «Сизимлаэ нюклясем морт да Быдтас» (Семью хозяевами униженный и его Быдтас-Приемыш) – М.Г. Терентьев, пос. Белоярск, Тюменская область; «Кöр дорсалэн пи» (Сын оленевода), «Дзоля тынгос» (Младший Тынгос), «Гöрд кöра старик пи да Нявуча пи» (Старик Хозяин Красных оленей и Нявуча сын) – И.Г. Пичков, с. Несь, Ненецкий автономный округ. К этим 20 текстам можно присовокупить несколько опубликованных лироэпических произведений: «повествовательная песня-импровизация автобиографического характера» «Ведэ» (Е.В. Ануфриева, с. Мохча, Ижемского р-н), один из вариантов «любовно-повествовательной песни» «Важöн вöлі яран» (Прежде жил ненец) (М.Я. и Ю.В. Чупровы, дер. Бакур, Ижемский р-н) и песня «Яран гости лэччис» (Ненец в гости отправился) (А.П. Малькова, с. Колва, Усинский р-н) [2] – которые мало что меняют в нашем представлении об ижмо-колвинском фольклоре – представлении чрезвычайно ярком, но все-таки весьма обобщенном. Эта обобщенность проявляет себя на каждом шагу, как только глубже пытаешься проникнуть в эпический универсум конкретных исполнителей, разобраться в истоках конкретного сюжета или даже понять точки зрения самих исследователей ижмоколвинской традиции.

Если А.К. Микушев начинал с глубокого исследования ижемских традиций, то для него органичная связь ижмо-колвинского фольклора с материнской культурой коми-ижемцев была очевидной. И первые записи песенных импровизаций автобиографического характера, которые он позже назвал нуранкыв, и первые эпические песни – яран сьыланкыв, были записаны им на Ижме от коми-ижемских исполнителей. Для Ю.Г. Рочева, который сам был родом из зауральских коми-ижемцев, знакомство с ижмо-колвинской традицией начиналось со своей родины. В его магнитофонных записях 1962 г., открывающих коллекцию зауральских материалов фольклорного фонда ИЯЛИ Коми НЦ, органично перемежаются и ижмо-колвинские эпические песни, и собственно ижемский репертуар, и хантыйские импровизации, записанные от коми исполнителей. И для Ю.Г. Рочева как исследователя была очевидна фольклорная взаимосвязь коми-ижемцев и обских угров. Свое представление об эпических песнях северных коми-зырян возникло и у венгерского исследователя Эрика Васойи в ходе его короткой экспедиции в Усинский р-н (Колва, Уса).

Столь же трудно сводимые к общему знаменателю характеристики этой фольклорной культуры дают экспедиционные записи разных собирателей. Так, например, если обратиться к полевым материалам, которые записывались в с. Колва – в родовом центре традиции, то увидим весьма разноречивую картину. В 1961 г. П.И. Чисталев зафиксировал здесь абсолютно традиционный ижемский песенный репертуар (причитания, хороводно-игровые песни, коми лирические песни, в большинстве своем в ансамблевом исполнении, что характеризует стержневой пласт фольклора). Кроме того, от М.И. Лабазова, помимо песенной лирики (коми и русские песни в хорошем исполнении), были записаны четыре прозаических эпико-героических «яран мойд» (яранские сказки); при этом исполнитель оговаривается, что расскажет их на коми языке («Чотан старуха кöрт чомйын» (Хромоногая старуха в железном чуме), «Öтик Танюга» (Один Танюга), «Озыр Чёнеко» (Богатый Чёнеко), «Куим вок» (Три брата) – сказка об охотнике-богатыре Пильямдерко). Вслед за ними М.И. Лабазов исполнил коми волшебную сказку «Старик гозья» (Чета стариков) с сюжетом о чудесном рождении героя от волшебной птицы – ласточки, т. е. никакого песенного эпоса П.И. Чисталев в Колве не обнаружил.

В 1966 г. Э. Васойи и Г.Г. Бараксанов также зафиксировали здесь около десятка ижемских лирических песен в сольном и ансамблевом исполнении. От 70-летней У.А. Косковой (которую по каким-то причинам не удалось записать П.И. Чисталеву), помимо коми частушек, записали несколько ижмо-колвинских эпических песен с вариантами пересказа («Важен олісны рочьяс» (Прежде жили русские), «Сват да сватья», «Небыд юрсиа чой» (Сестра с мягкими волосами)), а также коми волшебно-героические сказки «Сар пи да салдат» (Царский сын и солдат), «Купеч пи да Арко Аркович» (Купеческий сын и Арко Аркович). От А.П. Мальковой были записаны коми частушки и лирическая песня «Опой чаркаасем» (Выпивание чарки) («уникальная зы-

рянская песня с явным юрако-самоедским влиянием»; в «Коми народных песнях» опубликована под названием «Яран гости лэччис»). Еще один вариант фольклорной аккультурации представлен записанной от А.П. Килиной волшебной сказкой «Инька да Ёма» (Ненка и Ёма). Собственно, с публикаций записанных в этой экспедиции эпических песен и связано открытие песенного эпоса северных коми [3].

Немногим позже, в 1972 г., в с. Колва работали Ф.В. Плесовский и Н.Д. Бомбергер. Они записали от той же У.А. Косковой четыре волшебногероические сказки: «Арко Аркович», «Сар» (Царь), «Чудесной чери йылысь» (О чудесной рыбе), «Шыр да кеня» (Мышь и ронжа), две детские сказки и две прозаические «яран мойд»: «Небыд юрсиа чой» (Сестра с мягкими волосами) и «Вит вок» (Пятеро братьев) — варианты сказок, записанных в 1966 г. Оба этих прозаических текста встречаются в записях и Э. Васойи в качестве пересказов ранее спетых эпических песен, но в записи 1972 г. нет и намека на возможность песенного исполнения, т. е. через шесть лет после Э. Васойи собиратели уже не зафиксировали здесь никакого песенного эпоса.

Даже такой беглый взгляд на исполнительский репертуар одного села позволяет увидеть другие составляющие фольклорной традиции, без которых вряд ли мог бы возникнуть и собственно песенный эпос, опирающийся на развитую музыкально-поэтическую культуру. Каждая новая запись вносила что-то новое в общую фольклорную картину, результаты каждой новой экспедиции заставляли еще раз задуматься над уникальностью этой культуры.

Спустя почти четверть века после публикации «Коми народного эпоса», коми фольклористы вновь обратились к этой уникальной культуре и выпустили в свет фольклорный сборник «Фольклор коми и ненцев Ненецкого автономного округа» [4]. В него вошли 56 фольклорных произведений, из них восемь — на ненецком языке, и материал здесь отобран таким образом, чтобы дать более широкое представление не только о жанровом разнообразии записей, которое удалось застать исследователям полвека назад, но и о многогранности исследуемой фольклорной традиции в целом.

Для того чтобы дать целостное представление об этой чрезвычайно подвижной и разнообразной музыкально-поэтической культуре, при структурировании книги составителям пришлось отказаться от привычных жанровотематических рамок. Как и во многих других эпических традициях, здесь нет границы между прозаическими и песенными произведениями. Столь же невозможно однозначно разделить эпические песни от произведений лироэпического характера, а обрядовый фольклор — от необрядового (например, те же похоронные причитания-импровизации от импровизаций-нуранкыв). Поэтому, разбив публикацию на два, в некотором смысле условных, раздела — «фольклор коми» и «фольклор ненцев», составители не стали выделять внутренних рубрик, хотя определенная последовательность «вхождения» в традицию все же соблюдается.

Более или менее известный героико-богатырский эпос представляют две эпические песни, записанные в 1968 г. от А.И. Выучейской («Куим Вай вок»

(Три брата Вай), «Важöн вöлi öтик Сюдбей» (Прежде жил один Сюдбей), песенно-прозаический вариант «Сын богатого оленевода» в исполнении И.Г. Пичкова и два прозаических текста «Ырген Пиллёо» (Медный Пиллёо) и «Дик Валей» (Глупый Валей), записанные от Никиты Ефимовича Канева.

Представление об эпической традиции было бы неполным без другой ее части, связывающей эту локальную культуру с остальными коми традициями. В сборнике представлены два варианта (песенный и песенно-прозаический) эпической песни «Мича Рöман» (Прекрасный Роман) и вариант эпического сказания о юноше-мстителе «Ведэ гозъя» (Супруги Ведэ).

Несмотря на свою отдаленность и оторванность от материнской культуры, ижемские оленеводы достаточно хорошо сохранили и фольклорную традицию Ижмы. Это, прежде всего, обрядовая поэзия — свадебные и похоронные причитания, лирические и игровые песни, детский фольклор. Несмотря на ограниченный объем книги, нам удалось достаточно большое внимание уделить яркому во многих отношениях жанру *нуранкыв*.

Поскольку основной интерес фольклористов-собирателей был сосредоточен на коми традиции, записей ненецкого фольклора не так много, и связаны они, прежде всего, с тундровыми ненцами, владеющими коми языком, и в какой-то мере знакомыми с обеими традициями. Так, в г. Нарьян-Мар от ненки Екатерины Алексеевны Латышевой в 1968 г. были записаны ярабц «Тибтуця Палкуця» и его коми вариант «Айтэм-мамтэм детина» (Круглый сирота), сюдбабц «Сив Ябта Саля» и воспроизведенный на его основе коми вариант «Море нырд вылын сизим ныы» (Семь девушек на морском мысу). В Канино-Тиманской фольклорной экспедиции (май-июнь 1972 г.) в работе с ненецкими исполнителями участвовала Людмила Федоровна Бобрикова, известная собирательница ненецкого фольклора. Коллекцию ненецкого фольклора значительно пополняют и рукописные записи Л.Ф. Бобриковой, сделанные в поселках Находка, Новый порт, г. Нарьян-Мар (1973 г.). По нашему убеждению, именно этот пласт фольклорной культуры очерчивает общий контур взаимодействия ненецкого и коми-ижемского фольклора, позволяет увидеть вполне конкретные точки межэтнического сотворчества, без которого не возникла бы столь уникальная традиция.

Открывает раздел «Фольклор ненцев» интересный во многих отношениях двуязычный и двувидовой (песенно-прозаический) вариант эпического произведения «Си"ив Хабартаков — Сизим Лола» (Семь Хабарта — Семь Лосей): вначале исполнитель поет фрагмент на ненецком, затем переводит и комментирует на коми языке. В сборник вошли еще семь произведений ненецкого фольклора самых различных жанров, каждое из которых с разных сторон может быть соотнесено и с собственно ижмо-колвинским фольклором — на уровне общих персонажей, имен, тематики и т.д. Еще один вид эпических произведений хынаби представлен песнями «Парисе"э' сидя нювэ» (Два сына Парисе) и «Нисява" Тысыянэй» (Отец Тысыя). В первой песне рассказывается о поездке двух братьев в земли Ста тунгусов. Сюжет второй — строится вокруг сватовства младшего сына Тысыя (повествование ведется от его

имени) на девушке из рода Мандо. По условиям Мандо-отца, его дочь достанется тому, кто сумеет догнать ее. Только приручив дикого оленя и сделав «чудесные» девятикопыльные нарты, младшему сыну удается догнать девушку. Три различных жанра ненецкого фольклора представляют песни в исполнении Екатерины Елисеевны Латышевой: сюдбабц «Ной падвы» (Оленевод Ной падвы), ярабц «Неркахы тэта» (Оленевод Неркахы тэта) и свадебная песня. Публикуемые эпические песни органично дополняет прозаический текст — по определению исполнительницы — сказка на ненецком «Сидя няс» (Два брата). И завершает подборку «Песня Татьяны Кирилловны Евсюгиной», представляющая еще один традиционный жанр ненецкого фольклора — это так называемая ябе сё — «хмельная» песня, т.е. личная песня, чаще исполняемая в состоянии опьянения, застольная индивидуальная песня.

Отталкиваясь от общего содержания этого фольклорного сборника, попытаемся еще раз воссоздать общую картину.

Отстаивая термин «ижмо-колвинский эпос», А.К. Микушев вполне обоснованно исходил из языковой ситуации: это эпические произведения, исполняющиеся на ижемском диалекте коми-зырянского языка. При этом, несмотря на то, что имена эпических героев, образность, мотивы и коллизии данного эпоса традиционны для самодийского фольклора, ни один текст в целом не находит в ненецком эпосе прямого аналога или прототипа. По мере расширения ареала бытования эпических произведений на коми языке расширялось и представление об этом уникальном явлении, что позволило А.К. Микушеву говорить о северно-коми эпосе как о сложном, органичном соединении финно-угро-самодийских компонентов [5].

Сами носители этой эпической традиции в большинстве своем достаточно четко определяли этническую принадлежность как колва яран 'колвинские ненцы', противопоставляя себя и изьватас – ижемцам и выненця – ненцам, сохранившим приверженность к ненецким языку и образу жизни. Общую характеристику этой этнографической группы, проживавшей в конце XIX - начале XX в. в нижнем и среднем течении р. Колва, в пределах так называемой Колвинской волости (Ижмо-Печорский уезд Архангельской губернии), дает К.В. Истомин в ряде своих статей [6]. В начале XIX в. эта группа сильно отличалась от основной массы тундрового ненецкого населения, прежде всего, своим оседлым образом жизни и использованием ижемского диалекта коми языка в качестве разговорного. Обособление колва яран тесно связано с деятельностью известного проповедника епископа Вениамина, распространявшего православное христианство среди европейских ненцев в 1820–1840 гг. В 1827 г. по его инициативе была основана православная церковь в 20 км выше устья р. Колва, ставшая впоследствии центром формирования новой волости. Это место распологалось на границе между тайгой и лесотундрой среди обширных лугов в низовьях реки, здесь проходил один из самых больших оленегонных маршрутов. К концу XIX в. ненцы Колвинской волости и более южных районов в большинстве своем были уже православными и вели, как и ижемские оленеводы, полукочевой образ жизни [7]. Во второй

половине XIX в. некоторые колвинцы вместе с коми-ижемцами стали перекочевывать за Урал в пределы Тобольской губернии. Сейчас в Тюменской области потомки колвинцев проживают в Березовском р-не XMAO и в Шурышкарском, Приуральском, Надымском районах ЯНАО. Они носят характерные фамилии, производные от названий ненецких родов: Хатанзеевы, Валеевы, Артеевы, Лагеевы и др [8]. В 1887 г. четыре коми-ижемских семьи со своими стадами, спасаясь от эпизоотии, перешли по льду из Большеземельской тундры на Кольский п-ов, позже к ним присоединились другие коми-ижемцы, а вместе с ними переселились и их пастухи-ненцы.

Здесь важно подчеркнуть, что уже во время фольклорных экспедиций 1960-1970 гг. самоназвание колва яран нуждалось в корректировке. Так, у зауральских носителей традиции наряду с колва яран использовался этноним изьва яран 'ижемские ненцы'. Например, Г.Н. Валеев, один из лучших исполнителей эпоса, определял себя именно так, идентифицируя себя не только по языку, но и по своей кровной связи с Ижмой. По данным исследовательницы Л.В. Хомич, еще в 1970-х гг. большинство колвинцев считали себя ненцами, хотя понимали, что отличаются от основной массы ненцев, сохранивших родной язык и национальную культуру. Тундровые ненцы называли их, как и всех коми, зырянами, а коми-ижемцы – изьва яран 'ижемские ненцы' [9]. По наблюдениям К.В. Истомина, современные ненцы употребляют слово яран (коми этноним для ненцев) для обозначения всех ненцев, говорящих на коми языке как на родном, вне зависимости от образа жизни и происхождения как их самих, так и их предков. Кроме того, колва яран в восточной части Большеземельской тундры могут называть «говорящих по-коми ненцев, которые кочуют в районе реки Колва». Таким образом, данный этноним, по-видимому, не является в современной речи ненецкого населения этой части тундры обозначением членов специфической этнографической группы, а просто указывает на территорию кочевания части комиязычного ненецкого населения. Данный факт подтверждается также наличием терминов кара яран и коротайка яран для обозначения комиязычных ненцев Югорского Шара (пос. Кара) и р. Каратайка соответственно. А в западной части Большеземельской тундры этноним *колва яран* может использоваться как синоним к более употребительному яран 'ненец, говорящий на коми языке.' [10].

Говоря о географической детерминанте, следует иметь в виду и то, что эпический репертуар, введенный в научный оборот, почти равномерно распределен по всей территории проживания именно коми-ижемских оленеводов, и только несколько произведений было записано в самом с. Колва. Более того, если Л.В. Хомич в одной из своих статей (1980 г.) утверждает, что в настоящее время колвинцы широко расселены в поселках Харута, Хорей-вер и Красное [11], то по этнографическим сведениям последних лет практически все население этих поселков не только отрицает свою генетическую связь с Колвинской волостью, но часто и свою связь с ненецким народом. Например, в пос. Харута антропологу Отто Хабеку удалось найти только одного информатора, сообщившего, что его предки могли быть из Колвы. Те же нен-

цы, которые действительно проживают в обоих поселках, ведут свой род от тундровых ненцев, хотя и пользуются в разговорной речи коми языком [12].

Парадоксальная, на первый взгляд, проблема этнического определения может быть развернута во многих направлениях. При составлении сборника «Фольклор коми и ненцев Ненецкого автономного округа» мы столкнулись с той же ситуацией размытости собственно языковых границ. Для живого бытования традиции, которое еще удалось застать исследователям, нет непроходимой границы между ненецким и коми фольклором, как нет четкой этнической границы ни в исполнительстве, ни в исполнительской аудитории. В 1960–1970-е гг., когда проходили фольклорные экспедиции, двуязычность, и даже владение тремя - ненецким, коми и русским - языками было широко распространенным явлением среди всех европейских ненцев. Многие информанты, с которыми работали участники фольклорной экспедиции, владели и коми, и ненецким языками, могли исполнять эпические произведения как на одном, так и на другом языках. Именно таким творцом, носителем двух культур, может быть назван Федор Иванович Хатанзейский из дер. Волоковая, «колва яран» по крови, но волею судьбы связанный с культурой тундровых ненцев. Записанная в ходе Канино-Тиманской экспедиции эпическая песнясюдбабц «Си"ив Хабартаков» – Сизим Лола (Семь Хабарта – Семь Лосей) в его исполнении представляет собой яркий образец двуязычной исполнительской традиции. Вначале исполнитель поет фрагмент на ненецком, затем переводит и комментирует на коми языке. Таким образом, он здесь как бы одновременно выступает в двух ипостасях: и в роли основного певца, соотносимого с ненецким сюдбаби мэта, и в роли поясняющего – тэлтангода (вполне вероятно, что исполнителю доводилось слышать такую дуэтную форму исполнения эпоса тундровыми ненцами). Эпическая песня представляет типичный для ижмо-колвинских произведений сюжет о юноше-мстителе: у семи братьев Хабарта-Лосей, убитых в войне с родом Семи Варо, подрастает Быдтас-Питомец – главный герой, которому предназначено одолеть врагов. Ю.Г. Рочев записывал Ф.И. Хатанзейского несколько дней (около 6 ч магнитофонной записи), но по каким-то причинам песня так и не была записана до конца. По комментариям исполнителя, за это время (!) он не успел дойти и до середины сюжета, и главный герой только еще движется к своей цели – освободить семь земель братьев Хабарта.

Такой же двуязычный и двувидовой песенно-прозаический вариант исполнения характерен и для упомянутого выше И.Г. Пичкова из с. Несь, органично впитавшего и традицию колва яран, и традицию канинских ненцев. Как отмечает в своем отчете об экспедиции А.К. Микушев, Илья Григорьевич мог бы по праву представлять не только коми, но и ненецкую эпическую традицию. И вполне вероятно, именно двуязычная форма исполнения предшествовала появлению моноязычной коми песенной эпической традиции, формировала ту первую среду слушателей и носителей ижмо-колвинского эпоса. По воспоминаниям односельчан, он пел ненецкие сказки на ненецком языке и для коми слушателей, вслед за пением пересказывая пропетый фраг-

мент на коми языке: «Сьылігмоз мойдэ, изьва кылэн верме висьтооны. Первой яран кылэн сьылас, сэсся изьва кылэ переведитас, объяснитас, медым гöгервоисныс» (Сказывал, напевая, на ижемском языке может рассказать. Вначале по-ненецки споет, затем переведет на ижемский, объяснит, чтобы все поняли) [13].

Вот как А.К. Микушев описывает свою встречу с ним: «Произведения ижмо-колвинского эпоса открыты нами на Канине только 22 мая 1972 г. благодаря колвинцу Пичкову Илье Григорьевичу, бывшему первому председателю Канинского тундрового совета. Несмотря на плохое состояние здоровья (ему тяжело дышать и говорить), он без всякой раскачки одним духом в первый же вечер знакомства исполнил нам две эпические песни «Злой Тынгос» и «Сын богатого оленевода». Местные жители рассказали нам, что у старика имелось бесчисленное множество подобных песен, которые он с равным успехом исполняет на коми и ненецком языках. Бывало, в чуме женщины во время забоя оленей заняты своей работой, а он работал руками и в то же время напевал эпическую песню о трехголовых Гундырах. На Канине эпические песни пели не только соло, как обычно повсюду, а дуэтом. Тот же Илья Григорьевич любил петь их на пару с племянником Яковом Андреевичем Пичковым или с братом Гавриилом Пичковым. Песни И.Г. Пичкова хорошо знают жители с. Неси. О них нам много рассказывали ижемцы. Он назвался колвинцем. Его предки (бабушка) и жена – ижемцы. В семье на равных правах употребляются коми и ненецкий языки, а также русский. Таких, как Илья Григорьевич, сейчас на Канине, видимо, немного. По крайней мере, кроме него нам не смогли указать на другого мастера.

Во время пения Илья Григорьевич непрерывно нюхает табак, прибегает к жестам и мимике. Пение непрестанно, иногда на половине фразы, прерывает прозаическими вставками, продолжающими сюжетную линию песни, ее главную мысль. Часто эти прозаические вставки имеют форму реплики. Вставки и реплики вклиниваются не только на коми, но и на ненецком языках. Время от времени Илья Григорьевич, забывшись, начинает петь поненецки, а потом, опомнившись, смущенно улыбается. Вообще, он с равной легкостью исполняет эпос и на коми, и на ненецком языках. Иногда, вроде бы стремясь украсить песню (а это стремление певец подчеркивал сам -«колэ вед мичмедны сьыланкылыслысь кыысэ» (надо ведь приукрасить язык песни), он обращался и к русской лексике. Илья Григорьевич знает множество героических эпических песен. Кажется, нет конца этим героическим произведениям. Еще недавно он пел их любителям песни. А число любителей не сосчитать. Даже пока я записывал, в его комнату то и дело входили ненцы, коми и русские, внимательно и с почтением слушали монотонный и заунывный напев, а потом, спеша на работу, незаметно удалялись, чтобы не помешать записи.

Старому певцу было трудно петь. Заметно было, с каким усилием давалось ему пение. Поэтому я попросил для облегчения хода работы пересказать содержание ряда песен прозой. В общей сложности за 10 дней мне

удалось записать от И.Г. Пичкова восемь героических и одну новеллистического балладного типа песни. И.Г. Пичков интересен во многих отношениях, в первую очередь как представитель выраженного двуязычия. Связь его песен с эпосом канинских ненцев не подлежит сомнению. Он и сам может рассматриваться как отличный исполнитель ненецкого эпоса канинской школы. Вместе с тем, его нельзя отрывать от колвинской школы эпических певцов, к которым он принадлежит не только по языку (ижемскому диалекту), но и по своему рождению» [14].

Говоря о коми-ненецком языковом и культурном двуязычии как исходной среде бытования, стоит иметь в виду и существование «встречного» течения. Так, по воспоминаниям современников, многие из коми-ижемских оленеводов владели ненецким языком. По материалам экспедиции 1972 г., канинские коми хорошо помнят Егора Андреевича Вокуева, ижемского оленевода из с. Сизябск. Он славился как мастер сказывать ненецкие «сказки» — «яран мойд мойдны», сам переводил ненецкие песни и исполнял их на коми и на ненецком языках. Многие годы, с самой юности, Е.А. Вокуев пас оленей вместе с большеземельскими ненцами, а, переселившись на Канин (в начале прошлого века), стал исполнителем и популяризатором ненецкой эпической традиции. По воспоминаниям дочери, Е.Е. Чупровой, накануне Великой Отечественной войны его не раз возили в Нарьян-Мар петь ненецкие песни [15].

В терминах удвоения может быть рассмотрена и собственно эпическая традиция, поскольку она органично соединила в себе и ненецкий фольклор, и фольклорный мир коми-ижемцев. Основные темы ижмо-колвинской эпической традиции типичны для исходных форм героического эпоса (тема героического сватовства, сюжеты о юноше-мстителе) и при этом легко «вписываются» в сказочно-мифологическое пространство коми традиции. Не случайно сами исполнители называют исполняемые эпические произведения «яран мойдъяс» (ненецкие сказки), «сьылэмен яран мойдъяс» (ненецкие поющиеся сказки), «яран мойдъяс изьватас кылэн» (ненецкие сказки на ижемском языке). Эти две сказочно-эпические составляющие могут сопротивопоставляться как «яран мойд» («об оленеводческой жизни») и «изьватас мойд» (ижемские сказки о «христианской» - т.е. крестьянской жизни; с типичным зачином «Олыс-вылыс хрестьянин» (Жил-был один крестьянин) [16]. Здесь уместно отметить и то, что и в сказочном фольклоре самих ненцев весьма популярны сказки, заимствованные из русского фольклора, которые даже при четком разграничении – луца лаханако 'русские сказки', несомненно, обладают местной, ненецкой спецификой [17].

Этот же двоичный код связывает и две формы — песенную и прозаическую — бытования эпических произведений. Вероятно, заимствуемая певческая традиция — «сьылэмен яран мойдъяс» (ненецкие поющиеся сказки) изначально занимает свою специфическую нишу в культуре ижемских коми, противопоставляясь не только как песни и обычные прозаические повествования — nod ди букв. 'сказка, рассказываемая пешим шагом', но и как экзотические музыкальные произведения собственно коми повествованиям.

Отметим, что при пересказе песенных произведений исполнители используют определения *кывъен* 'словами', *речен висьтала* 'речью перескажу'. В качестве «подэна мойд» фигурируют и традиционные коми сказки с песенными рефренами [18], поэтому вполне допустимо предположить и определенную противопоставленность «пеших» и «ездовых», оленеводческих произведений.

В общем контексте исполнительской традиции сказки о ненецких героях, «стреляющих стрелами», органично дополняют популярные у коми сказки о русских богатырях, которые были и в репертуаре многих эпических певцов, записанных собирателями. То, что две эти эпические традиции сосуществовали в едином пространстве, имеет множество подтверждений. Так, например, в тех же Мужах помнят о сказочнике Егоре Выучейском, жившем в одно время с Г.Н. Валеевым: «Егорша старик: каждый вечер рассказывал, мастер был. Три вечера, бывало, одну сказку рассказывал. О богатырях, о Князе Владимире и тому подобных. Выучейский фамилия, тоже был колва яран. Рассказывал и «яран мойдъяс» — «ньöлöн лыйсемъяс» (о стрельбе из луков) — как яраны воюют между собой. Так рассказывал, не пел» [19].

В материалах экспедиций в НАО есть сказки «Добрыня да Алёша Попович помлась», «Фифилиста яснэй сöкöл», «Иван царевич, Иван коровин,
Иван слугин», «Морской царь и купеческий сын» (сюжет об обещанном водяному царю сыне). Константин Федорович Канев из пос. Харута упоминает
о книге сказок, которые они пересказывали друг другу: «Бова королевич да
мыйке сэтшем француз Венециан да. Ас костаным мойдлім» (Бова королевич, француз Венециан и тому подобные. Между собой пересказывали).
(Францель Венециан – популярный герой так называемых сказок-романов;
встречается и в лубочной традиции, и в некоторых русских богатырских
сказках, например, «Добрыня Никитич»). Так, по записям А.К. Микушева
Дарья Григорьевна Канева из с. Несь (1888 г.р.), «знающая сказки про Илью
Муромца» (от нее была записана сказка «Добрыня да Алеша Попович»), еще
застала время, когда на Ижму с Сысолы приезжали певцы — «стих сьылысьяс» и пели по коми духовные стихи о святых — Алексее человеке божьем,
Федоре Кироне и др. [20].

Контаминация отдельных образов и мотивов коми и ненецкого фольклора характерна для таких исполнителей ижмо-колвинского эпоса, как И.Г. Пичков. Таковой является и опубликованная в сборнике сказка — *яран мойд* «Озыр кöрдорсалöн пи» (Сын богатого оленевода). Образ главного героя здесь соединяет в себе черты ненецкого богатыря и смекалистого солдата популярных сказок. Собственно и сюжет произведения представляет собой такую же контаминацию ненецкого эпоса и русской народной сказки, освоенной коми традицией: после троекратного призыва помочь в битве с врагом $Енар\ mэma$ едет на войну, хитростью попадает в стан неприятеля и убивает колдуна, ковавшего из камня вражеское войско. В финале он женится на дочери Canexapdъepy 'Хозяина Салехарда' и остается жить во дворце.

Особое место в контексте всей фольклорной традиции занимает репертуар Михаила Гавриловича Терентьева из пос. Белоярский, которого за-

писывала В.М. Кудряшева в 1970 г. Этого исполнителя сложно назвать носителем певческой традиции, поскольку большая часть его музыкальнопоэтических произведений представляют собой распетые в определенной манере тексты (как прозаические, так и песенные) без особого соблюдения метрики и ритмики [21]. Но при этом определенная свобода от музыкальностилистических рамок позволяет ему свободно обращаться с отдельными мотивами, образами, фабулами и сюжетами, которые он слышал, но, видимо, никогда не исполнял как певец. Так, в совершенно одной манере и на один и тот же напев М.Г. Терентьев исполнил традиционную песню «Exop Baнь» и песню «Оліс-выліс Ехорей» (Жил-был Егорий), представляющую собой версию духовного стиха о Егории Храбром [22]. Репертуар этого исполнителя разрывает всякие жанровые границы, но благодаря такому синтезу нарративных знаний в произведениях М.Г. Терентьева воссоздается оригинальное сказочно-мифологическое пространство-время, ярко демонстрирующее некоторые общие черты всей ижмо-колвинской эпической традиции. В его эпической песне «Оліс-выліс Сюр Труж старука нук» (Жил-был внук старухи по имени Сюр Труж) встречается уникальный образ семиголового гундырасюдбея – «сизим юра гундур-сюдбей») [23]; эпическая песня «Оліс-выліс беднэй детина» (Жил-был парень-бедняк) представляет собой распетый на авторский манер прозаический текст волшебной сказки «Лиса-помощница» (сюжет известной сказки «Кот в сапогах»: лиса съедает пять куриц бедняка и хитростью женит его на царевне); песня-«яран мойд» «Куим Нынгыроо» так же явно воспроизводит прозаический сюжет.

Вероятно, творчество сказителей, умение создавать новые образы и сюжетные ходы были ориентированы, прежде всего, на ожидание слушателей. Константин Федорович Канев из пос. Харута в своих воспоминаниях описывает типичную для него аудиторию, которую составляли как коми оленеводы, так и «колва яран», владевшие коми языком, т.е. опять же коми-ижемец по происхождению выступал не только в роли носителя, но и проводника эпической традиции для самих колвинцев. При каждом удобном случае его приглашали в гости как умелого сказителя: «Сэк вот, ме тэныд висьтала, сэтшем, значит, порядок вöлі. Тэ ке, значит, чомъе воин, тэнэ удасныс, вердасныс, значит, и юасеныс. Вообще, комиыс сідз вöлі, значит, да и яран костас: «Гашке, тэ мыйке мойдны кужан?» Водасны, значит, да биыс кусэ. А вот, тэ, значит, мойдам-висьталан» [24] (Тогда вот, я тебе скажу, такой обычай был. Если ты в чум пришел, тебя напоят, накормят, значит, и спрашивают. Вообще, и у коми так было принято, и у ненцев: «А может ты сказывать умеешь?». Разлягутся, значит, свет погаснет. А ты, значит, рассказываешь сказки). Репертуар К.Ф. Канева чрезвычайно показателен в плане общего представления о жанрово-тематическом своеобразии произведений, которые определяются исполнителями как «яран мойд». Константин Федорович так определял все свои сказки, две из них – «Ырген Пиллёо» (Медный Пиллёо) и «Дик Валей» (Глупый Валей) – включены в сборник. Имя главного героя Ырген Пиллёо представляет собой полукальку, где пилёо – ненец, пыялё 'перед-

ние ответвления рогов', а ырген коми 'медный'; таким образом, имя можно перевести как меднорогий. В качестве «яран мойд» в его репертуаре зафиксирована сказка о трех братьях-ветрах, в которой создан очень яркий в плане межэтнического симбиоза триединый образ: жили в чуме три брата, Тооныр бахатыр – старший брат (коми тооныр 'вихрь'), средний брат Недся/Некся Або (? вероятно, тоже персонаж-дух ветра, в имени героя отражено диал. ненец. aбэй 'сильный злой дух'; общераспр. aбэй – ненецкое междометие, «ой!», передающее страх) и младший брат Вихер Вихеревич. В соответствии с «жанровыми ожиданиями», герои стреляют из луков так, что поднятым стрелой ветром сносит чумы, а у Тооныр-богатыря лук величиной с лодкуветки (так коми называют долбленую лодку). Эта сказка интересна и своей этиологической направленностью: по сюжету, от брака старших братьев с дочерями хозяина морского мыса произошли *яраны* – «яран племя» [25]. Мотив происхождения ненецкого народа как один из экзотических элементов в сюжетике «яран мойд», вероятно, был достаточно популярным в традиции. Так, например, еще одна версия представлена в финале «яран мойд», записанной в с. Колва от М.И. Лабазова «Öтик Танюга» (Один Танюга): *«Сюд*бей сэсся яран оз кут бырёдны. Ставыс бёр лои чёрнокожей морт, коді ненецъяс, значит чёрнокожеесь вöлыныс. И паськалі öні земля тырыс, тасянь вöлись, вылись пуксис мортыс. Сюдбеес виисныс, и конец» [26] (Сюдбей больше не стал ненцев убивать. И обратно стало много чернокожих людей, кто ненцы, те, значит, чернокожие были. И распространились они по всей земле, с этого времени, снова человек расселился. Сюдбея убили, и конец).

Ярким образцом взаимосближения коми сказочной и ненецкой эпической традиции может быть названа эпическая песня на сюжет сказки о лягушке-царевне с типичным зачином «Прежде жили ненец с ненкой, у них было три сына». Музыкально-поэтическое переложение прозаического текста весьма тонко схватывает жанрово-тематическую специфику ненецкой эпики: это и тема героической женитьбы младшего сына, и типичный набор эпических персонажей, и ключевой для сюжета мотив стрельбы из луков, и многое др. Более того, если бы не чуждый для данной фольклорной эстетики образ «лягушки», это произведение вполне «вписалось» бы в сюжетику ижмо-колвинского эпоса. Здесь достаточно вспомнить зеркально симметричный сюжет эпической песни «Сядей старик пи» (Сын Сядея старика): сын Сядея был превращен в собаку, которая по ночам оборачивается в человека; жена сжигает собачью шкуру, и герой вынужден три года блуждать по тундре. Мотив поиска героем своей стрелы инициирует, например, сюжет эпической песни «Хетэнзей»: юноша-богатырь пускает стрелу, которая пронзает лисицу и трех оленей, отправляется на поиски стрелы – и дальше начинаются его героические приключения.

Если основными исполнителями героического, богатырского эпоса были мужчины, то *нуранкыв* — это женский жанр со своей особой поэтикой и аудиторией. Этому жанру, как, собственно, и термину, сложно дать точное определение в силу того, что под ним подразумевается широкий спектр пе-

сенных произведений импровизационного характера. Как особое жанровое определение термин *нуранкыв* появляется в записях А.К. Микушева 1968 г. Сами исполнители называют свои песни нурем, связывая его, прежде всего, с особой манерой исполнения. Нурем – это монотонное негромкое исполнение песни для себя, иногда про себя («вомгоруло») во время поездки по тундре, на досуге у костра в чуме и т.д. – что уже само по себе вызывает ассоциации с песенной традицией ненцев. Так, один из рассказчиков Ю.Г. Рочева – Василий Федорович Филиппов из дер. Волоковая дает такое определение: «Нурны – абу кöреннэя сыыны, а кымынке кыы только öтторе повторяйтны. Дадден муныген нуре сідь, мунэ-сьылэ. Тиманскей старикъяс нурлісныс, яранъяс. Дадюусэ сьылэдас. Бур ке, да мый да? Тае мый Хатанзейскей [Федор Ивановичлэн], только кучас сыынныы, гажа юрис да только сіе и повторяйтэ: «Анекдарей, анекдарей». Мый сія и лоо, ме ог и тöд-а... Этша шоччыштас да бара сіе же кыыяссэ нуре и нуре» [27] (Нурны – это не понастоящему петь, а только несколько слов повторять. Когда на упряжке едет, так напевает себе под нос, едет-напевает. Тиманские старики так напевали, яраны. Свою упряжку припоет. Хорошая, так что не припеть? Это вот Хатанзейский [Федор Иванович] только станет петь, захмелевший, так он только это и повторяет: «Анекдарей, анекдарей». А что это значит, я и не знаю... Немного отдохнет и опять те же слова напевевает, и напевает). Харутинские исполнители различают коми и ненецкую («яран ноген», «яран модэн») манеры исполнения. Так, к нуранкые М.Г. Чаклиновой был записан вариант «ненецкого» напева: «яран ноген нурем, дзоля кылэн сьылэм, тачкеччемен сьылэм» (напевание на ненецкий манер, «малым» голосом, пение с постукиванием)

Общей чертой большинства этих произведений является их автобиографичность. Поэтому практически каждая песня-нуранкыв привносит нечто новое в представление об этой уникальной импровизационной традиции. В некоторых случаях и на уровне сюжета достаточно сложно отделить нуранкыв от песен, определяемых самими исполнителями как «яран сызланкыы» (ненецкая песня). Органичное родство с эпическими песнями обнаруживается в нуранкые Феодосии Ефимовны Чаклиновой «Куд вылэ ке чатырчча» (Если на короб горделиво сяду). Этот нуранкые с равным основанием можно было бы отнести и к типичным эпическим песням о героическом сватовстве, поскольку биографические и фактографические детали в нем значительно оттеснены элементом эпическим. В совершенно той же манере и на тот же самый мотив Ф.Е. Чаклинова исполнила коми эпическую песню «Мича Рöман» на сюжет русской былины-баллады о Прекрасном Романе. Не случайно свою разновидность нуранкыв исполнительница назвала «мойдігмоз сьылэм, нуремен мойд», что может быть переведено как «пение в манере сказки, нуранкыв в манере сказки». Такое определение подчеркивает исконную взаимосвязь между песнями-нуранкые и эпосом.

Кроме того, оленеводческие *нуранкыв* опираются на устойчивую традицию коми-ижемских внеобрядовых импровизаций, и зачастую они близки

и по тематике, и по приуроченности к определенным событиям из жизни. Например, таковы *нуранкыв* «Трава öктэм помлась» (О сборе трав на Иванов день) или *нуранкыв*, исполненный по случаю дня рождения — «Нимлун кузя» [28]. По мнению А.К. Микушева, песни-*нуранкыв* можно определить как разновидность житийных причитаний автобиографического характера, известных и другим этнографическим группам коми.

Вероятно, говоря об истоках этого жанра, вполне допустимы параллели с ненецкими песнями-плачами *ярабц* и личными песнями *ябе сё*. Так, типичные для женских личных песен образы и мотивы можно увидеть в песнях-*нуранкыв* Е.В. Косковой «Важен оліс яран гозъя (Прежде жили ненец с ненкой), Ф.Е. Чаклиновой «Куд вылэ ке чатырчча» (Если на короб горделиво сяду) и многих других. При всем разнообразии сюжетов и тем нарративной доминантой этого жанра, на наш взгляд, является не столько внешняя событийность (характерная для импровизаций типа «что вижу, то и пою»), сколько эмоциональный образ-воспоминание, заложенный в основу той или иной фабулы: неожиданное появление медведя возле играющих детей (*нуранкыв* «Харейвöрын кык керка» (В Хорей-Вере две избушки) [29], неожиданная трагическая гибель парня, оборвавшая первую любовь девушки (*нуранкыв* «Колва кузя ветлыллі» (По Колве прохаживалась), детское воспоминание девочки-подростка об охоте, на которой ей по жребию выпал самый хороший улов («Кынясем помлась» (Об охоте на песцов)) [30].

Записанные собирателями нуранкые различны по содержанию и объему. Некоторые из них насчитывают всего по 15–20 стихотворных строк, а нуранкыв А.И. Выучейской состоит из 1130 стихов и соотносим с лучшими образцами эпических песен. Как отмечает А.К. Микушев [31], зачастую нуранкыв, первоначально отобразивший какой-либо конкретный и вполне реальный факт, в процессе устного бытования насыщался элементами эпичности, сказочности, лиричности. Так, например, нуранкыв, сложенный о колвинском оленеводе по прозвищу Ёгор Вань, со временем превратился в лироэпическую песню «Ёгор Ване, Ёгор Вань да кор местэыд выйым-эм?» (Ёгор Вань, ты Ёгор Вань, есть ли пастбище для оленей?), которая стала популярной по всей Ижме, Печоре, за Уралом, на Кольском п-ве. Собственно лироэпическими можно назвать и многие другие эпические песни, попавшие в женский репертуар, в которых тема сватовства становится ведущей: «Куим мама-пия» (Мать и два сына), «Вит корес ке кутала» (Поймаю-ка я пятерых своих оленей), «Важен оліс яран гозъя» (Прежде жили ненец с ненкой). Вероятно, столь же неслучайно в эпических песнях А.И. Выучейской, открывающих сборник, почти полностью исчезает сказочно-мифологическое начало, характерное для ненецких сюдбабц, а на первый план выходит та же тема сватовства (скорее уже не героического, а удачного).

Таким образом, перед нами предстает парадоксальная и с лингвистической, и с этнологической точек зрения картина бытования фольклора, поскольку система «Исполнитель – Текст – Аудитория», на которой зиждется любая фольклорная традиция, оказывается биэтничной и бикультурной во

всем своем триединстве: исполнитель может быть и коми, и ненцем, текст и аудитория могут быть и коми, и ненецкими. Отталкиваясь от этнической детерминанты, мы можем вычленить из этой системы или фольклор на коми языке, или репертуар только коми исполнителей, или фольклор, исполняемый для коми аудитории, но даже и в этих трех вариантах мы не сможем соблюсти идентичность. Вероятно, для понимания феномена ижмо-колвинской традиции необходимо отталкиваться от более глубоких системных принципов.

Общая картина зарождения этой самобытной культуры кажется достаточно очевидной: произошло взаимосближение двух абсолютно разных культур — коми-ижемцы за короткий срок (конец XVIII — первая половина XIX в.) освоили оленеводство и мир кочевника, а колвинские ненцы перешли на оседлый образ жизни, переняли язык и обычаи ижемских коми. При этом ни один из процессов нельзя назвать специфически ижмо-колвинским: переход на оседлость был характерен едва ли не для всех ненцев Европейского Севера, явление этнической или языковой ассимиляции также нельзя назвать уникальным, знание коми языка было характерно и для других групп ненцев. Здесь важно то, что в ситуации с коми-ижемцами и колвинскими ненцами эти процессы приобрели системный, синергетический эффект, вызвавший появление эмерджентных свойств, ранее не присущих ни ненцам, ни коми-ижемпам

Очевидно, что это сближение было бы невозможным без религиозного единения. И, вероятно, уникальность ижмо-колвинской традиции может быть связана с возникновением особого религиозно-мифологического двоемирия: языческого (собственно ненецкого) и православно-христианского (коми-ижемского), которое, в отличие от официального православия, само уже представляло вариант народно-православного двоемирия, адаптированного для быстрого восприятия иноверцами, а главное – соответствующего новому образу жизни. Эта тема достойна отдельного исследования, здесь мы можем позволить себе отметить два тонких штриха к общей картине. Один из них связан с путевыми заметками А. Кастрена по европейским тундрам, где он в нескольких словах описывает редкие для своего путешествия минуты отдыха: «В нашем пестром кружку наслаждение жизнию проявляется однако ж чрезвычайно разнообразно. Русский распевает веселыя песни, шутит, подсмеивает, дурачится; Зырянин – читает молитвы, рассказывает жития святых и преподает нравственныя наставления; Самоед – сидит тихо и внимательно слушает, что говорят люди умнейшие» [32]. Второй штрих – связан уже с образом колва яран. Современники вспоминают о Г.Н. Валееве не только как об эпическом сказителе, но и как о глубоко верующем человеке, и во времена всеобщего атеизма соблюдавшем православные каноны: «Григорий Никифорович был нашим бригадиром (оленеводческой совхозной бригады; 1960-70-е гг.). В праздники, бывало, нас поставит в чуме, долго молитвы

Полукочевое оленеводство, уникальное во многих отношениях, предполагало и особое «социально-экономическое» двоемирие, совмещающее и деревенский космос (в зимний период), и мир кочевника. В контексте бытования фольклорной традиции оно, вероятно, создавало и два эпических мировосприятия, и две аудитории, на которые были ориентированы певцы.

Исключительную роль в становлении этой биэтничной фольклорной традиции сыграло своего рода внутрисемейное двоемирие: коми-ижемки, выходя замуж за колвинских ненцев, приносили в новую жизнь свой язык, свои обычаи, свое лирическое мировосприятие, а мужчины — носители эпического мира, эпических знаний — при этом оставались ненцами. Это «внутрисемейное» двоемирие соотносимо с двумя основными жанрами этой традиции — эпическими богатырскими песнями и песнями-импровизациями нуранкыв.

Вероятно многие открытия, связанные с ижмо-колвинской культурой, еще ждут своего часа, и в изложенной выше схеме свое место займет еще и обско-угорский компонент. В любом случае, кажется очевидным, что все эти процессы глубоко взаимосвязаны и с жизнью фольклорной культуры как таковой. И все они вместе, соединившись в единый культурогенный импульс, вызвали взрывоподобное (всего за несколько поколений) рождение новой фольклорной эстетики и уже не разделимой на этнические слагаемые новой традиции, которая еще долго будет удивлять своих исследователей.

Литература и источники

- 1. Коми народные песни: в 3 т. / Сост. А.К. Микушев, П.И. Чисталев. 2-е изд. Сыктывкар, 1994. Т. 2: Ижма и Печора; Микушев А.К. Коми эпические песни и баллады. Л., 1969; Коми народный эпос / Под ред. А.К. Микушева. М., 1987.
 - 2. См.: Коми народные песни Т. 2. № 22, 25, 26.
- 3. Три эпические песни были опубликованы Э. Васойи в венгерском жур. «Этнография»: Vászolyi E. Eszaki zurjen epikus énekek // Ethnographia. Виdapest, 1967. № 3. Р. 438–451; 1968. № 3. Р. 408–420. Полностью экспедиционные записи Э. Васойи и Г.Г. Бараксанова были опубликованы намного позже небольшим тиражом в англоязычном издании 2001 г.: Vászolyi–Vasse, Eric. Syrjaenica II. Narratives, Folklore and Folk Poetry from Eight Dialects of the Komi Language. V. 2: Kolva and Usa Specimina Sibirica XV, XVII, XIX. Savariae Szombathely, 2001. 531 р.
- 4. Фольклор коми и ненцев Ненецкого автономного округа (в записях Фольклорного фонда ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН 1968–1973 гг.) / Сост. А.В. Панюков. Сыктывкар, 2009. 500 с. Нужно отметить, что сборник охватывает далеко не весь материал, собранный в ходе экспедиций этих лет. Здесь не отражены записи, не связанные напрямую с музыкально-поэтической культурой. Достаточно объемный пласт самых разнообразных этнографических и фольклорных сведений был поднят в ходе полевых исследований 2003–2008 гг., они также остались за рамками этого фольклорного сборника.
- 5. Микушев А.К. Коми народный эпос // Коми народный эпос / Вступ. ст., комм., перевод текстов А.К. Микушева. М., 1987. С. 12–13. Основные по-

ложения его концепции возникновения и бытования ижмо-колвинской традиции изложены и в ряде других работ по этой теме: Микушев А.К. 1. Коми эпические песни и баллады. Л., 1969; 2. Жанровые особенности эпоса северных коми зырян // Специфика фольклорных жанров: Сб. ст. М., 1973. С. 200–226; 3. Оленеводческие песни-нуранкыв и ижмо-колвинский эпос // Проблемы изучения финно-угорского фольклора. Саранск, 1972. С. 123–131; 4. Эпические формы коми фольклора / Отв. ред. А.М. Астахова, В.И. Лыткин. Л., 1973. 256 с.; 5. Взаимосвязи традиционной композиции импровизационных песен коми и ненцев // Фольклор народов РСФСР: Межвуз. сб. Уфа, 1988. С. 5–12 и др.

- 6. Истомин К.В. Колва-яран: происхождение; межэтнические контакты; прирост населения поселения оседлых ненцев; колвинские ненцы в XX в. // Сайт «Традиционная культура народов Европейского Севера». 2001. Доступ: http://www.komi.com/folk/nenci/.
- 7. Истомин К.В. Колва-яран: происхождение // Сайт «Традиционная культура народов Европейского Севера». 2001. Доступ: http://www.komi.com/folk/nenci/.
 - 8. Хомич Л.В. Ненцы. Очерки традиционной культуры. М., 1970. С. 45.
 - 9. Там же. С. 45.
- 10. Истомин К.В. О термине колва-яран // Сайт «Традиционная культура народов Европейского Севера». 2001. Доступ: http://www.komi.com/folk/nenci/52.htm.
- 11. Хомич Л.В. Развитие межэтнических связей в Ненецком автономном округе // Этнографические аспекты изучения современности. Л., 1980. С. 48–63.
- 12. Истомин К.В. Колвинские ненцы в XX в. // Сайт «Традиционная культура народов Европейского Севера». 2001. Доступ: http://www.komi.com/folk/nenci/52.htm.
- 13. Микушев А.К. Научный отчет о Канино-Тиманской фольклорной экспедиции (май-июнь 1972 г.) // НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 118. Т. 1. С. 22.
- 14. Микушев А.К. Научный отчет о Канино-Тиманской фольклорной экспедиции (май-июнь 1972 г.) // НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 118. Т. 1. Л. 27–28.
 - 15. Там же. Л. 25.
- 16. ФФ ИЯЛИ. В1901–19. г. Зап. П.Ф. Лимеров, А.В. Панюков, 2003 г., Салехард. Инф. Е.А. Терентьева, 1923 г.р.
- 17. Об этом см., например: Пушкарева Е.Т. 1. Русская сказка в фольклоре ненцев // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1989. С. 40–51; 2. Специфика жанров фольклора ненцев и их исполнительские традиции // Фольклор ненцев / Сост. Е.Т. Пушкарева, Л.В. Хомич. Новосибирск, 2001. С. 29. О некоторых сказочных сюжетах в фольклоре большеземельских ненцев упоминается в работе: Дронова Т.И., Истомин К.В. Межэтническое взаимодействие в Печорском крае: ненцы, русские (устьцилемы) и коми-ижемцы // Этнографическое обозрение. М., 2003. С. 54–67.

- 18. Так, например, Ф.Н. Хатанзеева из с. Мужи вслед за эпической песней «Озыр Мандо» исполнила комбинированный (с песенными вставкамирефренами) вариант сказки «Красная Марфида» («Куим чоя-вока»). По сюжету Ёма превращает Красную Марфиду в «гуся-лебедя»; она тайком прилетает кормить своего маленького сына, оборачиваясь в женщину; сыну удается ее поймать и вернуть человеческий облик. В ее исполнении эта сказка и в содержательном, и в музыкальном отношении абсолютно изолирована от «яран мойд» (разве что в тексте появляются слуги «паслукъяс»). По определению исполнителя, это «подэна висьталэм» прозаический вариант сказки (ФФ ИЯЛИ. К256—6. Зап. А.К. Микушев, Ю.Г. Рочев, 1970 г., с. Мужи Шурышкарского р-на Тюменской обл.).
- 19. ФФ ИЯЛИ В1907–22. Зап. А.В. Панюков, П.Ф. Лимеров, 2003 г., дер. Киеват Шурышкарского р-на Тюменской обл. Инф. С.Ф. Конев, 1934 г.р.
- 20. Микушев А.К. Научный отчет о Канино-Тиманской фольклорной экспедиции (май-июнь 1972 г.). Л. 35.
- 21. Единственная эпическая песня, более или менее «вписывающаяся» в размер и строфику и имеющая связный сюжет, опубликована в «Коми народном эпосе» под названием «Сизимлаэ нюклясема морт да Быдтас» (Семью хозяевами униженный и его Быдтас-Приемыш) (№ 13). Это произведение представлено как образец эпической песни социально-исторического характера, хотя трудно согласиться с такой «социальной» интерпретацией имени главного героя: сизимлаэ нюклясем 'семь раз согнутый' скорее связано с гиперболизацией высокого роста богатыря «такой высокий, что семижды сгорбился»; униженное положение будущего богатыря-мстителя (Быдтаса-Приемыша) характерно для большинства сюжетов о юноше-мстителе.
- 22. Другой вариант этого духовного стиха на апокрифический сюжет о муках Егория Храброго («Ехорей да Идол цар») был записан в той же экспедиции в дер. Харсаем Приуральского р-на от К.С. Рочевой (ФФ ИЯЛИ. К269–14.): Идол-царь заставляет Егория обратиться в его веру, Егория жгут на костре, приковывают к камню, распиливают пилой, погружают в котел с кипящей смолой но он остается невредимым; Идол-царь сам прилипает к смоле.
- 23. К сожалению, исполнитель достаточно несвязно воспроизводит сюжет произведения, который представляет собой контаминацию нескольких известных исполнителю сказок. Имя сюр труж можно перевести с коми языка как 'стружка от рога'; по фабуле песни мальчика разлучают с сестрой, бросают в тундре; тот вырастает и становится хорошим охотником; разбогатев, он находит сестру. Начальная часть песни представляет собой контаминацию нескольких сказочных микросюжетов: внук Старухи по имени Сюр Труж живет в избе, которая вращается на пне; семиголовый гундур-сюдбей пытается разрушить его дом; далее герой путешествует и приходит к реке; медная лодка старухи перевозит его, а идущую следом Ему топит в реке (сюжет сказки «Старуха и Ёма»). Далее герой ищет свою сестру. (ФФ ИЯЛИ. К263–2).

- 24. ФФ ИЯЛИ. А
2003—7. Зап. А.К. Микушев, 1968 г., пос. Харута. Инф. К.Ф. Канев.
- 25. ФФ ИЯЛИ А2003–8. Зап. А.К. Микушев, 1968 г., пос. Харута. Инф. К.Ф. Канев.
 - 26. ФФ ИЯЛИ. № 68р1-р2. Зап. П.И. Чисталев, 1961 г.
- 27. Материалы Канино-Тиманской фольклорной экспедиции 1972—1973 гг. // НА Коми НЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 118. Т. 3. Л. 220.
- 28. Фольклор коми и ненцев Ненецкого автономного округа (в записях Фольклорного фонда ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН 1968–1973 гг.). № 38, 37.
- 29. В экспедиционном отчете А.К. Микушев отмечает: «Окола ста лет назад произошел случай, рассказанный в нуранкыв «Харейворын кык керка» (В местечке Хорей-вер две избушки). На примере данного нуранкыв наглядно видно, как произошло обрастание сказочными деталями действительно происшедшего факта. Первонасельником пос. Хорей-вер был дед Е.В. Косковой, исполнившей нам данный нуранкыв. Как-то летом в отсутствие родителей неожиданно к избушке явился лесной хозяин медведь и страшно напугал резвившихся на лужайке детишек. Об этом событии впервые еще в прошлом веке сложила импровизацию мать Е.В. Косковой. Импровизация перешла по наследству к дочери. В процессе устного бытования первоначальный конкретный факт получил сказочное освещение, а сам нуранкыв превратился в эпическое повествование, близкое по свои атрибутам к ижмо-колвинским эпическим песням»: Микушев А.К. Научный отчет о первой Большеземельской фольклорной экспедиции 1968 г. // НА Коми НЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 310. Л. 16.
- 30. Приведенные примеры опубликованы в: Фольклор коми и ненцев Ненецкого автономного округа (в записях Фольклорного фонда ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН 1968–1973 гг.). № 23, 20, 24.
- 31. Микушев А.К. Научный отчет о первой Большеземельской фольклорной экспедиции 1968 г. Л. 15.
- 32. Путешествие Александра Кастрена по Лапландии, северной России и Сибири (1838–1844, 1845–1849). М., 1860. IV. С. 175.
- 33. ФФ ИЯЛИ. В1907–21. Зап. А.В. Панюков, П.Ф. Лимеров, 2003 г., дер. Киеват Шурышкарского р-на Тюменской обл. Инф. С.Ф. Конев, 1934 г.р.

Список сокращений

НА Коми НЦ – Научный архив Коми научного центра Уральского отделения Российской академии наук

ОР РНБ – Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (г. Санкт-Петербург)

ОФ НМ РК – Отдел фондов Национального музея Республики Коми

ПМА – полевые материалы автора

ФА СыктГУ – Фольклорный архив Сыктывкарского государственного университета

АФ – аудиофонд

РФ – рукописный фонд

ФФ ИЯЛИ – Фольклорный фонд Института языка, литературы и истории Коми научного центра Уральского отделения Российской академии наук

А – аудиозапись

В - видеозапись

SUSA – Suomalais-Ugrilainen Seuran Arkisto (Архив Финно-Угорского общества, г. Хельсинки)

Содержание

Введение
Локальные фольклорные традиции
<i>Лимеров П.Ф.</i> Вымские легенды о христианизации язычников Стефаном Пермским
Панюков А.В. Фольклорная традиция Выми в жанрах несказочной прозы 21
<i>Савельева Г.С.</i> Географические песни в фольклорном репертуаре Выми46
Жанровые аспекты изучения фольклора
Коровина Н.С. Сюжетно-тематический фонд коми сказок о животных
(опыт создания систематического указателя)
Кудряшова В.М. Сюжеты бытовых сатирических сказок коми85
Лобанова Л.С. Магия Великого четверга в скотоводческой практике коми 103
Низовцева С.Г. История собирания и изучения коми народных загадок124
Рассыхаев А.Н. К вопросу о бытовании некоторых жанров в современном детском фольклоре коми
Фольклор контактных зон
носители традиционного фольклора хантов Югана: полевые
заметки экспедиции к восточным хантам
Панюков А.В. Синергетика фольклорных контактов: ижмо-колвинская традиция
Список сокращеий
Список сокращения

УДК 398.222 (= 511.132)

Лимеров П.Ф. Вымские легенды о христианизации язычников Стефаном Пермским // Фольклористика Коми. Региональные фольклорные традиции Европейского Северо-Востока и Зауралья в межкультурном контексте. Сыктывкар, 2012. С. 6–20. (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып. 70).

Вымская традиция устных рассказов о христианизации и Стефане Пермском является в значительной степени инвариантной по отношению к традициям подобных рассказов других регионов. В связи с этим в данной статье предлагается аналитическое описание вымских устных нарративов о Стефане Пермском, рассматриваются основные сюжетные мотивы легенд.

УДК 398.21:82-32 (= 511.132)

Панюков А.В. Фольклорная традиция Выми в жанрах несказочной прозы // Фольклористика Коми. Региональные фольклорные традиции Европейского Северо-Востока и Зауралья в межкультурном контексте. Сыктывкар, 2012. С. 21–45. (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып. 70).

Работа посвящена исследованию одной из локальных повествовательных традиций коми. Представлен сюжетно-тематический состав жанров несказочной прозы, их вариативная специфика, особое внимание уделено исследованию образов и мотивов, которые в общем контексте сыграли роль «связок» между различными по масштабности и диахронической глубине событиями местной истории.

УДК 398.8:91 (= 511.132)

Савельева Г.С. Географические песни в фольклорном репертуаре Выми // Фольклористика Коми. Региональные фольклорные традиции Европейского Северо-Востока и Зауралья в межкультурном контексте. Сыктывкар, 2012. С. 46–64. (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып. 70).

В статье рассматривается группа так называемых географических песен — фольклорных текстов с ярко выраженной пространственной компонентой. Они широко бытовали практически на всей территории Республики Коми, однако Вымская традиция отличается и количественным, и качественным составом исследуемого репертуара. Цель исследования — выявить поэтические особенности, дать общую характеристику того фольклорноэтнографического контекста, который отражает локальную организацию данного культурного пространства.

УДК 398.21:59 (= 511.132)

Коровина Н.С. Сюжетно-тематический фонд коми сказок о животных (опыт создания систематического указателя) // Фольклористика Коми. Региональные фольклорные традиции Европейского Северо-Востока и Зауралья в межкультурном контексте. Сыктывкар, 2012. С. 66–84. (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып. 70).

В данной статье предпринята попытка систематизировать и классифицировать сюжетно-тематический фонд коми сказок о животных. Для этой цели в соответствии с общепризнанными в международной практике системами Аарне-Томпсона (АТ) и СУС подготовлен указатель сюжетов коми сказок о животных. Он является первой частью национального указателя сюжетов и уже сейчас вводит коми сказки в научный оборот.

УДК 398.21:82-7 (= 511.132)

Кудряшова В.М. Сюжеты бытовых сатирических сказок коми // Фольклористика Коми. Региональные фольклорные традиции Европейского Северо-Востока и Зауралья в межкультурном контексте. Сыктывкар, 2012. С. 85–102. (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып. 70).

На основе архивных и опубликованных фольклорных текстов рассматриваются сатирические сказки о попах, дураках, хитрых и ловких людях. Проводится сравнительный анализ с аналогичными сюжетами русских сказок, выявляется сходство, общность и различия. Сюжеты определяются по указателю СУС.

УДК 394.268.7 (= 511.132)

Лобанова Л.С. Магия Великого четверга в скотоводческой практике коми // Фольклористика Коми. Региональные фольклорные традиции Европейского Северо-Востока и Зауралья в межкультурном контексте. Сыктывкар, 2012. С. 103–123. (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып. 70).

На основе материалов по скотоводческой традиции коми рассмотрена проблема взаимосвязи различных сфер духовной культуры: верований (поверье об активизации демонологических персонажей, календарная приуроченность), обряда (ритуальные способы предотвращения порчи, обеспечения благополучия в хозяйстве) и фольклора (разножанровые тексты, в которых представлены данные сюжеты и мотивы). Изучение обрядовой культуры проведено в структурно-семиотическом ключе, по функциональной направленности выделены апотропеические, профилактические апотропеические и продуцирующие обряды.

УДК 398.61 (= 511.132)

Низовцева С.Г. История собирания и изучения коми народных загадок // Фольклористика Коми. Региональные фольклорные традиции Европейского Северо-Востока и Зауралья в межкультурном контексте. Сыктывкар, 2012. С. 124–135. (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып. 70).

В работе выделяются и исследуются этапы собирания и изучения коми народных загадок. Характеризуются основные опубликованные и неопубликованные источники материалов по паремиологии коми. Представлены собиратели, отечественные и зарубежные исследователи, занимавшиеся сбором, публикацией текстов и изучением жанра коми загадки.

УДК 398-053.5 (= 511.132)

Рассыхаев А.Н. К вопросу о бытовании некоторых жанров в современном детском фольклоре коми // Фольклористика Коми. Региональные фольклорные традиции Европейского Северо-Востока и Зауралья в межкультурном контексте. Сыктывкар, 2012. С. 136—148. (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып. 70).

В данной статье, построенной на основе недавно записанных полевых материалов, анализируются некоторые жанры современного детского фольклора коми. Дана классификация и краткая характеристика коми страшилок, пародий на художественные произведения и расшифровки аббревиатур — символов советского государства.

УДК 398.4 (= 511.1)

Лимеров П.Ф. Семья Каюковых из *пупи сир* «рода медведя» – как носители традиционного фольклора хантов Югана: полевые заметки экспедиции к восточным хантам // Фольклористика Коми. Региональные фольклорные традиции Европейского Северо-Востока и Зауралья в межкультурном контексте. Сыктывкар, 2012. С. 150–188. (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып. 70).

Религиозно-мифологические представления юганских хантов, проживающих в бассейне р. Салым рассматриваются в статье на примере семьи Каюковых. Особое значение уделяется космологическим представлениям, родовым мифам в связи с социальной организацией основных юганских родов, представлениям о мире духов, похоронной обрядности.

УДК 398.1/9 (= 511.132)

Панюков А.В. Синергетика фольклорных контактов: ижмо-колвинская традиция // Фольклористика Коми. Региональные фольклорные традиции Европейского Северо-Востока и Зауралья в межкультурном контексте. Сык-

тывкар, 2012. С. 189–208. (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып. 70).

Представляя ижмо-колвинскую традицию во всем жанровом многообразии зафиксированных в среде коми оленеводов фольклорных произведений, автор демонстрирует ее исходную биэтничность и бикультуральность. На основе обобщенных данных о традиции в статье обосновывается необходимость системного подхода к исследованию этой культуры во взаимосвязи с целым рядом специфических надфольклорных факторов.

Научное издание

ФОЛЬКЛОРИСТИКА КОМИ. Региональные фольклорные традиции Европейского Северо-Востока и Зауралья в межкультурном контексте

Рекомендовано к изданию ученым советом Института языка, литературы и истории Коми научного центра УрО РАН

Редакторы Л.А. Федорова Художник Ю.Н. Лисовский Оригинал-макет – Н.К. Забоева

Лицензия № 0047 от 10.01.99. Компьютерный набор. Подписано в печать 29.12.2012. Формат 60 х 90 1/16. Бум. офсетная. Печать офсетная. Усл. печ. л. 13,5. Уч.-изд. л. 13,7. Тираж 200 экз. Заказ № 1.

Редакционно-издательский отдел Коми научного центра УрО РАН 167982, ГСП-2, г. Сыктывкар, ул. Первомайская, 48.