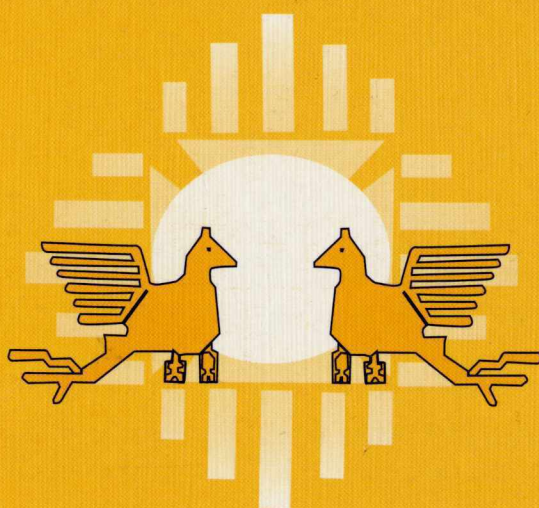


Сыктывкарский государственный университет  
Институт языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН



## Духовная культура финно-угорских народов России

*Материалы Всероссийской научной конференции  
к 80-летию Анатолия Константиновича Микушева*



Сыктывкар  
2007

Сыктывкарский государственный университет  
Институт языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН

**ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА  
ФИННО-УГОРСКИХ НАРОДОВ РОССИИ**

*Материалы Всероссийской научной конференции  
к 80-летию Анатолия Константиновича Микушева*

*1–3 ноября 2006 г., г. Сыктывкар*

Сыктывкар  
2007 г.

ББК 82.3 (2Рос)  
Д 85

Издание сборника осуществлено  
при финансовой поддержке  
Министерства культуры и национальной политики  
Республики Коми

Редакционная коллегия:

Бунчук Т. Н., Канева Т. С. (отв. ред.), Мелихов М. В.,  
Остапова Е. В., Федина М. С.

Отв. за выпуск – Ангеловская Л. В.

Оформление – Безбатичнова Т. А.

Д 85     **Духовная культура финно-угорских народов России: Материалы Всероссийской научной конференции к 80-летию А.К. Микушева (1–3 ноября 2006 г., г. Сыктывкар) / Отв. ред. Канева Т. С. – Сыктывкар: ООО «Издательство «Кола», 2007. – 264 стр.**

Сборник составлен на основе материалов выступлений Всероссийской научной конференции «Духовная культура финно-угорских народов России», приуроченной к 80-летию известного финно-угроведа Анатолия Константиновича Микушева (1926–1993). Проведение конференции (1–3 ноября 2006 г., г. Сыктывкар) было осуществлено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (грант РГНФ № 06-04-41480 г/С) и Министерства культуры и национальной политики Республики Коми.

Статьи сгруппированы по секциям, в рамках которых были подготовлены доклады для конференции.

Мнение редколлегии может не совпадать с точкой зрения автора.

Фото А.К. Микушева предоставлено Музеем истории просвещения Коми края



## ПЛЕНАРНЫЕ ДОКЛАДЫ

Т.Г. Владыкина  
г. Ижевск

### А.К. МИКУШЕВ И ПЕРМСКАЯ ФОЛЬКЛОРИСТИКА\*

Выделяя пермскую фольклористику как отдельную область исследования фольклора пермских народов (коми-зыряя, коми-пермяков и удмуртов), мы вполне отдаем отчет в том, что номинация эта не так привычна, как, скажем, пермское языкознание, которое представляет давнюю традицию в изучении конкретной ветви финно-угорских языков. И тем не менее, юбилей видного ученого, фольклориста и литературоведа Анатолия Константиновича Микушева – повод и возможность говорить о целом разделе в финно-угроведении – пермской фольклористике, о ее истоках и становлении. Не затрагивая всех направлений означенной проблемы, хотелось бы акцентировать внимание на самом важном по значимости аспекте работы фольклористов – формировании источниковой базы, то есть полевой работе и камеральной обработке экспедиционных материалов. Данное направление достойно представлено прежде всего в Сыктывкаре, в университетском (СыктГУ) и академическом (ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН) исследовательских центрах. Их сегодняшний статус и уровень исследований во многом обусловлен предшествующим этапом развития науки, который по праву может называться «микушевским».

Становление Микушева-ученого связано с двумя академическими учреждениями – Институтом русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, где прошли годы его обучения в аспирантуре, и Отделом языка, литературы и истории Коми филиала Академии наук СССР (ныне ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН), где он прошел путь от младшего научного сотрудника до заведующего сектором литературы и фольклора, а в целом проработал 22 года до перехода в Сыктывкарский госуниверситет<sup>1</sup>. Считаю необходимым обратить на этот факт особое внимание, поскольку с этим связаны методология и методы подхода ученого к исследуемому материалу. Поскольку институт, в котором работал А.К. Микушев, был академическим центром, академическим по сути был и взгляд на изучаемый предмет, который предполагал соответствующий уровень всех направлений фольклористической работы: полевой, камеральной, аналитической. По сравнению с научно-исследовательскими институтами в других автономных финно-угорских республиках (например, Удмуртского научно-исследовательского института при СМ УАССР, который вошел в академическую систему лишь в 1988 г.), более масштабной и целенаправленной была и организация экспедиций, материалы которых стали основой для формирования научного фонда и сейчас представляют солидный корпус разножанровых текстов. Впечатляет уже само число экспедиций, в которых участвовал А.К. Микушев. Только за время работы в ИЯЛИ их было 38. Использовалась отработанная методика полевой работы (сплошная запись, повторные записи, аудиофиксация), проводились специальные наблюдения над живой фольклорной традицией. Именно в эти годы А.К. Микушев с коллегами записывает эпические жанры у ижмо-колвинцев, выделяет три локальные песенные традиции, задумывается над изданием «Свода коми фольклора»<sup>2</sup>.

Большая удача, что коми фольклористика имела ученого такого масштаба, как А.К. Микушев. Его известность перешагнула границы республики. Он олицетворял пермскую фольклористику (именно его исследования послужили образцом Д.А. Яшину<sup>3</sup> для исследования удмуртского эпоса), к нему как к авторитетному ученому обращались при защите диссертаций, научном редактировании сборников фольклорных произведений<sup>4</sup>.

Материалы комплексных экспедиций А.К. Микушева и его коллег (Ш.И. Чисталева, Ф.В. Плевосовского, Ю.Г. Рочева) 60–70-х гг. XX в. легли в основу Фольклорного фонда ИЯЛИ КНЦ<sup>5</sup> и представляют наиболее объемную его часть, поскольку с этим периодом связаны наиболее регулярные поступления в фонотеку. Благодаря этим материалам, сегодня исследователи коми фольклора могут говорить о репертуарных особенностях национальной традиции на диахроническом уровне, проследить изменения певческих и инструментальных традиций, учитывать в современной полевой работе этнографический контекст бытования жанров. Сегодня Фольклорный фонд ИЯЛИ КНЦ УрО РАН, имеющий в своих собраниях уникальные записи 50-х гг. XX в., является самым круп-

ным хранилищем материалов по традиционной культуре коми. Работа по сохранению и реставрации фондов, которая была инициирована сотрудниками в 2000 г. в связи с организацией отдельного структурного подразделения, – достойное продолжение дела, начатого А.К. Микушевым. Использование же возможностей информационных технологий (более 750 часов аудиозаписей оцифрованы и перезаписаны на компакт-диски, начата работа по оцифровке видеозаписей<sup>6</sup>) – способ интенсификации работы с фольклорным материалом на всех уровнях – от полевых записей и камеральной обработки до исследований с помощью современных программных средств.

Высокую планку по исследованию традиционной культуры Республики Коми и сопредельных с ней районов Архангельской и Кировской областей вот уже более 30 лет держит Сыктывкарский государственный университет. Здесь отношение к фольклору как особой учебной дисциплине было определено уже в 70-х гг., со времени открытия университета и привлечения к преподавательской деятельности А.К. Микушева. Широкомасштабная деятельность организованной в конце 80-х гг. Проблемной научно-исследовательской лаборатории по археографии и фольклору позволила университету обрести статус авторитетного регионального научного центра. Свообразным преемником лаборатории стал Центр фольклорных исследований (1999 г.), созданный на базе кабинета по традиционной культуре и включивший в свой состав ее Фольклорный архив<sup>7</sup>. Благодаря слаженной и целенаправленной работе фольклористов Сыктывкарского университета, отечественная наука обогатилась уникальными коллекциями по отдельным локальным традициям, бытующим на территории Европейского Северо-Востока России<sup>8</sup>. Внимание университетских ученых к региональным особенностям русского фольклора в так называемых «контактных зонах» и его сохранению и адаптации в культуре народа коми дало возможность обозначить проблему феномена «фольклорного двуязычия»<sup>9</sup>, основные идеи которого могут апробироваться при исследовании традиции и в других этнокультурных ареалах. Коми фольклористика, таким образом, сегодня не может мыслиться вне контекста исследований в области русского фольклора. Многолетние усилия по сбору полевого материала, созданию архива, его описанию – достойный опыт совместной плодотворной работы. Сегодня архив «выдает» свои запасы в разных видах и формах. Это учебные программы и методические пособия<sup>10</sup>, хрестоматии<sup>11</sup>, диссертационные исследования<sup>12</sup> и т.д. Стремление облегчить введение в научный оборот малодоступных региональных коллекций с одновременным усовершенствованием способов качественного сохранения архивных материалов ставит перед исследователями задачу создания доступной источниковой базы с использованием современных технологий<sup>13</sup>. Решение этой задачи, как планируется, определит дальнейшую стратегию в изучении фольклорных традиций региона<sup>14</sup>.

Общую картину состояния пермской фольклористики сегодня невозможно представить без исследований в области русской и финно-угорской традиционных культур, которые проводятся на территории северного и южного Прикамья преподавателями и сотрудниками Пермского государственного университета, Пермского государственного педагогического университета, Пермского областного краеведческого музея, недавно организованного Пермского филиала Института истории и археологии УрО РАН. Варианты локальных традиций, сложившиеся как в результате симбиоза финно-угорской и привнесенной северно-русской культуры (коми-язвинцы), так и сохранившие свою самобытность в результате осознания русским населением своей культуры в противопоставлении с другими, становятся объектом внимания историков и этнографов<sup>15</sup>. Особенности этнолингвистического подхода в описании традиции успешно реализуют филологи<sup>16</sup>. Сосредоточенные в научных архивах г. Перми фольклорные коллекции и изданные на их основе труды в перспективе смогут быть богатейшей базой для дальнейших исследований в сфере межэтнических связей, комплексных презентаций локальных культур.

Удмуртская фольклористика представлена сегодня изданиями монографического характера<sup>17</sup>, серией «Удмуртский фольклор»<sup>18</sup>, большинство книг которой представляют музыкально-песенные жанры<sup>19</sup>, серией «Русский фольклор Удмуртии»<sup>20</sup>. Источником формирования серийных изданий явились в основном экспедиционные материалы самих авторов-составителей, зафиксированные в последние десятилетия XX в. Между тем, в Удмуртском институте истории, языка и литературы УрО РАН в настоящее время накоплен значительный архивный материал по традиционной культуре удмуртов и народов, населяющих Урало-Поволжский регион (русские, бесермяне, татары, марийцы, коми-пермяки). Рукописный фонд архива содержит богатые текстовые (фольклорные, этнографические) материалы, записанные различными собирателями начиная с 30-х гг. XX столетия по настоящее время. Уникальная часть архива – неопубликованные рукописи дореволюционных исследователей, в которых содержится ценная информация о частично забытых или полностью исчезнувших элементах традиционной материальной и духовной культуры народов региона. Кроме рукописного фонда, институт имеет фонограммархив, начало комплектования которого относится к концу 60-х гг. Но основная часть рукописного фонда Научно-отраслевого архива Удмуртского института истории, языка и литературы УрО РАН, как и аудио-, и видеоматериалы, остается

пока незадействованной в силу того, что материалы не сведены воедино в виде современной базы данных, структура которой уже сама по себе помогла бы систематизировать имеющиеся коллекции и одновременно стать основой для всех видов подачи материала: монографических исследований, текстовых сборников, мультимедийных презентаций энциклопедического, словарного, учебно-методического и т.п. характера. В связи с этим в отделе фольклора и литературы разработан проект «Электронная база данных по традиционной культуре народов Удмуртии», поддержанный в 2006 г. Российским гуманитарным научным фондом (Грант РГНФ 06-04-03821в), который станет началом работы над архивными материалами с применением современных технологий и определит перспективу их использования в долгосрочных научных планах по исследованию духовной культуры народов региона.

\* Работа выполнена в рамках проекта РГНФ 06-04-03821в.

<sup>1</sup> Демин В.Н., Бурилова Н.А., Филиппова В.В. Анатолий Константинович Микушев. Сыктывкар, 1998. С. 3-13, 22-23. (Коми научный центр УрО Российской АН. Серия «Люди науки»; Вып. 28).

<sup>2</sup> Там же. С. 8.

<sup>3</sup> Владыкина Т.Г. Д.А. Яшин: удмуртский фольклор в контексте финно-угристики // Поэт, ученый, педагог: Статьи, воспоминания о Д.А. Яшине. Ижевск: Удмуртия, 1993. С. 179-184.

<sup>4</sup> А.К. Микушев был первым оппонентом моей кандидатской диссертации (Перевозчикова Т.Г. Удмуртские народные загадки. Москва, 1980), научным редактором созданной на основе диссертации книги «Загадки» в серии «Удмуртский фольклор» (Ижевск: Удмуртия, 1982).

<sup>5</sup> Выражаю благодарность руководителям фонда, сотрудникам отдела фольклора Г.С. Савельевой и А.В. Панюкову, заведующему отделом П.Ф. Лимерову за информацию и возможность использовать итоговые документы в выступлении на конференции и написании данной статьи.

<sup>6</sup> Девяткина Т. Финно-угорская фольклористика в России: итоги, проблемы и перспективы развития // Пленарные доклады X Международного конгресса финно-угроведов: I часть. Йошкар-Ола: Мар. гос. ун-т, 2005. С. 78.

<sup>7</sup> Волкова Т.Ф., Власов А.Н. Работа Проблемной лаборатории фольклорно-археографических исследований Сыктывкарского университета по изучению духовной культуры Севера // Исследования по истории книжной и традиционной народной культуры Севера: Межвузовский сб. науч. трудов. Сыктывкар, 1997. С. 3-19; Канева Т.С. Центр фольклорных исследований Сыктывкарского государственного университета // Традиционная культура: Научный альманах. М., 2000. № 2. С. 85-86; Власов А.Н., Филиппова В.В., Канева Т.С. Основные итоги фольклористической деятельности Сыктывкарского университета // Народная культура Европейского Севера России: региональные аспекты изучения. Сыктывкар: Изд-во СыктГУ, 2006. С. 9-16.

<sup>8</sup> Власов А.Н., Канева Т.С. К проблеме феноменологии локальных традиций (по результатам исследования фольклорной культуры Европейского Северо-Востока России) // Народная культура Европейского Севера России. С. 16-39.

<sup>9</sup> Власов А.Н., Филиппова В.В. Фольклорное двуязычие в традиционной культуре коми // Традиционная культура: Научный альманах. М., 2000. № 2. С. 87-89; Власов А.Н. Проблема фольклорного двуязычия: коми-русские связи // Русский Север и восточные финно-угры: проблемы пространственно-временного фольклорного диалога: Материалы I Межрегиональной конференции и VII Международной школы молодого фольклориста (23-26 октября 2005 г.). Ижевск, 2006. С. 5-12.

<sup>10</sup> Богатейший список учебно-методических пособий приведен во вводной статье к недавно изданному сборнику, подготовленному к 10-летию кафедры фольклора и истории книги: Народная культура Европейского Севера России: региональные аспекты изучения. Сыктывкар: Изд-во СыктГУ, 2006. С. 4-9.

<sup>11</sup> См., напр.: Коми фольклор: Хрестоматия. Ч.1. Календарные обряды и поэзия / Сост. В.В. Филиппова, Т.С. Канева. Сыктывкар: ИПО СыктГУ, 2000; Коми фольклор: Хрестоматия / Сост. В.В. Филиппова, Н.С. Коровина. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 2002.

<sup>12</sup> Канева Т.С. Песенно-игровой фольклор Усть-Цилемского района Республики Коми: Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. СПб., 1998; Панюков А.В. Структурно-семантические особенности поздних мифологических текстов: Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. СПб, 1999; Шевченко Е.А. Свадебный обряд Лузского района Кировской области (функциональные аспекты поэтических жанров): Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. СПб, 2001; Крашенинникова Ю.А. Свадебные приговоры дружки (структурно-семантический, функциональный аспекты жанра): Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Ижевск, 2003; Коровина Н.С. Типология и стилевое родство коми и русских волшебных сказок: Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Ижевск, 2004; Савельева Г.С. Коми песенно-игровой фольклор праздничных молодежных собраний: Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Ижевск, 2004.

<sup>13</sup> Канева Т.С. Современное состояние Фольклорного архива СыктГУ: актуальные проблемы и перспективы // История, современное состояние, перспективы развития языков и культур финно-угорских народов: Материалы 3-й Всероссийской научной конференции финно-угроведов (1-4 июля 2004 г.). Сыктывкар, 2005. С. 255-257; Канева Т.С., Чарков И.Д. О создании электронной версии Фольклорного архива СыктГУ // Современные информационные технологии и филология: Тезисы конференции / Отв. ред. В.Л. Кляус. М.: ИМЛИ РАН, 2005. С. 26-28.

<sup>14</sup> Власов А.Н., Филиппова В.В., Канева Т.С. Основные итоги фольклористической деятельности Сыктывкарского университета // Народная культура Европейского Севера России. С. 14.

<sup>16</sup> Чагин Г.Н. Этносы и культуры на стыке Европы и Азии. Избранные труды. Пермь: Изд-во ПГУ, ПСИ, ПСИ МОСУ, ПССГК, 2002; Климов В.В., Чагин Г.Н. Круглый год праздников, обрядов и обычаев коми-пермяков. Кудымкар: Коми-Пермяцкое книж. изд-во, 2005; Черных А.В.: 1. Традиционный календарь народов Прикамья в конце XIX – начале XX века (по материалам южных районов Пермской области). Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 2002; 2. Куединские праздники. Календарная обрядность русских Куединского района Пермской области в конце XIX – первой половине XX в.: Материалы и исследования. Пермь: Изд-во ПНИЦАА, 2003.

<sup>16</sup> Вишерская старина: Сборник фольклорно-этнолингвистических материалов по обрядовой традиции Красновишерского района Пермской области / Сост. Н.В. Жданова, И.А. Подюков, С.В. Хоробрых. Пермь: ПГПУ, 2002; Подюков И.А., Хоробрых С.В., Антипов Д.А. Этнолингвистический словарь свадебной терминологии Северного Прикамья. Пермь: Пермское кн. изд-во, 2004.

<sup>17</sup> Владыкина Т.Г. Удмуртский фольклор: проблемы жанровой эволюции и систематики. Ижевск, 1998; Нуриева И.М. Музыка в обрядовой культуре завятских удмуртов: проблемы культурного контекста и традиционного мышления. Ижевск, 1999; Долганова Л.Н., Морозов И.А. Игры и развлечения удмуртов. Ижевск, 2002; Попова Е.В.: 1. Семейные обычаи и обряды бесермян (конец XIX – 90-е годы XX вв.). Ижевск, 1998; 2. Календарные обряды бесермян. Ижевск, 2004; Стародубцева С.В. Русская хороводная традиция Камско-Вятского междуречья. Ижевск, 2001; Мутина А.С. Катится изюминка: Современный русский детский фольклор Удмуртии. Ижевск, 2005.

<sup>18</sup> Песенки, потешки, считалки, дразнилки / Сост. Л.Н. Долганова. Ижевск: Удмуртия, 1981. (Удмуртский фольклор); Загадки / Сост. Т.Г. Перевозчикова. Ижевск: Удмуртия, 1982. (Удмуртский фольклор); Пословицы, афоризмы, поговорки / Сост., пер., введ. и комм. Т.Г. Перевозчиковой. Ижевск: Удмуртия, 1987. (Удмуртский фольклор).

<sup>19</sup> Бойкова Е.Б., Владыкина Т.Г. Песни южных удмуртов. Ижевск, 1992. Вып.1. (Удмуртский фольклор); Ходырева М.Г. Песни северных удмуртов. Ижевск, 1996. Вып.1. (Удмуртский фольклор); Нуриева И.М. Песни завятских удмуртов. Ижевск, 1995. Вып. 1.; Ижевск, 2004. Вып. 2. (Удмуртский фольклор); Чуракова Р.А. Песни южных удмуртов. Ижевск, 1999. Вып. 2. (Удмуртский фольклор); Хороводно-игровые и плясовые песни / Сост. Л.Н. Долганова. Ижевск, 2000. (Удмуртский фольклор).

<sup>20</sup> Стародубцева С.В. «Ох, распечальное мое сердечко»: Песни из репертуара Натальи Власовой. Ижевск, 1999. (Русские песни Удмуртии); Сказки: Из фольклорного фонда ГППИ / Сост. Т.А. Шуклина. Ижевск, 1999. (Русский фольклор Удмуртии).

**В.В. Филиппова, В.А. Лимерова**  
г. Сыктывкар

## НАУЧНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ А.К. МИКУШЕВА

В истории науки есть ключевые фигуры, деятельность которых становится знаковой для последующих поколений исследователей. К числу таких крупных деятелей науки, несомненно, относится и доктор филологических наук, профессор А.К. Микушев. Вклад его в финно-угорскую, а также и в российскую филологию огромен и по достоинству еще не оценен. Вместе с тем, по прошествии времени со дня его безвременной кончины становятся более отчетливыми контуры его деятельности в различных отраслях филологической науки: фольклористике и литературоведении.

Начало научной деятельности Анатолия Константиновича Микушева пришлось на период господства марксистской теории двух культур, которая была перенесена и на филологические науки, в том числе – историю фольклора. Б.Н. Путилов отмечал позже, что в это время «фольклор выделяли в некую особую область, противостоявшую идеологии «господствующих классов, в нем на первый план выдвигались мотивы классовой борьбы и ненависти (...) Верхом достижений считалось доказательство непосредственной связи фольклорных явлений с трудовыми потребностями и процессами»<sup>1</sup>. К тому же, сам фольклор представлялся системой, принципиально сходной с литературой. Эти доктрины не могли не сказаться на исследовательском методе А.К. Микушева, свидетельством чего является его первая монография «Песенное творчество народа коми»<sup>2</sup>.

Тем не менее, именно в ней, первой монографии в коми фольклористике, было заявлено об одном из перспективных направлений в исследовании песенных жанров коми фольклора – описательной поэтике. Названная работа заложила основы для изучения композиции песенных жанров, что впоследствии позволило другим исследователям установить общее и особенное в поэтике свадебной поэзии восточных финно-угров. Одним из первых в пермской фольклористике А.К. Микушев обратился к фольклорной формуле, отмечая, что «формулы, выработанные устной традицией, способствуют более легкому и быстрому запоминанию песни широкой массой исполнителей. Один и тот же оборот встречается в песнях разных жанров, содержание подобных выражений устойчи-

во»<sup>3</sup>. Исследователь отмечал, что певец-слушатель является единым субъектом творческого процесса в фольклоре. Функции формулы, по А.К. Микушеву, направлены от текста к традиции и несут основную информацию. Обращение к исследованию формальных приемов песенных жанров вывело ученого на один из теоретических аспектов фольклористики – на соотношение традиции и импровизации, на коллективный характер создания фольклорного произведения.

А.К. Микушев первым из коми фольклористов исследовал ритмико-синтаксическую организацию коми народного стиха, отмечая особую роль «энклитик и проклитик»<sup>4</sup>. Его вывод о равноударности стихов и поныне остается корректным по отношению к причитаниям<sup>5</sup>.

В настоящее время актуальным становится обращение к проблемам изучения новых пластов и видов фольклора, новообразований. Публикации последних лет убеждают фольклористов в правомерности обращения в свое время ряда ученых, включая и А.К. Микушева, к таким явлениям. Так, глава его монографии «Коми советское народно-песенное творчество» вводит в научный оборот совершенно новый для того времени «горячий» материал, собранный А.К. Микушевым и требующий нового осмысления<sup>6</sup>.

Отечественной наукой накоплен материал по самым разным локальным и региональным фольклорным традициям. Осознание региональности / локальности традиции отразилось уже в предисловии к 1-му тому «Коми народных песен»,<sup>7</sup> где А.К. Микушев выделяет три основные локальные традиции. В диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук «Генезис и эволюция коми песенного фольклора» (1970) мысль о локальности коми песенной культуры получает дальнейшее развитие. Генезис и эволюция коми народно-песенной традиции, ее некоторых жанров рассматривается с учетом той роли, какую сыграли в их становлении разные этнографические группы. При этом в качестве исследовательского метода А.К. Микушев использует комплексный «этнографо-филологический», вбирающий в себя два подхода к фольклорной традиции – жанрово-тематический и локально-региональный. Данный подход был взят за основу при подготовке трехтомного собрания «Коми народные песни», сборника «Ипатьдорса фольклор»<sup>8</sup>. Внеся в коми фольклористику понятие о песенных (в том числе и эпических) центрах, т.е. зонах наивысшего развития отдельных жанров, Анатолий Константинович предложил плодотворный принцип изучения обширного фольклорного материала коми, который он назвал комплексным. Перед исследователями ставилась конкретная задача – изучение репертуара определенного коллектива – деревни, района, этнографической группы, а также различных половозрастных групп, отдельных исполнителей, носителей традиции.

Многообразна собирательская деятельность А.К. Микушева. Под его руководством и при его активном участии велся интенсивный сбор фольклорного материала. В полевых исследованиях использовалась отработанная методика полевой и камеральной работы (методика сплошной записи, повторные записи), проводились специальные наблюдения над живой фольклорной традицией, что позволяло выявить динамику бытования жанров. Одной из несомненных творческих удач следует считать организацию комплексных музыкально-филологических экспедиций совместно с музыковедом П.И. Чисталевым, что позволило собрать в Научном архиве Коми научного центра уникальный песенный материал. Результатом целенаправленной собирательской деятельности коми фольклористов, руководимых А.К. Микушевым, явилось издание трех томов «Коми народных песен», ставшее крупным событием в научной жизни фольклористов-финно-угроведов. Это первая научная публикация полевого фольклорного материала. Значительность этого издания глубже осознается с годами. Не случайно первое издание называлось «сборник», а второе – «песенный свод»<sup>9</sup>. Достоинством трехтомника «Коми народные песни» является прежде всего его структура: двуязычный принцип подачи материала, нотная расшифровка записей, учет записанных вариантов, версий того или иного произведения с указанием источника. Самостоятельное научное значение имеет развернутое музыкально-филологическое «Предисловие», содержащее оригинальные этнографо-лингвистические материалы. Именно в этой комплексности, в унифицированном аппарате («Комментариях», содержащих попытку атрибутирования жанров, «Указателях места и исполнителей»), заключается ценность издания. Кроме того, 3-й том содержит «Алфавитный указатель песен, записанных научными сотрудниками Коми ФАН СССР в 1946–1970 годах», который можно квалифицировать как путеводитель по фондам научного архива.

В последние годы жизни А.К. Микушев работал над обоснованием необходимости подготовки и издания «Свода коми фольклора». В частности, одним из начальных этапов явилось образование Коми этнологологического фонда, в задачи которого входило создание проспекта «Свода коми фольклора» и материально-технической базы, необходимой для осуществления долгосрочной программы.

Ряд работ А.К. Микушева посвящен истории коми фольклористики. Осознавая роль историографии в науке, исследователь убедительно показал вклад своих предшественников в становление фольклористики коми. В частности, монография «Песенное творчество народа коми» ценна и тем, что в главе «История изучения коми народной песни» содержится анализ практически всех извест-

ных исследований по духовной культуре народа коми<sup>10</sup>. Изучение данного направления в коми фольклористике продолжено в статьях «О собирании и изучении песенного фольклора в Коми АССР»<sup>11</sup>, «История собирания и изучения коми фольклора»<sup>12</sup>, в которых дана оценка вклада ученых в исследование традиционной духовной культуры народа коми.

В поле зрения Анатолия Константиновича находилось практически все разнообразие фольклорных жанров, приоритетным в его исследованиях были малоизученные жанры и прежде всего эпос. А.К. Микушев по праву считается исследователем-теоретиком эпоса пермских народов. Существование эпической традиции в фольклоре пермских народов, ее жанровой специфики волновало исследователей в течение ряда десятилетий. Этапной явилась монография А.К. Микушева «Эпические формы коми фольклора»<sup>13</sup>, в которой прежде всего исследуется становление коми эпосоведения. Приоритет в открытии северокоми эпоса ученый отдает венгерскому исследователю Баратоши Болог Бенэдеку, записи которого, датируемые 1911 г., хранятся в этнологическом архиве Будапештского национального музея. К моменту выхода монографии «Эпические формы коми фольклора» было записано свыше ста произведений северокоми эпоса; некоторые из них были опубликованы во 2-м томе «Коми народных песен» в 1968 г. Тогда же в венгерском журнале «Ethnographia» (1968. № 1) исследователь Э. Васойи опубликовал три ижмо-колвинские эпические песни в переводе на венгерский язык.

А.К. Микушев прежде всего обращается к жанрам, содержащим эпические элементы, выделяет эпические формы коми фольклора, каковыми являются и песенные, и прозаические жанры, предлагает всесторонний анализ генезиса эпических жанров. В дальнейшем концепция ученого претерпела определенную эволюцию, приобрела более четкие формы, подтверждением чему служит издание «Коми народный эпос (историко-культурные контакты)»<sup>14</sup> и «Коми народный эпос (взаимосвязи коми эпоса)»<sup>15</sup>, где дана концепция историко-культурных контактов коми (зырян и пермяков) на основе анализа эпических жанров, взаимодействия эпических форм коми и удмуртов, коми эпоса с эпосом прибалтийско-финских и самодийских народов. Скрупулезному анализу подвергается сюжетно-тематическая основа, поэтика эпических песен, баллад, преданий.

Особого внимания заслуживает точка зрения ученого о возможности выделения и в коми-зырянском, и ижмо-колвинском эпосе трех сюжетных типов: сказочно-мифологического, героического (нового) и социально-исторического (новейшего), которые нашли отражение в эпических песнях, за исключением новейшего пласта в коми-зырянском эпосе, представленном жанром баллады<sup>16</sup>. Эволюции подверглась точка зрения ученого на исторические корни ижмо-колвинского эпоса: как и в случаях с прибалтийско-финскими рунами, северокавказскими нартами, якутско-эвенкийскими олонхо, так и в случае с ижмо-колвинским эпосом справедливее вести речь не о заимствовании, а о самостоятельных редакциях общего или сходного эпического сюжета. Основные теоретические положения в концепции исследователя эпоса имеют важное методологическое значение. Удмуртский фольклорист Д.А. Яшин, анализируя точки зрения финно-угорских фольклористов по вопросу о существовании и характере бытования эпических сказаний классической формы в фольклоре пермских народов, заключает, что «в решении этой проблемы на более верном пути находится коми фольклорист А.К. Микушев»<sup>17</sup>. Анатолий Константинович сумел преодолеть присущее концепции исторической школы отношение к эпосу как к иллюстрации, отойти от смешения природы эпоса с природой летописи. Высокое качество научной интерпретации исторического и художественного значения коми народного эпоса подтверждается тем фактом, что очередным томом серии «Эпос народов СССР» стал «Коми народный эпос»<sup>18</sup>. Ранее в этой серии были опубликованы произведения туркменского, украинского, алтайского, адыгейского, казахского, латышского, башкирского, киргизского, якутского эпоса. В общей сложности том включает 16 текстов ижмо-колвинского эпоса, 6 произведений коми-зырянского эпоса. Составители серии, выступающие за достоверный перевод народного эпоса для более адекватного познания русскоязычным читателем национальных эпических памятников придерживаются такого перевода, который полнее отражает содержательную и художественную природу народного устно-поэтического творчества. Том «Коми народный эпос» подготовлен в лучших традициях эпосоведения. Опыт работы над этим академическим изданием в дальнейшем был использован при подготовке и издании тома «Коми эпическая поэзия» в большой серии «Библиотека поэта»<sup>19</sup>. В состав этого тома вошли наиболее оригинальные образцы коми народной поэзии.

Вклад Анатолия Константиновича в эпосоведение отметил член-корреспондент АН России К.В. Чистов: «А.К. Микушев – один из видных советских фольклористов, ученик известного советского эпосоведа профессора А.М. Астаховой, провел значительную собирательскую работу, заметен увеличил фонд записей коми эпических песен, издал фундаментальный сборник с хорошо разработанным современным комментарием и тем самым ввел коми фольклорный материал во всесоюзный и мировой научный оборот (...) Сложнейший коми эпический материал (...) был проанализирован А.К. Микушевым с большим тактом и убедительностью»<sup>20</sup>.

Вопросы эпосоведения в отечественной фольклористике и сегодня наиболее дискуссионные. Но сделанное А.К. Микушевым в этой области остается той теоретико-методологической базой, которая дает импульсы дальнейшему развитию эпосоведения.

Как ученый-фольклорист и исследователь, хорошо знающий культуру народа коми, А.К. Микушев одним из первых обратился к проблеме фольклоризма в культуре народа. Фольклоризм он понимал широко, как социокультурное движение, охватывающее различные формы адаптации и трансформации видов фольклора в других видах современной культуры и прежде всего – в литературе. Исследователь воспринимал фольклор и литературу как самостоятельные, но не автономные, раз и навсегда отделившиеся друг от друга системы. Взаимосвязям литературы и фольклора посвящено большинство из его литературоведческих исследований.

Сегодня кажется самоочевидной мысль о постоянном взаимодействии и даже взаимозависимости литературного и фольклорного сознания, когда речь идет о специфике коми литературы. Но в 1950-е гг., в то время, когда Анатолий Константинович формировался как ученый, было принято иное мнение: фольклор трактовался как начальная стадия художественного творчества народа, колыбель, из которой вырастала литература и которую она, вышестоявшая, покидала. В работах Анатолия Микушева, сначала лишь пунктирно, а затем в монографии «Коми литература и народная поэзия»<sup>21</sup> вопрос литературно-фольклорных отношений поставлен принципиально по-другому. Бытование и развитие художественного коми слова он видит в органическом единстве фольклора и литературы. Более того, по его представлениям, их историческая преемственность состоит не столько в том, что «народная поэзия стоит у ее (литературы) колыбели»<sup>22</sup>, сколько во все более углубляющемся процессе познания и отражения писателями народной точки зрения на жизнь<sup>23</sup>. Несколько позже в советской филологической науке появится классификация способов обогащения литературы фольклором, так называемых форм фольклоризма, прямых и косвенных. Опираясь на конкретный литературный материал, А.К. Микушев также исследует разновидности фольклорных реминисценций и пути освоения фольклорных источников коми писателями разных поколений. «В коми литературе богато представлена и народно-песенная поэзия и народная проза, – пишет он. – Песни, введенные писателями в литературу, многообразны: лирические, эпические, юмористические, сатирические песни, задушевные частушечные попевки, скорбные причитания встречаются в литературе то в виде упоминания о песне или свадебном обряде, то как поэтическое переложение их содержания. В ряде случаев на основе традиционного мотива или образа возникают новые поэтические картины (...) Произведения народной прозы представлены в национальной литературе в виде стихотворного переложения сказочного сюжета, аллегорической ситуации, отдельного устно-поэтического образа»<sup>24</sup>. Однако тут же исследователь указывает, что свести вопрос фольклоризма писателя к выяснению заимствованных форм и жанров – и недостаточно, и с научной точки зрения – неправильно, неоправданно, т.к. «формы освоения народной поэзии литературой безграничны, как безгранична художественная индивидуальность самих авторов»<sup>25</sup>.

Гораздо плодотворнее ему кажется изучение роли фольклора в создании ценностных смыслов произведения. «Дело не в материале, но в подходе к нему, в освещении его»<sup>26</sup>, – считает исследователь. Рассмотрев сквозь призму фольклоризма почти вековое наследие коми писателей от Г.С. Лыткина до В.В. Юхнина, А.К. Микушев выявляет и прогрессивные, продуктивные, с его точки зрения, фольклорно-литературные взаимосвязи, и внешние, формальные, как он называет «побрякушечные» подражательства народному слогу. Так, анализируя ранние повести Г. Федорова, Анатолий Константинович отмечает искусственное, нарочитое использование просторечных выражений, злоупотребление «народными» параллелизмами, сравнениями, метафорами, в результате чего складывается ощущение манерности стиля, ряжения под народную речь. Подход к фольклорному наследию, когда оно «подчиняется «единственной» цели – придать произведению некий национальный колорит», А.К. Микушев называет примитивным и с удовлетворением отмечает, что в более поздних редакциях довоенных повестей и новых произведениях Г.А. Федорову удалось избежать слепого подражательства и подчинить устно-поэтическую образность тому, чтобы «передать смысл событий»<sup>27</sup>.

Отрицательные оценки с точки зрения использования фольклора в своих произведениях получают также Г.С. Лыткин и К.Ф. Жаков. К слову сказать, никаких других оценок в 1961 г. и не могло быть опубликовано. Приведем две короткие цитаты: «Георгий Лыткин в 1855 году обратился к фольклорным истокам, чтобы доказать верноподданнический дух коми народа»<sup>28</sup>. Жаков прибегал к фольклору «из националистических побуждений», доказывал «извечное неприятие коми-зырянами русской культуры»<sup>29</sup>. Если вдуматься в эти суждения, возникает некий парадоксальный образ коми народа, который испытывает верноподданнические чувства к русскому царю, но не приемлет русской культуры. Соседство подобных характеристик обнажало зияющую пустоту между этими полярными, взаимоисключающими явлениями, снимало содержание самих фраз, оставляя за ними лишь привычную для читателя того времени этикетную формулу.

Как бы то ни было, эта ритуальная для того времени фразеология сослужила и добрую службу. Благодаря ей Микушеву удалось включить материал о Лыткине и Жакове в свою книгу и тем самым закрепить за ними репутацию писателей, участвовавших в формировании литературной традиции у коми. Само же развитие коми литературы виделось Анатолию Константиновичу в начале 1960-х гг. как постуательное и все более настойчивое освоение ценностных глубин народного искусства.

В дальнейшем Анатолий Константинович не раз будет возвращаться к своей первой литературоведческой монографии, используя отдельные текстовые фрагменты из нее в других работах (к примеру, в известной его книге «На таежных просторах»). Однако вряд ли простым совпадением можно считать тот факт, что в статье, вышедшей в год его смерти (называется она «О специфике формирования коми литературной традиции»)<sup>30</sup> ученый ясно выскажется об односторонности некоторых выводов, сделанных им в «Коми литературе и народной поэзии». «Новые факты и документы, накопленные с момента появления книги, позволяют существенно откорректировать выводы тридцатилетней давности», – напишет он<sup>31</sup>.

Какие же выводы будут подвержены коррекции? В первую очередь, пересмотренной окажется основная концептуальная идея о фольклоре как о главном и чуть ли не единственном источнике становления и развития национальной литературы. В качестве таковых, наряду с обогащением литературы фольклорным опытом, исследователем будут названы переводная церковная литература, сформировавшаяся в ее недрах язык и образность, а также расцвет общественно-философской мысли в среде местной интеллигенции, пришедшей на вторую половину XIX – начало XX вв. Кроме того, принципиальной критике подвергнуто положение, согласно которому связь с фольклором рассматривалась как доказательство народности писателя. Исследователь отметит, что, работая над книгой «Коми литература и народная поэзия», он исходил из постулата советской фольклористики, согласно которому «устная поэзия непрерывно помогает писателю достичь желаемого идеала, т.е. народности творчества, что использование фольклорных богатств обеспечивает выражение народной точки зрения на изображаемое событие или явление. Разумеется, фольклор содействует постижению народной точки зрения», – указывает он, – но «реальная картина литературно-фольклорных взаимосвязей оказывается намного сложнее придуманной схемы. И неслучайно, ведь эти взаимные связи развивались по собственным внутренним законам»<sup>32</sup>. Попутно Анатолий Константинович делает еще одно крайне важное замечание: фольклоризм не является и безусловной гарантией самобытности искусства. Так, своеобразие «поэзии И. Куратова при всем уважительном, трепетном отношении ее создателя к фольклору несводимо к фольклоризму»<sup>33</sup>.

И словно ставя задачи перед своими последователями, ученый пишет: «Требуется пересмотра и тезис о якобы все возрастающих только по восходящей прямой, все усиливающихся литературно-фольклорных контактах. И здесь реальная картина оказалась намного сложнее (...)» схемы. В самом деле, например, у коми-зырян литературно-фольклорные взаимосвязи развивались словно бы по изломанной кривой линии. Об этом свидетельствует творчество И. Куратова, К. Жакова, В. Савина, М. Лебедева, В. Лыткина, В. Чисталева»<sup>34</sup>. Знакомясь с этой статьей, становится ясно, что над проблемой литературно-фольклорных связей Анатолий Константинович размышлял на всем протяжении своей научной деятельности. По мере исследования конкретных литературных явлений возникала потребность в пересмотре концепции литературно-фольклорных взаимоотношений, роли фольклора в становлении и развитии коми литературы. Да и компромиссность или, как выразился сам автор, «однобокость» решений, допущенная в книге «Коми литература и народная поэзия», видимо, не давала автору книги покоя, тревожила его. В сущности, статья «О специфике формирования коми литературной традиции» – не что иное, как обоснование и краткий проспект будущего монографического исследования, в которой связи коми литературы с фольклором должны были занять соответствующее значительности этого вопроса место.

Существенен вклад А.К. Микушева в представление о том, что коми литература начала складываться еще задолго до куратовской эпохи. В целом ряде работ он настойчиво проводит мысль: И.А. Куратов не был талантливым художником-одиночкой, не имевшим творческого окружения. Наоборот, «творчество И. Куратова развивалось и оформлялось на фоне непрерывно возраставшего интереса общества к местным культурным традициям, языку, фольклору»<sup>35</sup>. Важнейшую роль в развитии коми художественного слова ученый отводил древнепермским письменным памятникам, переводной церковной и нецерковной литературе, первым литературным опытам П. Распутина, П. Клочкова, Г. Лыткина. Разумеется, вместе с выявлением культурного контекста куратовского феномена, шло продвижение вглубь текстов поэта. Своим долгом ученый также считал восстановление наивозможно полной картины жизни Куратова и судьбы его рукописного наследия. Поездки в архивы Казахской и Узбекской союзных республик, в Финляндию с целью выяснить новые факты из жизни поэта, организация «Куратовских чтений» и выступления на них, статьи и спец-



курсы о Куратове в университете – такова куратоведческая деятельность аспиранта, научного сотрудника Коми филиала АН СССР, а затем профессора Сыктывкарского университета А.К. Микушева.

И еще один аспект коми литературы дооктябрьского периода и первого советского десятилетия является предметом постоянных размышлений А.К. Микушева – это активная обращенность части пишущей интеллигенции к философской мысли, определившая характер и масштабность их литературного творчества. Кроме И. Куратова, среди таких писателей Микушев называет Г. Лыткина, К. Жакова, П. Сорокина. Особую роль в развитии философской линии в коми литературе ученый отводил К.Ф. Жакову, считая, что именно в его творчестве наиболее полно и последовательно нашли выражение общественно-философские искания местной интеллигенции начала прошлого столетия. Кроме того, по мнению Микушева, «религиозно-философские и эстетические воззрения К. Жакова оказали влияние на новую советскую литературу, оберегали на первых порах от односторонней идеологизации и политизации»<sup>36</sup>. В частности, Анатолий Константинович отмечает, что знание произведений К. Жакова помогло найти оригинальные пути и решения В.Т. Чисталеву и В.И. Лыткину.

А.К. Микушев – один из тех людей, благодаря которым было восстановлено доброе имя К. Жакова. По признанию Анатолия Константиновича, его прозрение по отношению к «идеологически вредному» наследию К.Ф. Жакова началось после поездки в 1968 г. в Латвию, место последнего пристанища писателя. «Мне первому из коми-зырян удалось навестить жаковские места в Риге: побывать в больнице, где скончался писатель, положить цветы на его могилу, съездить к его ученикам-соратникам, жившим в маленьком латышском городке Цессисе, к его последователям-лимитистам. После долгих лет запрета на самое имя К. Жакова на родине, после сплошной дезинформации о нем в коми печати я был ошеломлен почти мистическим культом Жакова в далеком Цессисе. Мне с почтением говорили, что мой земляк заслужил величайшего поклонения или хотя бы мавзолея на Родине, перезахоронения в Сыктывкаре на самом почетном месте», – вспоминал о той далекой поездке Анатолий Константинович в 1991 г. на конференции, посвященной 125-летию Жакова. Однако, в конце 1960-х гг. о подобных заявлениях не могло быть и речи. Самое большее, что в то время могло быть сказано об этой поездке, уместилось в рамки короткой заметки в газете «Югид туй». Даже в начале перестройки в 1985 г., по свидетельству Анатолия Константиновича, доклады о Жакове были вычеркнуты из программы VI Международного конгресса финно-угроведов, а автору одного из заявленных докладов «было предложено перейти на «трудовое перевоспитание» из Коми филиала АН СССР в рабочий коллектив Сыктывкарского лесопромышленного комплекса с тем, чтобы уяснить себе, нужны ли современным рабочим такие (...) «мракобесы и реакционеры» как Жаков»<sup>37</sup>. Отдельные сведения о К. Жакове Микушеву удается включить в работы, изданные в этот период в Москве: книгу «На таежных просторах» (1986) и очерк «Тропа, которой шли к магистрали. О первых шагах коми литературы» (1988), а с 1990 г. в литературоведческом поиске Микушева жаковская тема становится ведущей. В целом ряде докладов и статей, опубликованных в республике и за ее пределами, Микушев стремится рассказать о Жакове как человеке, «без которого невозможно представить историю научной, общественной и эстетической мысли России», и в то же время как «выражение таланта» коми народа. Обстоятельная статья Микушева с оценкой личности и внушительного творческого наследия Жакова была опубликована в 1991 г. нашими ближайшими соседями и родственниками – удмуртами – в сборнике «Дооктябрьские истоки межлитературной общности Урало-Поволжья». Литературовед из Удмуртии В.И. Чулков назвал эту статью блестящей и высказал совершенно справедливую мысль о том, что подобного рода работы «открывают регион в своей фактической реальности» и являются «залогом скорейшего собственно литературного и культурологического исследования неизвестных ранее явлений»<sup>38</sup>. Параллельно с научным осмыслением специфики творчества Жакова Микушев настойчиво готовит к изданию программные, самые важные, на его взгляд, литературные сочинения своего знаменитого земляка: книги «Из жизни и фантазии», «Сквозь строй жизни», «Биармия». К сожалению, первую из них ученому не удалось довести до публикации; в настоящий момент ее машинописный вариант хранится в Музее истории просвещения Коми края СыктГУ.

А.К. Микушев был Филологом с большой буквы, и всю свою жизнь он посвятил служению Слову, той глубинной связи человека со Словом, которая возможна только посредством словесности. Если бы у него спросили, на каком языке было первое Слово, он не задумываясь ответил бы, что на коми. Он безгранично любил коми язык и верил, что этот язык, словесность на этом языке обогатит мир новой духовностью, какой он и не знал до этого. Он верил в духовную силу коми словесности, в ее способность порождать литературных гениев. Именно этой преданностью родному слову и можно объяснить его служение делу воспитания квалифицированных филологов из коми. В сознании его бывших студентов – сегодняшних учителей, журналистов, ученых, преподавателей вузов, писателей, работников издательств – Анатолий Константинович остается представителем

того немногочисленного слоя людей, на которых держится мир. С годами становится все ясней, что на нем, действительно, многое держалось. Именно он стал первым заведующим сектором фольклора и литературы в ИЯЛИ, он был первым деканом филологического факультета, он стоял во главе филологической науки в университете, он был инициатором открытия нового факультета, а точнее целого Института, в рамках которого и предполагался особый сплав научного и образовательного направлений развития национального гуманитарного знания. Поэтому предметом особой заботы А.К. Микушева в последние годы жизни была подготовка и воспитание кадров. В этом он находил понимание и активную поддержку со стороны руководства университета. К сожалению, планам Анатолия Константиновича относительно создания университетского центра финно-угроведения, третьего по значимости после Будапешта и Хельсинки, не удалось сбыться. Он умер за рабочим столом, завещав нам честное труженичество и служение тому народу, детьми которого мы являемся.

<sup>1</sup> Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. СПб., 1994. С. 3.

<sup>2</sup> Микушев А.К. Песенное творчество народа коми. Сыктывкар, 1956. С. 64-86.

<sup>3</sup> Там же. С. 85.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же. С. 86-87.

<sup>6</sup> Там же. С. 87-124.

<sup>7</sup> Коми народные песни. Вып. 1. Вычегда и Сысола. Сыктывкар, 1966; Вып. 2. Печора и Ижма. Сыктывкар, 1968; Вып. 3. Вымь и Удора. Сыктывкар, 1971.

<sup>8</sup> Ипатьдорса фольклор. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1980.

<sup>9</sup> Коми народные песни: В 3-х т. Сыктывкар, 1993-1995. Т. 1. Сыктывкар, 1993. С. 6.

<sup>10</sup> Микушев А.К. Песенное творчество народа коми. Сыктывкар, 1956. С. 8-28.

<sup>11</sup> Микушев А.К. О собирании и изучении песенного фольклора в Коми АССР // Из истории русской народной поэзии. Л., 1971. С. 283-284.

<sup>12</sup> Микушев А.К. История собирания и изучения коми фольклора // История коми литературы. Сыктывкар, 1979. Т. 1. С. 11-24.

<sup>13</sup> Микушев А.К. Эпические формы коми фольклора. Л.: Наука, 1973.

<sup>14</sup> Микушев А.К. Коми народный эпос (историко-культурные контакты). Сыктывкар, 1989.

<sup>15</sup> Микушев А.К. Коми народный эпос (взаимосвязи коми эпоса). Сыктывкар, 1990.

<sup>16</sup> Микушев А.К. Коми народный эпос (историко-культурные контакты).

<sup>17</sup> Яшин Д.А. Взгляды ученых на удмуртский эпос // Вопросы своеобразия жанров удмуртской литературы и фольклора. Ижевск, 1983. С. 15.

<sup>18</sup> Коми народный эпос / Сост. А.К. Микушев. М., 1987.

<sup>19</sup> Коми эпическая поэзия / Вступ ст., сост. и прим. А.К. Микушева. Л.: Сов писатель, 1991.

<sup>20</sup> Личный архив Р.А. Микушева.

<sup>21</sup> Микушев А.К. Коми литература и народная поэзия. Сыктывкар, 1961.

<sup>22</sup> Там же. С. 4.

<sup>23</sup> Там же. С. 9.

<sup>24</sup> Там же. С. 8.

<sup>25</sup> Там же.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> Там же. С. 108.

<sup>28</sup> А.К. Микушевым здесь имеются в виду панегирические стихотворения Г.С. Лыткина «Слезное слово на смерть Николая Мудрого» и «Хвалебное коми слово на день восшествия на престол Александра II».

<sup>29</sup> Микушев А.К. Коми литература и народная поэзия. С. 13.

<sup>30</sup> Микушев А.К. О специфике формирования коми литературной традиции // Вестник Удмуртского университета. Ижевск: Удмуртский ун-т, 1993. № 6. С. 53-64.

<sup>31</sup> Там же. С. 59.

<sup>32</sup> Там же. С. 54.

<sup>33</sup> Там же. С. 58.

<sup>34</sup> Там же. С. 59.

<sup>35</sup> Там же. С. 54.

<sup>36</sup> Там же. С. 58.

<sup>37</sup> Микушев А.К. Наследие К.Ф. Жакова и современность // К.Ф. Жаков. Проблемы творчества. Сыктывкар, 1993. С. 78.

<sup>38</sup> Дооктябрьские истоки межлитературной общности Урало-Поволжья: Сборник статей. Ижевск: Удмуртский ИИЯЛ Уро АН СССР, 1991. С. 259-260.

Л.В. Ангеловская  
г. Сыктывкар

**ПЕЧОРСКАЯ СТАРИНА ОБ ИЛЬЕ МУРОМЦЕ И СОКОЛЬНИКЕ:  
ТЕКСТОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ВАРИАНТОВ Л.Т. ЧУПРОВА**

«Илья Муромец и Сокольник» – классическая былина киевского цикла, представляющая собой обработку широко распространенного мирового сюжета о бое отца с неузнанным сыном. В его русской версии сын предстает как враг, чужеземный богатырь, а его отец – как зоркий страж границ родной земли. Именно благодаря такой трактовке образов и тому, что имя отца было связано с именем главного героя русского эпоса Ильи Муромца, произведение приобрело особо выразительное патриотическое звучание.<sup>1</sup>

Былина об Илье Муромце и сыне – одна из самых распространенных на средней Печоре. В XX столетии в Усть-Цилемском районе было записано 37 вариантов этой старины от 20 исполнителей<sup>2</sup>.

А.М. Астахова в своей книге «Былины Севера» писала о близости печорских вариантов мезенским и беломорским.<sup>3</sup> Главное их отличие от группы прионежских – во введении в качестве действующего лица (а не только упоминаемого) матери Сокольника. Второе отличие – преобладание вариантов с развернутым описанием заставы и особая композиция выезда Ильи Муромца с отводом одних богатырей и безрезультатным выездом других. В прионежских вариантах чаще действует лишь один Илья, встретившийся с врагом в поле.

Ю.А. Новиков отмечает, что отдельными элементами с печорской версией перекликаются некоторые кенозерские записи, а также два очень близких друг другу варианта из Шенкурского и Архангельского уездов, которые неоднократно перепечатывались и обрабатывались составителями популярных сборников и хрестоматий. Как и в других северных вариантах, для Печоры традиционно изображение охотничьих атрибутов Сокольника (ловчие звери и птицы), в соответствии с этим и постоянное имя сына Сокольник (в прионежских вариантах – самые разнообразные имена). Также традиционен эпизод характеристики богатырей.<sup>4</sup>

Сравнив печорские былины о бое Ильи Муромца и сына с вариантами других севернорусских традиций, мы выявили, что отличительными особенностями усть-цилемских вариантов также являются:

- 1) развернутое описание ландшафта, который Илья Муромец видит в «трубочку подзорную»;
- 2) иная картина встречи богатырей: Сокольник, в ответ на вопрос Добрыни о цели своего приезда, не отвечает, а ревет и свистит, после чего избивает своего противника;
- 3) иная форма убийства сына: Илья не убивает кинжалом, не срубает голову, а разбивает о землю или разрывает на части;
- 4) отсутствие рассказа о матери Сокольника, ее связи с Ильей, рождении и детстве Сокольника, предшествующего эпизоду встречи Сокольника с отцом (как в мезенской традиции).

Одним из направлений нашей работы в области исследования печорских былин является текстологический анализ разновременных записей старин, исполненных одним певцом. Для такого рода характеристики данной былины нами были выбраны варианты пажемского сказителя Л.Т. Чупрова (1903–1986). Выбор обоснован тем, что от Леонтия Тимофеевича старина о бое Ильи Муромца с сыном записывалась на протяжении тридцати лет (1955–86 гг.), имеется 7 вариантов записи этой былины.<sup>5</sup> По нашим наблюдениям, Л.Т. Чупров, обладая хорошей памятью, был склонен сохранять раз «выработанный» текст. Тем показательнее, что он не оставался совсем неизменным.

Былина Л.Т. Чупрова во всех вариантах открывается описанием заставы. Различия в реализации этого мотива незначительны. То же наблюдается и в последующих стихах, в которых описывается умывание-одевание Ильи Муромца.

Но если начало былины певец твердо держал в памяти и не менял, что вообще характерно для былинной стилистики, то последующая часть текста отмечена варьированиями, которые свидетельствуют уже не о качестве памяти сказителя, а о допускаемых самим «сказыванием» изменениях.

Так, при описании сторон света, на которые смотрит Илья в свою «трубочку», певец может заменять одну формулу другой (например, вместо «ледяных гор» появляется «море синее ледовитое», вместо «дубов широких» – «луга зеленые»). Но и это описание не статично, стихи могут разворачиваться, создавая относительную внутреннюю законченность.

В вариантах Л.Т. Чупрова нет описания внешности Сокольника, изображения охотничьей атрибутики (зверей, птиц)<sup>6</sup>. О Сокольнике говорится лишь, что он «едет-забавляется» и пишет грамоту. Варианты Л.Т. Чупрова отличаются от текстов других исполнителей также и тем, что в них нет эпизода чтения грамоты Ильей Муромцем (ее читает Добрыня)<sup>7</sup>.

Текст «грамот» в вариантах достаточно устойчив: сначала речь идет о том, что Сокольник сделает с церквями, потом с князем и княгиней; в варианте 1955 г. также говорится, как Сокольник победит богатырей; в варианте же 1982 г. Сокольник грозитя уничижить церкви и унижает богатырей. От такой перестановки существенного изменения в содержании произойти не может, но меняется поэтический акцент. В первом случае выделено то, что Сокольник едет с целью надругаться над Киевом, унижая церковь, власть и рать, во втором особое внимание уделяется богатырям, т.е. цель Сокольника – не столько «пошуметь» в Киеве, сколько победить богатырей. Произошла перестановка акцентов, значительная для художественного оттенка при передаче содержания.

Л. Чупровым тщательно разработан эпизод выбора поединщика Сокольнику с предложением и отводом кандидатур богатырей, причем сохраняется развернутое перечисление богатырей и их характеристики, лишь в записи 1982 г. этот момент опущен.

На протяжении всей былины Леонтием Тимофеевичем соблюдается прием эпических повторов. Даже в более поздних по времени записи вариантах нет утраты повторов, характерной для других певцов, например, в эпизоде допроса Сокольника Добрыней, вопроса Ильи Муромца к сыну о родителях.

Особенно следует выделить вариант 1964 г. (СРФ, Т. 1, № 91), в котором первая половина текста характеризуется увеличением мотивов за счет повторения стихов (см. таблицу), также свойственной манере исполнения Л. Чупрова. В данном варианте даже стабильные мотивы увеличиваются в объеме в два раза за счет повтора строк, например:

Вставал старой поутру ранёшенько,  
Омывается старой да ключевой водой,  
Вытирается старой да полотенышком,  
Обувал козловы сапожки на белы чулки,  
А кунью шубу на одно плечо,  
Пухо-то колпак да на одно ухо.<sup>8</sup>

Да ставал старой да по утру ранёшанько,  
А-де ставал старой да по утру ранёшанько,  
Омываитце старой да ключевой водой,  
Омываитце старой да ключевой водой,  
Вытираитце старой да полотёнышком,  
Вытираитце старой да полотёнышком,  
Одеват козловы сапожки да на белы чулки,  
Одеват козловы сапожки да на белы чулки,  
Он богу молитце да не помножечку,  
Он да богу молитце да не помножечку.  
Де одевал ведь кунью шубу да на одно плечо,  
Одевал он ведь кунью шубу да на одно плечо,  
А-де пухов-от колпак да на одно ухо.<sup>9</sup>

К сожалению, собиратель не указывает, что было причиной такого «пространного» исполнения. В записях 1955, 1964 и 1978 гг. подробно описывается, как Илья Муромец снаряжается; в более поздних же записях это описание сокращено, так же, как и диалоги между Добрыней и Сокольником, Ильей и Добрыней.

В старину Л. Чупрова входит эпизод наказа Сокольника слугам, который соотносится с мотивом отпускания птиц и зверей Сокольником у других исполнителей<sup>10</sup>.

В своих вариантах Леонтий Тимофеевич опускает некоторые мотивы, характерные для печорской версии былины, например, мотив допроса Ильей Муромцем Сокольника, аналогичный допросу Сокольника Добрыней<sup>11</sup>. Исполнитель сразу поет о начале боя Ильи с сыном. Этот эпизод у Леонтия Тимофеевича может содержать в разных вариантах от 6 до 12 стихов, сравним:

Тут не две горы да там столкнулисе,  
А два богатыря да съехалисе.  
А их копыа да повихалисе,  
А их сабли да пощербалисе,  
Ухватилисе они да там в охабочку.  
Они билисе, дрались да целы суточки.<sup>12</sup>

Тут не две горы столкнулисе,  
Два богатыря сражалисе,  
Задрожала под нима мать-сыра-земля,  
Они билисе-дрались целы суточки,  
Копыа их повихалисе,  
Они бросили бой во сыру землю,  
И они вытащили сабли.

И опять дрались-бились еще целы суточки.  
Сабли их пощербались,  
И бросили они бой во сыру землю.  
Соскочили они со добрых коней,  
Схватились они в охачку.<sup>13</sup>

Заметно, что во время записи 1982 г. к концу исполнения былины Леонтий Тимофеевич «распелся»: в описании боя упоминание «А копыя их да повихались» дополнено указаниями «Они бросили бой во сыру землю» и «Они бились-дрались целы суточки», причем отмечаются разные виды оружия, – происходит замедление действия, бой растягивается с одних суток до трех; подчеркивается напряженность боя: «Задрожала под ними мать сыра земля...». Таким образом, описание боя «обрастает» подробностями и приобретает формульный характер.

В вариантах Л.Т. Чупрова сохраняется сюжетная линия, характерная для одной из печорских редакций этой старины: Илья поскальзывается, и Сокольник собирается его убить, но старый богатырь начинает молиться Богородице; силы у него прибывают, после чего он побеждает Сокольника<sup>14</sup>. В других редакциях богатырь сразу одерживает победу над Сокольником<sup>15</sup>.

В варианте 1955 г. Илья Муромец не просто признается Сокольнику, что он его отец, но и рассказывает, как он его «прижил»; этот момент имеется также в записях 1964 и 1978 гг., но в усеченном виде.

Следующие эпизоды (убийство Сокольником матери, покушение на Илью Муромца и смерть Сокольника) более полно раскрыты в записи Н.П. Колпаковой 1955 г.

Варианты былины об Илье Муромце и сыне Л.Т. Чупрова восходят к редакции этого сюжета, зафиксированной в записях Н.Е. Ончукова из этого же района, и особенно близок к варианту Ф.Е. Чуркиной<sup>16</sup>. О происхождении обоих вариантов (Ф. Чуркиной и Л. Чупрова) от одного и того же источника говорит не только практически точная передача в том же порядке всех эпизодов, но и довольно частое совпадение словесных формул.

Таким образом, несмотря на кажущуюся стабильность былины об Илье Муромце и Сокольнике в исполнении Л.Т. Чупрова, обнаруживаются определенные варьирования. При сопоставлении разновременных записей певца можно заметить, что отмеченные варьирования текстов обнаруживают в содержании былины поэтическую переакцентировку: меняются стилистические подробности – сокращаются и развертываются стихи, появляются новые подробности, возникают дополнительные мотивировки. При всем том легко убедиться, что ни одно из изменений не приводит ни к чему, что было бы чуждо былинной поэтике.

Таблица

Записи старины об Илье Муромце и Сокольнике, сделанные от Л.Т. Чупрова

Год записи	1955	1964	1964	1978	1980	1982	1986
Место записи	Боровская	Боровская	УЦ	Боровская	Боровская	Боровская	Боровская
Собиратель	Колпакова Н.П.	Балашов Д.М.	Балашов Д.М.	Голубков М.М.	Красовская Ю.Е.	Баданина В.Ф., Шабельникова Т.П.	Мехреньгина З.Н., Васильева Т.А.
Публикация →	РФ. Т. 2. 1957 <sup>17</sup> . С. 258-262; БПЗВ <sup>18</sup> . № 51; СРФ. Т. 1. № 82	СРФ. Т. 1. № 89	СРФ. Т. 1. № 90	СРФ. Т. 1. № 91	СП <sup>19</sup> . С. 35 (отр.); СРФ. Т. 1. № 99	РФ. Т. 28 <sup>20</sup> . № 5; СРФ. Т. 2. Прилож. 5. № 3	РФ. Т. 2. № 4; СРФ. Т. 2. Прилож. 5. № 2
Мотив ↓							
Зачин	4 <sup>21</sup>	4	7	4	4	4	4
Описание заставы	5	6	11	6	6	6	6
ИМ <sup>22</sup> встает	7	7	14	6	5	5	5
ИМ смотрит в трубу	10	13	27	10	12	10	12
Едет Сокольник (грамота)	11 (4)	9(4)	20(8)	11(5)	10(5)	11(5)	11(5)
ИМ/Добрыня читает грамоту	15 (11- похвальба)	15(11)	30(22)	18(13)	12(7)	16(9)	12(7)

ИМ будит богатырей	4	4	11	4	4		4
ИМ приказывает седлать коня						2	
ИМ решает, кого послать	14	23	44	13	21		21
Добрыня выезжает	4	4	6	4	4	7	3
Добрыня спрашивает Сокольника	12	12	16	12	12	5	12
Добрыня ругает Сокольника	8	10	13	10	10	7	10
Сокольник побеждает Добрыню, наказ	9 (4)	9(4)	12	11	9	9	9
Возвращение Добрыни	4	4	4	4	4	3	4
Рассказ Добрыни	6	6	6	6	6	5	6
ИМ разозлился	4	4	4	3	4	2	4
ИМ решает ехать/приказывает седлать коня	11	11	12	11	8	8	8
ИМ снаряжает коня/выезжает	7	9	9	7	7	5	7
Наказ Сокольника слугам	8	8	8		6		6
Допрос ИМ Сокольника						2	
ИМ бьется с Сокольником	6	7	6	10	9	12	9
Перевес Сокольника	4	9	8	9	4	9	4
Молитва	5	5	5	4	5	2+4	5
Перевес ИМ	9	10	11	10	10	3	10
Вопрос ИМ к Сокольнику – ответ Сокольника	20	18	21	25	21	20	20
Признание ИМ	10		4	3			
ИМ приглашает Сокольника/мать		6	4	3		2	
Сокольник едет к матери	1			1		1	
ИМ ложится спать	2						
Вопрос матери				3		2	
Вопрос Сокольника к матери	5	3	6	3		1	
Ответ матери Сокольнику	3	3					
Сокольник убивает мать	2	2	1	Переск.		1	
Покушение на ИМ	7	5	5	6		6	

Смерть Сокольника	7	4	4	3		2	
ИМ собирается на заставу	3						

<sup>1</sup> Былины: Киевский цикл. Киев, 1982. С. 238.

<sup>2</sup> Былины Печоры. В 2 т. / Сост. и подгот. текстов В.И. Ереминой, В.И. Жекулиной, В.В. Коргузалова, А.Ф. Некрыловой. Отв. ред. А.А. Горелов. СПб.; М., 2001. (Свод русского фольклора: Былины в 25 т.) Т. 1. №№ 67-99. Т. 2. Приложение V. №№ 2-5. (Далее в ссылках и тексте – СРФ).

<sup>3</sup> Былины Севера / Зап., вступ.ст. и коммент. А.М. Астаховой. Т. 1. Мезень и Печора. Л., 1938. С. 611.

<sup>4</sup> СРФ. Т. 1. С. 697-698.

<sup>5</sup> СРФ. Т. 1. №№ 82, 89, 90, 91, 99; Т. 2. Приложение V. №№ 2, 3. Подробнее сведения о вариантах см. в Таблице.

<sup>6</sup> Ср., например: СРФ. Т. 1. №№ 67, 69.

<sup>7</sup> Ср., например: СРФ. Т. 1. № 68.

<sup>8</sup> СРФ. Т. 1. № 91.

<sup>9</sup> СРФ. Т. 1. № 90.

<sup>10</sup> Ср., например: СРФ. Т. 1. № 67.

<sup>11</sup> Ср., например: СРФ. Т. 1. № 80.

<sup>12</sup> СРФ. Т. 1. № 82.

<sup>13</sup> СРФ. Т. 2. Приложение V. № 2.

<sup>14</sup> Ср., например: СРФ. Т. 1. № 79.

<sup>15</sup> Ср., например: СРФ. Т. 1. № 76.

<sup>16</sup> СРФ. Т. 1. № 67.

<sup>17</sup> Колпакова Н.П. Новые записи былин на Печоре // Русский фольклор. Т. II. Материалы и исследования. М.; Л., 1957. С. 251-272.

<sup>18</sup> Былины Печоры и Зимнего Берега (новые записи) / Изд. подгот. А.М. Астахова, Э.Г. Бородина-Морозова, Н.П. Колпакова, Н.К. Митропольская и Ф.В. Соколов. М.; Л., 1961.

<sup>19</sup> Красовская Ю.Е. Сказители Печоры. М., 1969.

<sup>20</sup> Бильчук А.А., Власов А.Н., Захаров А.Н., Мехреньгина З.Н. Памятники русского песенного эпоса в фольклорном архиве Сыктывкарского государственного университета // Русский фольклор. Т. XXVIII. Эпические традиции. Материалы и исследования. СПб., 1995. С. 258-290.

<sup>21</sup> Здесь и далее показано количество стихов в мотиве.

<sup>22</sup> Здесь и далее: Илья Муромец.

М.А. Анкудинова  
г. Сыктывкар

## К ПРОБЛЕМЕ СЕМАНТИКИ ИМЕНИ ПЕРСОНАЖЕЙ КОМИ ПРЕДАНИЙ

В ряду актуальных проблем изучения коми исторической прозы – как изучение соотношения имени персонажа и места его локализации,<sup>1</sup> так и проблема происхождения имени героя. Семантике имени в мифологии посвящены труды О.М. Фрейденберг, В.Н. Топорова, А.Ф. Лосева, С.Б. Веселовского, Т.Н. Кондратьевой и др.<sup>2</sup> Имя героя способно сохранять и передавать традиционную информацию из поколения в поколение, это «один из неявных способов обеспечения устойчивости передачи сообщения во времени».<sup>3</sup> Схема возникновения имени состоит из прецедента (первособытия), положившего начало традиции, введения значимого имени для обозначения события, существование имени на разных уровнях традиции, что и обеспечивает преемственность.<sup>4</sup> По мнению О.М. Фрейденберг, закон мифологического и фольклорного сюжетосложения заключается в том, что «значимость, выраженная в имени персонажа, и, следовательно, его метафорической сущности, развертывается в действие, составляющее мотив: герой делает только то, что семантически сам означает».<sup>5</sup> О тождестве имени и формы, т.е. «природы носителя данного имени» рассуждает также В.Н. Топоров.<sup>6</sup> Значение собственного имени зачастую отождествляется с мифом: «Миф и имя взаимоопределяемы: миф – персонален (номинационен), имя – мифологично».<sup>7</sup>

В основе многих имен собственных лежит нарицательное имя, именно поэтому исследователи указывают на первичность имени по сравнению с сюжетом.<sup>8</sup> Наричательное значение имеют также имена многих героев коми преданий.

Ономастикон коми преданий достаточно богат и разнообразен: наряду с традиционными собственными именами (Пахом Степан – Стапан, сын Пахома, Фрол, Коль Вань – Иван, сын Николая

и др.) и именами, отражающими место проживания героя (Лымва Иван – Иван, живущий в селе Лымва, Строк Самей – Самей, проживающий в Строково), в нем присутствуют имена, не поддающиеся однозначной этимологизации – это имена тунов-колдунов (Корт-Айка, Палайка, Кудым-Ош и др.).

В именах персонажей Корт Айка<sup>9</sup>, Мелейка, Палайка четко выделяется компонент «айка», который в исследовательской литературе традиционно трактуется как «свёкор». Значение, данное в этимологическом словаре коми языка, представлено более широко: «дух, отец, родитель».<sup>10</sup> В верхневычегодском и присыктывкарском диалектах коми языка «айка – злой дух, сверхъестественное существо»:<sup>11</sup> вёр-айка – леший, пывсян-айка – банник, рыныш-айка – овищик, гобёч-айка – домовый. Содержание преданий и лексическое значение слов «ай, айка» позволяет говорить об особом социальном статусе обладателя имени: это отец / предок рода / шаман / пророк / волшебник / колдун. В финском языке словом дйд называют старика, деда. По мнению О.М. Фрейденберг, «отец выполняет заградные функции как божество смерти, как тотем-смерть (...) Он открывает преисподнюю, рождает светило-небо, являет его, т.е. дает свет, жизнь. Он – тотем, субъект-объект».<sup>12</sup> В народном сознании носители такого имени являются избранными, они обладают сакральными магическими знаниями, имеют связь с нижним миром, на что указывают предания о Тунныръяке, передвигающемся под водой; Тюве, превращающемся в медведя; Ошлапее, превращающемся в гигантскую щуку.

Вариативность имени Палайка / Пеляйка / Пёляйка порождает неоднозначную интерпретацию данного антропонима. В образовании имени Пеляйка участвуют два компонента: *пель* (ухо) и *айка* (предок / шаман / пророк / волшебник / колдун).<sup>13</sup> По мнению О.И. Уляшева, персонаж Пеляйка имеет типологическое сходство с образом плешивого старика (няр юра старик). Другая возможная этимологизация имени Палайка следующая: компонент *паль* остался в коми словах «палаур, палюр» (белка-летяга). О древности происхождения слова в этом же значении говорят слова, существующие в удмуртском (пулё), венгерском (регу), саамском (buoida) языках.<sup>14</sup> Вышедшее из активного употребления слово могло сохраниться в собственном имени героя. Подтверждение этому находим в статье А. Попова: «Белка считалась тотемным животным, от которого исходило все доброе и злое».<sup>15</sup> Таким образом, можно предположить, что Палайка – это тун-колдун фратрии, тотемом которой была белка-летяга, чьи качества (например, передвижение с большой скоростью, способность «летать» – перепрыгивать) проецировались на главу фратрии. Образ белки встречается также и в коллективных прозвищах, например, жителей села Кошки называют «косьса ур яй сёйысьяс» (кошкинцы, поедающие мясо белки), что можно интерпретировать, как десакрализацию белки-тотема, нарушение запрета на убийство своего тотема и его поедание.

Не следует оставлять без внимания еще один возможный вариант бытования имени в форме Пёляйка, в образовании которого участвуют лексические компоненты с дублирующим (взаимодополняющим) значением: *пёлъ* в значении «старик», «дед» и *айка* в значении «дух, отец, родитель».

Антропоним Корт-Айка образовался из двух компонентов: *корт* (железо) и *айка* (предок / шаман / пророк / волшебник / колдун). В преданиях постоянно подчеркивается связь героя с железом: Корт-Айка перекрывает реку железной цепью,<sup>16</sup> владеет секретами плавки железа, на его голове железная шапка.<sup>17</sup> В народной культуре железо имеет высокий сакральный статус и используется в апотропейческой магии. С одной стороны, обработка железа, секретами которой владеет персонаж, соотносится с актом сотворения мира и преобразования его из хаоса в космос. «Железо символизирует собой этот мир».<sup>18</sup> С другой стороны, железо часто выступает как атрибут нечистой силы, а кузнец, превращающий «бесформенный металл в предметы человеческого быта», имеет полудемонический статус. Кузнечное ремесло в народной традиции «считалось высшим умением, искусством, связанным со сверхъестественным знанием, колдовством, в т.ч. общением с нечистой силой, чертями».<sup>19</sup>

Исследуя скандинавские саги, А.А. Попов приходит к выводу, что Корт-Айка – это не один персонаж, а целая группа, притесняющая коми людей в течение долгого времени. Компонент *корт* указывает на пришедших в железном обличье людей из Скандинавии.<sup>20</sup> Таким образом, Корт-Айка – это не только имя собственное, но и нарицательное, обозначающее группу людей.

Теории перехода имени собственного в имя нарицательное посвящены труды В.В. Виноградова, Л.В. Щербы, Т.Н. Кондратьевой.<sup>21</sup> Исследователи отмечают, что между собственным именем и нарицательным именем нет резкой границы. Обозначая единичное понятие, собственное имя может приобретать и обозначать общее нарицательное понятие, быть одновременно и собственным, и нарицательным. Примечательно, что не зафиксирован ни один вариант преданий о Корт-Айке, в котором он является положительным персонажем, это всегда антагонист, который противопоставит общине, Стефану Пермскому и побеждается им, таким образом, с его именем четко ассоциируется негативное начало.

На потусторонность, маргинальность героя указывает также имя матери Кудым-Оша, другого персонажа коми преданий, – Пёвсин (Одноглазая). Согласно коми-пермяцким преданиям, Пёвсин самостоятельно построила чудской город, отличительными признаками героини являются одногрудость и одноглазость: «...женщина-то, лешак, одноглазая и одногрудая была, мужики ее не уважали»; от брака Пёвсин и медведя родился мальчик – Ош.<sup>22</sup> В описании Пёвсин обращают на себя внимание два важнейших в семантическом отношении факта: полуслепота и неполнота тела (телесной формы) героини. Неполнота ее качеств указывает на пограничность нахождения между мирами: это и хтонический персонаж, но в то же время это земная женщина, родившая ребенка. По мнению С.Ю. Неклюдова, «маргинальные признаки, всегда присущие потустороннему, как бы приоткрывают завесу «наполовину», с одного бока, способствуя возникновению ассиметрических неполных норм».<sup>23</sup> Ассиметрия, заложенная в имени персонажа, указывает на его амбивалентность.

Сын Пёвсин – Ош / Кудым-Ош, отцом которого, согласно преданиям, был медведь, получил в наследство не только имя – Ош (в переводе с коми языка – медведь), но и ряд зооморфных признаков: «...Лохматая голова, лапы лохматые. Выйдет на улицу – человек, только по-медвежьему ходит и руки все волосатые»,<sup>24</sup> «Глаза у него острые, как у кошки, ночью он видит также хорошо, как днем».<sup>25</sup> Медведь – один из основных персонажей народной зоологии, наделяемый символикой плодородия, здоровья и силы. Кудым-Ош также характеризуется рядом положительных (созидательных) черт, выдающих в нем культурного героя: основывает город Кудымкар, находит руду и учит людей обрабатывать железо, первым сеет хлеб, привозит себе в невесты вогульскую красавицу.

В анализируемых текстах зафиксировано четыре фонетических варианта имени героя верхневычегодских преданий Тунныръяк: Тунныръяк / Тундыръяк / Тувныръ-Ян / Тунныръян. Структура имени *Тунныръяк* соответствует системе коми патронимии, имя состоит из трех частей: *тун* – *ныр* – *як*. Последняя часть *як* соответствует имени героя – «Яков». Средняя часть *ныр* соответствует имени отца и могла появиться на основе словосочетания «нырнуодны» (идти во главе, вести),<sup>26</sup> что отразилось также в значении слова «нырщик» (вожак, инициатор, зачинщик).<sup>27</sup> Первая часть *тун* соответствует имени деда и обозначает «пророк, вещун, вещунья, волхв, колдун, волшебник, знахарь, кудесник».<sup>28</sup> Таким образом, имя Тунныръяк является устойчивой формулой, словообразующие элементы которой представляют генеалогию персонажа.

Антропоним Шыпича / Шипица принадлежит верхнесысольскому диалекту коми языка со значением «лежнёг», в переводе «шыпича – шиповник иглистый».<sup>29</sup> В имени героя, возникшем на основе ассоциативного мышления, заложена негативная семантика, что отчасти подтверждают тексты преданий: «Озыр йёзёс грабитомаёсь, вузасысьясёс грабитомаёсь» (богачей грабили, торговцев грабили).<sup>30</sup> Прототипом данного персонажа стал один из потомков Сухановых, что зафиксировано в «Челобитной купецкого человека Елисея Суханова».<sup>31</sup> В XIX в. на страницах периодической печати развернулась бурная полемика по поводу историчности образа Суханова-Шыпичи, многие из исследователей-краеведов указывали на фольклорное происхождение данного образа: «Шыпича – уроженец Сысольского селения – занимался торговлей на Волге, где его захватили разбойники и принудили его самого заниматься разбоем, но ему удалось благодаря какой-то хитрости ускользнуть от них в Сысольское селение...».<sup>32</sup>

Происхождению имени Мелейка есть два объяснения: согласно первому, имя образовалось от сокращенной формы имени Мелентий (Мелей) и русского словообразовательного суффикса -ка. О бытовании этого имени на Удоре свидетельствует факт основания в 1747 г. села Мелентьево.<sup>33</sup> В начале XX в. было записано предание о божественном человеке Мелее,<sup>34</sup> имя которого является сокращенной формой имени Мелентий. По другой версии, компонентами антропонима являются компонент *мель*, утративший значение в современном коми языке, и уже рассмотренный компонент *айка*.

Таким образом, материал коми преданий позволяет проследить механизм формирования имени персонажа. Так, имена персонажей Корт-Айка, Палаяка, Мелейка имеют в своем составе компонент *айка*, указывающий на высокий сакральный статус его обладателя. Имена персонажей Пёвсин, Кудым-Ош, Тунныръяк, Шыпича имеют метафорическую сущность, в них проявляется амбивалентность основных черт персонажей, которые зачастую отражаются в сюжете. Имя персонажа – «один из способов передачи традиции во времени»<sup>35</sup> в виде свернутой формулы, в которой аккумулируются различные сюжетобразующие компоненты, раскрывающие суть персонажа, его функции.

Кондратьева Т.Н. Собственные имена и русский эпос. Казань, 1983. С. 117; Веселовский С.Б. Ономастикон. Древнерусские имена, прозвища и фамилии. М., 1974. С. 78.

<sup>3</sup> Топоров В.Н. Об одном способе сохранения традиции во времени. С. 142.

<sup>4</sup> Там же. С. 143.

<sup>5</sup> Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. М.: Изд-во «Лабиринт», 1997. С. 223.

<sup>6</sup> Топоров В.Н. Имена // Мифы народов мира: Энциклопедический словарь. В 2-х т. Т. 1. М., 1987. С. 508.

<sup>7</sup> Лотман Ю.М. Избранные статьи: В 3-х т. Таллинн, 1992. Т. 1. С. 61-62.

<sup>8</sup> Кондратьева Т.Н. Собственные имена в русском эпосе. Казань, 1967. С. 5.

<sup>9</sup> Букв.: железный свекор.

<sup>10</sup> Лыткин В.И., Гуляев Е.С. Краткий этимологический словарь коми языка. М., 1970. С. 31.

<sup>11</sup> Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов / Сост. Т.И. Жилина, М.А. Сахарова, В.А. Сорвачева. Сыктывкар, 1999. С. 31.

<sup>12</sup> Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М., 1978. С. 31-32.

<sup>13</sup> Данная идея была высказана О.И. Уляшевым в одном из его устных сообщений.

<sup>14</sup> Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов. С. 216.

<sup>15</sup> Фольклор народа коми / Сост. А.А. Попов. Архангельск, 1938. С. 8.

<sup>16</sup> Историческая память в устных преданиях коми / Сост. М.А. Анкудинова, В.В. Филиппова. Под ред Т.С. Каневой. Сыктывкар, 2005. № 166, 167, 169. (Далее – ИП).

<sup>17</sup> Там же. № 169.

<sup>18</sup> Левкиевская Е.Е. Железо // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. В 5 т. Т. 2. М., 1999. С. 198.

<sup>19</sup> Петрухин В.Я. Кузнец // Славянские древности: Этнолингвистический словарь. В 5 т. Т. 3. М., 2004. С. 21-22.

<sup>20</sup> Фольклор народа коми. С. 9.

<sup>21</sup> Виноградов В.В. Чтение древнерусского текста и историко-этимологические каламбуры // Вопросы языкознания. 1958. № 1. С. 21; Кондратьева Т.Н. Метаморфозы собственного имени: опыт словаря. Казань: Изд-во Казанского университета, 1983.

<sup>22</sup> Ожегова М.Н. Коми-пермяцкие предания о Кудым-Оше и Пере-богатыре. Пермь, 1971. С. 11-12.

<sup>23</sup> Неклюдов С.Ю. О кривом обороте (к исследованию мифологической семантики фольклорного мотива) // Проблемы славянской этнографии. Л., 1979. С. 135.

<sup>24</sup> Ожегова М.Н. Указ. соч. С. 13.

<sup>25</sup> Там же. С. 28.

<sup>26</sup> Там же. С. 248.

<sup>27</sup> Коми-русский словарь / Под ред. В.И. Лыткина. М., 1961. С. 442.

<sup>28</sup> Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов. С. 381.

<sup>29</sup> Там же. С. 195.

<sup>30</sup> ИП. № 180.

<sup>31</sup> Коми му. 1924. № 1-2.

<sup>32</sup> Богословский Н. О былых разбойниках в Коми крае и об атамане их Суханове, по прозвищу «Шипича» // Записки Общества изучения Коми края. Вып. 1. Усть-Сысольск, 1928. С. 30-31.

<sup>33</sup> Жеребцов И.Л. Где ты живешь: Населенные пункты Республики Коми. Историко-демографический справочник. Сыктывкар, 1994. С. 150.

<sup>34</sup> ИП. № 196.

<sup>35</sup> Топоров В.Н. Указ. соч. С. 142.

Т.Н. Бунчук

г. Сыктывкар

## ОТРАЖЕНИЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ЭТНИЧЕСКИХ КУЛЬТУР В ЭТИМОЛОГИЧЕСКИХ ВЕРСИЯХ ТОПОНИМА (ТОПОНИМ ЧЁРНЫШ)\*

Решая вопрос этимологии топонима, необходимо выявить отношение апеллятива и топонима, между которыми определено существует или существовала мотивационная связь. Выявление причин и условий номинации географического объекта может способствовать разрешению вопроса этимологии топонима (внутренней формы слова-апеллятива). Специфической сложностью этимологического анализа топонимов является их «этногенетическая глубина»: топонимы хранят память об этносе, заселившем территорию в древности, и могут носить на себе отпечаток этноса, пришедшего на эту территорию позднее.<sup>1</sup> Вследствие этого, обращаясь к этимологии топонима, необходимо помнить о его возможной субстратной природе. Особенно это становится важным, когда анализу подвергаются топонимические системы полиэтнической территории.

<sup>1</sup> Микушев А.К. Коми йёзкостса творчество (устной проза). Сыктывкар, 1992; Рочев Ю.Г. Коми легенды и предания. Сыктывкар, 1984; Лимеров П.Ф. Коми предания // Этнопоэтика и традиция: К 70-летию члена-корреспондента РАН В.М. Гацака. М.: Наука, 2004. С. 247-256.

<sup>2</sup> Топоров В.Н. Об одном способе сохранения традиции во времени: Имя собственное в мифологическом аспекте // Проблемы славянской этнографии. Л., 1979. С. 142-152; Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М., 1993;

Исторические изыскания, безусловно, играют ведущую роль в этимологическом исследовании топонима, однако нельзя пренебрегать и таким источником реконструкции топонима, как предание, где посредством попытки передать или восстановить на основе имени древние знания о предках (выявить мотивы их поступков) осознается свое место в истории заселения края. Несмотря на сложность верификации исторических сведений, отраженных в топонимических преданиях, эти тексты свидетельствуют о культурном (знаковом) освоении территории, об осознании жителями себя и своего места в этом пространстве, выразившемся, в том числе, и в мотивационной рефлексии носителей топонимической системы.

Топонимическая система бассейна реки Лузы (приток реки Юг) весьма неоднородна: она содержит топонимы разных типов и происхождения. Наиболее многочисленными являются русскоязычные и комиязычные образования, причем русские и коми топонимы не имеют жесткой дистрибуции, ни пространственной, ни этнической. Коми и русские наименования населенных пунктов лингвистически не группируются в русские и коми «кусты»: села Архиповка и Гуляшор, деревни Чекша и Климовская и т.д. находятся в территориальной близости двух-трех, максимум десяти километров. В селах и деревнях с русскими наименованиями, например Черемуховка, могут проживать исключительно (или подавляющее большинство) коми. В свою очередь в селах и деревнях с нерусскими наименованиями, например Лойма, могут проживать исключительно (или подавляющее большинство) русские. Такое своеобразие топонимической системы есть, безусловно, следствие давних тесных межэтнических контактов, которые наложили отпечаток на самосознании представителей этих этносов, проживающих на данной территории, сформировав особый двуязычный (в узком и широком понимании этого термина) тип культуры. Это своеобразие находит отражение не только в мотивационной рефлексии носителей топонимической системы, но и в научных изысканиях, посвященных выявлению номинативных процессов в данной топосистеме. Одним из выразительных примеров являются топонимические версии ойконима Чёрныш, обнаруженные в топонимических словарях и фольклорных преданиях.

Чёрныш – село в Прилузском районе Республики Коми на левом берегу р. Лузы. Впервые упомянуто в 1620 г. как Шерковский погост.<sup>2</sup> В имеющихся современных топонимических словарях Республики Коми, в которых представлены этимологические версии ойконима Чёрныш, его происхождение возводится к «древнерусскому личному имени Черныш»<sup>3</sup>. Однако такая гипотеза выглядит неубедительной вследствие того, что не подтверждена историческими документальными данными о существовании реального лица (первопоселенца) с таким именем, нет и записей топонимических преданий, которые отражали бы причинную связь топонима и данного имени собственного. Исследователи отталкивались от структуры и внутренней формы русского слова, выделяя корень *-черн-* и суффикс-деминутив *-ыш-*, не обратив внимания на тот противоречивый факт, что топонимической системе Прилузья такая словообразовательная модель ойконима не характерна (русские отантропонимические топонимы образованы в основном с помощью посессивных формантов *-ск-* и *-к-*, например, *Карповская*, *Тарасовская*, *Гурьевка*, *Прокопьевка* и др.). Акцентологические особенности топонима тоже, как кажется, свидетельствуют об иной этимологии. В русском языке производные с суффиксом *-ыш* оформляются ударением на последнем слоге – *крепыш*, *малыш*, *черныш*. Ойконим Чёрныш оформлен в соответствии с коми акцентологической системой: с ударением на первом слоге.

Более убедительной выглядит этимологическая версия ойконима Чёрныш от коми слов *шёр нёш* 'серединный бугор'.<sup>4</sup> Это как будто подтверждается и упоминанием Чёрныша как Шерковского погоста; тем не менее здесь возникают вопросы другого характера: каков механизм преобразования имени – от *Шерковский* к *Чёрныш*? Кроме того, следует отметить тот факт, что наименование Чёрныш ранее, вплоть до 60-х годов XX столетия, относилось только к деревне Ивановская (крайней, самой дальней из трех деревень, составляющих современный Чёрныш).<sup>5</sup> Если исходить из того, что нынешнее село Чёрныш представляет собой «комплексный» тип населенных пунктов (такой тип поселения с дифференцирующими пространственными определителями в составе топонима широко представлен в Коми, например, *Катыд Тыла (Верхняя Отла)* – *Шёр Тыла (Средняя Отла)* – *Кывтыд Тыла (Нижняя Отла)*), то дифференцирующее определение *Шёр* должно относиться к средней деревне, Кайтановской, а не к верхней, Ивановской. Если же отталкиваться от предположения, что топоним *Шёр Нёш* дан не относительно близлежащих деревень, а в связи со спецификой ландшафта, то топонимическая система Прилузья должна включать и названия других бугров (нёш), так как семантика слова *серединный* отражает системные пространственные отношения между *верхом* и *низом*, *передним* и *задним* и т.п. Соответственно, серединный вряд ли может быть безотносительным.

Местное топонимическое предание, а также ряд некоторых лингвистических факторов позволяют предположить происхождение ойконима из коми языка. Предание, записанное от жителей с. Чёрныш, носителей коми языка, повествует о трех братьях-охотниках Иване, Василии и Кайта-

не, которые решили на высоком берегу реки Лузы, в густом лесу, срубить три охотничьих домика в близких, но разных угодьях, где каждый из них охотился. При постройке последнего дома один из братьев заметил, что его топор притушился, стал тупым: «Черыс ныж» (буквально – *топор тупой*). И, как гласит местное предание, «с этого момента, когда они приходили: «Как называется это место?» – «Черыс ныж» – что отметили вот это место, чтобы узнать, где это охотничье угодье. И вот этот Чёрныш под этим названием – Тупой топор, топор притушился».<sup>6</sup> Сюжет и структура данного текста относит его к архаическому типу преданий с топонимическим мотивом: текст построен на развертывании одного из наиболее древних мотивов – основание соседних селений братьями. Данный мотив, по мнению историков и фольклористов, отражает такой процесс, как заселение территории родственными коллективами: это подтверждается гнездовым типом расселения, установленным этнографами на конкретных материалах Севера.<sup>7</sup> Дополнительными характеристиками, выступающими в пользу древности этого предания, является и количество братьев (культурных героев) – три, и имя одного из них – Кайтан, явно мифологизированное в силу своей «этимологической непрозрачности». Предания с таким мотивом отмечены и в других локальных традициях коми народной культуры.<sup>8</sup>

Мотивация топонима, отраженная в предании, свидетельствует о том, что перед нами разновидность топонимов-меток, характерных для коми топонимической системы (ср. *Ошкосялёмвёр* – *букв. Медведь + драсть + лес*, *Бакур* – *берестяная дудка*, *Кульчеччаланлыавидз* – *водяной + прыгнуть + песок / песчаный луг*, *Бджидморткуломты* – *большой человек + погиб + озеро* и др.). Специфика топонимов-меток заключается в том, что они не сообщают о географических объектах (об особенностях ландшафта, о первопоселенцах и т.д.), а выделяют их среди других географических объектов, являясь знаками для памяти.

Дальнейшее развитие формы и семантики ойконима Чёрныш можно предположить следующим образом. В данной конструкции с предикативным прилагательным существительное, первоначально обозначая конкретный предмет одного из охотников, имело аффикс, выражающий категорию определенности, *-ыс*. Став компонентом топонима, существительное утратило этот аффикс, т.к. в значении существительного ослабла связь с определенным, конкретным денотатом, и слово стало обозначать обобщенный предмет – топор *вообще*. Прилагательное в номинативе, выступая в качестве предиката без связки, в коми языке способно обозначать и признак, характерный для подлежащего в момент речи, и признак, присущий предмету постоянно, безотносительно к моменту времени.<sup>9</sup> Возникает конструкция *чер ныж*, точнее топоним *Черныж*.

То, что деревня Чёрныш имела второе название – Ивановская – связано с особенностью топонимов-меток. В них связь топоним – объект быстро ослабевает, топоним рано перестает быть понятным и, как следствие, получает другое название. Однако есть основания предположить, что второе название, отражающее иной принцип номинации – отантропонимический топоним с посессивным суффиксом *-ск-*, возникло достаточно давно как наименование охотничьего угодья вместе с наименованиями *Васильевская* и *Кайтановская* (от имен братьев-охотников).

Утрата семантической мотивированности топонима, а также то, что Прилузье – территория с длительным двуязычием, возможно, привели к последующим модификациям семантики, структуры и звукового облика слова.

Для функционирования топонимов их смысловая прозрачность не существенна, однако для культурного самосознания (этнокультурной рефлексии) внутренняя форма слова-топонима есть средство утверждения («вписания») себя в культурном и природном ландшафте. В традиционном сознании топоним представляется символом пространства, и потому его семантическая структура воспринимается как свернутый текст, способный развернуться в форме предания. Забвение древних знаний, связанных с освоением территории, «затемнение» внутренней формы отдельного топонима не меняет принципа восприятия топонимов как знаков культуры, а значит, не лишает их возможности развернуться в текст. Как следствие, возникают новые версии мотивации имени и его дальнейшее переосмысление по типу «народной этимологии». Такое переосмысление может привести к некоторым изменениям формы топонима ради «подгонки» под новое слово, с которым его стали связывать. Один из вариантов местного топонимического предания отражает подобный процесс. Предание повествует о трех мужиках – Иване, Василии и Кайтане, которые пришли на это место триста с лишним лет назад, «все свалили, сожгли, дым-то как пошел черный, вот горит, черный дым пошел – Чёрныш и будет. (...) Называли «сьорныс», почему так называли, сьорныс, не знаю. [По-коми сьорныс что обозначает?] Сьорныс – это серый как будто, серый или черный».<sup>10</sup> Под влиянием такой «этимологической версии», которая отражает «двуязычный» тип мышления, топоним Чёрныш воспринимается как русское производное слово: «Черный дым пошел – Чёрныш и будет». Меняется звуковой и графический облик слова: звонкий согласный *Ж* по законам русской фонетики на конце слова оглушается и заменяется глухим *Ш*.<sup>11</sup> Вследствие этого сегмент *-ыш-* начинает восприниматься как деминутивный суффикс и меняется структура слова: в ней

происходит процесс перераспределения морфемных границ, *H* отходит к корню, который связывается с прилагательным *чёрный*. Более устойчивой оказывается акцентологическая структура слова: ударение сохраняется на первом слоге, однако под влиянием русского языка, где под ударением *E* перед твердым согласным переходит в *O*, а также в результате ассоциативного сближения с русским словом *чёрный* [e] стал произноситься как [’o]. Таким образом, слово начинает восприниматься как русское, имеющее внутреннюю форму, то есть семантически мотивированное (этот взгляд на слово поддерживает сама топонимическая система: ойконимы *Ивановская, Васильевская, Кайтановская* являются по своей структуре русскими словами). Однако «культурная память» и язык (информант – носитель коми языка) не позволяют так однозначно остановиться на русской этимологии топонима, и в результате рассказчик подыскивает, «подгоняя» под русское слово, коми эквивалент, вторичность которого, как кажется, проявляется в сомнении, сквозящем в словах информанта: «...почему так называли, съёрныс, не знаю (...) Съёрныс – это серый как будто, серый или черный».<sup>12</sup>

Таким образом, можно предположить, что в этимологии ойконима Чёрныш отразились характерные для топонимов процессы переосмысления слов, лежащих в их основе, а также особенности «поведения» топонимов в условиях культурного «двуязычия». Кроме того, необходимо подчеркнуть важность привлечения данных всех смежных наук (лингвистики, истории, этнографии, фольклористики и т.д.) для реконструкции этимона топонима.

\* Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ № 05-04-41402 а/С

<sup>1</sup> Одним из примеров могут служить топонимы *Карповка* и *Голодай* (река и остров в Петербурге). Будучи по форме русскими, этимологически они восходят к финскому языку: *Карповка* – *Koipi* ‘необитаемый, пустынный лес’, *Голодай* – *halawa* ‘ивовое дерево’ (см.: Пыляев М.И. Старый Петербург. 2-е изд. репринт. Л., 1990. С. 6). Освоение территории русскими распространилось и на освоение топонимической системы: топонимы были ассимилированы не только фонетически и грамматически, но им была «придана» внутренняя форма, соотносящая эти слова с русским семантическим «пространством».

<sup>2</sup> См.: Жеребцов И.Л. Где ты живешь: историко-демографический справочник. Сыктывкар, 1994. С. 246.

<sup>3</sup> Туркин А.И. Топонимический словарь Коми АССР. Сыктывкар, 1986; Афанасьев А.П. Топонимика Республики Коми. Сыктывкар, 1996.

<sup>4</sup> Афанасьев А.П. Указ. соч. С. 156.

<sup>5</sup> См.: Жеребцов И.Л. Указ. соч. С. 246.

<sup>6</sup> Историческая память в устных преданиях коми: материалы / Сост. и подгот. текстов М.А. Анкудиновой и В.В. Филипповой. Сыктывкар, 2005. № 97.

<sup>7</sup> См.: Криничная Н.А. Русская народная историческая проза. Вопросы генезиса и структуры. Л., 1987. С. 30-43.

<sup>8</sup> В частности, в Верхневычегодской и Средневычегодской традициях (см.: Историческая память в устных преданиях коми. №№ 41, 84).

<sup>9</sup> См.: Лудькова В.М. Предикативная функция прилагательного в коми языке // Вестник СыктГУ. Сер. 8. Вып. 1. 1995. С. 78-82.

<sup>10</sup> Историческая память в устных преданиях коми. № 98.

<sup>11</sup> Фонетическое и графическое влияние русского языка на коми топонимику известно, например *Аранец – Оранец, Абъячой – Объячево* и т.п.

<sup>12</sup> Такого рода вторичную «этимологизацию» топонима можно, как кажется, обнаружить в мезенском топонимическом предании о названии села Глотова. Имя *Глотова* не только устойчиво соотносится с русским словом *глотать*, но и получает дальнейшую мифологическую интерпретацию происхождения – от имени некоего Глота («какая-то рыба, не то крокодил, не то бегемот»), поедавшего (*глотавшего*) домашних животных, поразить которого смог человек, зашитый в телячью шкуру и съеденный Глотом: храбрец изнутри проткнул чудовище ножом (Историческая память в устных преданиях коми. №№ 100, 101, 102).

М.И. Бурлыклина  
г. Сыктывкар

### А.С. СИДОРОВ И А.К. МИКУШЕВ: ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ ФОЛЬКЛОРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

А.С. Сидоров (1892–1953) и А.К. Микушев (1926–1993) – люди разных поколений. Когда восходила «научная звезда» Анатолия Константиновича, Алексей Семенович уже ушел из жизни. Тем не менее, их многое объединяло. Они оба были известными учеными финно-угроведами, докторами

филологических наук, занимались фольклорными исследованиями, изучением творчества И.А. Куратова, К.Ф. Жакова.

Профессор А.К. Микушев отмечал широту научных интересов А.С. Сидорова. Считал, что он также заложил основы коми научного языкознания и литературоведения, внес значительный вклад в археологическое и этнографическое изучение родного народа. Анатолий Константинович отмечал: «Знакомясь с научными трудами А.С. Сидорова, поражаешься многообразию интересов простого паренька из коми села Палевицы, (...) энциклопедичности натуры его... Это были интересы отнюдь не дилетанта, но специалиста, проникавшего в суть исследуемого специального предмета»<sup>1</sup>.

А.К. Микушев стал фольклористом во многом благодаря А.С. Сидорову. Анатолий Константинович вспоминал, что впервые увидел Алексея Семеновича в 1950 г. во время вступительных аспирантских экзаменов, после которых уехал на учебу и лишь изредка приезжал в Сыктывкар. Он сожалел о том, что ему не довелось ближе познакомиться с этим удивительным человеком. Фольклорные исследования ижмо-колвинского эпоса А.С. Сидорова толкнули А.К. Микушева на фронтальное изучение уникального во всем мировом фольклоре жанра.

Однако, как нам представляется, их знакомство состоялось несколько раньше. Оно произошло через дочь Алексея Семеновича Людмилу, которая приехала в Сыктывкар в годы Великой Отечественной войны из блокадного Ленинграда и стала заниматься в школе № 2, расположенной тогда в двухэтажном деревянном здании. Там же учился Толя Микушев. По воспоминаниям Людмилы Алексеевны, стеснительный, невысокого роста мальчик себя ничем не проявлял, поэтому не очень-то привлекал девочек. Алексей Семенович неоднократно бывал в школе, встречался с ребятами, но едва ли тогда школьник Микушев обратил особое внимание на скромного человека в строгом костюме, которого воспринимал просто как отца одноклассницы.

С точки зрения исследователей, А.С. Сидоров «наметил конкретный путь превращения коми фольклористики из собирающей факты, описательной области краеведения (в таком виде она пребывала на протяжении всего XIX в.) в современную аналитическую обобщающую науку»<sup>2</sup>. Он внес значительный вклад в собиравание и изучение обрядовой поэзии коми, музыкальной этнографии и музыковедения в целом, ввел в научный оборот определение «бытовые лирико-эпические песни»<sup>3</sup>.

Начало фольклорных исследований А.С. Сидорова относится к 1918 г. Именно тогда он начал изучать культурные ценности края, стал собирать фольклорный материал. Например, в Палевицах записал и «гармонизовал» зырянскую песню «Утренняя заря».

В 1928 г. в издании Центросовнацмена Наркомпроса РСФСР, в типографии «Коминтерн» Центрального издательства народов СССР опубликована монография Алексея Семеновича «Знахарство, колдовство и порча у народа коми: материалы по психологии колдовства» (переиздана в Санкт-Петербурге в 1997 г.). Эта работа актуальна и сегодня. А тогда она стала первой в ряду фундаментальных этнографических и фольклорных исследований финно-пермской науки.

В 1837 г. на территории Зырянского края побывал с комплексной экспедицией известный ученый Александр Иванович Шренк (1816–1876), один из основателей Дерптского общества естествоиспытателей, лауреат Демидовской премии. В своем двухтомнике «Путешествие к северо-востоку Европейской России через тундры самоедов к Северным Уральским горам», изданном в 1855 г., он заявил: «Звуки кантеле Вайнямейнена не долетели до берегов Печоры»<sup>4</sup>.

Таким образом, А.И. Шренк отрицал все формы зырянского народного эпоса. Его мнение продержалось в науке почти сто лет, пока А.С. Сидоров не открыл одну из самобытных форм коми эпоса, как раз переключившуюся с финскими рунами, условно назвав эту форму разбойничье-колдовским эпосом. Действительно, его центральными персонажами выступали богатыри-разбойники Шыпича, Юрка, Туннырьяк, Корт-Айка, Яг-Морт, отчасти Йиркап, наделенные колдовской силой или каким-либо образом связанные с ней. Характерной особенностью эпоса был локальный признак. Так, сказания о Шыпиче приурочивались к пригородам Усть-Сысольска, Юрка принадлежал фольклору села Маджи, Корт-Айка – короткеросскому фольклору, Йиркап – верхневыемскому репертуару. Явления подобной локальности наблюдались в устной поэзии и других финно-угров, например, пермяков, карел, вепсов. Они свидетельствовали о том, что в отдаленном прошлом у финно-угров существовал догосударственный родо-племенной эпос особой поэтической структуры. Но на этот эпос наложила отпечаток и конкретная историческая реальность, прежде всего, связанная со временем христианизации края и даже более поздними событиями. Именно под древним «колдовским» слоем эпоса о Шыпиче угадываются реальные события из жизни усть-сысольских купцов Сухановых 1739 г., а в облике эпического Юрки устанавливается личность маджинского первоначальника<sup>5</sup>.

В 1937 г. Алексея Семеновича арестовали. Он пытался в тюрьме заниматься научной работой, однако, естественно, был лишен возможности полевых исследований. В годы Великой Отечественной войны, после возвращения из застенков ГУЛАГа, А.С. Сидоров осуществлял фольклорно-диа-

лектологические экспедиции, в результате которых ему удалось зафиксировать свыше 200 произведений. Наиболее результативной профессор А.К. Микушев считал Ижмо-Печорскую фольклорно-диалектологическую экспедицию. С его точки зрения, А.С. Сидоров стал первым собирателем ижмо-колвинского эпоса, внес неопределимый вклад в изучение импровизационной поэзии<sup>6</sup>.

В своем научном отчете А.С. Сидоров отмечал, что им выявлены и зафиксированы фольклорные тексты различных жанров: разговорной речи, свадебных причитаний, бытовых песен, песен в форме заплачек по поводу находящихся на фронтах отечественной войны родственников, лирико-эпических трудовых плачевых песен, приуроченных к сенокосу, жатве, молотье, к поездке за веточным кормом по реке, за сеном по лесной дороге, а также пословицы, поговорки, загадки, приметы. А.С. Сидоров указывал: «Своеобразие этих лирико-эпических песен-импровизаций, – их роль в быту, их генезис и место в системе форм народного творчества, – требует всестороннего исследования со стороны этнографов и фольклористов»<sup>7</sup>.

А.С. Сидоров не был реабилитирован при жизни. Это случилось в 1956 г. И, наверное, символическим является тот факт, что справку НКВД о реабилитации Алексея Семеновича в Ленинград Людмиле Алексеевне Сидоровой привез молодой ученый А.К. Микушев.

Анатолий Константинович внес значительный вклад в изучение творчества А.С. Сидорова, привлек внимание к его научному наследию широкий круг исследователей, стал организатором ряда научных конференций.

Первая из них проведена в 1972 г. Она посвящалась 80-летию Алексея Семеновича. Тогда же был издан сборник статей в память «исследователя культуры, фольклора, этнографии и языка народа коми»<sup>8</sup>. Статьи охватывали большой хронологический период, затрагивали различные вопросы, относящиеся к мировоззрению далеких предков коми, традиционному народному творчеству, этнокультурным связям с соседними народами, истории изучения этих явлений. Сборник начинался с биографической статьи об Алексее Семеновиче (тогда в ней умалчивались годы репрессий) и списка основных его трудов. В книгу включена статья А.С. Сидорова «Идеология древнего населения Коми края» (на эту тему он выступил на Этнографической конференции в Москве в 1950 г.).

В 1992 г. вновь по инициативе профессора А.К. Микушева организован IV Симпозиум по пермской филологии, посвященный 100-летию А.С. Сидорова. В его работе приняли участие ученые из Упсалы, Таллина, Москвы, Петербурга, Перми, Сыктывкара, Йошкар-Олы, Ижевска. Обратившись к творческому наследию А.С. Сидорова, они дали высокую оценку его изысканиям. По материалам симпозиума был издан сборник<sup>9</sup>.

Связь времен продолжается. Замечательно, что теперь ученики А.К. Микушева проводят конференции, посвященные памяти Анатолия Константиновича.

<sup>1</sup> Микушев А.К. Фольклористические интересы А.С. Сидорова // Вестник культуры Коми ССР. 1992. № 3. С. 29.

<sup>2</sup> Микушев А.К. Роль А.С. Сидорова в развитии коми фольклористики // IV Симпозиум по пермской филологии, посвященный 100-летию А.С. Сидорова. Сыктывкар, 1992. С. 60.

<sup>3</sup> Филиппова В.В. Поэтическая фразеология коми обрядовой поэзии // IV Симпозиум по пермской филологии. С. 90; Шергина А.А. Музыкально-этнографические открытия А.С. Сидорова // IV Симпозиум по пермской филологии. С. 99.

<sup>4</sup> Цитируется по: Микушев А.К. Фольклористические интересы А.С. Сидорова. С. 30.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Научный архив Коми научного центра УрО РАН. Ф. 1, оп. 1, ед. хр. 338.

<sup>7</sup> Цитируется по: Микушев А.К. Фольклористические интересы А.С. Сидорова. С. 31.

<sup>8</sup> Этнография и фольклор коми: сборник статей, посвященный 80-летию коми ученого А.С. Сидорова / Отв. ред. Я.Н. Безносиков, А.К. Микушев. Сыктывкар, 1972.

<sup>9</sup> IV Симпозиум по пермской филологии, посвященный 100-летию А.С. Сидорова / Отв. ред. А.К. Микушев; Отв. за выпуск М.И. Бурлыкина. Сыктывкар, 1992.

Е.Б. Вершинина  
г. Липецк

## О МЕХАНИЗМЕ ФОРМООБРАЗОВАНИЯ ПОЭТИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ ТРАДИЦИОННОГО ПЕСЕННОГО ФОЛЬКЛОРА ЮЖНЫХ УДМУРТОВ (ЭТНОМУЗЫКОЛОГИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ)

Поэтические тексты южно-удмуртской песенной традиции в целом не имеют устойчивого сюжета и стабильной последовательности сюжетных мотивов. Они обычно складываются из свободного комбинирования отдельных автономных, законченных по смыслу построений – строк. У русских есть только один такой жанр – частушки. Не случайно удмурты пользуются этим термином для обозначения песен с подобными поэтическими текстами, включая жанры обрядового фольклора.

Такого рода песни свойственны соседним с удмуртами этносам – мари, чувашам, татарам и др. Среди исследований, посвященных песенным текстам названных народов, выделяются труды чувашского этномузыковеда М.Г. Кондратьева, которые отличаются глубиной проработки поставленных вопросов.<sup>1</sup> Это в значительной степени оказывается возможным благодаря тому, что многие из вопросов лежат на стыке филологии и музыковедения и требуют для своего решения либо комплексного исследования, либо обязательного участия этномузыковеда. Следуя по второму пути, ученый успешно объединяет в одном лице филолога и музыканта. Столкнувшись с необходимостью решать подобные вопросы на южно-удмуртском материале, мы в какой-то мере следуем примеру чувашского коллеги.

Песни, которым посвящено наше исследование, в фольклористике принято называть однострофными. В южно-удмуртской традиции такова большая часть песен. Они характерны для всех жанров, за исключением лирических – *кузь кырзан* (что в переводе так и означает – «длинная», т.е. сюжетная песня).

Данная особенность южно-удмуртской песенной традиции отмечена исследователями как «изобилие четырехстрочных (реже восьмистрочных) песен, построенных по типу двучленного параллелизма»<sup>2</sup>. Например:

Ваелэ султоме кутылэм кенер кадь,  
Ваелэ кырзалом асьмеос шулдыр гурмес.  
(По мере того, как мы пили, еще больше пить не хотелось ли,  
По мере того, как мы пели, еще больше петь не хотелось ли.)  
(№ 69, *борьсь гур* – свадебная рода невесты).<sup>3</sup>

Композиционная единица поэтических текстов обрядовых песен южных удмуртов (строфа), организуемая напевом, складывается на самом деле не из 4-х, а из 2-х или одного стиха (не считая повторов), поэтому определение «четырёхстрочные песни» требует корректировки, так же, как и «однострофные», которые мы рассмотрим ниже.

Механизм формообразования южно-удмуртского обрядового фольклора действительно подобен механизму формообразования русской частушки. Форма ее до недавнего времени рассматривалась упрощенно. В последних исследованиях частушки<sup>4</sup> доказывалось, что данный жанр неверно трактовать как однострофный, поскольку реальные тексты частушки никогда не состоят только из одной строфы, а образуют цепи строк различной протяженности, связанных не сюжетом, но единым актом исполнения. А. Банин и Н. Бурмистров называют обнаруженный ими формообразующий механизм частушки «кумулятивно-контаминационным» (от лат. *cumulatio* – «собирать»). Реальные тексты частушки предстают текстами «наборного» типа.

Все это верно и в отношении южно-удмуртского традиционного фольклора, а последний термин, пожалуй, наиболее точно выражает описываемое нами явление. В связи с этим для нас особенно важно наблюдение названных авторов о том, что частушечная кумулятивность обладает исторической глубиной, равно как и сам жанр имеет более раннее происхождение, чем принято о нем думать.

Песня «наборного» типа в сравнении с «классической» частушкой, строфы которой, по заключению авторов, соединены только «непрерывным актом исполнения»<sup>5</sup>, содержит нечто большее. Если это и не причинно-следственная связь, то определенный круг образов, сюжетных мотивов и т.п., свойственных поэтическим текстам данного жанра. В песнях южных удмуртов имеется определенный для каждого жанра набор строк, из которых складывается в конкретном исполнении тот или иной вариант песни. Ряд строк является универсальным и может быть использован в разных жанрах. Существует определенный корпус строк, распределение которых по жанрам зависит во многом от конкретных локальных песенных традиций.



В каждой местной традиции есть свои наиболее употребительные и распространенные строфы, являющиеся символами, знаками жанра, своего рода его маркировкой. Например, в *вось гур* (песнях моления) в традиции Алнашского района это следующая строфа:

Восяллям но восьёсны кабыл ке луиз,  
Уз лу меда весь валче, ой, улэммы.  
(Проведенное да нами моление если благословенно будет,  
Не удастся ли нам в дружбе, ой, прожить.) (№ 2 и др.)

Некоторые жанры маркированы в большей степени (*борысь* – свадебные рода невесты), некоторые – в меньшей (*сюан* – свадебные рода жениха). На противоположном полюсе от «маркировочных» находятся «нейтральные» строфы, которые могут быть использованы в разных жанрах. Такие строфы дают пример структурно не дифференцированных текстов, что делает их способными соединяться с разными напевами.<sup>6</sup>

Строфы складываются, как уже сказано, из двух стихов, и в некоторых случаях дифференциация текстов идет на уровне не только строф, но стихов: так, один из двух стихов в строфе может быть маркирующим жанр, а другой – нейтральным.

Граница между этими понятиями расплывчата, и сами понятия маркировочных и нейтральных строф достаточно условны; подобная дифференциация строф и стихов текста идет на уровне местных локальных традиций. В разных традициях одни и те же строфы будут иметь разное качество, так же, как различен будет и сам обязательный набор строф. Например, в *лекрут гур* (рекрутских) алнашской традиции маркирующей жанр является строфа типа:

«Ту-тут» гынэ но карылоз, ой, посажир поезэд,  
Сизыыл кошкись пиоссэ но бон ук, ой, возьмаса.  
(«Ту-тут» да прогудит ведь пассажирский поезд,  
Осенью уходящих парней да ведь, ой, поджидая.)  
(№ 140, см. также №№ 128, 132, 136, 139, 141, 151, 152),

а в традиции Малопургинского района:

Сэрего вал, сэрего вал атыкай юртьёсы,  
Кудпал сэргаз кылылыоэ-а бон ук ужам уже?  
(С углами, с углами отцовская усадьба,  
В котором из них останется наработанное мною?) (№ 138),

которая в алнашской имеет меньший удельный вес (см. №№ 132, 150, 153).

Чаще всего маркировочные строфы помещаются в начале песенных текстов, являясь зачинами: здесь они выполняют данную функцию максимально. Однако поскольку мы имеем дело с кумулятивно-контаминационным механизмом построения целого, эти строфы могут иметь и иное, свободное положение в текстах данной традиции, а могут и вообще отсутствовать. Например, главная маркировочная строфа в *борысь гур* (свадебных рода невесты):

Чеччоме но чигоме выж но сайгактэс,  
Жутоме но поттоме пурисытам бекчедэс  
(Прыгнем и проломим балку вашу под полом,  
Поднимем и вынесем заплесневевшую бочку с пивом)

в алнашской традиции помещается в начале (№№ 67, 69, 73, 77-80, 84, 89), а в других образцах имеет иное положение: 2-я строфа (№ 66), 3-я (№№ 68, 75), – 7-я, последняя (№ 72); в ряде текстов ее нет (№№ 70, 71, 74, 76, 81-83, 85-88, 90).

В южно-удмуртских песенных текстах иногда соседние строфы строятся по типу двучленного параллелизма друг относительно друга, т.е. по тому же принципу, по которому часто строятся сами отдельные строфы, например:

- (1.) «Га-гак» гинэ но шуылоз ук тоды но зазегед,  
Одиг гинэ тылызэ но бон ук, ой, ыштыкуз.  
(«Га-гак» только вскрикнет да белая да гусыня,  
Одно лишь перо да ведь, ой, потеряв.)
- (2.) «Ой-ой» гинэ но шуылоз ук вордылэм анаед,  
Одиг гинэ пиоссэ но бон ук, ой, келякуз.  
(«Ой-ой» только вздохнет ведь родимая матушка,  
Единственного сына да ведь, ой, провожая.)  
(№ 130, *лекрут гур* – рекрутская).

Именно такие пары строф в поэтических текстах песен исследователи называли «восьмистрочными» (см. сноску 2). В отдельных случаях могут встретиться даже не пары, а тройки строф (см. все три строфы № 136, *лекрут гур* – рекрутской).

В протяженных текстах одни и те же строфы могут повторяться на расстоянии, образуя подобие тирады. В отдельных случаях встречается подобие цепной строфы: повтор смежных стихов в соседних строфах, но он встречается нечасто и только фрагментарно. Принцип цепного повтора на протяжении всего песенного текста неосуществим по причине действия здесь кумулятивно-контаминационного принципа построения текста в целом, который исключает постоянное использование цепного повтора.

Внутристиховые повторы отдельных слоговых групп в различных жанрах встречаются довольно часто, но только в отдельных стихах текста, видимо, для дополнения недостающей слоговой нормы (слоговой группы); на уровень организации строфики эти повторы не выходят. В следующем примере (*вось гур* – песня моления):

Али вал кадь, / али вал кадь / чуж зег полын / лыз сяська,  
Али вал кадь / дас кык арес / дыртьёсы.  
(Только сейчас были, кажется, только сейчас были, кажется,  
в желтой ржи голубые цветы,  
Только сейчас было, кажется, мне двенадцать лет.) (№ 80)

повтор слоговой группы «али вал кадь» («только сейчас были, кажется») в первом стихе обусловлен причиной недостатка слоговой группы смысловосущего текста; повтор этой же слоговой группы в качестве зачина второго стиха обусловлен иной причиной: построением поэтической строфы по принципу двучленного параллелизма.

Тот факт, что в организации строфики участвуют повторы только целых стихов, связан все с тем же кумулятивно-контаминационным механизмом построения обрядовых песенных текстов, где каждая отдельно взятая строфа «наборного» текста максимально усилена в плане ее образного содержания по сравнению со строфами обычной «сюжетной» песни. Поэтому каждый ее стих ориентирован обычно на целое предложение – на полное и последовательное развертывание составляющего его сюжетного мотива; в результате чего чаще всего уже ни времени, ни места на внутристиховой повтор не остается. Повторение же целого стиха только способствует увеличению значимости и его самого, и всей строфы в целом. Вот почему наиболее распространенной формой строфики южных удмуртов являются АBB или AA.

Следует отметить, что подобные наблюдения над русским народно-песенным стихом сделаны воронежским филологом Е.Б. Артеменко, которая доказывает нормативность соотнесения стиха с предложением. Представляется важным, что исследователь в своих выводах ориентируется на корреляцию песенного стиха с напевом: «В условиях музыкально-вокального бытования стихотворного фольклора оформление каждого стиха относительно завершенным отрезком мелодии (...) стимулировало конструктивную и смысловую целостность вербального наполнения стиха, организацию его в виде относительно законченного структурно-синтаксического и содержательного образования. Это нашло выражение в предикативной организации структуры большинства стихов (...), в соотнесении границ стиха с границами словосочетания (синтагмы)».<sup>7</sup>

Примечательно, что эти выводы сделаны на материале сюжетных, главным образом, лирических песен. В условиях песен «наборного типа» с повышенной значимостью каждой отдельной строфы данные качества стиха могут быть только усилены. Таким образом, в южно-удмуртском обрядовом фольклоре проявляется необходимость максимальной содержательной «емкости» как каждой отдельно взятой строфы «наборных» песенных текстов, так и каждого ее стиха. Этим объясняется и большая слоговая величина стихов в южно-удмуртском народном стихосложении (в среднем от 11 до 15), почему исследователи обычно принимают их не за один, а за пару стихов, чем объясняется отмеченная выше погрешность в счете количества строк в строфе (четыре вместо двух).

Имея некоторые наблюдения над русской частушкой Центрального Черноземья, заметим, что описанные нами особенности функционирования маркировочных и нейтральных строф при построении поэтических текстов южно-удмуртского обрядового фольклора являются универсальными: точно так же ведут себя частушечные строфы. Поэтому позволим себе усомниться в приведенном выше положении исследователей частушки А. Банина и Н. Бурмирова, что в песне «наборного типа» строфы соединены только лишь непрерывным актом исполнения (см. сноску 5).

Исследователями на самом деле сделан очень важный, но пока еще начальный шаг в изучении построения песенных текстов кумулятивно-контаминационным способом. Дальнейшее его изучение позволит пролить свет на многие феномены традиционной культуры, в частности, ответить на вопрос: совпадение структуры позднего, как считается, жанра русской частушки и архаических обрядовых песен южных удмуртов (позволим предположить, что и других народов Поволжья и Приуралья) является лишь случайным, внешним или же типологическим и даже генетическим сходством.

Построенные кумулятивным способом песенные тексты южных удмуртов и других народов Поволжья и Приуралья, возможно, отражают раннюю, начальную, «досюжетную» фазу народного

самосознания, которая предстает в ее особом структурном проявлении – песнях «наборного» типа. Не окажется ли и русская частушка явлением не просто более ранним, чем принято о ней думать, а ранним гораздо более многих других жанров русского песенного фольклора.

<sup>1</sup> Кондратьев М.Г. Чувашская савра юра и ее татарские параллели. Чебоксары, 1993; Кондратьев М.Г. О типологических основах сюжетосложения чувашских народных песен // Проблемы изучения научного наследия Н.В. Никольского: Материалы конференции, посвященной 120-летию со дня рождения ученого. Чебоксары, 2002. С. 68-101.

<sup>2</sup> Гиппиус Е.В., Эвальд З.В. Удмуртские народные песни. Ижевск: УДИИЯЛ УрО АН СССР, 1989. С. 16.

<sup>3</sup> Здесь и далее приводятся примеры из сборника: Бойкова Е.Б., Владыкина Т.Г. Удмуртский фольклор: Песни южных удмуртов. Вып. 1. Ижевск: УДИИЯЛ УрО РАН, 1992.

<sup>4</sup> Банин А., Бурмистров Н. К проблеме определения и происхождения частушки // Живая старина. 1997. № 3. С. 49-51.

<sup>5</sup> Там же. С. 49.

<sup>6</sup> См. об этом подробнее: Вершинина Е.Б. О структурной функции «припевных слов» в обрядовых песнях южных удмуртов (текстологические заметки) // Словесность и современность: Материалы науч. конф. Пермь: ПГПУ, 2000. Ч. 3. Фольклорный текст. С. 57-65.

<sup>7</sup> Артеменко Е.Б. Принципы народно-песенного текстообразования. Воронеж, 1988. С. 107.

Г.А. Глухова  
г. Ижевск

## ДЕМОНОЛОГИЧЕСКИЕ СУЩЕСТВА В УДМУРТСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ: К ПРОБЛЕМЕ ЭВОЛЮЦИИ ОБРАЗОВ

Для удмуртов с архаической религией (язычников) было характерно наличие большого количества всевозможных богов, божеств, духов различных мифологических существ (их общее число, по мнению Г.Е. Верещагина, доходило до 40), которые оказывали воздействие на жизнь природы и социума. Во взаимоотношениях этих существ присутствовала четкая иерархия, каждый из них функционировал в своей определенной сфере.

В данной статье рассмотрим эволюцию основных демонологических образов (лешего / нюлэсмурт, водяного / вукузэ, домового / коркамурт, баенника / мунчокузэ) в удмуртском фольклоре на основе анализа материалов кон. XIX – нач. XXI вв., в частности, обратим внимание на облик этих существ. Внешний облик мифологических существ, согласно фольклорно-этнографическим материалам, претерпел существенные изменения.

По публикациям XIX в. (Г.Е. Верещагина, Н.Г. Первухина, А. Емельянова) каждый из них имел свой неповторимый внешний вид. Более высокое положение и более широкие сферы влияния по сравнению с домашними божествами и духами дома имел Леший (*Нюлэсмурт, Нюлэскузэ, Нюлэс-Нюня, Бидзым Нюня, Сикмурт, Нюлэсбече*). Анализ записей XIX в. показывает, что Нюлэсмурт имеет в основном антропоморфный образ. Но по сравнению с обычным человеком данный мифологический персонаж нередко имеет гиперболизированные признаки: это седой старик огромного роста. Он способен изменять свой облик в зависимости от обстоятельств: в лесу он вровень с деревьями, на лугу – с травой, среди людей – чуть выше человеческого роста. В том случае, когда лесное существо предстает в образе обычного человека, его все-таки отличают определенные признаки, атрибуты: длинная борода и волосы, прикрытые шляпой с открытой макушкой. Иногда его можно встретить в лесу сидящим на пне с кочедыком в руке.

Леший может принять облик солдата. Г.Е. Верещагиным записан текст о том, как Нюлэсмурт в облике солдата унес знахаря: «Вотьяка д. Дизьмино Уканской волости Тюая (языческое имя), считавшегося знахарем, Бытцым-Нюня водил за собой целую неделю (...) Среди бела дня схватил знахаря, как ястреб пыленка, солдат и унес в сильном кружащемся вихре...»<sup>1</sup>.

Лесное существо отличается умением передвигаться вихрем (Толпери), но в этом случае он зачастую невидим.

Таким образом, портретная характеристика, множественность воплощений Нюлэсмурта свидетельствуют о его синкретическом происхождении, допускающем как зооморфное (и даже фитоморфное – в виде пня), так и антропоморфное существование, т.е. возможность изменения своего облика.

По народным представлениям Вумурт, как и Нюлэсмурт, занимал высокое положение и широкие сферы влияния. В древние времена это божество удмурты называли Вунюня – Водяной дед, отец, что характерно для удмуртской народной культуры.

Фольклорно-этнографические и лингвистические материалы XIX в. показывают, что основная деталь внешнего облика Вумуртов – их длинные, густые черного цвета волосы. Кроме этого присутствуют и другие человекоподобные признаки водного существа в формировании облика: у Вумурта «один глаз, как и у Мунчокузэ, но на спине; лицо, как и у человека, но без глаз, одежда на нем черная, волосы длинные, которые он расчесывает, иногда сидя на мельничном колесе, иногда и на берегу...»<sup>2</sup>; либо «это человекообразное существо с большими глазами и длинными черными волосами»<sup>3</sup>. Водяные существа женского пола выделяются необыкновенной красотой: у них «белое блестящее тело. (...) в сумерки иногда выходят на берег и расчесывают свои черные локоны...»<sup>4</sup>.

Лишь иногда портрет Вумурта дополняется описанием роста: предстает в виде маленького человека или, напротив, очень высокого роста. Если же он «приобретает» внешние черты простого человека, то узнается по мокроте левого бока: «он был одет совершенно как деревенский богач, и заметили, что левая пола его одежды была очень сыра, тогда как правая совершенно суха»<sup>5</sup>.

В удмуртском фольклоре имеются сведения о зооморфном образе Вумурта. В источниках XIX в. записан следующий текст: «В Сарапульском уезде рыбаки видели его (Вумурта) в образе щуки, которая отличалась от других своею величиною и тем, что во время сна держала голову в направлении, противоположном тому, какое принимают в это время другие рыбы...»<sup>6</sup>. К сожалению, имеющийся в нашем распоряжении материал не позволяет говорить о каких-либо других зооморфных обликах Вумурта. Однако о его разноликости в образе животного можно судить по беглым описаниям жертвоприношений, с помощью которых древний удмурт ограждал себя от проделок водяного человека. Для того чтобы «заобрить» водяного, приносили в жертву щуку – во время непроизвольного мочеиспускания, петуха или курицу – в случае появления на теле болячек<sup>7</sup>.

Другой демонологический персонаж – Мунчокузэ / баенник. В фольклорно-этнографических источниках XIX в. баенник отличается яркой и многоликой внешностью, но чаще упоминаются его нагота, косматость, длинные волосы, огромный глаз. Однако устойчивой характеристикой баенника является его способность перевоплощаться. Основная черта внешнего вида баенника – отсутствие постоянного облика. Прежде всего, Мунчокузэ имеет маленький рост: «Банник был одноглазым существом с длинными волосами, но иногда представляли в образе маленького волосатого карлика»<sup>8</sup>; «По представлению вотяков, банник имеет наружность маленького волосатого карлика»<sup>9</sup>. Иногда банный человек приобретает «вид высокого, средних лет мужика, одетого в белую рубашку и штаны»<sup>10</sup>; либо выглядит существом «бесформенным»: «существо это завьяловскими вотяками представляется животным без костей, вроде студня, с длинными волосами, с одним огромным глазом наподобие луны...»<sup>11</sup>.

Баенник невидим, но он в определенные моменты предстает в том или другом облике. Могли видеть его в образе мужчины и женщины: «в бане пляшет нагой, косматый, в длинных волосах, с огромными глазами Мунчомурт, а на каменке сидит жена его и кормит двоих детей грудью...»<sup>12</sup>. Женщина-Мунчомурт также имеет неопрятную внешность: «на каменке сидит и парит своего ребенка, держа на коленах, черная, страшная, в длинных волосах женщина...»<sup>13</sup>.

К молодежи банное существо являлось в молодом облике: «В одной из бань слышалось очень приятное (веселое) пение. Он (Витя) зашел туда: прелестные девушки пляшут. Один лишь парень. Он на гармонии играет...»<sup>14</sup>.

В записях XIX в. образ Мунчокузэ большей частью имеет антропоморфный облик. Зафиксированы единичные случаи банного человека в зооморфном образе: «...обложили баню соломой и соломой зажгли. Когда баня запылала, мунчокукники (банные люди) стали перелетать в виде петухов в другую баню...»<sup>15</sup>.

Порою банный человек предстал перед человеком одновременно в нескольких ипостасях: «Плясали, плясали (девушки-мунчомурты), и ноги у них превратились в телячьи. Затем все девушки пропали, а тот мужчина остался возле него (Вити). Смотрю, и руки у него мохнатые, ноги как телячьи копыта (...) Потом говорит, дескать: «Выходя, пни в меня!». Сам сел на середину пола. Мигом встал я с места и, выходя, со всей силы пнул в него сзади (...) Обернулся, говорит, посмотреть на того человека, и вместо него – камень...»<sup>16</sup>.

Коркакузэ / домовый в качестве героя в фольклорных жанрах XIX в. встречается весьма редко, в имеющихся сведениях практически не описывается его внешний вид. Все это «может быть обусловлено особенно почтительным к нему отношением, страхом. Возможно и противоположное отношение к ним как к существам «домашним», обитающим в «своем» пространстве»<sup>17</sup>.

Н.Г. Первухиным зафиксирован любопытный текст, в котором домовый назван именем «гондыр» (медведь): «Гондыр – под таким именем у вотяков Глазовского уезда известен ближайший родственник Коркамурта, домовый, заведывающий скопами припасов и живущий в подполье, а где

есть погреб, то и в погребу и в амбарах. Главным местом считается подполье избы, где при переходе в новую избу и ему устраивается особый праздник. Наружность «Гондыра» соотносит его имени, а наказание, которому подвергаются лица его рассердившие, состоит в быстром уменьшении приказов»<sup>18</sup>. Далее Н. Первухин уточняет, что этот вид домового более древний.

Интересно заметить, что в современных записях имеется много текстов о домовом, а его портретная характеристика весьма разнообразна: это маленький человек с длинной седой бородой, мохнатое существо, не то курица, не то петух с одним глазом и т.д.

В записях последних лет образы основных демонологических существ и их функции трансформировались в связи с изменением сознания, с тем, что наиболее живыми, продолжающими широко бытовать в народе, остались былички и бывальщины, в которых сохраняется в значительной степени антропоморфный облик духов-хозяев. В современном фольклоре удмуртов, как показывают материалы фольклорных экспедиций, каждый из них все чаще выглядит как обычный человек, может быть похожим на родственника, соседа либо знакомого, умершего или находящегося далеко в другом месте. Их основной функцией является функция предопределятеля будущего (рассказавших о встрече с мифологическим существом, согласно быличкам, постигает несчастье), иногда остается и функция наказания за несоблюдение неписанных законов в отношении человека к природе (в поддержании гармонии между человеком и природой).

Наряду с образом простого мужика либо обыкновенной женщины (а также соседа или умерших знакомого либо родственника) выступает и другой образ. Различные ипостаси основных демонологических существ (лешего, водяного, домового, банника), претерпевают изменения от зоо- и антропоморфного облика до аморфного визуального силуэта через стадию «белого человека». В этом случае все основные мифологические персонажи, имеющие одинаковую портретную характеристику, дифференцируются по тому месту, где находился человек в момент встречи с духом-хозяином. Приведем некоторые примеры. Отрывок из былички, в котором Нюлэсмурт предстает в виде «белого человека»: «Одна знакомая женщина, когда пастушила, около леса увидела белого человека...»<sup>19</sup>; другой текст: «Ночью я проснулась, подняла голову, смотрю: на полу стоит большой белый человек и смотрит на меня...»<sup>20</sup>. Вероятно, «белый человек» здесь выступает в роли Коркакузё.

Нужно отметить, что специфика современных образов корреспондирует с архаическими представлениями о преимущественно звуковых контактах реального и ирреального миров. Мифологические существа дают о себе знать посредством звуковых сигналов (смех, треск, крик, шорох, плач, шлепание веником, игра на музыкальных инструментах, пляска и т.д.), а также способностью воспроизводить человеческую речь.

В современном фольклоре все эти персонажи теряют свою амбивалентность по отношению к людям, они воспринимаются лишь как враждебные существа и теряют свою четкость в иерархической системе.

<sup>1</sup> Верещагин Г.Е. Собр. соч.: В 6 т. Ижевск, 2001. Т. IV. Кн. 1: Удмуртский фольклор: Предания. Легенды. Побывальщины. Сказки. Басни. Пословицы. Поговорки. Загадки. С. 36.

<sup>2</sup> Верещагин Г.Е. Собр. соч.: В 6 т. Ижевск, 1996. Т. II: Вотьяки сарапульского уезда Вятской губернии. С. 90.

<sup>3</sup> Емельянов Е.И. Курс по этнографии вотьяков. Вып. III. Вятка, 1921. С. 127.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Первухин Н.Г. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Вятка, 1888. С. 91. Эскиз I.

<sup>6</sup> Емельянов Е.И. Указ. соч. С. 127.

<sup>7</sup> Верещагин Г.Е. Собр. соч.: В 6 т. Ижевск, 2001. Т. IV. Кн. 1. С. 108.

<sup>8</sup> Емельянов Е.И. Указ. соч. С. 120.

<sup>9</sup> Первухин Н.Г. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Вятка, 1888. С. 120. Эскиз I.

<sup>10</sup> Первухин Н.Г. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Вятка, 1890. С. 95. Эскиз IV.

<sup>11</sup> Верещагин Г.Е. Собр. соч.: В 6 т. Ижевск, 1996. Т. II. С. 89.

<sup>12</sup> Верещагин Г.Е. Собр. соч.: В 6 т. Ижевск, 2001. Т. IV. Кн. 1. С. 42.

<sup>13</sup> Там же. С. 38.

<sup>14</sup> Емельянов Е.И. Указ. соч. С. 242.

<sup>15</sup> Верещагин Г.Е. Собр. соч.: В 6 т. Ижевск, 2001. Т. IV. Кн. 1. С. 142.

<sup>16</sup> Емельянов Е.И. Указ. соч. С. 243.

<sup>17</sup> Слесарева М.Т. Динамика жанра удмуртской былички «ипшан» // VII Короленковские чтения: Материалы Международной научно-практической конференции / Отв. ред. Т.А. Шуклина. Глазов, 2006. С. 60.

<sup>18</sup> Первухин Н.Г. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Вятка, 1888. С. 92. Эскиз I.

<sup>19</sup> Архив УдГУ: 1995.

<sup>20</sup> Там же.

Т.Г. Голева

г. Пермь

## «ПОКРОВИТЕЛИ» ДОМАШНИХ ЖИВОТНЫХ У КОМИ-ПЕРМЯКОВ

Благополучие домашнего животноводства по представлениям коми-пермяков является не только результатом ухода и заботы человека, но и следствием воздействия мыслимых потусторонних сил. Это независимое от человека влияние имеет как позитивное, так и негативное значение. Так как оно направлено конкретно на животных, можно в определенной степени назвать его «покровительством». «Покровителей» домашних животных можно разделить на две группы: во-первых, это персонажи традиционных народных верований, во-вторых, персонажи народного православия.

В литературе представленная тема в полном ее объеме еще не затрагивалась, но многие ее составляющие были отражены в описаниях поверий, верований и традиций коми-пермяков. Из них можно назвать обычаи календарных дат, к которым были приурочены магические действия, обряды жертвоприношений, направленные на благополучие животноводческого комплекса<sup>1</sup>; представления о заботе соседко по отношению к животным<sup>2</sup>; поверья о лешем и обычаи, связанные со случаями пропажи скотины в лесу<sup>3</sup>.

В данной работе сделана попытка показать основной спектр «покровителей» домашних животных и их роль в хозяйственной деятельности по представлениям коми-пермяков.

Одним из мифологических покровителей скота у коми-пермяков считается соседко. Иногда его отличают от соседко домашнего, подчеркивают связь с двором – помещением для животных: «Ся опеть скотинаыслён сараяс олө» (Он у скотины во дворе живет)<sup>4</sup>. Соседко в системе мировоззрения народа является той мифологической силой, от которой зависит закрепление связи хозяйство – двор – скот. Чаще всего ссылаются именно на соседко при объяснении «вуда» (закрепления) той или иной масти в хозяйстве: «Суседко скотину под себя выбирает»<sup>5</sup>. Признаками любви или не любви домового к скотине считают появление кос в гривах коней, необычное поведение куриц, обильное выступление пота у животных к утренним часам и др.

Реже масть соотносят с цветом земли: «Одзжык байтвисё, кызди кинлөн усадьбавас муыс беляк, дак сылө можно видзны чочкөм подасё... Кинлөн чернозем, сэк колө сыдө подасө видзны» (Раньше говорили: у кого на усадьбе светлая земля, можно белую скотину держать, если чернозем – черную)<sup>6</sup>. В одном из примеров объединены два условия необходимой масти скотины: «На какой земле, да какой хозяин, такая скотина и приживается»<sup>7</sup>. Номинация «хозяин», скорее всего, в данном случае относится к реальному хозяину скотины. Этот пример указывает на тесную взаимосвязь животного со всем хозяйственным комплексом и его хозяевами в том числе.

Для того чтобы масть скотины или конкретное животное пришлось ко двору, хозяева выполняли обряды «ввода» скотины при ее приобретении или в других случаях. Для этого заводили ее через посланный в ворота пояс, фартук и т.п., хранили в конюшне отпечаток следа или шерсть животного. В данных обычаях редко подчеркивается роль соседко, лишь в некоторых случаях они сопровождаются вербальными обращениями к нему. Но так как эти обряды должны обеспечить связь животного с хозяйством, с хозяевами, сделать его «частью» двора, следовательно, они приводят животное и под покровительство соседко.

На «вод» скотины в хозяйстве может повлиять водяная сила. В одном из примеров постепенная смерть всего домашнего скота объясняется мезью водяных духов: «А көркө пö кулюксө выйөма өтик пишальён... Да сысыяна подасө картавысыныс потиконьку көс уничтожитөм, көс изводасьөм подасы... Ния мститөны» (Когда-то водяного убили из ружья... После этого вся скотина в хозяйстве потихоньку исчезла... Они мстят)<sup>8</sup>.

В одной и той же роли по отношению к домашним животным выступают такие персонажи традиционных народных представлений, как лесной (*вöрдядь, вöрись*), колдуны, умершие предки. С ними связывают случаи пропажи скотины в лесу: животное не может выбраться из определенного места, оно огорожено повалившимися деревьями, «привязано» к дереву, стоит на кочке и т.п. На коми-пермяцком языке это явление имеет номинацию йöрисьöм, т.е. «огорожена». «Сэтшөм остожья кодьö три коровы йöрисьöмась, и три ночи абу воёмась. Төдись мортö вайөтлөмась. Вись-таöма ся сэтөн и гижөма, чтобы мөссө адзөмась» (Как будто в остожье были три коровы заперты, три ночи не приходили. Привели знакомого человека. Он тут читал, писал, чтобы нашли)<sup>9</sup>; «Кык кукавёк дыр абу локтөмась, да видно, споминайтис. Татшөм место тотьөмась да тотьөмась и локны оз адзө» (Два теленка долго не приходили, видимо поминали. Место всё изрыли, а выйти не могут)<sup>10</sup>; «Мөсыс вапыт көз увтö сувтөма, мусö гарйөма, мусö сөйөма, а абу мунома. Сийө еретник, шуисö, иньдис сэтчө, домавис» (Корова встала под низкую елку, землю всю изрыла, ела землю, но не ушла. Говорили, это еретник ее туда отправил, привязал)<sup>11</sup>.

Представления о роли того или иного персонажа носят локальный характер. Преимущественно на покойников возлагают вину в пропаже скотины в Косинском районе; в Гайнском районе почти равнозначно в этой роли выступают как покойники, так и умершие предки; в остальных местностях чаще виновником считается вёрись. Причастность колдунов к исчезновению упоминается везде, но больше, по нашим наблюдениям, среди иньвенских коми-пермяков.

В случаях, когда пропажу животного, а также внезапное его недомогание считают карой предков, проводят обряд черешлана, с помощью которого узнают, кому из умерших необходимо устроить поминовение, заглядывая перед ним свою вину. Сам обряд черешлана имеет множество вариантов, часть их описана в литературе<sup>12</sup>.

В Гайнском районе выделяют отличительные черты между карой умерших и проделками вёриса: «Мырвас пуктасо сёянсо. Если сы дынын, – цуыс кусьнясьыштас, вёротчас цуыс, а абу – оз вёрзы нем» (Положат на пень еду. Если у него [у вёриса], – дерево нагнется, тронется, а нет – не тронется)<sup>13</sup>; «Если лешак-то спрячет, люди-то видят, а хозяйка-то не видит»<sup>14</sup>; «Сія вийё, оз верд. А леснойыс вердö, сія оз вий» (Он не кормит, убивает. А лесной кормит, не убивает)<sup>15</sup>.

Разнообразны и вариативны приемы, совершаемые для нахождения и возвращения скотины, когда ее исчезновение связывают с представлениями о вёрдяде. К их числу относятся обряд написания письменного прошения кабалы; использование письменного текста «молитв», что можно рассматривать как трансформированный вариант кабалы; устные обращения с просьбами вернуть скотину, моления; принесение в лес «гостинцев». Все перечисленные действия выступают как самостоятельные обряды и как составные части более сложных обрядов, в которых они сочетаются друг с другом. В состав последних могут входить еще другие способы. Их употребление связано как с представлениями о вёрисе, так и о тёдise; их мифологическое обоснование может отсутствовать. К числу этих способов относятся: обычай искать скотину в перевернутой на изнаночную сторону одежде («семь-восемь человек ходили, всю одежду перевернули, нашли тожно корову-то»)<sup>16</sup>; перешагивание через пояс («Через кушак шагали, на пень табак, а потом в лес пошли искать заблудшую корову»)<sup>17</sup>; перевязывание ножек стола («Четыре ножки, на каждую платок»)<sup>18</sup>; выкликание животного через печную трубу («А если у кого-то не придёт, мол, по трубе кличут»)<sup>19</sup>.

В прямом смысле покровителем скотины вёрись выступает в представлениях о пастушеском отпуске, имевшем распространение в местах тесного контакта с русским населением Гайнского и Косинского районов. Обрядовая сторона отпуска плохо представлена в имеющихся источниках. Для коми-пермяков, как и для русских<sup>20</sup>, отпуск подразумевал особые отношения между пастухом и вёрисем. Вёрдядя за определенную плату выполнял обязанности пастуха, т.е. стерег, охранял скотину во время ее выпаса<sup>21</sup>.

Тёдise во многих обрядах поиска скотины выполняет роль посредника – совершает обряды черешлана, написания текстов прощений, отнеса «даров» лесному, предсказывает результат поисков, указывает на выполнение необходимых действий. Кроме этого, народное мировоззрение наделяет его способностью управлять домашними животными. Тёдise может увести скотину, заставить ее подчиняться ему, может наслать болезни, избавить от недугов, воздействовать на «вод» животных в хозяйстве.

Существуют параллели представления о колдунах и образа соседки. Оба персонажа в разных примерах описываются в виде лягушки, высасывающей молоко у коровы: «Суседка, говорили, соски небольшие были, он высосет одну сторону. Одна старуха рассказывала, что видела у коровы на соске огромную лягушку...»<sup>22</sup>; «Один колдун в лягушку превратился и корову сосал»<sup>23</sup>.

Сходство представлений о вёрисе, о соседке и об умерших предках можно найти в обрядовом использовании хлеба. Хлеб или рыбный пирог входят в состав «гостинца» для лешего, они же считаются поминальной пищей. Зафиксирована номинация обычая уносить пищу на пенёк при исчезновении животного или человека – касьтисны / поминать<sup>24</sup>. Связь с конкретным мифологическим персонажем в этом случае точно не называется, обряд может быть предназначен умершим предкам, вёрису либо самой пропаже. Хлеб можно считать в определенной степени маркером домового, что отражается в представлениях и обрядах, связанных с этим персонажем. Известно, что в период летнего выпаса хозяева хлебом заманивали скотину ко двору, чтобы она возвращалась каждый день вовремя. Заметим, что в двух вариантах поиска скотины хлеб оставляли либо на пороге дома, либо на столе<sup>25</sup>. Еще в одном варианте после чтения знахарем «колоды»<sup>26</sup>, ищут корову с горячим хлебом за пазухой: «Мёсыс ошас дак, пым нянь суйыш пиат, сьёлöмйöват, и сійон мун, воктан мёснас öтваэн. Няньсö мёслö вердан» (Если корова потеряется, возьми горячий хлеб за пазуху, к мёрдцу, с ним иди, вернешься с коровой. Хлеб корове скормишь)<sup>27</sup>. Использовался хлеб и для «вуда» скотины во дворе, для этого испеченный хлебец с шерстью животного хранили в конюшне<sup>28</sup>. Таким образом, хлеб в обрядах поиска скотины может быть не только средством умилостивления мифологических персонажей, но и атрибутом установления связи между живот-

ным и двором, хозяином. Еще один общий атрибут поминального стола и «гостинца» для вёрдяди – крашеное яйцо<sup>29</sup>.

Помимо сходства представлений о «покровительстве» домашним животным разных мифологических персонажей можно выделить некоторые их отличительные черты. Негативное воздействие вакуля или умерших предков обычно воспринимается как кара за какие-либо проступки человека; действия тёдise чаще считаются проявлением шалости, злости, потехи над людьми; а вмешательство вёриса в разных примерах имеет и то, и другое объяснение. В представлениях о выборе масти соседки, о необходимости регулярного поминовения умерших отражается претензия этих мифологических персонажей на само животное, а в поверьях о вёрдяде и тёдise эта претензия имеет только временный характер – в случае проклятия животного, договора с пастухом на голову скотины, обиды колдуна на определенный проступок со стороны хозяина животного. Если соседка и вёрись выступают в роли охранителей в связи с локусами нахождения животных, то воздействие остальных персонажей не имеет особых территориальных и иных границ.

Сходство обычаев и поверий о разных мифологических персонажах по отношению к животноводческому комплексу подчеркивает их важность в системе мировоззрения народа в целом. Одной из причин преобладания роли определенного мифологического персонажа в географическом плане может быть локальная сохранность и развитость обрядов в лице их исполнителей – тёдise.

Персонажи народного православия, как покровители домашних животных, упоминаются в молитвах и заговорах о благополучии скотины, в обычаях традиционного народного календаря. В календаре выделяются такие праздничные дни, когда коми-пермяки совершали обряды кровавых жертвоприношений. К Ильину (2.08) и Петрову дням (12.07) забивали баранов, в день Флора и Лавра (31.08) забивали баранов и быков, в дни Марии Голендухи (первая неделя ноября) и Марии Магдалины (4.08) резали куриц. Мясо животных приносили в церкви, часовни, освящали. Обычай закалывания животных или птиц в эти даты объясняют по-разному, порой связывают их с хозяйственной необходимостью. Описания обрядов у коми-пермяков конца XIX в.<sup>30</sup> схожи с языческими молениями удмуртов и марийцев<sup>31</sup>, они явно имеют дохристианскую основу. Хотя последние их варианты сами коми-пермяки интерпретируют как явление почитания христианских святых: «У кого болеет корова, лошадь, чтобы не пропали, медведи не задрали, – Пролаверу сулят»<sup>32</sup>. Возможно, древняя основа данных обрядов включает почитание культа предков, с которым, в частности, можно связать обычай относить жертвенное мясо на могилы в Ильин день<sup>33</sup>. Ритуалы с обрядовым мясом включены также в празднование дня Святого Василия Великого<sup>34</sup>, Рождества<sup>35</sup>, дня Святого Власия.

Другой календарный обряд – купание или «освящение» коней. Его осуществление приходилось на разные даты, в зависимости от местных традиций. Это может быть Егорьев день (6.05), Петров день (12.07) или его канун, день Гавриила (26.07), Макаров день (7.08), Спас (14.08), день Флора и Лавра (31.08)<sup>36</sup>. В ряде мест эти дни именовались вёл праздник / праздник лошадей. Вместе с коньями в воде часто стояли больные люди. Участвовали в обряде и те, кто испытал на себе кару предков – мыжу. Считалось, что именно в эти дни обряд приносит очищение и исцеление.

Первый весенний выгон скота многие коми-пермяки приурочивали к Егорьеву дню (6.05), считали его покровителем домашних животных на пастбище<sup>37</sup>. При выгоне проговаривали слова «благословения», в которых могла звучать просьба к Егорию: «Егорей-батюшко, сохрани нашу корову»<sup>38</sup>. Ту же роль приписывали Святому Власию<sup>39</sup>.

Перечисленные даты православного календаря не охватывают всех «покровителей» домашних животных. Как в обрядовых действиях календаря, так и в молитвах «угодниками скота» могли выступать и другие почитаемые персонажи (Кузьма и Демьян, Модест<sup>40</sup>). Роль персонажей народного православия, в отличие от окказиональных обрядов, посвященных персонажам традиционных верований, носит календарно-приуроченный характер. Многие ритуальные действия этих дней восходят к дохристианским традициям.

Сами домашние животные в мировоззрении коми-пермяков занимают промежуточное положение между человеком и сакральным миром. Они являются «пищей богов», средством задабривания и умилостивления. Они выполняют функцию «проводника», медиатора, через их состояние выражают свою волю или недовольство православные и мифологические персонажи. Домашние животные как будто изначально принадлежат не только человеку, но и их «покровителям», по воле последних человек получает право на продукты данного хозяйственного комплекса.

<sup>1</sup> Климов В.В., Чагин Г.Н. Круглый год праздников обрядов и обычаев коми-пермяков. Кудымкар, 2005. С. 58-62, 98-99, 110, 133-141, 181-182; Крупнин А. Верования пермяков-инородцев // Известия Архангельского общества изучения русского севера. Архангельск, 1911. № 4. С. 5; Янович В.М. Пермяки. Этнографический очерк. СПб., 1903. С. 76-78; Шестаков Я. Жертвоприношения пермяков-христиан в день Флора и Лавра // Этнографическое обозрение. 1909. № 4. С. 32-36.

- <sup>2</sup> Рогов Н.А. Материалы для описания быта пермяков // Журнал министерства внутренних дел. 1858. № 4. С. 75; Белицер В.Н. Очерки по этнографии народов коми. XIX – нач. XX. М., 1958. С. 321.
- <sup>3</sup> Теплоухов Ф.А. «Кабала» или прошение лесному царю // Пермский край. Пермь, 1895. Т. 3. С. 291-299; Янович В.М. Указ. соч. С. 16-18; Коньшина Е.И. Образ лешего в понимании коми-пермяков // Наш край. Кудымкар, 1995.
- <sup>4</sup> Полевые материалы (далее ПМ): Гайнский район, п. В. Будым, Логинова М.К. 1929 г.р.
- <sup>5</sup> ПМ: Косинский район, с. Коса, Снигирева Р.А. 1938 г.р.
- <sup>6</sup> ПМ: Кудымкарский район, д. Кекур, Радостева Н.К. 1928 г.р.
- <sup>7</sup> ПМ: Кочевский район, д. Кукушка, Пикалева Е.А. 1922 г.р.
- <sup>8</sup> ПМ: Кудымкарский район, с. Ошиб, Радостева К.Е. 1927 г.р.
- <sup>9</sup> ПМ: Юсьвинский район, п. К.-Волок, Бабина М.С. 1915 г.р.
- <sup>10</sup> ПМ: Гайнский район, д. Мысы, Златина А.Е. 1933 г.р.
- <sup>11</sup> ПМ: Кудымкарский район, д. Новоселово, Петрова Н.П. 1927 г.р.
- <sup>12</sup> Градусова О.В. Вешание топора в магической практике коми-пермяков // Этническая культура и современная школа. Материалы областной научно-практической конференции 22-23 апреля 2003 г., г. Кудымкар. Вып. 1. Пермь, 2004. С. 206-214; Мальцев Г.И. Отражение аспекта «культы предков» в медицине коми-пермяков // Наш край. Кудымкар, 2000.
- <sup>13</sup> ПМ: Гайнский район, д. Мысы, Мизева А.Н. 1937 г.р.
- <sup>14</sup> ПМ: Гайнский район, п. Жемчужный, Лесникова К.Ф. 1921 г.р.
- <sup>15</sup> ПМ: Гайнский район, д. Мысы, Златина М.Ф. 1928 г.р.
- <sup>16</sup> ПМ: Юсьвинский район, д. Они.
- <sup>17</sup> ПМ: Юсьвинский район, д. Сивашор, Хорошева Р.И. 1949 г.р.
- <sup>18</sup> ПМ: Кудымкарский район, д. Сюзь-Позья, Лесникова К.П. 1935 г.р.
- <sup>19</sup> ПМ: Красновишерский район, д. Антипина, Собянина Е.Е.
- <sup>20</sup> Елонская Е.Н. Сказка, заговор и колдовство в России. М., 1994. С. 144-162; Мороз А.Б. Севернорусские пастушеские отпуски и магия первого выгона у славян // Восточнославянский этнолингвистический сборник. М., 2001. С. 232-258.
- <sup>21</sup> Климов В.В., Чагин Г.Н. Указ. соч. С. 139; ПМ: Косинский район, д. Подгора, Зюлева М.А. 1931 г.р.
- <sup>22</sup> ПМ: Юсьвинский район, д. Секово, Петухова А.К. 1922 г.р.
- <sup>23</sup> ПМ: Юсьвинский район, д. Аксеново, Крохалева А.В. 1926 г.р.
- <sup>24</sup> ПМ: Кудымкарский район, д. Трапезники; с. Коса.
- <sup>25</sup> ПМ: Юсьвинский район, с. Тимино; д. Николаево.
- <sup>26</sup> По-видимому, искаженное слово от «кабала».
- <sup>27</sup> ПМ: Кудымкарский район, д. Казариново, Мехонопина Е.И. 1933 г.р.
- <sup>28</sup> ПМ: Кудымкарский район, д. Мазунина, Мазунина Н.Е. 1925 г.р.
- <sup>29</sup> ПМ: Гайнский район, д. Мысы.
- <sup>30</sup> Шестаков Я. Указ. соч. С. 32-36; Крупнин А. Указ. соч.; Янович В.М. Указ. соч. С. 76-78.
- <sup>31</sup> Верещагин Г. Старые обычаи и верования вотяков // Этнографическое обозрение. 1909. № 4. С. 59-63.
- <sup>32</sup> ПМ: Кочевский район, д. Сюльково, Жукова А.Е.
- <sup>33</sup> Добротворский Н. Пермяки // Вестник Европы. 1883, апрель. С. 579.
- <sup>34</sup> Рогов Н.А. Указ. соч. С. 25-26.
- <sup>35</sup> Смирнов И.Н. Пермяки: Историко-географический очерк // Известия общества истории, археологии и этнографии при Императорском Казанском университете. Казань, 1889. С. 252.
- <sup>36</sup> Климов В.В., Чагин Г.Н. Указ. соч. С. 59, 181; ПМ: Косинский, Кочевский, Кудымкарский, Юсьвинский районы.
- <sup>37</sup> Климов В.В., Чагин Г.Н. Указ. соч. С. 41, 134.
- <sup>38</sup> ПМ: Гайнский район, д. Мысы, Анфиса Леонтьевна 1929 г.р.
- <sup>39</sup> ПМ: с. Юсьва, Казанцева П.Г. 1913 г.р.; Климов В.В., Чагин Г.Н. Указ. соч. С. 110-111.
- <sup>40</sup> ПМ: с. Юсьва, Казанцева П.Г. 1913 г.р.

В.С. Дерябин, А.С. Савельев  
г. Кудымкар

## ШЕВА – ДЕМИУРТ ВЕЧНОЙ ЖИЗНИ У КОМИ-ПЕРМЯКОВ

Шева, по мнению коми-пермяков, существо материальное; она может принимать самые разнообразные формы. Это необходимо ей для того, чтобы попасть в организм человека. Она может попасть туда через рот, нос и даже ухо. Шева может иметь вид бабочки, маленького червячка, волоска, нитки, просто соринки или насекомого с жалом. После того как она достигнет своей цели, т.е. попадет в организм человека, она может изменить свой внешний вид. Рассказывали, что перед самой смертью носительницы шева вышла из нее: она была похожа на общипанного воробья.

Откуда же берутся шевы? Некоторые полагают, что колдун одновременно с получением колдовской силы получает и шеvu. Другие утверждают, что колдун может приготовить их сам. Шеву можно приготовить из черемуховых сердцевин, из пепла, из печной метлы или просто из соринки, жука. Шева, которую колдун еще не посадил на человека, должна есть, и поэтому колдуну приходится кормить ее своей плотью. Кроме того, шевы требуют себе работу. «По ночам владылец высыпает на пол пуда четыре ржи и приказывает шевам собрать ее к утру».<sup>1</sup> Поэтому колдуны стараются побыстрее избавиться от шевы. Чаще всего шева передается с хлебом, вином, пивом, лакомствами: то в виде волосинки, то в виде маленького червячка или соринки.

Колдун хранит своих шев в месте, недоступном другим людям, там, где трудней их найти: в голбце, в хлеву или вне дома, в берестяных корзиночках (чуманах). Жизнь колдуна связана с сохранностью шева-чумана. Если бросить шева-чуман в печку, то колдун может умереть. «Одна молодуха часто спускалась в хлев. Однажды свекровь услышала, что она там что-то очень тяжело вздыхала... В следующий раз свекровь увидела корзинку, в которой в пуховом гнезде шевелились шевы в виде червячков. Она взяла эту корзинку и бросила в печку. Шевы стали там гореть с большим треском. В это время прибежала молодуха с поля, где работала, с криком: «Горю! Горю!».<sup>2</sup>

Иногда колдуны расставляют шев в тех местах, где бывает много людей: на перекрестках дорог, т.к. там проходит больше людей. Но если шева предназначается какому-либо одному человеку, то кладется она в те места, где данный человек бывает наиболее часто. Колдун для этого выбирает не очень удобные места, для того чтобы человек обязательно выругался. Считается, что шева входит в человека в то время, когда человек произносит ругательство. Поэтому колдуны, расставляя своих шев, выбирают на дорогах ухабы, высунувшиеся пни и тому подобное, а в домах – столбы у ворот, пороги, лестницы.

Считается, что шев на улице великое множество. Если шева предназначается определенному человеку, то она должна дожидаться его непременно. Случается, что шевы ждут не один год, потому что изменить свое местоположение они не могут. Их может переставить только сам колдун. Исключением является шева, которую пускают на дальнейшее расстояние. Некоторые считают, что шева может попасть в человека только на близком расстоянии и только в тот момент, когда у человека раскрыт рот. Поэтому во время проводов и похорон покойника, у которого была шева, не следует раскрывать рот. Некоторые считают, что шева может переходить от одного человека к другому сама, произвольно. Одна женщина рассказывала, что ее икота призналась ей, что жила раньше в Кочеве, но захотелось ей в другую деревню переехать, и полетела она с попутным ветром. Так она и вселилась в эту женщину.

«Шева, попавшая в организм человека, начинает там хозяйничать»<sup>3</sup>: характер и поведение человека, в которого вселилась шева, очень сильно меняются. Все странные поступки приписывают вселившейся шеве. «Шева может передвигаться в организме человека с места на место. Она то поселяется в животе, то поднимается в глаза, то подкатывает к сердцу, обычно сидит на диафрагме»<sup>4</sup>.

Прежде чем довести человека до смерти, шева проходит несколько стадий развития. Она попадает в организм человека в виде незаметного существа и начинает там расти. При этом она питается наиболее вкусными тканями организма. Особенным лакомством для нее считается глазной белок. Шева одной женщины сама об этом рассказывала. «Люблю, говорит, очень кушать глазные мускулы, это очень вкусно»<sup>5</sup>. Коми-пермяки считают, что шева может дорасти до размера «сапожной колодки»<sup>6</sup>. Чем больше времени проходит, тем сильнее шева укрепляется в организме человека, поэтому, когда у человека замечают неестественную икоту или обычные признаки шевы, стараются болезнью напугать или выгнать ее из человека. В первое время болезнь можно выгнать какими-нибудь сильнодействующими веществами, вызывающими рвоту. Рассказывают, что будто бы бывали случаи, когда икота выходила вместе с рвотой. «У одной женщины... «вышла» в виде шмеля, «идет по полу и пищит», у другой из уха «выпала» как-то в виде червячка, у третьей выпала изо рта в виде птичьего яйца, у четвертой «пол-ящерицы с задней парой ног вылезло изо рта»<sup>7</sup>.

Для борьбы с шевой используют щелок, олифу, костяной деготь (для мужчин деготь добывается из костей быка, для женщин – из костей коровы), табачную воду, отвары трав, например отвар белены, иногда с этой целью используют мочу.

Если шева вышла, то ее необходимо сразу же уничтожить. Для этого есть только один способ – сжечь ее. Говорят, что в печке шевы горят с сильным треском. Для ножа же шева неуязвима. «Если ударить ее ножом, то только позвякивает»<sup>8</sup>.

Если шеву не удалось выгнать сразу, то ее уже никогда не выгнать. Утверждают, что через некоторое время пребывания в организме человека шева покрывается шерстью и может даже самостоятельно заговорить. Но разговаривают не все шевы. Одни шевы бывают очень буйные, другие более безобидные.

Шевы мучают человека приступами. В промежутках между ними люди чувствуют себя совершенно нормально. Чтобы спровоцировать приступ, иногда бывает достаточно какого-нибудь слова, запаха, действия или просто небольшого волнения. Приступ обычно начинается с мучительно долгого икания. Во время приступа можно вызвать шеву на разговор. Она говорит голосом, который отличается от голоса владельца. Иногда шева спокойна, по-детски шепелявит, иногда визжит в приступе раздражения, иногда голос меняется до неузнаваемости. «В некоторых случаях, когда шева по неясным для окружающих причинам не говорит, она считается глухонемой».<sup>9</sup>

«Объяснение о существовании отдельных видов шевы приводится следующее: менее мучительной бывает шева, развившаяся из хвоста ящерицы, наоборот, неистойвой бывает та, которая получила от ее головы. Шева от головы ящерицы заговаривает по истечении определенного срока. Обычно колдун дает срок, иногда до 15 лет, до истечения которого шева не должна показывать своего голоса. Говорит, конечно, сам человек, но от имени другого существа. Шева заговаривает чаще всего во время того или иного припадка. У больной в этом случае совершенно изменяется голос, он бывает отрывист, неровен, визглив. Иногда разговор бывает совсем несуразным».<sup>10</sup>

Шева считается вещью, и поэтому, когда у больной шевой случается приступ, окружающие стараются настроить разговор на интересующую их тему. Они обращаются не к самому больному человеку, а к его шеве, обещая ей что-либо. Шева может быть очень болтливой, а не просто отвечать на вопросы. Во-первых, у шевы пытаются узнать, откуда она появилась, кто ее наслал. Шева может указать на того или иного человека, при этом называя его «папенькой» или «маменькой». Она может рассказать, как она попала в организм данного человека, как она жила раньше, как ей теперь живется и чего хочется. Люди иногда спрашивают шеву о пропавших вещах, о будущем и тому подобном. Бывают случаи, когда люди приходят к больной шевой и нарочно вызывают у нее припадок, чтобы расспросить шеву о чем-либо. Но удается это не всегда, а только тогда, когда шева пребывает в хорошем расположении духа. Шева очень капризна. Кроме того, шева к разным людям относится по-разному: к одним относится сурово, к другим более добродушно. Поэтому прежде, чем приступить к расспросам, стараются шеву задобрить приятными ей разговорами, комплиментами или обещаниями удовлетворить ее прихоти на еду.

Шева чаще говорит у женщин, чем у мужчин. Это можно объяснить тем, что колдуны боятся горячности мужчин и поэтому принимают меры, чтобы не открылось, кто наслал шеву. «Мужчинам также можно дать голову ящерицы, но при этом язык ее предварительно перевязывают конским волосом. Встречали будто бы лиц, которые выкапывали на зимней дороге с обледенелой санной колеи, выпавшие случайно волосинки из конского хвоста для упомянутой цели».<sup>11</sup> В случае, когда язык у шевы завязан, она говорить не может, следовательно, она не выдаст того человека, который ее наслал. Но, несмотря на свою немоту, она мучает человека не меньше, чем говорящая.

Как в момент передачи, так и потом, во время пребывания в организме человека, шева имеет разные формы и в зависимости от этого разную величину. Иногда человек ощущает ее у себя под кожей в виде мышонка, иногда в виде птички, а иногда и в виде маленького человечка. Говорящая шева, по-видимому, всегда имеет вид маленького человечка и называет себя по имени, а иногда и по имени и отчеству. В зависимости от того, к какому полу принадлежит шева, она имеет свои прихоти. «У одной женщины от одного человека были получены две шевы. Одна называла себя Катериной, а другая Иваном. «Иван» все время вел себя непристойно, сквернословил, угрожал, требовал себе вина, а «Катерина» имела пристрастие к конопляным семенам. «Она» так жадно набрасывалась на эти семена, что горстями бросала их в рот. У другой женщины, долгое время служившей в богатых домах прислугой, особое пристрастие имела шева к более изысканным сортам вина. Она требовала «коньяк», «тенериф» и более ничем не удовлетворялась».<sup>12</sup> Некоторые женщины из-за пристрастия своей шевы к табаку начинают курить. У некоторых бывает пристрастие ко всему горькому, и тогда они в массовом количестве потребляют горчицу, перец и тому подобное.

Принадлежность шевы к тому или иному полу приводит иногда к большим странностям в поведении. Утверждают, что шева мужского пола не разрешает своей носительнице делать женскую работу. Она раздражается, и у женщины начинается припадок, при этом она становится очень буйной, начинает сквернословить. В состоянии аффекта больные могут даже совершить преступление. Иногда бывает достаточно увидеть того или иного человека, чтобы при одном воспоминании о пережитой из-за него неприятности приступ возобновился снова. Мужчины во время припадков бывают более опасны, чем женщины. В ярости они могут жестоко избить или даже убить человека, который, возможно, даже не зная о болезни своего собеседника, употребил ненавистное для него слово.

Также шева не выносит присутствия другой шевы, т.е. человека, больного шевой, который находится в той же комнате. «Был случай в народном суде: допрашивалась подсудимая, имевшая шеву. При допросе в камеру ввели свидетельницу, считавшую себя тоже с «лишинкой». Как толь-

ко последняя переступила порог камеры, так первая запела петухом. Вторая в свою очередь пришла в бешенство. В результате подсудимую и свидетельницу пришлось допрашивать отдельно, изолировав их друг от друга».<sup>13</sup>

Кроме того, у одного человека может быть несколько шев, причем одна из них может быть в виде животного, например вороны. Эта шева не говорит, но заставляет человека, в организме которого находится, вести себя как ворона, т.е. садиться на землю или в снег, хлопать руками, как крыльями, и каркать.

Шева совсем не безразлична к своим «маменьке» или «папеньке», т.е. к человеку, который наслал ее. Если в присутствии человека, больного шевой, упомянуть имя «маменьки» или «папеньки» шевы, то она обязательно подаст голос и будет стоять за их интересы, «как любящие дети стоят за интересы своих родителей».<sup>14</sup> При упоминании их имен может случиться приступ. Вообще, приступы болезни могут быть то более, то менее сильными. Во время приступа люди приходят в буйство, у них появляется страшная сила, но теряется нормальное сознание. Часто довольно тщедушную женщину не могут удержать несколько сильных мужчин. Многие пожилые женщины во время приступа приобретают юношескую ловкость, в других случаях больной, наоборот, сильно ослабевает и падает в судорогах. Иногда больной так страдает, что родственники больного шевой вынуждены просить человека, наславшего ее, укротить свое «чадо». Если он сделает это, то шева начинает вести себя потише.

Со смертью носителя, если шева не смогла выйти из его организма, она, как некоторые утверждают, умирает. Другие считают, что перед смертью больного шева выскакивает у него изо рта, поэтому человеку, имеющему шеву, при смерти в рот кладут кусочек ладана, чтобы помешать ей выйти. Третьи считают, что, пока шева не выйдет из организма носителя, он не может умереть, а все время сильно мучается. Чтобы избежать этого, больные заранее заставляют ее кому-либо. Как правило, заставляют шеву своему врагу или человеку, с которым не связывают ни дружеские, ни родственные отношения. В этого человека она и вселяется. Некоторые утверждают, что если шева не имела возможности «выскочить» из организма больного, то после его смерти она переходит к его обмывальщикам.

Существует мнение, что шевой болеет не только человек, но и животные: коровы, лошади, собаки. «Они испытывают одинаковые с людьми последствия от присутствия шевы».<sup>15</sup>

Таким образом, колдовство и связанные с ним явления, например шева, занимало исключительное место в действительности коми-пермяков. Тяжелые бытовые условия, суровый климат, оторванность от культурных центров в прошлом удержали коми-пермяцкий народ на той степени развития мировоззрения, которая отличала вообще все финно-угорские народы как племена колдунов и чародеев. Неудивительно, что шева существует и в наши дни. На наш взгляд, этимология слова «шева» соотносится с именем древнеиндийского бога вечности человеческой души «Шива». Столь долгое существование этого демидурга свидетельствует о способности инкриации человеческой души у коми-пермяцкого этноса.

<sup>1</sup> Сидоров А.С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми. СПб.: Изд-во «Алтея», 1997. С. 112.

<sup>2</sup> Там же. С. 111.

<sup>3</sup> Там же. С. 114.

<sup>4</sup> Там же. С. 114.

<sup>5</sup> Там же. С. 120.

<sup>6</sup> Там же. С. 115.

<sup>7</sup> Там же. С. 116.

<sup>8</sup> Там же. С. 116.

<sup>9</sup> Там же. С. 125.

<sup>10</sup> Там же. С. 116-117.

<sup>11</sup> Там же. С. 118.

<sup>12</sup> Там же. С. 119.

<sup>13</sup> Там же. С. 128.

<sup>14</sup> Там же. С. 128.

<sup>15</sup> Там же. С. 112.

## СВАДЕБНЫЕ ПЕСНИ С КОММЕНТИРУЮЩЕЙ ФУНКЦИЕЙ (НА МАТЕРИАЛЕ СЕВЕРНЫХ РАЙОНОВ КИРОВСКОЙ ОБЛАСТИ)

Песенный состав свадьбы неоднократно являлся предметом исследования отечественных фольклористов. Свадебная поэзия рассматривалась в связи с ее жанровым составом<sup>1</sup>, обрядовой приуроченностью<sup>2</sup> и функциональными характеристиками<sup>3</sup>.

Предметом нашего исследования явился не отдельный жанр свадебных песен, а область свадебной поэзии, которую составляют элегические предвечечные, величальные, комментирующие и ритуальные песни. Такой подход позволил рассматривать не «чистые» жанровые образования, а реально бытовавшие варианты свадебных текстов.

Исследование свадебных песен северных районов Кировской области<sup>4</sup> показало, что одной из особенностей величальных и элегических предвечечных (термин И.М. Колесницкой) песен является тенденция к комментированию, когда на первый план в песне выступает иллюстративная функция.

Принято считать, что комментирующие песни как жанр свадебной поэзии утратили свою обрядовую самостоятельность, однако сыграли большую роль в развитии других жанров свадебного фольклора: величальных песен (И.М. Колесницкая)<sup>5</sup> и свадебных лирических песен (Ю.Г. Круглов)<sup>6</sup>. Тем не менее исследование показывает, что благодаря включению комментирующих песен в состав величальных и элегических предвечечных песен поэтические тексты приобрели повествовательный характер и, соответственно, комментирующую функцию.

Комментирующая функция позволяла соотносить текст с определенным обрядовым актом, сопровождать песней ритуальные действия участников свадьбы, а также помогала закреплять в их сознании законность происходящих событий.

Комментирование возникает уже в зачинных формулах, в которых задается время или место действия описываемых событий. Например, зачинные строки «Круг было стола, // Круг дубовенькова // Хороши гости сидят» (Нагорский р-н)<sup>7</sup>, «У Ивана во дому // Хороши гости сидят» (Нагорский р-н)<sup>8</sup> и «Из кути по лавке // Да все гости сидят» (Подосиновский и Опаринский р-ны)<sup>9</sup> свидетельствуют о приуроченности величания к свадебному пиру.

О приезде жениха со свадебным поездом повествуют зачины «Не было ветру, да навеяло» (Нагорский, Юрьянский, Мурашинский районы)<sup>10</sup>, «Женихи у ворот похаживают» (Мурашинский р-н)<sup>11</sup>. Инципит представляет собой описание приезда жениха со свадебным поездом, закрепляя, таким образом, текст за данным обрядовым актом.<sup>12</sup>

Распространенным для свадебных песен, приуроченных к приезду жениха, является мотив «жених у ворот просится». Зачинная формула в разных традициях варьируется<sup>13</sup>, комментируя приезд жениха и передачу ему невесты.<sup>14</sup> Независимо от вариантов зачинов, в каждом из рассматриваемых текстов основной темой является приезд жениха и выдача ему невесты.

Мотив передачи невесты жениху может быть представлен в зачинах к сюжетным величаниям. Например, выход невесты из дома и мотив *выдачи невесты жениху* представлены в зачинах песен: «С дубу на дуб // Да роса падёт, // С терема на терем // Красны девицы идут, // Между собой да Татьяну ведут» (Нагорский р-н)<sup>15</sup> или «Как не зелено вино разливаётся, // Не сахар-жемчуг рассыпается, // У нас Нинушка с терема пошла, // Всё Васильевна с крутой лисёнки» (Лузский р-н)<sup>16</sup>.

Выход молодых к столу на свадебном пиру в Нагорском районе сопровождала песня «Черные кудерцы». Текст имеет два варианта зачина: распространенный и нераспространенный. Нераспространенный зачин представляет собой констатацию выхода молодых за стол: «Черные кудерцы за стол пошли, // Русую косу за собой повели». Усложнение в распространенном варианте происходит за счет добавления картины «сближения» молодых, например:

Золотце к золотцу катится,  
Иванушка к Настасьюшке близится,  
Иванушка Настасьюшку за ручку берет,  
За правую берет.  
Черные кудерцы за стол пошли,  
Русую косу за собой повели...<sup>17</sup>

Золотце к золотцу катится,  
Всё Татьянушка к Николаю близится.  
А её шёлкова лента ко стенке гнёт,  
Николаюшко Татьяну к сердечку жмёт.  
Чёрные кудри Николаюшкины,  
Руса коса да Татьянушкина...<sup>18</sup>

Основная часть песни содержит диалог молодых, в котором жених «выспрашивает» у девушки, кто у нее «в роду мил». Идея закрепления двух имен – жениха и невесты – дает право говорить о

тексте как о сюжетном величании паре (определение И.М. Колесницкой). Представленные комментарии исполнителей указывают на свадебный пир как место бытования песни.<sup>19</sup>

Таким образом, и величания одному лицу, и величания паре, кроме прямого назначения – «опевания» (т.е. величания) участников свадьбы, принимали на себя и функцию комментирующих песен. Они повествовали о происходящих на свадьбе событиях: о приезде жениха за невестой, о выходе невесты, о передаче невесты жениху, о соединении молодых, о свадебном пире.

В элегических предвечечных песнях тематика зачинов также имеет немаловажное значение при определении обрядовой приуроченности текстов. Как и в случае с песнями величальными, песни элегического характера приобрели способность комментировать обрядовые акты, сопровождать действия персонажей свадьбы, иллюстрировать происходящие ритуальные события.

Например, обряд благословения невесты родителями сопровождал текст «Не шелков клуб катается, // Мария убивается... // Просит благословения» (Опаринский р-н)<sup>20</sup>. Просьбу невесты, обращенную к родным, содержат песни «Благослови, родной тятенька, // Ко злату венцу ехать, // Злат венец перенять» (Опаринский, Подосиновский р-ны)<sup>21</sup>, «Ты, родимая матушка, // Мене дай благословения» (Мурашинский р-н)<sup>22</sup>.

Прощание невесты с родными перед венцом представлено в тексте из Подосиновского района: «Не цветы цветаются, // Не заря занимается, // Идёт к ней родимый батюшко, // Прощается. // Да матушка прощается»<sup>23</sup>.

Отъезд невесты из родительского дома также представлен в зачинах к свадебным песням, например: «У ворот, у воротец // Провожаньце идёт. // Мати дочь провожает, // Коробьи нагружает» (Нагорский р-н)<sup>24</sup>, «На огороде, на огороде // Кареты запрягают, // Мариюшко хочет съехать со двора» (Мурашинский р-н)<sup>25</sup> и «В поле трава расцветает, // Маринушка-то со двора соезжает» (Юрьянский р-н)<sup>26</sup>.

На приуроченность песни к девичнику находим указание в зачине «При последнем было вечере, // Да все при Сашинем девичничке» (Нагорский р-н)<sup>27</sup>.

Комментирующая функция свадебных песен представлена и в зачинах к песням-«жалобам» девушки, в которых «избыл» невесту отец или «пропила» мать, например: «Не начал же меня тятенька, // Да не начал же меня век избыть. // Да избыл меня тятенька // Да всё одним-то часом-вечером» (Нагорский р-н)<sup>28</sup> или «Вот пропила меня мамушка // Вот на винные рюмочки // Да на чашечки» (Опаринский р-н)<sup>29</sup>.

Кроме родителей, «пропивать» невесту могут подруги, как, например, «Гости-те пьют, // Подруженьки пьют» (Нагорский р-н)<sup>30</sup>. В песне представлено «выделение невесты из круга подруг» и подчеркивается невозможность ее участия в свадебном пире: «Молодёненьку во пир не зовут».

Помимо «жалобы» невесты для песен с мотивом «пропивания» характерна форма наказа. В таком случае девушка просит родных не пить вино, не отдавать ее замуж. Например, текст «Тятенька, пей, // Да меня не пропей» (Нагорский р-н)<sup>31</sup> построен в форме монолога и содержит обращение невесты к родным (отцу, матери, брату, сестре) с просьбой не пропивать ее, а пропить «ворона коня», «лисью шубу с себя», «алу ленту» и т.п. Просьба девушки обусловлена тем, что все «пропитое» «можно нажить», а «родную дочь (сестру)» – «её век не нажить».

Тема «пропивания» свойственна и песням, известным в Кировской области под обобщенным названием «Каменка». Текст состоит из двух частей: зачина, в котором изображена плачущая невеста, и основной части – вопрошания невесты: зачем родные «пиво варят», «вино курят».<sup>32</sup> Описание процесса «пропивания» невесты указывает на место песни в обряде – «пропивки» или «рукобитья».

В текстах элегических предвечечных песен находит отражение и ритуальное одаривание невестой и ее родственниками стороны жениха. Например, невеста просит мать достойно одарить родных жениха: «Не скрипи-ко, покрывашка, // Не вздыхай, родна мамушка, // Ты дари дары долги, // Чтоб укора-то не было»<sup>33</sup>.

Диалог невесты с родителями также придает тексту комментирующий характер. Вопросы девушки и ответ ее родных рисует картину пропивания невесты, приезда жениха со свадебным поездом и передачи ему невесты. Например, представлено прощание невесты в песне «Ох, ты, мама, ты, мамонька» (Нагорский р-н)<sup>34</sup>. Девушка обращается к матери с вопросом: «Ты зачем пиво варишь? // Зачем пивоварничаешь?», а мать объясняет свои намерения: «Дорогая дочь, Настасьюшка, // Я хочу тебя замуж отдать».

Посредством диалога дочери и матери комментируются приезд жениха и отъезд молодых к венцу в песнях «Мамонька, родная, // Да сваты в избу идут» (Нагорский р-н)<sup>35</sup>, «Мамушка, мамушка // Да колокольчики бренчат» (Мурашинский р-н)<sup>36</sup> и «Мамушка, мамушка, // Женихи у ворот» (Юрьянский р-н)<sup>37</sup>.

В некоторых текстах дается прямое указание участникам свадьбы выполнять какие-либо действия. Например, в Мурашинском районе на приезд молодых от венца исполнялась песня, в кото-

рой хор просит жениха привезти невесту и расплести ей «косу русу»: «Привези, привези к нам невесту, // Расплетай ты ей косу русу, // Завивай ты её вокруг головки»<sup>38</sup>. Согласно указаниям информантов под эту песню расплетали невесте косу.<sup>39</sup>

В Нагорском районе Кировской области в песне «Не кукуй, кукушица»<sup>40</sup>, кроме традиционной жалобы невесты «не сама я замуж пошла», представлена передача невесты жениху крестной. На основании включения в текст комментирующих строк «Выводила меня крѣснушка // Среди горницы новые, // Среди полы дубового»<sup>41</sup> исполнители делают вывод о том, что под эту песню «на рукобилье крѣстная выводит»<sup>42</sup>.

Большую роль в свадебном обряде играли и ритуальные песни, предметом изображения которых стал сам обряд. Они комментировали такие ритуальные акты, как приезд молодых от венца: «Ворота растворились, // Веря пошатилась» (Опаринский р-н)<sup>43</sup>, начало пира: «Попейте, поешьте, бояра» (Лузский р-н)<sup>44</sup>, одаривание невестой родни жениха: «В тереме свечи, в высоком дары» (Нагорский р-н)<sup>45</sup>, угощение вином гостей: «А чарочка моя серебряная» (Подосиновский р-н)<sup>46</sup> и т.д.

Таким образом, несмотря на угасание традиции, тексты свадебных песен не утратили своей связи с обрядом. На основании исследования этнографических и песенных материалов можно предположить, что носители традиции «воссоздают» многие обрядовые моменты, обращаясь к поэтическому тексту. В некоторых случаях комментирующие формулы, содержащиеся в текстах, приравниваются исполнителями к ритуальным моментам, которые эти песни сопровождают.

<sup>1</sup> Проблеме жанра посвящены работы: Аникин В.П. Календарная и свадебная поэзия. М., 1970; Колпакова Н.П. Русская народная бытовая поэзия. М.; Л., 1962; Торопова А.В. К вопросу о жанровой классификации свадебного фольклора // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 155-161; Пропп В.Я. Жанровый состав русского фольклора // Пропп В.Я. Фольклор и действительность: Избранные статьи. М., 1976. С. 3-82; Круглов Ю.Г. Вопросы классификации и публикации русского свадебного фольклора // Русский фольклор. Л., 1977. Т. XVII. С. 85-98; Колесническая И.М. Русские свадебные песни северных областей по записям последних десятилетий // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1978. С. 61-71; Колесническая И.М. Простейшие типы русских свадебных песен // Русский народный свадебный обряд: Материалы и исследования. Л., 1978. С. 106-121; Сысоева Г.Я. Жанровая атрибуция в музыкальном фольклоре // Традиции русского фольклора. М., 1986. С. 253; Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. СПб., 1994. и т.д.

<sup>2</sup> Принцип разделения песенных текстов на внутрияжанровые группы в зависимости от обрядовой приуроченности был предложен В.А. Поздеевым. Выделение таких внутрияжанровых групп свадебных песен как «песни сговора», «песни девичника», «песни дня свадьбы» обусловлено логикой обряда. (Поздеев В.А. Традиционные основы жанров свадебной поэзии (на материале севернорусских записей): Автореф. дис... канд. филол. наук. М., 1987).

<sup>3</sup> Функциональный подход был разработан Е.А. Шевченко при исследовании лузской свадебной традиции. Исследователь выделила полифункциональные песни – песни, сочетающие в себе церемониальное, комментирующее и величальное начала, что позволяет им выполнять в обряде несколько функций: комментирующую и «клевильную», комментирующую и величальную. «Двойная» приуроченность, как правило, проявляется в текстах, состоящих из двух или более сюжетных тем. (Шевченко Е.А. Свадебный обряд Лузского района Кировской области (функциональные аспекты поэтических жанров): Автореф. дис... канд. филол. наук. СПб., 2001).

<sup>4</sup> Материалом послужили записи из Фольклорного архива СыктГУ (Нагорский, Подосиновский, Мурашинский, Опаринский, Юрьянский, Лузский районы; далее в сносках – ФА СыктГУ), а также тексты из опубликованных источников: Семейные обряды Вятского края / Под ред. А.А. Ивановой. М. – Котельнич, 2003. (далее в сносках – Вятка); Браз С.Л. Песни реки Лузы. М., 1977. (далее в сносках – Браз); Браз С.Л. Вятские народные песни // Энциклопедия Земли Вятской. Т. 8. Этнография, фольклор. Киров, 1998. С. 500-516; Васнецов А. Песни Северо-Восточной России, записанные в Вятской губернии в 1868–1894 гг. Изд. 2-е. Киров, 1949 (далее в сносках – Васнецов).

<sup>5</sup> Колесническая И.М. Простейшие типы русских свадебных песен // Русский народный свадебный обряд. Л., 1978. С. 115-121.

<sup>6</sup> Круглов Ю.Г. Русские свадебные песни. М., 1978. С. 113-120.

<sup>7</sup> ФА СыктГУ 3112-38.

<sup>8</sup> ФА СыктГУ 3104-12; 3132-32; 3134-24; 3145-11; 3147-9а, 9б; 3157-32; 3162-10; 3174-1 и др.

<sup>9</sup> ФА СыктГУ 2326-26; 2345-38, 52; 2346-11; 2215-51, 77, 88; 2217-11; 2218-2, 16; 2224-10, 12 и др.

<sup>10</sup> Нагорский р-н: ФА СыктГУ 3104-31; 3109-10; 3122-8; 3143-12, 12а и др.; Юрьянский р-н: ФА СыктГУ 2805-34; 2806-28; 2876-65, 68; Мурашинский р-н: ФА СыктГУ 1811-4.

<sup>11</sup> ФА СыктГУ 1816-32.

<sup>12</sup> Кировским традициям известны три сюжета величальных песен с подобным зачином: в первом представлено описательное величание жениху, во втором – сюжетное величание паре с мотивом «жених утешает невесту», а третий сюжет содержит распространенный мотив «жених у ворот просится». Кроме того, песня с мотивом «жених у ворот просится» в силу своего содержания (жениху предлагают различного рода дары, он

отказывается их принимать и соглашается принять только невесту, которую ему и выводит) развивает еще одну большую тему – «соединение молодых».

<sup>13</sup> Параллель «вьюн / жених» представлена в инципите «Вьюн на реке извивается» (ФА СыктГУ 2326-16, 18; 2353-15, 23; 2355-59, 60; и др.; также см. Вятка, Подосиновский р-н, С. 290-291; Афанасьевский р-н, С. 289). Кроме того, в Кировской области известны зачины «Не зелено вино разливается» (Вятка, Лузский р-н, С. 267-272), «В лужах вода разливается» (ФА СыктГУ 2845), «Бочка с пивом / вином да катается» (ФА СыктГУ 3112-39; 3128-31, 32 и др.; Вятка, Лузский р-н, С. 266-267; см. также Белохолуницкий р-н, С. 289-290), «Женихи у ворот похаживают» (ФА СыктГУ: 1816-32).

<sup>14</sup> Например, зачин «Каменка разгорается» известен Лузскому району Кировской области и Прилузскому району Республики Коми: «Песню пели на свадьбе, когда за стол садились у невесты до церкви». См.: Вятка, Лузский р-н, № 7, С. 38-39; а также ФА СыктГУ: 1318-26; 1319-43. Согласно указаниям исполнителей, песня сопровождала обряд невестинной бани: «Пока невеста моется, собравшиеся у бани женщины и девушки поют «Каменку» (Вятка, Лузский р-н, № 7, с. 38-39); «Подружки на бане поют» (Прилузский р-н, ФА СыктГУ 1319-43). Принадлежность величального текста к обряду невестинной бани обусловлена зачинными строками.

<sup>15</sup> ФА СыктГУ: 3117-30; 3118-16; 3158-9; 3163-5; 3165-16; Вятка, Нагорский район, № 53, С. 154.

<sup>16</sup> Вятка, Лузский район, № 28, С. 59-60; С. 272; Браз, № 8, С. 17-18.

<sup>17</sup> ФА СыктГУ 3116-40.

<sup>18</sup> ФА СыктГУ 3163-13.

<sup>19</sup> «Молодые пойдут за стол, тогда поют» (ФА СыктГУ 3118-10); «Ну-от сватают ее, значит, на этом рукобилье и поют песню, когда за стол заводят: «Чёрны-то кудерчи за стол пошли, / Русу-то косу за собой повели». Застольная песня» (ФА СыктГУ 3175-73); «Эту песню и свадьбой поют, пойдут за стол молодые, и пропивкам поют» (ФА СыктГУ 3132-33) и т.п.

<sup>20</sup> ФА СыктГУ: 2222-27; 2224-17; 2237-6.

<sup>21</sup> ФА СыктГУ: 2207-12; 2330-46; 2332-36; 2343-2.

<sup>22</sup> ФА СыктГУ 1803-45.

<sup>23</sup> ФА СыктГУ: 2353-40; 2354-10.

<sup>24</sup> ФА СыктГУ: 3174-2, 3, 38; 3175-64, 65.

<sup>25</sup> ФА СыктГУ 1820-58.

<sup>26</sup> ФА СыктГУ 2806-20.

<sup>27</sup> варианты: «Со вечер было, при вечере, // Да при вечерню при зорюшке, // Да при Наташином девичничке» (Нагорский район: 3132-30; 3133-17, 17а; 3143-44 и др.; Вятка, № 4, С. 120-121), «Как вечер было по вечеру, // Разыгрались девушки, // Распотепились голубушки» (Лузский район: Вятка, № 15, С. 45-46; Браз, № 2, С. 8-9; Васнецов, № 196, С. 183-184).

<sup>28</sup> ФА СыктГУ 3104-28а, 28б; 3162-41; 3163-6, 12; см. также Вятка, Нагорский район, № 2, С. 119.

<sup>29</sup> ФА СыктГУ 2218-11, 13.

<sup>30</sup> ФА СыктГУ 3170-30, 30а

<sup>31</sup> ФА СыктГУ 3102-25; 3104-30, 30а; 3109-11; 3118-12; 3123-15 и др.; вариант зачина: «Город-городом, // Город каменной. // В том городе // Сиволопкой дом. // В том дому // Стоит горенка нова»: Вятка, Белохолуницкий район, № 1, С. 118-119.

<sup>32</sup> ФА СыктГУ 1822-66, 67, 68; 3150-13; 2806-24, 26а и др.; Вятка, Белохолуницкий район, № 22, С. 134.

<sup>33</sup> ФА СыктГУ 1805-85.

<sup>34</sup> ФА СыктГУ 3143-40, 41; 3174-31, 54.

<sup>35</sup> ФА СыктГУ 3123-13.

<sup>36</sup> ФА СыктГУ 1806-86; 1820-56.

<sup>37</sup> ФА СыктГУ 2845; 2824-5; 2872-26а; 2874-23.

<sup>38</sup> ФА СыктГУ 1812-7.

<sup>39</sup> «Невеста за стол, так её уже не клевет (...), всё коротенькие, длинные не поют. (...) Посадят на квашонку, (...) и тогда расплетают косу и поют песню «Привези, привези...» (ФА СыктГУ 1812-6).

<sup>40</sup> ФА СыктГУ 3118-9, 14; 3158-1, 7; 3162-24; 3163-7, 16; 3116-44; 3165-4, 9.

<sup>41</sup> ФА СыктГУ 3165-4, 9

<sup>42</sup> ФА СыктГУ 3118-9.

<sup>43</sup> ФА СыктГУ: 2215-69, 70; 2217-8, 10; 2224-3; 2233-33, 3а; Вятка, Опаринский район № 58, С. 158.

<sup>44</sup> Вятка, Лузский район № 28, С. 60; Браз, № 6, С. 15-16.

<sup>45</sup> ФА СыктГУ: 3116-46; 3168-17а; 3174-35; Вятка, Нагорский район № 65, С. 163; Вятка, Белохолуницкий район № 64, С. 161-163.

<sup>46</sup> ФА СыктГУ: 2326-5, 20, 37; 2309-10; 2316-50; 2320-7, 15 и др.; Вятка, Малмыжский район № 1, С. 169-170.



Л.Я. Зварич  
г. Сыктывкар

## ОРГАНИЗАЦИЯ УЧЕБНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЙ РАБОТЫ ПО ФОЛЬКЛОРУ В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ ГИМНАЗИИ ИСКУССТВ ПРИ ГЛАВЕ РЕСПУБЛИКИ КОМИ

Гимназия искусств при Главе Республики Коми является государственным, республиканского подчинения, некоммерческим учреждением интернатного типа, реализующим программы среднего (полного) общего образования с углубленным изучением предметов гуманитарного профиля и дополнительного образования в области музыкального, художественного и хореографического искусств.

Углубленное изучение предметов гуманитарного профиля включает в себя и работу по приобщению учащихся к традиционной народной культуре. Гимназия имеет богатый опыт этнокультурного воспитания подрастающего поколения. Фольклор и традиционная культура присутствуют в базовых учебных программах, элективных курсах. Действенное приобщение подрастающего поколения к национальному наследию осуществляется в экспедициях, организуемых этнокультурным центром (ЭКЦ, руководитель А.А. Таскаева). С 1997 г. учащиеся и педагоги совершают экспедиции по родному краю, особенно в его глубинку, исследуя историю и культуру малой родины. Поисково-исследовательская деятельность в полевых условиях требует предварительной подготовки, поэтому в структуре ЭКЦ была организована Школьная фольклорная лаборатория (ШФЛ, рук. Л.Я. Зварич).

В этом учебном году ШФЛ при ЭКЦ гимназии был придан статус особого структурного подразделения, что является практическим воплощением рекомендаций I Всероссийского конгресса фольклористов (1.02–6.02.2006 г.) органам культуры и образования «повсеместно создавать фольклорно-образовательные, культурно-просветительные, творческие структуры, оказывать поддержку разнообразию инициатив в сфере фольклорной деятельности»<sup>1</sup>.

Остановимся на организации учебно-исследовательской деятельности по фольклору в рамках работы ШФЛ.

Учебно-исследовательская работа гимназистов в рамках лаборатории строится в соответствии с Положением о научно-исследовательской деятельности учащихся 9–11 классов гимназии искусств при Главе РК.

Цель лаборатории состоит в создании условий для формирования и развития интереса к истокам этнической культуры и индивидуального творчества учащихся на этнокультурной основе.

Задачи ШФЛ:

1) знакомство учащихся с принципами сбора, систематизации и описания фольклорно-этнографического материала;

2) обучение начальным навыкам расшифровки аутентичного фольклора;

3) формирование языкового вкуса, осмысление языка как культурного достояния;

4) воспитание уважительного отношения к хранителям народной мудрости;

5) способствование сохранению этнической памяти;

6) развитие познавательной активности и стремления к новым знаниям об этносе;

7) создание творческих и исследовательских проектов.

Формами работы в ШФЛ являются лекции, встречи с интересными людьми, практические занятия, полевая практика, творческие отчеты, участие в конференциях.

Результаты научно- и учебно-исследовательской деятельности лаборатории представляются в публикациях в научных журналах, СМИ, в учебно-исследовательских работах с защитой их в качестве выпускных (экзаменационных) работ, в докладах на конференциях по разрабатываемой проблеме и пр.

Участие школьников в деятельности ШФЛ можно представить в виде следующей модели:

1-ый уровень – ребенок-объект: фиксирует знания, проявляет интерес, сопереживает судьбе человека, осваивает новое культурное пространство;

2-ой уровень – ребенок-субъект: анализируя фольклорный материал в сотрудничестве с учеными, используя накопленные теоретические знания, ребенок восстанавливает культурно-историческую память на уровне ощущений и чувств: вовлекает в качестве информантов родственников, проявляет интерес к своей семье, возвращая ее к тем самым традициям;

3-ий уровень – ребенок-транслятор: накопленные знания и опыт передает в литературном творчестве, реализует в учебно-исследовательской деятельности, проявляет в организации досуговой деятельности, в художественном, музыкальном творчестве.

Деятельность лаборатории включает 4 этапа:

1-ый этап – теоретический: разработка программ элективных курсов, спецкурсов, национально-регионального компонента учебных предметов, в рамках которых дети получают первые знания о фольклоре, культуре народа коми и др. Для более успешной реализации цели ШФЛ разработан элективный курс «Введение в языкознание» (составитель Л.Я. Зварич). Дети, поступающие в гимназию из разных уголков республики, владеющие разными диалектами, активно усваивающие диалектную лексику друг от друга, углубляют свои знания о родном языке, в частности, о диалектах, используют их при расшифровке аутентичных текстов.

2-ой этап – практический: организация и проведение экспедиций, сбор материала по месту жительства. С первых дней существования лаборатория осуществляет свою деятельность по материалам полевых исследований, проводимых в фольклорно-этнографических, краеведческих экспедициях по республике, а также за ее пределами. Об этом свидетельствует архив ШФЛ, состоящий из аудио-, фото-, видеоматериалов, собираемых в течение многих лет. За период с 1997 по 2006 гг. для учащихся было организовано несколько экспедиций:

– Экспедиция по рекам Лымве, Вишере, Нившере Корткеросского района (1997 г.);

– Экспедиция по р. Вашке Удорского района (1998 г.);

– «По следам Питирима Сорокина» – Княжпогостский и Усть-Вымский районы, г. Яренск Архангельской области (1998 г.);

– Экспедиция по р. Сысоле, посвященная 160-летию со дня рождения основоположника коми литературы И.А. Куратова и «Тима Веньлӧн аймуын» («На родине В. Чисталева») (1999 г.);

– Экспедиция в Прилузский район (2001 г.);

– Экспедиция в Ижемский район (2003 г.);

– Экспедиция в этнокультурное стойбище «Нумсанг ёх» («Мыслящие люди») п. Казым Ханты-Мансийского АО (2005 г.).

Знаковыми являются экспедиции, посвященные 80-летию со дня рождения фольклориста и литературоведа А.К. Микушева, организованные совместно с сотрудниками ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН и фольклористами СыктГУ (Центра фольклорных исследований, кафедры коми фольклора и литературы).

За эти годы участники ШФЛ сотрудничали с учеными – д.ф.н. В.А. Латышевой, к.ф.н. И.И. Уляшовым, к.ф.н. Е.В. Остаповой, к.ф.н. В.В. Филипповой, к.ф.н. Т.С. Каневой, аспирантом Л.В. Ангеловской (СыктГУ); к.ф.н. П.Ф. Лимеровым, к.ф.н. О.И. Уляшовым, с научными сотрудниками А.Н. Рассыхаевым, Л.С. Лобановой (Коми НЦ УрО РАН); с редактором Коми книжного издательства П.И. Симпелевым.

С 29 мая по 4 июня 2006 г. с научными сотрудниками отдела фольклора ИЯЛИ А.Н. Рассыхаевым и Л.С. Лобановой, с редактором Коми книжного издательства П.И. Симпелевым был осуществлен план организации и проведения Летней школы юного фольклориста на базе Этнопедагогического центра с. Пажга Сыктывдинского р-на. На подготовительном этапе работы были организованы обучающие семинары для учащихся и педагогов по сбору и расшифровке полевого материала, подготовке итоговой работы для публикации в СМИ. В течение 6 дней участники Летней школы юного фольклориста занимались опросом старожил с. Пажга Сыктывдинского р-на, осваивали новейшую технику для фиксации и обработки полевого материала, предоставленную сотрудниками ИЯЛИ, участвовали в культурной программе. В результате был собран большой материал по детским играм, похоронному обряду, сказочной прозе, календарным обрядам и др. В настоящее время эти материалы расшифровываются, систематизируются, определены темы учебно-исследовательских работ.

В этом учебном году 7–8 октября осуществилась совместная фольклорно-этнографическая экспедиция с фольклористами и студентами филологического факультета СыктГУ в старинное село Мыёлдино Усть-Куломского р-на. Учащиеся и педагоги – участники ШФЛ – предварительно посетили занятия по фольклору, проводимые в Центре фольклорных исследований СыктГУ к.ф.н. Т.С. Каневой и к.ф.н. В.В. Филипповой, познакомились со спецификой полевой работы. Знаменательно и то, что участниками экспедиции стали и выпускники гимназии Т. Логина и М. Мингалева, ныне студенты III курса филологического факультета СыктГУ, демонстрирующие учащимся гимназии хорошие навыки полевой работы.

Оба эти проекта – Летняя школа юного фольклориста и экспедиция в с. Мыёлдино – были осуществлены благодаря инициативе гимназии искусств при Главе РК.

На 3-ем этапе деятельности ШФЛ – аналитическом – учащимся осуществляется описание, обработка, анализ, обобщение материалов и создание итоговых работ в форме рефератов, проектов, иллюстраций и др. Например, «Свадьба села Кужба как соперничество двух родов: семантика противоборства в свете мифологических представлений», «Моя родословная. История семьи в преданиях и быличках с. Помоздино», «Современные знахари с. Небдино», «Современные медведжи

игрища казымских хантов» и др. Как правило, такие работы, написанные по следам экспедиций, в результате непосредственного общения со старожилками, высоко ценятся на предметных олимпиадах и конференциях, получают призовые места.

4-ый этап – представление итогов на конференциях различного уровня, олимпиадах, слетах: участники ШФЛ – дипломаты гимназических, городских конференций «Старт в науку», республиканских и российских краеведческих конференций, международной студенческой конференции IFUSCO.

Ценность такого рода деятельности в том, что записанный участниками ШФЛ материал оказывается широко востребованным. В течение ряда лет к нам обращались выпускники и педагоги гимназии с просьбой разрешить использование фольклорно-этнографического материала в курсовых и дипломных работах<sup>2</sup>. Материалы фольклорно-этнографических экспедиций, учебно-исследовательские, творческие работы легли в основу сборников, изданных ЭКЦ.<sup>3</sup> В целях пропаганды традиционного культурного наследия, овладения основами журналистской работы участники ШФЛ готовили публикации в республиканские и региональные СМИ.

Таким образом, ШФЛ осуществляет многоаспектную работу по привлечению учащихся к традиционной народной культуре. Все эти виды деятельности имеют не только образовательное, но и воспитательное значение, т.к. обогащают опыт ребенка, способствуют формированию патриотизма, любви к национальным традициям и духовной культуре. Воспитание через приобщение к фольклору – это использование народных знаний в педагогическом процессе, что выгодно отличает гимназию искусств от других инновационных образовательных учреждений республики.

<sup>1</sup> Рекомендации Первого Всероссийского Конгресса фольклористов // Традиционная культура. 2006. № 2. С. 9-10.

<sup>2</sup> Республиканский колледж культуры им. В. Чисталева; АМУ при МГК им. П.И. Чайковского; СыктГУ; Санкт-Петербургский университет культуры и искусств и др.

<sup>3</sup> «Ва вылын кытшъяс» («Круги на воде», 1998); «Сьёлём йёллөгә» («Зов сердца», 1999); «По следам Питирима Сорокина» (2000); «Родасим» («Сроднились», 2005); «Лолён-сьёлёмён – тась» («Душою, сердцем – я отсюда», 2005).

Т.Г. Иванова  
г. Санкт-Петербург

## К ИСТОРИИ ЛИЧНОГО ФОНДА ПИТИРИМА СОРОКИНА В ПУШКИНСКОМ ДОМЕ

История архива выдающегося социолога Питирима Александровича Сорокина (1889–1968), как его иногда называют, зыряно-русско-американского ученого, уже была темой одной из статей Ю.В. Дойкова.<sup>1</sup> Основываясь на документах, хранящихся в Рукописном отделе Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, мы попробуем расставить дополнительные акценты в истории архива Питирима Сорокина.

П.А. Сорокин, как известно, был выслан из советской России 23 сентября 1922 г. Не приходится сомневаться, что самые актуальные для себя рукописи ученый взял с собой за границу. В своей мемуарной книге «Долгий путь» он следующим образом вспоминает свой последний день на российской земле: «Хмурым днем 23 сентября 1922 г. первая группа высланных собралась на московском вокзале. Я внес два саквояжа в латвийский дипломатический вагон. «Все свое ношу с собой» – это я мог сказать и про себя. В туфлях, присланных чешским ученым, костюме, пожертвованном мне Американской организацией помощи, с пятьюдесятью рублями в кармане я покидал родную землю».<sup>2</sup> В названных двух саквояжах, без сомнения, находились прежде всего рукописи ученого. Из писем его к Ф.И. Витязеву, опубликованных в 1993 г. С.А. Батюто, определенно следует, что П.А. Сорокин увозил с собой за границу гранки 17 листов книги «Голод как фактор. Влияние голода на поведение людей, социальную организацию и общественную жизнь» – книги, набор которой будет рассыпан вскоре после его отъезда. Увозил он и свой дневник 1917–1922 гг., который будет опубликован в 1924 г. на английском языке под заглавием «Листки из русского дневника», а затем войдет в его автобиографическую книгу «Долгий путь». Были с П.А. Сорокиным, по-видимому, и другие его рукописи, иначе он не смог бы уже неделю спустя по приезде в Берлин читать свою первую лекцию о современном положении в России.<sup>3</sup>

Но часть архива ученого осталась в Петрограде, и озаботиться судьбой этих материалов П.А. Сорокин просил Ферапонта Ивановича Седенко (псевд. Петр Витязев) (1886–1938), бывшего эсера, издателя сочинений П.Л. Лаврова, возглавлявшего в 1918–1927 гг. издательство «Колос», – то самое издательство, которое в 1920 г. выпустило два тома знаменитой книги ученого «Система социологии». Первый вопрос, который связан с историей архива, – почему и на каких условиях П.А. Сорокин оставил его именно Ф.И. Седенко-Витязеву? В настоящее время, когда С.А. Батюто опубликованы письма Питирима Сорокина к Ф.И. Витязеву, написанные ученым буквально накануне его отъезда из России, ответ на этот вопрос понятен: этих двух людей связывали взаимные симпатии. Решая множество дел накануне высылки из страны, 22 сентября 1922 г. (за день до выезда) П.А. Сорокин пишет: «В заключение еще просьба. На городской квартире я оставил часть книг. Если бы это не оказалось для Вас очень трудным, то при случае я очень просил Вас эти книги взять к себе или в «Колос» (...) Очень обяжете меня, если возьмете на себя этот труд. Если же Вам сделать это трудно – не беспокойтесь».<sup>4</sup>

По-видимому, вместе с книгами в петроградской квартире, где проживал П.А. Сорокин, оставались и его бумаги (та часть, которую ученый не смог забрать с собой за границу). Ф.И. Витязев тогда, в сентябре 1922 г., взял все материалы П.А. Сорокина и хранил их, скорее всего, в помещении издательства «Колос». П.А. Сорокин полагал, что его высылка дело временное и что вскоре он вернется в Россию и заберет свои книги и рукописи. В том же письме от 22 сентября 1922 г. читаем: «Спасибо Вам огромное за все, за все. Не нужно говорить, что я увожу с собой о Вас да и всем «Колосе» прекраснейшие воспоминания и чувства. Не согласен только с тем, что мы расстаемся навсегда. Я твердо верю, что через два-три года мы встретимся и, если Вы и «Колос» не измените ко мне своего доброго отношения, то будем еще работать вместе».<sup>5</sup> Из контекста письма следует, что Ф.И. Витязев, напротив, на возможность возвращения Питирима Сорокина смотрел пессимистически. История показала, что он был прав. Тем не менее до определенного времени Ф.И. Витязев, все-таки надеясь, что П.А. Сорокин вернется на родину, держал его книги и рукописи у себя и не передавал их ни в какое государственное учреждение.

Однако 7 мая 1928 г. в Книге поступлений Рукописного отдела Пушкинского Дома появляется запись: «Бумаги П.А. Сорокина: переписка, биографические документы, рукописи и корректуры литературно-научных работ, записи и конспекты лекций и проч.» В графе «От кого» стоит помета: «Дар Ф.И. Витязева (Седенко)». И опять вопрос: почему в первой половине 1928 г. и почему именно в Пушкинский Дом Ф.И. Витязев передает материалы П.А. Сорокина?

Дело в том, что в 1927 г. издательство «Колос» прекратило свое существование. В книговедческой литературе датой закрытия издательства иногда называют 1926 г.<sup>6</sup> Однако последнее общее собрание пайщиков издательства состоялось 10 июня 1927 г.<sup>7</sup> Во второй половине 1927 г., по-видимому, проводилась ликвидация дел издательства, и вскоре Ф.И. Витязев переехал в Москву, где в начале 1930-х гг. стал секретарем издательства «Мир». Потом будет его высылка в Нижний Новгород, арест в 1938 г. и расстрел. Но пока, переезжая из Ленинграда в столицу, Ф.И. Витязев озаботился судьбой книг и архива П.А. Сорокина.

В конце 1920-х гг. в Ленинграде у Ф.И. Витязева было несколько возможностей по распоряжению архива. Он мог, например, передать его в Рукописный отдел Библиотеки Академии наук или же в так называемый Централхив (Центральный государственный исторический архив). Ф.И. Витязев же обращается в Пушкинский Дом – учреждение, призванное прежде всего собирать литературные материалы, но отнюдь не рукописи ученого-социолога. Почему?

Думаем, здесь сказались личные симпатии Ф.И. Витязева к Б.Л. Модзалевскому, старшему хранителю Пушкинского Дома. Знакомство их, по-видимому, относится к 1920 г. В записной дневниковой книжке Б.Л. Модзалевского за 13 июля 1920 г. читаем: «Был Ферапонт Ив<анович> Седенко (П. Витязев) в Пушк<инском> Доме, занимался П.Л. Лавровым».<sup>8</sup> Б.Л. Модзалевский и Ф.И. Витязев находились в деловой переписке. В Рукописном отделе Пушкинского Дома в личном фонде Б.Л. Модзалевского (ф.184, не разобран) сохранились три письма Ф.И. Витязева за 1924–1926 гг. Глубочайшее уважение к Б.Л. Модзалевскому, который скончался 3 апреля 1928 г., и высокий авторитет Пушкинского Дома в культурной жизни Ленинграда 1920-х гг. и заставили Ф.И. Витязева 7 мая передать архив П.А. Сорокина именно в это учреждение.

Вскоре, как известно, развернулось так называемое «академическое дело» (лето 1929–1931 гг.), обескровившее Пушкинский Дом: был арестован и выслан в Самару директор С.Ф. Платонов; через арест и ссылку прошли заведующий Рукописным отделом Н.В. Измайлов, секретарь Пушкинского Дома В.И. Коплан; был расстрелян П.И. Зиссерман; уволены Е.П. Казанович, Е.Б. Покровская-Гиппиус и др. Среди обвинений, которые предъявлялись Пушкинскому Дому, было и обвинение в «незаконном» хранении «контрреволюционных» документов. Тогда, в 1929–1930 гг. так называемая «фигатнеровская» (по имени Ю.П. Фигатнера) Комиссия произвела «чистку» пушкинских архивных собраний и изъяла множество документов соответствующего характера.<sup>9</sup> Но матери-

алы П.А. Сорокина в период «академического дела» не тронули. Причина, вероятно, была очень проста: архив еще не был описан, и Комиссия, по-видимому, не узнала о его существовании.

Описание архива П.А. Сорокина было сделано в феврале 1934 г., о чем свидетельствует учетная книга № 1, хранящаяся в справочно-учетном кабинете Рукописного отдела Пушкинского Дома (книга ныне упразднена). Что же представляли из себя те материалы П.А. Сорокина, которые на протяжении шести лет хранил Ф.И. Витязев? Прежде всего это черновики, рукописи и корректуры его статей: «Новый труд о Бентаме», «М.М. Ковалевский как профессор», «Теория факторов М.М. Ковалевского», «Две бездны нравственности», «Программа преподавания социологии» и др. Среди бумаг были также конспекты лекций, тезисы докладов, выписки из трудов и т.д.

Значительную часть материалов П.А. Сорокина составляла эпистолярная. В архиве находились письма более 30 разных корреспондентов к П.А. Сорокину. Среди них были письма Е.П. Баратынской (1894–1975), которая стала женой ученого 26 мая 1917 г. и оставалась с ним до конца его жизни; письма Г.Н. Жаковой, первой жены видного коми этнографа, философа и писателя К.Ф. Жакова (1866–1926); историка и социолога, профессора Санкт-Петербургского университета Н.И. Кареева (1850–1931); А.С. Лапко-Данилевского (1863–1919), историка и социолога, президента Русского социологического общества; Т.И. Райнова (1888–1959), первого русского историка социологии как науки; Е.В. Де Роберти (1843–1915), видного социолога, философа-позитивиста, и др. В архиве П.А. Сорокина были также письма разных лиц к Николаю Дмитриевичу Кондратьеву (1892–1938) – другу П.А. Сорокина со времен учебы в церковно-приходской учительской семинарии в с. Хреново Костромской губернии, экономисту, в будущем одному из главных участников судебного процесса по делу «Трудовой крестьянской партии» (1930 г.), расстрелянному в 1938 г. сталинским режимом. Это письма А.Ф. Кони (1844–1927), почетного академика, юриста, автора интереснейших мемуаров; И.В. Лучицкого (1845–1918) – социолога и экономиста, видного политического деятеля времен IV Государственной Думы; П.Б. Струве (1870–1944), видного философа, историка, публициста; А.А. Чупрова (1874–1926), статистика и экономиста, члена-корреспондента Российской Академии наук, и др.

В архиве П.А. Сорокина, судя по описи, были также материалы Елены Петровны Баратынской-Сорокиной – ее личные документы и черновые записи естествоведческого характера (по специальности она была биологом).

Итак, в феврале 1934 г. весь этот материал, составивший 110 единиц хранения, был описан, и вскоре фонд П.А. Сорокина получил номер 290. Однако процедура изъятия «незаконно» хранившихся в Пушкинском Доме материалов продолжалась на протяжении всех 1930-х гг. В делопроизводстве Рукописного отдела Пушкинского Дома хранится папка, озаглавленная «Акты и другие документы о передачах материала из Архива Института литературы за 1926–1937 гг.» Эти документы раскрывают некоторые обстоятельства изъятия материалов П.А. Сорокина из Пушкинского Дома. Первый документ (не датирован, вероятно, относится к 1935 г.), в котором встречается имя П.А. Сорокина, назван «Опись материалов, подлежащих к сдаче в Центрархив как незаконно хранившихся в архиве ИРЛИ Академии наук». Здесь представлены два списка: I. «Материалы, относящиеся к династии Романовых, а также к лицам, занимавшим высшие государственные посты и находившимся в близких отношениях к лицам бывшей царской фамилии»; II. «Материалы деятелей реакции и контрреволюции. Различные документы контрреволюционного и религиозного содержания». Имя П.А. Сорокина мы встречаем во втором списке под № 26: «Сорокин Питирим, письма его к Миролюбову В.С. 1915 г. 5 лл., 4 пр<едмета>».<sup>10</sup>

В декабре 1936 г. Пушкинский Дом готовился передать в Центральный исторический архив очередную партию «незаконно» хранившихся материалов. Акт о передаче подписан 31 декабря 1936 г. О.В. Цехновицером и П.А. Аникиным (со стороны Пушкинского Дома) и ученым консультантом В.К. Лукомским (со стороны Центрального исторического архива). В этот день по общей описи Пушкинский Дом передавал 52 отдельных разрозненных документа. По специальным (именным) описям передавалась значительнейшая часть материалов из личного фонда писателя Далмата Александровича Лутохина (1885–1942) (91 №№). Целиком изымался архив цензора Кавказского цензурного комитета Дмитрия Николаевича Михайлова (105 №№). И еще один список – это архив П.А. Сорокина. Сохранилась «Сдаточная опись фонда П.А. Сорокина, передаваемого из архива Института литературы Академии наук СССР в ЛО ЦИА». Она практически полностью повторяет опись фонда 290 (т.е. фонда П.А. Сорокина) с пропусками отдельных номеров. В конце сдаточной описи имеется помета: «Рукописи №№ 43, 54, 55, 57, 58, 60, 105, связанные с литературными вопросами, оставлены на вр<ременное> хранение в Институте литературы». В Центральном государственном историческом архиве фонд П.А. Сорокина задержался ненадолго. 5 апреля 1941 г. архив ученого в очередной раз был передан в Центральный государственный архив Октябрьской революции (ныне Государственный архив Российской Федерации), где и хранится по настоящее время (ф.602, 64 ед. хр. за 1904–1921 гг.).<sup>11</sup>

Те единицы хранения, которые были «оставлены на вр<ременное> хранение в Институте литературы», в конце концов получили здесь постоянную прописку. Названные единицы хранения подробно описаны в статье Ю.В. Дойкова. Это «Дневник путешествия на Удору летом 1911 г.», опубликованный (в существенно переработанном виде) в том же 1911 г. в газете «Вологодский листок» под заглавием «Пестрое кружево»; черновик статьи о Л.Н. Толстом; рукопись «Аккорды жизни (Записки одного ненормального человека)»; юношеский дневник будущего ученого за 1905–1906 гг.; его стихотворные опыты; машинопись романа «Перед закатом жизни» (Ч. 1. «Перед полднем») (опубликован роман под заглавием «Предтеча» в 1917 г. в «Ежемесячном журнале»); нотная запись зырянской песни; письма Т.И. Райнова к П.А. Сорокину.

Все эти материалы до начала 1990-х гг. в Пушкинском Доме находились в хранилище необработанных фондов и по известным историческим обстоятельствам были недоступны читателям. Однако с изменением политического климата в нашей стране читатели все чаще обращались с просьбой разрешить им ознакомиться с рукописями П.А. Сорокина. В сентябре 2002 г. было принято решение из оставшихся материалов сформировать новый небольшой фонд П.А. Сорокина, получивший номер 863. Работа была выполнена сотрудницей Рукописного отдела Т.В. Мисникевич. К имеющимся материалам были присоединены некоторые документы из так называемой разрядной описи: черновой автограф его статьи «Основные проблемы социологии П.Л. Лаврова» и письмо (копия) М. Горького к П.А. Сорокину. В фонд для информирования читателей была помещена также ксерокопия описи сорокинского фонда, каковым он был до 31 декабря 1936 г.<sup>12</sup>

В настоящее время личный фонд выдающегося сына Коми земли доступен для исследователей.

<sup>1</sup> Дойков Ю.В. Материалы Питирима Сорокина в Пушкинском Доме // Отечественные архивы. 1995. № 6. С. 60-68.

<sup>2</sup> Сорокин П.А. Долгий путь: Автобиографический роман. Сыктывкар, 1991. С. 160.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Батюто С.А. Об одном неосуществленном издательском замысле (письма П.А. Сорокина к П. Витязеву) // Русская литература. СПб., 1993. № 1. С. 189.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> См.: «Жолос» // Книговедение: Энциклопедический словарь. М., 1981. С. 281.

<sup>7</sup> Батюто С.А. Об одном неосуществленном издательском замысле. С. 186.

<sup>8</sup> Модзалевский Б.Л. Из записных книжек 1920–1928 гг. / Публ. Т.И. Краснобородько и Л.К. Хитрово // Пушкинский Дом: Материалы к истории. 1905–2005. СПб., 2005. С. 15.

<sup>9</sup> См. подробнее: Иванова Т.Г. Рукописный отдел Пушкинского Дома: Исторический очерк. СПб., 2006. С. 183–280.

<sup>10</sup> Миролюбов Виктор Сергеевич (1860–1939) – известный издатель дореволюционного времени. Издавал журналы «Заветы», «Ежемесячный журнал» и «Журнал для всех».

<sup>11</sup> См.: Центральный государственный архив Октябрьской революции, высших органов государственной власти и органов государственного управления СССР: Справочник. М., 1990. С. 164.

<sup>12</sup> См.: Мисникевич Т.В. Сорокин Питирим Александрович // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 2001 год. СПб., 2006. С. 389–391.

Ю.Н. Ильина  
г. Сыктывкар

## СРЕДСТВА ЭКСПЛИКАЦИИ КЛЮЧЕВОГО ПОНЯТИЯ 'СМЕРТЬ' В СЕВЕРНОРУССКИХ ПОХОРОННЫХ ПРИЧИТАНИЯХ

Фольклорные тексты представляют собой специфическую разновидность текстов: зафиксированные в основном в XIX–XX вв., корнями они уходят в далекое прошлое, являя собой, таким образом, продукт ранних форм сознания, живую старину (речь прежде всего о текстах архаических фольклорных жанров: заговоре, загадке, обрядовых поэтических текстах, в том числе похоронно-поминальных причитаниях). Данная особенность определила одно из направлений в изучении архаических фольклорных текстов – выявление их изначальной семантики и прагматики, обнаружение под поздними историческими, временными напластованиями в текстах рудиментов древнего мышления. Продуктивным для такого типа анализа является лексико-семантическое описание фольклорных текстов, предполагающее, в частности, использование системного подхода, в основе

которого лежит исследование групп слов, объединенных общностью содержания и понятийной однородностью.

В центре внимания в данной статье находится ключевое для похоронно-поминальных причитаний понятие 'смерть' и лексические единицы, отражающие данную понятийную сферу. Материалом для анализа послужили записи похоронно-поминальных причитаний из Фольклорного архива СыктГУ (Лузский и Усть-Цилемский районы), а также опубликованные тексты карельских причитаний (в том числе записанных Е.В. Барсовым от И.А. Федосовой), причитаний Мезени, Пинеги<sup>1</sup>.

Лексику похоронно-поминальных причитаний указанных районов, связанную с идеей смерти, можно распределить по трем тематическим группам. Первая группа включает лексемы, объединенные представлением смерти как активного начала, агента, прерывающего жизнь человека; вторая группа – слова с общим значением объекта ритуала: номинации умершего, вербальные обозначения его атрибутов и действий; третья – лексемы со значением локусов, связанных со смертью и умершим.

Единицы названных тематических групп в обозначениях как самой смерти, так и реалий, в которых она воплощается, сохраняют глубинные архаизмы, отвечающие такому важнейшему с точки зрения традиционного сознания свойству лексики погребального обряда, как ее заместительный, описательный характер. Так, в текстах проанализированных причитаний используются лексемы двух типов. Первые представляют собой вторичные метафорические номинации (вместо 'смерть' – 'лиходейка' (Барсов, с. 311-312), 'злы лихи вороги; злой лихой лютарь' (ФА СыктГУ 0371-53), 'лют недуг, злодей испуг' (Барсов, с. 309-310); вместо 'умереть' – 'отправиться', 'поехать', 'снарядиться', 'отпасть', 'отделиться'; вместо 'гроб' – 'дом-хоромина' (Мезень, с. 204), 'дубовая колодушка' (Причит. – 1960, с. 293-295), 'нова горница' (ФА СыктГУ 0323-50)). Отметим, что термин «метафора» применительно к мифопоэтическому мышлению мы употребляем вслед за О.М. Фрейденберг<sup>2</sup> и О.А. Седаковой<sup>3</sup> не в эстетическом смысле: метафора понимается как допоявительный инструмент обобщения реальности. Вторую группу описательной лексики составляют первичные номинации, но особого обобщенного, неконкретного характера (вместо 'кладбище', 'могила' – 'место', ср.: *А про кого это место направлено? А про кого это да приготовлено* (ФА СыктГУ 0344-68); *Уж я вышла, бедна сирота, // На площадочку на красную, // На округу государеву; // Поискать да, бедной сироте, // Мне-ка мистечка приметного – // Батюшкова домовищечка* (Барсов, с. 64-65); вместо 'умерший' – 'тело', ср.: *Уж как сяду я, беднушка, // Да ко телу да ко мёртвому, // Да ко личушку поб(ы)лёлкному* (БФФ № 2), *Покажись-ко, тело мёртвое, // Дый тело мёртво, лицко блёклоё* (БФФ № 6), *Я бы сняла тело мертвое, // Его личушко бы блеклое* (Причит. – 1960, с. 338-340)).

Подробнее остановимся на заместительной метафорической лексике причитаний. Определив, к какой тематической группе относится лексическая единица, получившая в причитаниях новое значение, можно установить круг элементов реальности, с которыми смерть связывалась, коррелировалась в архаическом сознании. Подобного рода исследования уже проводились О.А. Седаковой, но только на материале терминологии погребального обряда.

В лексемах севернорусских похоронно-поминальных причитаний, заключающих в себе метафоры, широко реализуются представления смерти:

- как пространственного перемещения (прежде всего в доминирующих в текстах причитаний вопросительных конструкциях и ответах, ср.: *Уж(и) как подружка моя милая, // Уж ты куда да отправляеся, // Уж ты куды да снаряжаеся?* (БФФ № 2), *Дорогой ты мой любимый зятелко, // А ты ушел от нас да ты уехал* (ФА СыктГУ 0342-43); а также в обозначениях области смерти, ср.: *Да ты куда же отправляеся? // Да не в любимую сторонушку, // Не по любимой ты дороженьке* (ФА СыктГУ 2065-12));
- как раздела, выделения умершему его доли (*Ты теперь только, Фёдор, от нас отделился, // Во свой домик жить переселился* (Пинега № 157 б));
- как падения (*За что ты на нас да разгневилась, // Вдоль по лавке да повалилась* (Пинега № 148); *Да ты одна да была ягодка, // Да ты отпала не во времечко* (ФА СыктГУ 2033-2));
- как сна (*А ты богоданна моя да крестна матушка, // А уж ты крепко спишь, не просыпаеся* (ФА СыктГУ 0381-52); *Стань, пробудись, мой родимый батюшко, // От сна от крепкого, // От крепкого сна, от мёртвого* (Барсов, с. 64-65));
- как испуга, чувства страха, от которого человек теряет способность стоять, двигать руками, говорить (*Уж ты чего да у нас да убоялся? // Уж ты чего да у нас да утрашился?* (Пинега № 143));
- как тьмы (*Увезут да тебя милую... о-ой... // Тебя в земельку-ту тёмную* (ФА СыктГУ 2033-2)).

Особо нужно обратить внимание на последнее – сближение смерти и тьмы, темноты и средства его экспликации в текстах причитаний. Интерес именно к этому архаическому представлению о

смерти обусловлен результатами предпринятых Вяч. Вс. Ивановым и В.Н. Топоровым разысканий в области «семантической палеонтологии» самого и.-е. корня \*mer- / \*mor-, основного для слов с семантикой умирания<sup>4</sup>.

Известной и общепринятой является гипотеза, согласно которой славянское \*szь - mьrtь, представляя тот же словообразовательный тип, что и \*szь - est - je, несет исходную семантику наделенности долей. Однако Вяч. Вс. Иванов и вслед за ним В.Н. Топоров определяют древнее значение корня \*mer- по-новому: как 'исчезать' (ср. рус. *меркнуть, сумерки*). При этом значимым для нас является указание В.Н. Топорова на то, что феномен исчезновения имеет прежде всего зрительную природу, а значит, смерть как исчезновение при более конкретном рассмотрении оказывается выпадением из взгляда, помрачением, потемнением, мраком.

Рассмотрим, как сопоставление смерть – тьма реализуется в текстах исследованных севернорусских причитаний.

Для изучения фольклорного слова первоочередным является анализ его внутритекстовых (парадигматических и синтагматических) связей. Так, представление о темноте как отличительном признаке области смерти реализуется прежде всего в использовании прилагательного 'темный' в качестве постоянного эпитета к существительным, традиционно обозначающим пространство смерти (*Увезут да тебя милую... о-ой... // Тебя в земельку-ту тёмную* (ФА СыктГУ 2033-2); *Добры люди тебя да снарядили // Уж на вечное да погребеньице, // Во сыры боры да во темны леса* (Пинега № 148); *Уж он ле лег ле он да во сыру землю, // Во сыру землю да во темну тайгу* (ФА СыктГУ 0315-22)). Кроме того, представление о взаимной связи смерти и темноты может эксплицироваться не только в пределах одной лексемы или синтагмы, но и в мотивах и микросюжетах причитаний, констатирующих отсутствие способности умершего видеть (*Ты зачем, наш родимый мой, // Не глядишь своими глазоньками?* (ФА СыктГУ 2029-1086); *Уж ты открой свои да очисные* (ФА СыктГУ 0381-52)).

Однако в исследованиях фольклорного слова, особенно нацеленных на реконструкцию мировоззренческого характера, нельзя ограничиваться только наблюдениями за поведением слова в поверхностном текстовом уровне. Исследования такого типа предполагают также рассмотрение самих слов (прежде всего ключевых слов, слов «сгущенной» семантики) как особого рода текстов, которые можно восстановить, обратившись, в частности, к одному из объективных языковых носителей концептуальной информации – внутренней форме слова. Эта необходимость напрямую связана со спецификой фольклорного текста. Как правило, слово выступает как этикетка, над соответствием которой обозначаемому задумываются редко, однако его включенность в определенный (особенно сакральный) текст (текст в широком, семиотическом понимании), его употребление *здесь*, а не *там* обнаруживает необходимость обращения к его истокам. Так, для дальнейших рассуждений о способах экспликации в похоронных причитаниях метафоры смерть – тьма представляет интерес этимология корня -дуб-.

Производные с корнем -дуб- используются в причитаниях для обозначения гроба: *дубовая колодушка* (Причит. – 1960, с. 293–295), *дубова доска* (Мезень № 173), *гробница сыродубная* (Барсов, с. 64–65). Эти номинации – лишь один из примеров, свидетельствующих о прочной в народной традиции связи смерти и дуба, которая находит и другие самые разные соответствия: от использования дуба в качестве материала при изготовлении гроба до глагольных образований: 'дать дуба' – 'умереть'; 'дубеть' – 'мерзнуть, остывать; грубеть, неметь', т.е. обладать свойствами покойника.

Представляется, что для объяснения сопряженности смерти и дуба ограничиться указанным фактом из материальной сферы обряда нельзя, тем более что на Севере порода дерева для изготовления гроба была иной. Тогда вопрос: чем обусловлена устойчивость закрепленных в похоронном обряде представлений о дубе как дереве, связанном со смертью, – остается открытым.

При объяснении обращает на себя внимание прежде всего то, что дуб является одной из экспликаций мирового древа – важного для мифопоэтического сознания образа, выражающего в своей вертикальной структуре представления об устройстве мира, в частности о таких бинарных смысловых противопоставлениях, служащих для описания основных параметров мира, как верх – низ, земля – внешний мир<sup>5</sup>. Кроме того, в качестве возможного объяснения сопряженности дуба со смертью, на наш взгляд, может быть принята внутренняя форма существительного 'дуб', исходное значение его корня.

В этимологическом отношении корень -дуб- является спорным, тем не менее к настоящему времени обозначились две основные версии его происхождения. Одна этимология (М. Фасмер<sup>6</sup>) сближает корень -дуб- с греч. *δέμω* 'строю', рус. *дом* и другими словами, восходящими к и.-е. \*dem: \*dom – 'строить'. Реконструируемая таким образом исходная семантика корня -дуб- актуализирует известное представление погребального обряда о гробе как новом доме умершего (ср. его реализацию в других причетных обозначениях гроба через основы слов лексико-семантической группы 'дом': *дом-хоромина, нова горница*). Вторая, по словам П.Я. Черных<sup>7</sup>, более убедительная, этимоло-

логия (А.Г. Преображенский<sup>8</sup>) возводит корень -дуб- к и.-е. \*dheu-bh: \*dhou-bh (\*dhumbh-о в реконструкции А.Г. Преображенского) – ‘темный’, который обнаруживается и в греч. τυφλοϛ ‘слепой, темный, глухой’, τυφλοῦν ‘слепить, затемнять’, готск. dumbs ‘немой’, дрвнем. tumb ‘немой, глухой’. Таким образом, этимологом – признаком, положенным в основу наименования этого дерева в момент возникновения слова, был атрибут ‘темный’: темной была сердцевина дерева, по этой особенности, согласно гипотезе сторонников второй этимологии, дуб и получил свое название.

В контексте рассуждений данной работы реконструируемое исходное значение слова ‘дуб’ как ‘темный’ приводит к выводу о наличии здесь особого рода экспликации представления смерти как темноты. Существительное ‘дуб’ и все его производные выражают это представление в своей семантической структуре, но только в той части, которую В.Н. Топоров определяет как потенциальную, включающую глубинные смыслы, связанные с этимологическим решением слова. Эта несущая на себе отблеск «этимологического» потенциальная часть семантической структуры до времени может быть скрыта, но в текстах особого типа она способна открыться и играть важную, определяющую все остальные смыслы роль<sup>9</sup>.

Кроме того, предпринятый анализ позволяет предположить, что именно первоначальное значение корня -дуб-, хотя бы отчасти и хотя бы с некоторой долей вероятности, способствовало устойчивости в традиционной народной культуре представления о дубе как дереве, сопряженном со смертью, и, как следствие, его включенности в погребальный обряд на разных уровнях, в том числе и вербальном.

Таким образом, ключевое понятие ‘смерть’ в исследованных текстах похоронно-поминальных причитаний реализует себя в виде трех тематических групп: лексемы со значением смерти как активного начала; умершего как объекта ритуала; связанных со смертью и умершим локусов. Одним из характерных для мифопоэтического сознания представлений о смерти является ее связь с темнотой, мраком. Эта сопряженность выражается на разных уровнях фольклорного текста, в том числе и в производных с корнем -дуб-.

<sup>1</sup> Обрядовая поэзия Пинежья: материалы фольклорных экспедиций МГУ в Пинежский район Архангельской области (1970–1972 гг.) / Под ред. Н.И. Савушкиной. М., 1980 (далее: Пинега); Песенный фольклор Мезени. Л., 1967 (далее: Мезень); Приложение № 7 к Бюллетеню фонетического фонда русского языка: Обрядовая поэзия Русского Севера: плачи. СПб., 1998 (далее: БФФ); Причитания. Л., 1960 (далее: Причит. – 1960); Причитания Северного края, собранные Е.В. Барсовым. Т. 1: Похоронные причитания. СПб., 1997 (далее: Барсов).

<sup>2</sup> Фрейдберг О.М. Миф и литература древности. М., 1978.

<sup>3</sup> Седакова О.С. Поэтика обряда: Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004.

<sup>4</sup> Топоров В.Н. Заметка о двух индоевропейских глаголах умирания // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990. С. 47–53.

<sup>5</sup> Топоров В.Н. Древо жизни // Мифы народов мира: Энциклопедия / Гл. ред. С.А. Топоров. Т. 1. М., 1983. С. 398–406.

<sup>6</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. Т. 1. СПб., 1996. С. 547–548.

<sup>7</sup> Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: В 2 т. Т. 1. М., 1994. С. 272.

<sup>8</sup> Преображенский А.Г. Этимологический словарь русского языка: В 2 т. Т. 1. М., 1959. С. 200–201.

<sup>9</sup> Топоров В.Н. Ведыское RTA'-: к соотношению смысловой структуры и этимологии // Этимология. 1979. М., 1981. С. 139–156.

Т.С. Канева, В.В. Филиппова  
г. Сыктывкар

## АРХИВНЫЕ ИСТОЧНИКИ ПО ВЕРХНЕВЫЧЕГОДСКОЙ ФOLЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ: МАТЕРИАЛЫ Л. КАПЛИНА ИЗ ГОСУДАРСТВЕННОГО АРХИВА ВОЛОГОДСКОЙ ОБЛАСТИ\*

Локально-региональный подход в изучении фольклорной культуры коренных народов европейского северо-востока России, обозначенный А.К. Микушевым и П.И. Чисталевым при публикации сборника «Коми народные песни»,<sup>1</sup> материал в котором был сгруппирован по локальному принципу, является определяющим для современных исследований фольклористов СыктГУ.<sup>2</sup> В числе результатов этой деятельности можно назвать попытку выделить на названной территории ряд ло-

кальных фольклорных традиций или наметить их контуры.<sup>3</sup> Решение этой задачи, в свою очередь, связано с оценкой имеющихся в распоряжении исследователей источников,<sup>4</sup> ведь, как известно, качественная характеристика фольклорной традиции целиком зависит от источникового материала, который удалось зафиксировать, сохранить и сделать доступным для научных разысканий.

Полнотой / неполнотой фольклорно-этнографических сведений по той или иной местности во многом должна определяться география собирательской работы в наши дни. Однако при всем совершенстве современных методик и технических возможностей полевого сбора материала трудно оспаривать ценность записей прошлых лет, и следует признать, что до сих пор нами далеко не в полной мере раскрыты архивные собрания, а значит, многие документы, хранящиеся в них, еще ждут своего полноценного введения в научный оборот.

В материалах Вологодского общества изучения Северного края, находящихся в Государственном архиве Вологодской области (ГАВО), в Фонде краеведа И.Н. Суворова хранятся сведения по быту и культуре коми-зырян, часть из которых остается неопубликованной. В этой коллекции большой интерес вызывает «Описание обычаев и нравов народа коми (села Деревянск на реке Вычегде Усть-Сысольского у.», записанных учеником Вологодской духовной семинарии Леонидом Каплиным в 1898 г. (далее – «Описание»)<sup>5</sup>. Самим собирателем записи озаглавлены следующим образом: «Село Деревянск Усть-Сысольского у. Вологодской губ., отстоящее от уездного города в 150 верстах к юго-востоку, у зырян на реке Вычегде». Данное «Описание» представляет собой рукописные записи, выполненные черными чернилами на 31-ом листе, причем последние пять листов посвящены другой (вымско-вычегодской – веслянской) традиции, что не отразилось в именовании зафондированных материалов. В записях имеются пометы разного рода (номера вопросов, жанровые характеристики текстов), выполненные другим почерком<sup>6</sup> более темными чернилами и красным карандашом.

Сведения поданы Л. Каплиным в собственном переводе на русский язык с сохранением отдельных фрагментов в их оригинальном звучании. В конце своих записей он поясняет: «Нет надобности передавать все на зырянском языке со слов крестьян, но я как природный зырянин, свободно владеющий этим языком, по возможности переводил все на русский язык совершенно буквально, только некоторые выражения и песни, которыми наиболее всего оттеняются нравы зырян, оставил на их родном языке» (л. 32). В этих случаях приводится два варианта: дается зырянский текст, а затем его русский вариант или, наоборот, перевод на русский язык предвывает оригинальный текст.<sup>7</sup>

При записи сведений Л. Каплин, вероятно, ориентировался на определенную программу по сбору фольклорно-этнографического материала, каковые в то время публиковались в периодических изданиях. Об этом свидетельствует, в первую очередь, характер подачи материала, который нередко выглядит как краткий ответ на конкретный вопрос,<sup>8</sup> а также соответствующие, по всей видимости, номерам вопросов в программе пометы, сделанные красным карандашом на полях И.Н. Суворовым (как мы предполагаем).<sup>9</sup> Такую программу или перечень вопросов для сбора сведений по народным суевериям и обычаям Л. Каплин, ученик Вологодской духовной семинарии, мог получить непосредственно от И.Н. Суворова, который был ее преподавателем.<sup>10</sup> Не исключаем, что сам Леонид Каплин мог происходить из семьи священнослужителей, многие из которых, как известно, принимали участие в сборе сведений по крестьянской культуре, были информаторами РГО, местных краеведческих обществ, корреспондентами губернских и епархиальных ведомостей, активно публиковавших народоведческие материалы.<sup>11</sup>

В то же время обращает на себя внимание некоторая непоследовательность в изложении Л. Каплиным материала. Так, например, если сведения о различных духах (домовом, лешем, водяном) даны одним блоком (л. 4–6),<sup>12</sup> то, например, перечисление суеверных обычаев и примет, относящихся к разным областям народных знаний (к свадьбе,<sup>13</sup> приметам, связанным с поведением кошек,<sup>14</sup> магии Великого четверга<sup>15</sup>), на листах 13–16 следует друг за другом; после этого появляется краткое описание календарного обычая (приготовление селянки 8 сентября),<sup>16</sup> затем излагаются отдельные фрагменты свадебного обряда,<sup>17</sup> которые (как и информация о похоронном обряде) встречаются на разных листах «Описания».

В целом характер изложения информации, разумеется, не влияет непосредственно на привлечение ее в качестве источника по изучению народных традиций с. Деревянск, но прояснение истории появления «Описания» Л. Каплина, в частности, решение вопроса о том, следовал ли собиратель конкретной программе (что, наш взгляд, является важным), позволит более корректно использовать эти материалы.

Село Деревянск известно с середины XVII в., его население сформировалось в результате появления здесь, на левом берегу Вычегды недалеко от волостного центра Усть-Кулом, выходцев из разных мест Коми края (с р. Вишеры, Сысолы, Вашки, Мезени, Лузы).<sup>18</sup> Представляется, что смешанный характер населения не мог не сказаться на специфике местной фольклорной культуры.

Важно отметить, что народно-поэтические традиции Верхней Вычегды не получили должного

изучения. Сбор фольклорно-этнографического материала на этой территории прежде всего связан с активной деятельностью лингвистов: венгерского ученого Д.-Р. Фокоша-Фукса, побывавшего на верхней Вычегде в 1911, 1913 гг.,<sup>19</sup> сыктывкарских диалектологов под руководством Е.С. Гуляева, уроженца с. Деревянск, работавших там в конце 1950–1960-х гг.<sup>20</sup> В отдельных верхневыхгодских селениях собирательскую работу в 1950–1970-х гг. вели также фольклорно-этнографические экспедиции Коми филиала АН СССР и СыктГУ (А.К. Микушев, П.И. Чисталев, Ю.Г. Рочев),<sup>21</sup> в 1990–2000-х гг. – РЭМ (г. Санкт-Петербург), ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, ГЦНТ Республики Коми. В современных исследованиях особое внимание привлекла религиозно-духовная культура населения этого района.<sup>22</sup> Предпринята попытка определить специфику одной из вычегодских локальных традиций – керчомской.<sup>23</sup>

Публикации произведений местной народной словесности из с. Деревянска по материалам указанных экспедиций XX в. носят эпизодический характер и не позволяют вполне определенно охарактеризовать эту традицию. В этой связи значение выявленных в ГАВО материалов из с. Деревянска, относящихся к концу XIX в., трудно переоценить.

«Описание» Л. Каплина открывается мифологическим этиологическим рассказом «Сказание о луне» – о появлении пятен на луне, которые представляются в образе девицы с коромыслом на плечах. В отличие от подобных нарративов в данном рассказе нет социальной мотивации желания девушки оказаться подальше от своей семьи; здесь представлен вариант архетипического мотива похищения (соблазнения) девушки представителем «чужого» мира – «старичком», спустившимся с луны.<sup>24</sup> К этому пласту народных верований близки приведенные Л. Каплиным в других фрагментах «Описания» поверья о падающих звездах – старых ангелах, «суеверия»<sup>25</sup> относительно представителей животного мира: запрет убивать лягушку, которая «когда-то была человеком и Бог (Ен) прогневался на нее, оттого она теперь и живет в болотах» (л. 10); поверья о наказании громом за разорение гнезда воробья в Иванов день, о связи убийства мизгиря (паука) и разорения муравейника с доением коровы и др. В числе приведенных «суеверий» зафиксировано обращение к улитке с просьбой высунуть рога («Лёле бобэ, сюрътэ-пельтэ мытчи...» / «Лёля боба, рога то ухо высунь...», л. 10), известное в разных традициях по записям и публикациям детского фольклора.<sup>26</sup> К числу менее распространенных текстов можно отнести приговорку гагаре («Кось гэгэралэнь юрысь сотче пэсь пэимъ пинъ (у сухой гагары голова горит в горячем пеплу)», л. 10).

Нужно отметить, что сведения о различного рода поверьях, а также о ритуально-магических действиях, обычаях и регламентациях преобладают в «Описании». Именно в таком духе представлен Л. Каплиным материал по свадебному<sup>27</sup> и похоронному<sup>28</sup> обрядах, любовной и лечебной магии,<sup>29</sup> народному календарю.<sup>30</sup> Лаконичный стиль подачи характерен представлению речевых жанров (приветствие, благопожелание, проклятие) и примет.

Отдельный небольшой блок в «Описании» составляют представления о мифологических персонажах – домашнем и природных духах, где переданы их основные признаки и функции, в числе которых есть как типичные, так и вполне оригинальные. Так, лешие, «(по-зырянски лешаки) имеют вид старой бабы, покрытой (...) белым саваном», они «живут вместе с промышленниками в лесу в отдельных избушках», сбивают с дороги, особенно при сборе ягод<sup>31</sup> (л. 5); русалки, похожие «на наших женщин с длинными волосами», живут в лесу у мельниц, едят еловые шишки, пугают людей своим криком и визжанием (л. 5); водяные, «(по-зырянски ва куль) похожи на большую рыбу, а головы человеческия», происходят от утопленников, таскают во время переправы коров и лошадей, а часто и людей, особенно если те купаются после захода солнца и без креста; их пытаются умилостивить, бросая в реку «творожный сыр и творог» (л. 6). Домовой («керка ольсь») живет в подвалах и овинах; скрипит, кричит в хлеву; представляется в виде маленького седого старичка; давит во сне хозяина, если не любит его; перебрасывает в подполье щепки или что-либо другое, если мать задушит своего ребенка; мучает неполюбившихся лошадей, в этом случае им разрезают уши и «привязывают красный лоскуток, для того чтобы красным цветом прогнать домового, потому что домовые и черти все боятся красного, огня и т.п.» (л. 3–4). В последнем фрагменте большой интерес представляет «обычай, как вызывают домового», также зафиксированный в Деревянске Е.С. Гуляевым в 1958 г.<sup>32</sup> При их общем сходстве описание Л. Каплина отличается некоторыми, на наш взгляд, более архаичными, деталями: например, вызывающие домового парни<sup>33</sup> опасаются его косы<sup>34</sup> или серпа и, садясь на лавки, поднимают ноги; при приговоре домовому ударяют кочергой о стул, а не просто кидают ее с полатей, как отмечено в записи Е.С. Гуляева; в приговоре домовому звучит приглашение отведать «мянлысь совъ, ва, нянсö» (нашу соль, воду, хлеб), а не «выя нянен» (хлеб с маслом); о появлении домового свидетельствует прокатившееся куриное яйцо, которое может рассыпаться золотом и серебром, если в него кинуть поленом (л. 4).

На фоне преобладающего «суеверно-мифологического» фольклора особо выделяются в «Описании» единичные образцы песенной и сказочной поэзии. Они вызывают большой интерес в плане изучения особенностей функционирования у коми «заимствованного» фольклора.

Две из шести имеющихся в «Описании» «песни» (с зачином «Туру-туру, пастушок, калиновый бадажок...»; «Дуда, дуда, дудушка, дуда белоглазая...», л. 2) представляют собой детские прибаутки, построенные на сочетании разных блоков вопросно-ответных «шарад» (по выражению В.Н. Топорова), широко распространенных как в русских, так и в коми традициях; однако деревянские варианты в записи 1898 г., вероятно, могут считаться вполне оригинальными для коми фольклора. Еще три небольших песни («Запропала у ершова голова, запропала у молоденькова...», «Деньги были всеми не любили, денег нет моя беда...», «В одну ночь не спала, про милова думала...», л. 24–25), очевидно, принадлежат к плясовым, но отсутствие комментариев не позволяет говорить об их функционально-бытовом контексте более определенно. Единственной характеристикой, сопровождающей эти записи, являются замечания о языке их бытования, сделанные И.Н. Суворовым: песни, которые «поют зыряне по-русски, искажая смысл слов» (л. 2), «зыряне поют иногда русскую песню и ужасно коверкают ее. Здесь образцы взаимного влияния одних на других» (л. 24).

Две сказки – о Дурне и Иванушке-дурачке из глины (л. 17–23)<sup>35</sup> – отличает манера изложения сюжетов, соответствующая (особенно во второй, волшебной, сказке) русской сказочной стилистике,<sup>36</sup> что заставляет сомневаться в переводном характере текстов<sup>37</sup> и ставит вопрос о возможности бытования таких (неискаженных) русских текстов в творчестве отдельных талантливых (или двуязычных) коми исполнителей. Однако без сведений об истории появления данного «Описания», в частности, об информантах Л. Каплина, о критериях отбора текстов непосредственно при записи или при подготовке их для передачи в краеведческий фонд данные вопросы представляются крайне сложными.

Таким образом, материалы, записанные в конце XIX в. в Деревянске, могут расцениваться как объект специального исследования. В данной работе представлено лишь первое приближение к их изучению как источника для описания отдельной традиции. Выявление и привлечение более поздних записей из Деревянска и соседних сел и деревень позволит полноценно использовать их в современных характеристиках локальных фольклорных традиций верхней Вычегды, обозначить их границы и специфические черты и проследить изменения на уровне отдельных составляющих в диахроническом срезе.

\* Работа выполнена в рамках гранта РГНФ № 05-04-41402 а/С.

<sup>1</sup> Коми народные песни. Вып. 1. Вычегда и Сысола. Сыктывкар, 1966; Вып. 2. Печора и Ижма. Сыктывкар, 1968; Вып. 3. Вымь и Удора. Сыктывкар, 1971.

<sup>2</sup> См.: Власов А.Н. Фольклорные исследования на северо-востоке Европейской части России (1990-е гг.) // Традиционная культура: Научный альманах. М., 2000. № 2. С. 81–84; Власов А.Н., Канева Т.С. К проблеме феноменологии локальных традиций (по результатам исследования фольклорной культуры Европейского северо-востока России) // Народная культура европейского севера России: региональные аспекты изучения: Сборник научных трудов. К 10-летию кафедры фольклора и истории книги. Сыктывкар: Изд-во СыктГУ, 2006. С. 16–39.

<sup>3</sup> См.: Власов А.Н. Региональный свод памятников традиционной народной культуры Республики Коми // Духовная культура Севера: итоги и перспективы исследования: Материалы конференции. Сыктывкар: Изд-во СыктГУ, 2002. С. 20; Власов А.Н., Канева Т.С. Фольклорные традиции европейского северо-востока России: полевые исследования СыктГУ // Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 4. М.: МГУ. Сноска 4. В печати.

<sup>4</sup> На это, в частности, были направлены исследовательские проекты фольклористов и археографов СыктГУ, например: «Опыт комплексного описания локальных фольклорных традиций Европейского Северо-Востока России», 2001–2003 гг., грант РГНФ № 01-04-50001 а/С; «Коми-русские этнические взаимосвязи в традиционной фольклорной и книжной культуре Европейского северо-востока России», 2005–2006 гг., грант РГНФ № 05-04-41402 а/С.

<sup>5</sup> ГАВО. Ф. № 883. № 182. Далее в основном тексте и в сносках в скобках приводятся номера листов указанного архивного документа.

<sup>6</sup> Имеем основания предполагать, что это почерк И.Н. Суворова.

<sup>7</sup> Например: «Чтобы найти дорогу, говорят: чорт, чорт (так – Т.К., В.Ф.), поиграй да укажи дорогу (чэрт, чэрт (так – Т.К., В.Ф.), ворссьшт да петкедь туосö)» (л. 5); «Мэд тэнь и мать муис оз босьт (пусть тебя и мать-земля-то не возьмет)» (л. 7).

<sup>8</sup> Например: «Овины не топятся в Крещенский сочельник» (л. 6); «Если разорить муравьиное гнездо, то коровы перестанут доить. По окончании сенокоса все крестьяне имеют обыкновение макать куском хлеба в сметану» (л. 16) и др.

<sup>9</sup> «К вопросу 103-му» (л. 2); «Вопрос 199» (л. 3); «188 вопрос» (л. 10); в числе этого рода помет часто встречаются просто номера. Мы допускаем, что собиратель и получатель материала могли ориентироваться на разные программы-опросники.

<sup>10</sup> См.: Веселовский А. Вологжане-краеведы. Источники словаря. Вологда, 1923. С. 106–111.

<sup>11</sup> См., например: Розов А.Н. Священник в духовной жизни русской деревни. СПб: Алтейя, 2003; см. также: Розов А.Н. Этнографические и фольклорные материалы на страницах журнала «Руководство для сельских

пастырей» (1860–1917 гг.). Аннотированный тематико-библиографический указатель // Русский фольклор. Материалы и исследования. Т. XXXI. СПб, 2001. С. 334–400.

<sup>12</sup> На полях пометы (номера): 199, 200, 201. Ср. последовательность вопросов по приведенным ниже пяти сноскам.

<sup>13</sup> «Крестный отец жениха всегда заходит в церковь на венчание с плетью, которая привязывается к его поясу. Невеста во время брачного пира непременно должна ударить в стол так крепко, чтобы опрокинуть чашку или что-нибудь подобное этому» (л. 13). На полях помета: «К вопросу 226-му».

<sup>14</sup> «Если кошка, сидя на лавке, положит передние свои лапки на окошко и будет смотреть в него, то скоро будет покойник. Если кот целый день валяется, то будет ненастный день» (л. 13–14). На полях помета: «Примета о погоде».

<sup>15</sup> «Ночью на Великий Четверток ходят чародеи на колокольницу и грызут колокола» (л. 14.) На полях помета: «К вопросу 209-му».

<sup>16</sup> На полях помета: «244 вопрос».

<sup>17</sup> На полях помета: «226 и след». См. также сведения на л. 16, приведенные нами в сноске № 8.

<sup>18</sup> Жеребцов И.Л. Указ. работа. С. 84–85.

<sup>19</sup> Публикацию материалов см.: Fokos-Fuchs D. Volksdichtung der komi (syrjanen). Budapest, 1951.

<sup>20</sup> Сорачева В.А., Сахаров М.А., Гуляев Е.С. Верхневычегодский диалект коми языка. Сыктывкар, 1966; Образцы коми-зырянской речи / Сост. Т.И. Жилина, В.А. Сорачева. Сыктывкар, 1971.

<sup>21</sup> См., например: Коми народные песни. Вып. 1. Вычегда и Сысола. Сыктывкар, 1966.

<sup>22</sup> Чувьуров А.А. Духовные стихи в культуре коми-зырян: локальные традиции // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера. Материалы IV международной научной конференции «Рябининские чтения – 2003». Петрозаводск, 2003. С. 134–137; Чувьуров А.А., Смирнова О.Н. «Святые» и «святые места» в традиционной культуре верхневычегодских коми // Музеи и краеведение. Труды Национального музея Республики Коми. Вып. 4. Сыктывкар, 2003. С. 149–164; Чувьуров А.А., Шарапов В.Э. Местночтимые святые у верхневычегодских коми // Живая старина. 2006. № 2. С. 23–26.

<sup>23</sup> Филиппова В.В. Фольклорные традиции с. Керчомья Усть-Куломского района (к изучению микролокальной фольклорной традиции) // Духовная культура Севера: итоги и перспективы исследования: Материалы конференции. Сыктывкар: Изд-во СыктГУ, 2002. С. 22–27.

<sup>24</sup> «...почерпнула она воды и вот видит она: спустилась с луны веревка, а на веревке-то привязан ящик, а в ящике-то сидит дедушка старичок. И вот он говорит: «Садись, я тебя потащу очень высоко, высоко» (...) Тащил, тащил, наконец, достигли до луны, и девица осталась там навсегда с коромыслом на плечах» (л. 1).

<sup>25</sup> Данное обозначение написано другим почерком (полагаем: И.Н. Суворова).

<sup>26</sup> Челябинская да мойдыквьяс / Лёсьбодис Ю.Г. Рочев. Сыктывкар, 1994. С. 31. Ср. с другим верхневычегодским вариантом: Традиционная культура коми: этнография детства: Материалы фольклорно-этнографических экспедиций 1995–1998 гг. / Сост. А.В. Панюков, Г.С. Савельева / ЦНТ Министерства культуры Республики Коми. Сыктывкар: ИПО СыктГУ, 1999. № 56.

<sup>27</sup> О «приемах» новобрачных, желающих первенствовать в семье; о дурном предзнаменовании при появлении кошки перед свадебным поездом; о раздаче хлеба и пряников во время заплетания невесте косы.

<sup>28</sup> О сжигании веников на поле и об утоплении соломы, на которой обмолачивали умершего, в знак прощения его грехов; об остановке причитывания при появлении кошки перед похоронной процессией; об использовании саней, на которых везли покойника на кладбище, и т.п.

<sup>29</sup> Привораживание девушки с помощью лягушечьей кости или размягченным при ношении «под пазухой» калачом; избавление от бородавок дождевой водой с трех жердей или ниткой с узелками.

<sup>30</sup> О стрельбе на берегу реки в Петровское заговенье и 1 сентября; о запретах купаться до Иванова дня, свистеть до Ильина дня, работать в Благовещение, об обычае приносить в жертву быка для коллективной трапезы в Проккопьев день, варить в лесу селянку 8 сентября, о завершении сенокоса.

<sup>31</sup> См. текст приговора, приведенный в сноске № 7.

<sup>32</sup> Верхневычегодский диалект коми языка. С. 72–73. Другой вычегодский (важжурьинский) вариант см.: Традиционная культура коми: этнография детства. № 97.

<sup>33</sup> Е.С. Гуляевым информация записана со слов женщины как от участницы этой «забавы».

<sup>34</sup> Подобное см. в другом вычегодском (важжурьинский) варианте: Традиционная культура коми: этнография детства. № 97.

<sup>35</sup> Восточнославянская сказка. Сравнительный указатель сказочных сюжетов сказка / Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабапников, Н.В. Новиков. Л., 1979. № 1691 «Дурак домовничает»; № 2028 «Глиняный Иванушка (Пыхтелка)». Выражаем благодарность Н.С. Коровиной за консультации по атрибуции сюжетов.

<sup>36</sup> Приведем, к примеру, финал второй сказки, в котором представлена расправа над Иванушкой – «пожирателем» людей, предметов и животных: «И вот козел как бросится под гору, так своими рогами и распорол брюхо Иванушки. Тут стали выходить: пряслица, старушка с веретеном, старик с топором, поп с крестом, попадьа с пестом, девки и бабы с ягодами и грибами и тройка лошадей» (л. 23).

<sup>37</sup> См. приведенное в начале настоящей статьи замечание о переводе материала с л. 32.

Н.С. Коровина  
г. Сыктывкар

## ОСОБЕННОСТИ КОМИ ИЖЕМСКИХ СКАЗОК О БОГАТЫРЯХ РУССКОГО ЭПОСА (ПО ПОЛЕВЫМ ЗАПИСЯМ А.К. МИКУШЕВА)

Республика Коми – один из немногих регионов России, где довольно широкое распространение получили сказки о богатырях русского эпоса. «Образование этих сказок, – отмечает А.М. Астахова, – одно из интересных явлений в народно-поэтическом творчестве XIX–XX вв. Былинное сказительство уже с середины XIX в. все более и более замыкается в пределы отдельных районов. Сказки же получают повсеместную распространенность, проникают и в иноязычную среду»<sup>1</sup>.

Наибольшее количество сказок записано в Удорском районе (16). Ижемский (Ижма) – второй район Республики Коми, где сказки о богатырях русского эпоса пользовались довольно большой популярностью среди исполнителей. Обусловлено это в первую очередь близостью Ижмы к крупному былинному очагу, расположенному на Печоре.

В конце XIX – начале XX в. ученые не раз обращали внимание на то, что среди коми певцов встречаются произведения, в которых пересказывается содержание русских былин. Так, П.Е. Ончуков в своем исследовании «Былинная поэзия на Печоре» пишет: «Мне называли в селе Сизязьск старика, поющего «песни про богатырей»: Илью Муромца и др. Но видеть лично этого старика мне не удалось. Несколько таких стариков живут по разным селениям в Ижемском крае на Печоре; от некоторых я лично слышал, что они знают стбрины»<sup>2</sup>.

Известный исследователь коми фольклора А.К. Микушев, побывав в Ижемском районе в 1958–59 гг., в научном отчете отмечает: «Мы настойчиво искали по всей Ижме былины на коми языке – об Илье Муромце, Добрыне Никитиче, про Платова-казака, на существование которых среди ижемцев указывали в начале XX в. известные русские фольклористы. Но нам не удалось записать ни одного былинного отрывка. Более того, большинство из стариков даже не слышали слов – былина, стбрина.

И все-таки можно согласиться с русскими фольклористами в том, что на коми языке подобные стбрины бытовали. Конечно, не зная коми языка, русские фольклористы не смогли записать этих старин. Но сам факт существования этих стбрин отмечен правильно.

**Имена героев русского эпоса популярны среди сказителей всех поколений. Сказки об Илье, Добрыне зарегистрированы нами повсеместно. Старожилы утверждают, что они слышали в прошлом, как пели про Илью»<sup>3</sup>.**

Во время ижемской экспедиции А.К. Микушеву с коллегами удалось записать семь сказок о богатырях русского эпоса. Рассмотрим особенности их построения.

Наибольшую распространенность среди исполнителей получил былинный сюжет «Исцеление Ильи Муромца». Сцены исцеления изображены в ижемских сказках традиционно, способ исцеления обычен для народной культуры – подношение прохладной воды, жидкости, браги. Однако в соотношении с былинным сюжетом многие эпизоды опущены. Так, очень устойчивое эпическое определение полученной Ильей силы – он мог бы перевернуть землю, был бы столб с кольцом, – в сказках встречается, например, только один раз.

Чудо исцеления происходит обычно во время отсутствия родителей, ушедших на крестьянскую работу. В соответствии с эпической традицией в ижемских сказках говорится об уходе их в лес расчищать участок под пашню.

Соответственно изображено и приложение Ильей силы в крестьянской работе. Эпизод этот также устойчив и встречается во всех трех текстах.

Мотив добывания коня в рассматриваемых сюжетах не развернут. В одной из сказок он отсутствует, в другой старик, исцеливший Илью, советует взять коня у своего отца.

Имеются и довольно оригинальные отклонения. В сказке М.И. Истоминой святые, давшие коня, наставляют: «Би озты, да вольис мед куймысь би пырыс чеччыштас, да сәсся бур лоас» (Разведи огонь, и пусть конь перепрыгнет три раза через него, и потом сильным будет)<sup>4</sup>. Рассматриваемый эпизод, по всей видимости, связан с обрядом очищения с помощью огня, окуривания дымом, который широко применялся в быту, промысловой и хозяйственной деятельности коми.

Заканчивается вся эта начальная часть сказки прощанием с родителями. В одном из текстов свой уход из дома Илья мотивирует тем, что по слухам, дошедшим до него, неприятели обижают русский народ. В сказке М.И. Истоминой старики дают ему наказ: необходимо ехать в Ерусалим, так как там идет война.

Былинный сюжет «Илья Муромец и Соловей-разбойник» составляет вторую часть трех ижемских сказок из семи. Следуя непосредственно за рассказом об исцелении, он повествует о первом подвиге богатыря.

В передаче сюжета преобладают традиционные эпические мотивы: Соловей сидит на дубах; от его свиста конь Ильи падает на колени; Илья бранит коня и стреляет в Соловья, поражая его в глаз; упавшего с деревьев разбойника богатырь подвязывает к боку лошади (к хвосту) и едет с ним дальше. Сам образ Соловья чаще всего, как и в былинах, конкретно не раскрывается и воспринимается как образ чудовища, разбойника-злодея. Лишь в сказке М.И. Истоминой Соловей-разбойник получает более определенные и зримые черты: «Звер нисе звер, тица койд» – «Зверь не зверь, подобно птице»<sup>5</sup>.

Заключительная сцена былины – показ Соловья народу, его свист, последствия свиста, расправа Ильи Муромца над Соловьем – отражена во всех ижемских сказках. Согласно эпосу действие в них происходит в Киеве у князя Владимира.

Таким образом, в ижемских сказках при передаче былинного сюжета «Илья Муромец и Соловей-разбойник» выделены два центральных эпизода – столкновение Ильи с Соловьем в лесу и сцена свиста, которые рисуют Илью как защитника родной земли от страшного чудовища. Все побочные эпизоды или совсем исключаются, или отражены глухо и путано.

Еще один былинный сюжет «Илья Муромец и Святогор» отражен в двух ижемских сказках. В сказке М.И. Истоминой начальный эпизод встречи Ильи со Святогором не развернут. Наиболее полно со всеми традиционными деталями в ней отражен только заключительный эпизод сюжета – гибель Святогора в гробу: примерка обнаруженного гроба обоими богатырями, тщетные усилия Ильи обить крышку с гроба, когда в него лег Святогор. Передача Святогором Илье своей силы происходит не через дыхание, а через смертную клятву. Данный мотив характерен в основном только для архангело-беломорской и печорской традиций. Приведенный пример позволяет высказать предположение, что сказка М.И. Истоминой сохранила в себе элементы местной эпической традиции.

В сказке Ф.Ф. Терентьева сюжет о Святогоре сильно трансформирован: Илья побеждает в бою Святогора, засовывает его в гроб. После удара саблей вокруг гроба образуется железный обруч. У Святогора изо рта начинает выходить пена, и он погибает.

Во время экспедиции в Ижемский район наибольшее число сказок было записано от М.И. Истоминой. Из четырех ее произведений две, включающие в себя сюжеты об исцелении Ильи Муромца, о его победе над Соловьем-разбойником, а также о встрече Ильи со Святогором, сохранили относительно близкие связи с эпосом, в остальных былинный сюжет переформлен. Например, сказка «Илья да сылн пи» (Илья и его сын) рассказана в духе новеллы: незнакомый богатырь побеждает в бою Илью Муромца. Илья идет к ведьме-еретнице и просит ее дать ему силу. Ведьма предупреждает его: «Свою кровь будешь убивать». Получив силу, Илья побеждает незнакомца, а затем обнаруживает на его груди крестик, который он сам оставил сыну. В ответ на обвинения в свой адрес ведьма напоминает Илье о своем предостережении.

Кроме эпизодов явно былинного и сказочного происхождения в сказках М.И. Истоминой встречаются мотивы и детали, перенесенные из лубочных изданий. Так, в сказке «Илья Муромец и Дюк Степанов» русский богатырь побеждает вначале Дюка Степанова, а затем Еруслана Лазаревича, братается с ними, сражается с богатырем Огненный Шар (ср. с героем Огненный Щит – Пламенное Копье из сказки о Еруслане Лазаревиче).

Итак, формирование и развитие локальных традиций определяется совокупным воздействием многих факторов и обстоятельств, роль которых в разные периоды эволюции коми сказок о богатырях русского эпоса в разных районах могла быть неравнозначной.

Например, на Удоре мы имеем усложненный и многообразный по составу и комбинациям мотивов тип сказок о былинных богатырях (каждая из сказок отражает 3–4 и более былинных сюжета).

Ижемские сказки, в отличие от удорских, более просты по композиции: только в двух из них объединены два былинных сюжета, остальные отражают только один. В данном случае, по всей видимости, нельзя не принять во внимание то, что в отличие от печорской традиции Мезень, по сведениям исследователей, резко выделялась из всех районов количеством былинных контаминаций. Как отмечает А.М. Астахова, «на Мезени можно считать традиционным не столько определенный тип контаминации, сколько саму тенденцию к контаминированию»<sup>6</sup>. Данный факт сыграл, на наш взгляд, немаловажную роль в формировании сюжетного состава коми сказок.

Особенность удорских сказок состоит и в том, что в них, во-первых, довольно отчетливо видны следы мезенской эпической традиции. Возможно, что знакомство удорских исполнителей с русскими былинами до появления лубочных и других книжных изданий способствовало сохранению на их родном языке эпических произведений.

«Конспективное», а в некоторых случаях фрагментарное изложение былинных сюжетов, отсутствие оригинальных мотивов и деталей, явная тенденция к более сниженным образам и языку затрудняет выявление источников усвоения ижемских сказок. Отчасти это объясняется тем, что данные произведения были записаны в очень поздний период. Так, временная разница между записями удорских и ижемских сказок составляет 11 лет.

В настоящее время, конечно, трудно определить точный источник возникновения удорских и ижемских сюжетов, отразивших севернорусскую традицию. Возможно, они усвоены коми исполнителями из сложившихся уже устных сказок. Как известно, былин на русском языке от коми записано не было, а на коми языке зафиксировано всего две (незначительное количество записей былин Ф.В. Плесовский объясняет, например, «слабо развернутой собирательской работой»<sup>7</sup>), хотя свидетельств о бытовании данного эпического жанра у коми довольно много (А.Д. Григорьев, Н.Е. Ончуков и др.).

Все сказанное, хотя и косвенно, показывает, что коми исполнители, проживая в районах, расположенных наиболее близко к крупным былинным очагам, могли, на наш взгляд, знакомиться с образцами русского эпоса непосредственно из устной традиции, слушая исполнение былин в их классической форме.

<sup>1</sup> Астахова А.М. Народные сказки о богатырях русского эпоса. М.; Л., 1962. С. 65.

<sup>2</sup> Ончуков Н.Е. Былинная поэзия на Печоре // Живая старина. СПб., 1902. Вып. 3-4. С. 363-364.

<sup>3</sup> Научный архив Коми научного центра Уральского отделения Российской академии наук (далее НА КНЦ). Ф. 1. Оп. 11. Д. 194. Л. 47.

<sup>4</sup> НА КНЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 194. Л. 332.

<sup>5</sup> НА КНЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 194. Л. 333.

<sup>6</sup> Астахова А.М. Русский былинный эпос на Севере. Петрозаводск, 1948. С. 352.

<sup>7</sup> Плесовский Ф.В. О взаимоотношениях между коми и русскими по историческим и фольклорным памятникам // Историко-филологический сборник. Сыктывкар, 1958. Вып. 4. С. 139.

В.А. Коршунков  
г. Киров

## КОЛЯ: МАРИЙСКАЯ ЯЗЫЧЕСКАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ, МИФОЛОГИЯ, ЗООЛОГИЯ

Коля, Коля, Коля,  
Ты кусучая змея!  
Детская дразнилка.<sup>1</sup>

В 2003 г. Марийским государственным университетом была выпущена монография Ю.А. Калиева «Мифологическое сознание мари: Феноменология традиционного мировосприятия».<sup>1</sup> Во введении к своей монографии автор пишет, что «в качестве определяющего исследовательского принципа предлагается историко-генетический метод с феноменологическим аспектом анализа, как наиболее полно отвечающий задачам настоящего дискурса» (с. 14). В каждой из четырех глав книги есть немало истинно феноменологических находок и открытий (например, он смог определить и охарактеризовать марийский «этногенетический миф» и в связи с этим – «образ праматери марийского народа»; всесторонне изучил «кризис астральной мифологии» и знает всё о «низвержении „небожителей“» в древней марийской религии и т.п.).

Все подобные достижения тем поразительнее, что источники для реконструкции традиционного марийского мировоззрения и уж тем более – древних марийских верований – как известно, весьма поздние по происхождению. Это тексты, записанные около ста лет назад – часто с искажениями, по памяти, нередко и по-русски; да еще это полевые фольклорно-этнографические и диалектологические материалы самых недавних, советских и послесоветских лет.

Из всех приводимых автором материалов хотелось бы обратить внимание на скромное, однако же наводящее на философские размышления подстрочное примечание.

Четвертую главу монографии открывает параграф «Мифологическое содержание культа Кугурама», где речь идет о мифологическом образе, который обычно именуют кереметом. Слово «керемет», как известно, по происхождению арабское, и оно проникло к чувашам, мордве, марийцам, удмуртам довольно поздно. Так стали называть могилы мусульманских святых, а затем и прочие места народного почитания – кладбища, священные роци, отдельные могилы, деревья на могилах и т.п.<sup>2</sup> Кереметов, как правило, опасались, оттого их и задабривали, принося жертвы. А Кугурак (т.е. старейшина) или иначе Курык кугыза (горный старик) – это мифологизированный предок, «культурный герой» у некоторых групп марийцев, его обычно отождествляли с одним из кереме-



тов.<sup>3</sup> На подобные особенности марийских верований некогда указывал П. Сорокин, по словам которого, черемисы и «обыкновенных смертных» нередко возводили «в сан керемета». <sup>4</sup> Разумеется, Ю.А. Калиев предпочитает называть этот мифологический образ не общим для всего северо-исламского мира и для народов Поволжья термином «керемет», а по-марийски – Кугураком. И рассматривает на его примере социальные аспекты древнего марийского мировоззрения (ведь в преданиях Кугурак предстает кем-то вроде местного князя-военачальника).

По мнению Ю.А. Калиева, привычное в литературе о марийских верованиях противопоставление верхнего, небесного бога Юмо и ассоциировавшегося с «нижним миром» опасного божества Керемета-Кугурака не находит опоры в источниках: Керемет никак не относился к подземному миру, да и с Юмо он на самом деле не связан. «И поэтому отмеченная оппозиция “Керемет – Юмо” представляется искусственной». Тем более что Юмо – божество древнейшее, а Керемет (равно как и марийское божество подземного мира – Киямат) – достаточно позднее, вошедшее в религиозно-мифологическую картину мира марийцев из мусульманской мифологии (С. 153). Ю.А. Калиев пишет далее: «Но в таком случае возникает вопрос: какой же персонаж тогда в оценочной вертикальной шкале восприятия мира противостоял Юмо?» (С. 153-154. Курсив автора – В.К.). И вот тут-то, стремясь установить, какой же именно злой дух марийского языческого пантеона мог быть противопоставляем главному богу Юмо, Калиев сделал небольшое примечание: «Не исключается наличие и демона Коля, судя по содержанию паремии «Коля кола» (букв.: «Пусть умрет дух Коля»), а также обращение к нему с просьбой после купания достать из заложенного уха воды: «Коля, Коля, вудым пу (Коля, Коля, дай воды)» (С. 154, прим. 152).

Если это и все, что известно знатоку марийской фольклорно-мифологической традиции об этом демоне, то, разумеется, этого слишком мало, чтобы делать сколько-нибудь аргументированные заключения о его особенностях, свойствах и функциях. Жаль, что автор не указывает, где и от кого записаны сведения об этом мифологическом персонаже и где именно стоит ударение в слове «Коля», ведь до него никто, кажется, не усматривал в словечке из двух коротких текстов столь значимого демона «нижнего мира».

Правда, в одной статье уже высказывалось предположение, что у прафинно-угров могло быть такое вот обозначение злого духа как \**kolja*. Но, во-первых, Ю.А. Калиев на эту догадку не ссылается. Во-вторых, речь там шла просто о «низших духах», а не о противнике верховного божества. И, в-третьих, та реконструкция основывалась на зафиксированных в финском (*kolja, koljo*), эстонском (*koll*), коми (*kul'*), а также удмуртском, мансийском и венгерском языках словах (обозначающих великана, страшилище, беса, болезнь), а марийский «коля» там и не упоминался.<sup>5</sup>

Однако, несмотря ни на что, столь ценные наблюдения должны быть подхвачены и продолжены. Тогда можно будет высказать предположение о связи этого демона с укоренившимся в марийском народе представлением о Николае Чудотворце.

Хорошо известно, что святителя Николая Мирликийского в России почитали не только русские, у которых христианство появилось сравнительно давно, но и другие народы. Это отмечал, в частности, С.В. Максимов: «Все разноплеменные инородцы считают мирликийского святителя русским богом и уже давно чтут его, в свою очередь, наравне со своими богами». <sup>6</sup> И действительно, у тех народов Севера, Поволжья, Урала, Сибири, которые ещё не были обращены в христианство или в ислам, после первых же контактов с русскими появлялся и быстро распространялся культ Николая Чудотворца. Николай при этом становился кем-то вроде местного бога, влиятельного языческого духа, «хозяина» природы и стихий. Такая популярность Николая Чудотворца у нерусского населения, несомненно, связана тем, что Николай был важнейшим персонажем народно-христианских верований у самих русских – начиная, по крайней мере, с XIII–XIV вв. И московские государи, и простые люди чтили его как заступника, защитника, милостивого святого, ставя его почти вровень с Христом и Богородицей. При этом особенно важно было то, что Николай считался в том числе и военным святым. Его ценили стрельцы, казаки, вообще все военные люди. Кроме того, он был покровителем путешественников. Так что те русские ушкуйники, стрельцы, казаки, которые первыми приходили в северные и восточные пределы, шли в прямом смысле этих слов с Николаем на груди, принося с собой металлические и каменные иконки-обереги. Именно инородцы и иностранцы, знакомясь с культом святителя Николая и перенимая его от русских, воспринимали его как «русского бога» – откуда, по мнению Б.А. Успенского, и пошло это крылатое выражение: «Силен русский бог!» и т.п.<sup>7</sup> – распространившееся в русской речи после использования его в стихах Н.А. Львова, П.А. Вяземского и А.С. Пушкина.

У марийцев Николай также стал одним из наиболее почитаемых мифологических персонажей. Он занимал центральное место среди прочих известных им христианских святых. Его по-марийски обычно называли Никола-Юмо, т.е. «бог Николай». Ему поклонялись даже некрещеные марийцы, а крещеные нередко относились к нему, как к самому Христу.<sup>8</sup> Очевидцы обращали внимание, что у марийцев в домах могли висеть его иконы.<sup>9</sup> Николай Чудотворец был также особо чтим в тех

православных часовнях, которые (главным образом, по инициативе церковных властей) активно строились повсюду на марийской земле в XIX и в начале XX в.<sup>10</sup> В весенний и зимний Николины дни марийцы не работали, совершали языческие моления, могли посещать православные церкви в соседних русских деревнях, где по-марийски обращались к иконе святого Николая и ставили ему свечи.<sup>11</sup> Марийское население верховьев рек Уфы и Сылвы, которое сохраняло языческие традиции и свои собственные обряды и праздники, отмечало по христианскому календарю лишь две праздничные календарные даты – дни Николая Чудотворца и Ильи Пророка.<sup>12</sup> В 1887 г. И. Архангельский писал о жизни марийцев г. Красноуфимска (Средний Урал): «Соприкасаясь с русскими, они желают соблюдать православные праздники (...) В день святого Николая в г. Красноуфимске ставят Николаю свечи и становятся перед ним на колени. Этот святитель пользуется у черемис особым уважением». Г.Н. Чагин, приводя это свидетельство, указывает: «Подобную информацию сообщали нам старожилы во время полевых исследований в 1990–1993 годах». <sup>13</sup> И.В. Зыков, наблюдавший марийцев уже после революции, отмечал, что среди христианских мифологических персонажей, воспринятых ими в далеком прошлом и все еще сохраняющихся у них (в том числе даже среди приверженцев обновленческого религиозного течения Кугу-сорта), помимо Ильи и Пятницы, видное место занимает святой Николай: «Привился среди мари в целом культ «Миколы-юмо» (Николая угодника), совпадающий с их анимистическими представлениями о дедушке водяном (летний Никола)». <sup>14</sup> Те марийцы, которые после революции отказались от православных традиций и вернулись к язычеству, Николая, по сути, включили в свой пантеон, объясняя это так: «Другие святые мошенник большой (...) А этот старик немножко правильный». <sup>15</sup> Московские фольклористы в недавнее время записали в Уржумском районе Кировской обл. от тамошнего жителя-марийца: «Мой дядя рассказывал, что, мол, он придет просить за деревню (в священную рощу). На колени встанет и молится: “Николо-Юмо, слезай с елки, поди на деревню – посмотри, что творится!”». <sup>16</sup> До сих пор вспоминают, что Николаю у марийцев могли посвящаться рощи (например, священная роща «Микола курык» вблизи г. Звенигово Республики Марий Эл), и в иных священных рощах моления могли проводиться в его честь (как, к примеру, на мольбище у д. Малые Шапы Медведевского района Республики Марий Эл, где с молитвами обращались к Юмо и Николаю Угоднику). <sup>17</sup> По свидетельству В.М. Васильева, хорошо знавшего особенности традиционных марийских мифологических представлений, святой Николай мог даровать исцеление. Когда обычные знахарские приемы лечения болезни не помогали, марийцы обращались уже не к своим лекарям-знахарям, а к врачам и еще обращались за помощью к русским святым, особенно к Николаю Угоднику.<sup>18</sup>

Примечательно, что Николай считался у марийцев целителем. Конечно, и у православных русских Николай Чудотворец, среди прочих своих многочисленных забот и попечений, имел дар исцеления болящих. И все же следует заметить, что эта его утверждаемая православной церковью функция вполне соответствовала обычному образу мифологического водного «хозяина»: такие «хозяева» у финно-угорских народов насылали болезни, но также и приносили исцеление, если люди умели задобрить их и упростить об избавлении от страданий. Николай у марийцев явно стал также и одним из самых могущественных водных «хозяев» – по формулировке И.В. Зыкова (очевидно, восходящей к литературе XIX в.), «дедушкой водяным».

У марийцев, как и у других финно-угорских народов Поволжья, Вятки и Урала, вообще почитание водных источников и водных «хозяев» очень распространено.<sup>19</sup> Марийский этнограф Н.С. Попов указывал на множество родников, на пруды, водяные мельницы вблизи марийских поселений как на особенность марийского культурного ландшафта XIX–XX вв.<sup>20</sup> Примечательно, что уже Адам Олеарий в XVII в. свидетельствовал, что «все свои жертвоприношения и тому подобные торжества совершают они (марийцы – В.К.) у рек». <sup>21</sup> Согласно Н.В. Морохину, «можно говорить о культе источников» у нижегородских марийцев – правда, по его мнению, «в меньшей мере, чем применительно к мордве». <sup>22</sup> Кроме того, им собрано достаточное количество сведений о почитательном отношении нижегородских марийцев к воде в целом.<sup>23</sup> Исследовавшие марийские священные рощи на территории Медведевского района Республики Марий Эл сотрудники Марийского НИИЯ-ЛИ опубликовали перечень и краткое описание этих священных мест, из которого видно, что очень часто они располагались вблизи ручья, родника, речки.<sup>24</sup>

Если святой Николай у марийцев был настолько популярен, что, по сути, превратился в своего рода языческое божество, связанное с водными источниками, то тогда обращает на себя внимание привязка «демона Коля» к воде (в которой купаются). Негативные коннотации, которые, кажется, подразумеваются при упоминании его имени (ср. приводимую Калиевым паремию), также показательны, ведь Николай (точнее, Николо-Юмо) ассоциировался у марийцев с водными источниками, перенимая тем самым черты опасных потусторонних водных «хозяев» их языческой религии. Поэтому допустимо предполагать, что этот демонический Коля может быть марийским архаическо-языческим отголоском Николая Чудотворца. Не должно смущать и несколько фамильярное име-

нование святителя – после того, как он превратился у марийцев в языческого божка, причем, на языческий манер, иной раз довольно-таки опасного и вредоносного.

Однако шутки в сторону. Другая догадка выглядит, может быть, и не столь феноменологично, как та, что была высказана выше. Она пресна и бескрыла – никакого тебе полета фантазии, никакой этногенетики и астральности. Просто-напросто в марийском языке слово «коля» (с ударением на последний слог) означает «мышь». В таком случае фраза «Коля, коля, вядым пу!» (которую Ю.А. Калиев переводит как «Коля, Коля, дай воды!») аналогична хорошо известной, повсеместно распространенной и в наши дни русской детской приговорке с обращением ребенка после купания к мышке, чтоб та помогла вылить из его уха воду: «Мышка, мышка, дай воды!» или: «Мышка, мышка, вылей воду!». Нередко текст продолжается – мышке указывают, куда именно или же зачем надо воду выливать.<sup>25</sup> А иногда русские дети в таких случаях обращались к «водолею», «Оле», «бабе Оле», «Катерине-душке», «бабке»; говорили: «Мышка, мышка, таракан», «Котя, котя, воробей»; гадали «на хорошую погоду» – т.е. определяли, будет ли дождь, в зависимости от того, выкатится из уха капелька воды или нет.<sup>26</sup>

Поскольку марийская фраза со словом «коля» является точным соответствием одному из вариантов русской детской приговорки (когда мышке велят дать воды), то можно предположить, что это просто-напросто калька с русского. Судя по всему, у украинцев и белорусов детские приговорки с упоминанием мышки не столь распространены, как у русских, так что, быть может, эти детские обращения после купания к мышке – собственно русские, и они находят аналогии не у других славян, а у неславянских народов России – например, у марийцев.

Такой вот «кризис мифологии» и «низвержение небожителей».

Как же быть тогда с приводимой Ю.А. Калиевым паремией «Коля кола», которая, по его мнению, должна переводиться так: «Пусть умрет дух Коля»? Действительно ли это паремия? Или просто реплика? И причем здесь вообще «дух»?

В народном мировосприятии мыши – животные хтонические, связанные с детьми,<sup>27</sup> но едва ли обожествляемые – разве что древними греками, которые поклонялись своему Аполлону Сминфею (т.е. Мышиному).<sup>28</sup>

Но что же тогда делать с истинным украшением марийского языческого пантеона – противником верховного бога Юмо, демоном с красивым именем Коля?! Только-только народившемся – и тут же, значит, слинявшем, обернувшись обычной мышкой?..

<sup>1</sup> Калиев Ю.А. Мифологическое сознание мари: Феноменология традиционного мировосприятия: Монография. Йошкар-Ола, 2003. Далее ссылки на эту книгу даются в тексте.

<sup>2</sup> Ахметьянов Р.Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М., 1981. С. 31-33.

<sup>3</sup> Петрухин В.Я. Мифы финно-угров. М., 2003. С. 272-273, 287.

<sup>4</sup> Сорокин П. Татары Глазовского уезда // Календарь и памятная книжка Вятской губернии на 1897 год. Вятка, 1896. Отд. III. С. 91.

<sup>5</sup> Айхенвальд А.Ю., Петрухин В.Я., Хелимский Е.А. К реконструкции мифологических представлений финно-угорских народов // Балто-славянские исследования. 1981. М., 1982. С. 190.

<sup>6</sup> Максимов С.В. Крылатые слова. М., 1955. С. 78.

<sup>7</sup> Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей: Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского. М., 1982. С. 119-122.

<sup>8</sup> Тойдыбекова Л.С. Марийская языческая вера и этническое самосознание. Joensuu, 1997. С. 326-327.

<sup>9</sup> Черных А.В. Деятельность пермского комитета Православного миссионерского общества по распространению православия среди язычников // Религия и церковь в историко-культурном развитии Русского Севера (К 450-летию преподобного Трифона, вятского чудотворца): Материалы Междунар. науч. конф. / Отв. ред. В.В. Низов. Киров, 1996. Т. 1. С. 271.

<sup>10</sup> Попов Н.С. Православные часовни в Марийском крае в XIX – начале XX вв. // Марийский археографический вестник. 2004. № 14. С. 18-24.

<sup>11</sup> Золотова Т.А. Таусеневые песни русских Поволжья: Региональное своеобразие и межэтнические связи: Автореф. дисс... д-ра филол. наук. М., 1998. С. 10-11; Черных А.В. Традиционный календарь народов Прикамья в конце XIX – начале XX века: По материалам южных районов Пермской области. Пермь, 2002. С. 210, 245-246.

<sup>12</sup> Чагин Г.Н. Мировоззрение и традиционная обрядность русских крестьян Среднего Урала в середине XIX – начале XX века: Уч. пос. по спецкурсу. Пермь, 1993. С. 121.

<sup>13</sup> Его же. Этнокультурная история Среднего Урала в конце XVII – первой половине XIX века. Пермь, 1995. С. 325, 348, прим. 132.

<sup>14</sup> Зыков И.В. Религиозные течения среди марийцев. Нижний Новгород, 1932. С. 13; см. также с. 31, 42.

<sup>15</sup> Косарев М.Ф. Основы языческого миропонимания: По сибирским археолого-этнографическим материалам. М., 2003. С. 21.

<sup>16</sup> Давыдова Ю.А. «Исусова ёлка» и Ага-барьям // Живая старина. 1999. № 2. С. 17.

<sup>17</sup> Марийские культовые памятники Республики Марий Эл (Марий Элысе марий юмыйяла памятник-влак). Йошкар-Ола, 2004. С. 15, 59.

<sup>18</sup> Васильев В.М. Материалы для изучения верований и обрядов народа мари. Краснококшайск, 1927. С. 55. Собственно, еще в XIX в. это было отмечено в книге А.Ф. Риттиха. Характеризуя религию черемис, он писал, что когда традиционные жертвоприношения на языческий манер не помогают человеку избавиться от недуга, то больному велят ставить свечи Николаю Чудотворцу, при этом Николай Чудотворец становится у черемисов «каким-то злым духом»: он, дескать, не только исцелял, но и напускал болезни (Риттих А.Ф. Материалы для этнографии России: Казанская губерния. Казань, 1870. Ч. 2. С. 163-164.).

<sup>19</sup> См., например: Holmberg U. (Uno Harvo). Die Wassergottenheiten der finnisch-ugrischen Völker. Helsinki, 1913. S. 114-131; Тойдыбекова Л.С. Указ. соч. С. 182-188.

<sup>20</sup> Попов Н.С. Священные роци мари // Марийские культовые памятники... С. 3.

<sup>21</sup> Олеарий А. Описание путешествия в Московию. Смоленск, 2003. С. 315-316.

<sup>22</sup> Нижегородские марийцы: Сб. материалов для изучения этнической культуры марийцев / Сост. Н.В. Морозин. Йошкар-Ола, 1994. С. 200.

<sup>23</sup> Там же. С. 181-182, 200-201.

<sup>24</sup> Марийские культовые памятники... С. 59-63.

<sup>25</sup> Вот, к примеру, два варианта такого приговора из Попехонского уезда Ярославской губ. конца XIX в.: «Мышка, мышка, // Вылей воду // Под осиново колоду»; «Мышка, мышка, // Дай водички // Из колоды, // Из ушей» (Детский поэтический фольклор. № 797, 798).

<sup>26</sup> Науменко Г.М. Дождик, дождик, перестань! Русское народное детское музыкальное творчество. М., 1988. № 91, 92; Мудрость народная: Жизнь человека в русском фольклоре. М., 1991. Вып. 1: Младенчество; Детство / Сост., подгот. текстов, вступ. ст. и коммент. В. Аникина. С. 255-256; Народное детское поэтическое творчество: Сборник фольклорных материалов / Запись, составление и нотация Г.М. Науменко. М., 2001. С. 129-130.

<sup>27</sup> Гура А.В. Животные в славянской народной традиции. М., 1997. С. 403-416. Ср.: «Многие поверья о мыши как грызуны связаны с зубами». И далее приведены сведения о том, как обращались к мышке с просьбой заменить ребенку молочные зубки на «железные», «костяные», «золотые» (С. 414-415). Однако почему-то не упоминается обычное обращение к мышке после купания.

<sup>28</sup> Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957. С. 278.

Т.В. Краснопольская  
г. Петрозаводск

## ЖАНРЫ «ТРАДИЦИОННОЙ ИМПРОВИЗАЦИИ» ПЕВЧЕСКОГО ФОЛЬКЛОРА КОМИ В ЗАПИСЯХ А.К. МИКУШЕВА И П.И. ЧИСТАЛЕВА (ПО МАТЕРИАЛАМ ТРЕХТОМНИКА «КОМИ НАРОДНЫЕ ПЕСНИ»)

1. Трехтомное издание «Коми народные песни»<sup>1</sup> является наиболее полным и уникальным изданием памятников музыкально-поэтического искусства коми народа. Особую ценность и полновесность этому труду придает тот факт, что выполнен он ученым-филологом и ученым-музыковедом. Это делает опубликованные в нем образцы приближенными к их аутентичному звучанию, а подробный этнографический комментарий позволяет читателю составить представление о естественной форме их бытования.

В связи с темой настоящей конференции уместно подчеркнуть следующее: публикация в трехтомнике «Коми народные песни» музыкально-поэтических текстов причитаний и импровизаций стало событием в отечественном финноугроведении. В 1960-е гг. оно стояло еще на пороге осуществления работы подобного рода. Лишь в 1970-х гг. стали появляться издания мордовских, карельских и эстонских (сету) причитаний. Напевы причитаний вепсов не изданы до сих пор. Таким образом, труд, предпринятый в 1960-е гг. А.К. Микушевым и П.И. Чисталевым, к которым впоследствии присоединился и Ю.Г. Рочев, открывает новый этап в изучении одного из центральных жанров традиционной культуры финно-угорских народов России.

2.1. Почему мы считаем столь важным акцентировать комплексный характер данного издания? Дело в том, что музыкальное искусство вообще и традиционная музыка в особенности обладает огромной потенциальной функцией функционального начала. Функцию связанного с нею действия, слова, движения она свойственными ей одной средствами усиливает, подчеркивает их суггестивные качества, закрепляет и сохраняет их бесконечно долго, часто оставаясь как единственный «след» существовавшего некогда культурного феномена. Разрушается и приходит в забвение ритуал, изменяются жизненные условия, породившие его, человек вкладывает новый смысл в слова древнего напева, но пока сам напев еще жив, он доносит до нас важные, сущностные черты мышления прошлых эпох, энергетику забытых ритуалов, неясные ныне, интуитивно ощущаемые смыслы языка древнего искусства.

2.2. Кроме таких глобальных общеэстетических и семантических функций, традиционный напев в сфере своего непосредственного функционирования в быту, в обряде обладает специфически музыкальной, избыточной информацией. Свойственная ему «сверхинформативность» обнаруживает себя в том, что один и тот же напев может выполнять разные функции, будучи включен в различные обряды. Например, в примечании к песне № 38 в первом томе «Коми народных песен» читаем: «Лирическая. По словам певцов, это круговая плясовая песня (...) исполнялась в сопровождении игры на чипсанах». Примечание к песне № 56: «Шуточная плясовая, популярная (...) Исполнялась на новогодних игрищах и относится к числу рождественских (...) По имени песни исполнение рождественских песен в Визинге называется «тшуйсьом». О песне «Мича Марпаэй» (№ 69) А.К. Микушев пишет: «Величальная. Исполнялась на свадьбе и во время рождественских игр». Знакомство с прокомментированными таким образом напевами позволяет подробнее представить содержание традиции и ее специфику. Это подтверждает убеждение этномузыковедов, что «напев больше, чем напев», т.е. напев больше, чем данная мелодия, данная интонация, больше, чем форма озвучивания данного слова. Напев – важный компонент синкретического целого народной певческой традиции.

3. Обратимся к главной теме данного сообщения. Музыкально-поэтические тексты коми причитаний, опубликованные А.К. Микушевым, позволяют определить ряд важных аспектов этномузыкального исследования жанра и коми традиционной культуры в целом. Здесь нужно сделать одну существенную оговорку. Этномузыковедение как наука сложилось позднее других наук народоведческой сферы. Это обстоятельство, с одной стороны, дало ей возможность опираться на опыт смежных «старших» наук. С другой стороны, это потребовало от молодой науки особой корректности в формулировании своих задач и в оценке своей роли в уже сложившейся системе знаний.

Выдающийся музыкант XX в., композитор и ученый Бела Барток, один из создателей современного этномузыковедения, писал о создавшейся тогда ситуации так: «Нельзя ли данные исследований народной музыки применить в определенных спорных вопросах или, например, подтвердить ими какой-либо аргумент? Или, если речь идет о решенных вопросах, не усилили бы определенные выводы эти музыкальные данные?»<sup>2</sup> Именно так мы и оцениваем предлагаемые далее наши наблюдения над напевами коми причитаний.

3.1. Нам представляется, что публикация коми причитаний в трехтомнике А.К. Микушева, П.И. Чисталева, Ю.Г. Рочева дает возможность предложить гипотетическую стратиграфию сложения культуры жанра и его основных разновидностей.

3.2. Наиболее архаичный пласт традиции представляют, по-видимому, плачевые напевы погребально-поминальных обрядов. Их содержание составляют краткие возгласы и речитация на одном звуке как структуры, близкие звучанию спонтанного плача. Они закреплены традицией в типичных, более или менее откристиализовавшихся контрастных музыкальных интонациях («вопл» и «бормотание», т. 1, № 106). На сохраняющуюся близость таких напевов естественному плачу в их нотировках указывают многочисленные обозначения звуков неопределенной высоты, близких речевому интонированию.

3.3. Вероятно, в более позднее время складываются плачевые напевы-мелодии повествовательного характера. На более позднее формирование таких напевов указывает тот факт, что в них уже произошло обобщение интонаций горестного сетования в музыкальный образ, типичный для жанра и существующий в широком межэтническом и надэтническом пространстве.

Нужно сказать, что в коми традиции сложились разные виды мелодий повествовательного типа: так называемые узкообъемные, охватывающие 3-4 звука (Т. 2. №№ 16, 18, 20), и широкообъемные шести-семизвучные (Т. 3. №№ 83, 84).

3.4. Особое место среди напевов погребальных причитаний занимают мелодии, подобные «Плачу по усопшим», опубликованному во втором томе под № 15. Это поминальное причитание по родне представляет собой плач-взывание, плач-инвокацию. Его краткие возгласы прерываются, как говорится в примечаниях, «глубокими всхлипами-вздохами». Между тем, нотная запись плача, схематизирующая любой напев и в особенности напев причитания, оказалась родственной то ли календарным закличкам, то ли игровым детским песням. Вероятно, таким был и характер интонирования этого причитания, что собиратель запечатлел в коротких строчках поэтического текста, как бы «не успевающих» в результате сильного эмоционального порыва сложиться в стихи.

3.5. Что касается обрядовых свадебных причитаний, то их напевы принадлежат, вне сомнения, более молодым слоям певческой культуры коми. Об этом говорит свойственное им собственно мелодическое начало: мелодии развертываются в достаточно широких диапазонах (шести-семизвучных); они нередко охватывают стих поэтического текста в отличие от погребальных напевов, несущих ритуальное слово (краткую слоговую группу). Свадебная причеть нередко звучит в исполнении ансамбля из двух или трех голосов и требует развитого певческого аппарата, владения техникой

звуковедения и т.п., что свидетельствует о ее принадлежности к высокому уровню развития народной певческой культуры.

3.6. Тем не менее в свадебных причитаниях явно отражается опыт более древней традиции – традиции погребального причитывания. Особенно это заметно в напевах сказово-повествовательного характера. Их нисходящие мелодии демонстрируют тщательную проработанность каждого этапа движения по вертикальной оси координат, разнообразие приемов повторности и варьирования каждого шага от начального, верхнего звука к конечному, нижнему. Эта разработанность всех этапов «пути», проходимого мелодией причета, свидетельствует о высокой степени развития художественного хронотопа в культуре свадебного причитания, что придает напеву значение музыкальной метафоры самого жанра.

Заметим, что практикой свадебного причитания оказался не забытым и прием *переинтонирования* календарных интонаций, отмеченный нами выше в поминальном ижемском причитании (Т. 2. № 75).

4. Примененный составителями трехтомного собрания локальный принцип группировки материалов, казалось бы, облегчает характеристику локальных стилей коми причитаний. Действительно, можно говорить о том, что на Ижме и Печоре чаще, чем в других локусах, собиратели фиксировали напевы узких объемов. Такие напевы принято относить к наиболее древним пластам культуры. Однако суть дела, на наш взгляд, заключается в другом.

Напевы погребальной причети в каждом из намеченных собирателями регионов – Вычегде-Сысоле, Ижме-Печоре, Выми-Удоре – неоднородны по мелодическому стилю. И речь здесь должна идти уже не о стратиграфии, а об отражении тех процессов формирования локальных этнических групп коми народа, изучением которых занята историческая наука. Тогда наблюдения музыковедов могут оказаться полезными и плодотворными как для историков, так и для этнографов и филологов. Это подтверждает опыт работы междисциплинарного научного коллектива, сложившегося в Карелии в последнее десятилетие. Добавим, что междисциплинарные исследования помогут решить и остро стоящие в фольклористике вопросы жанровой специфики коми фольклора.

5.1. Наряду с традиционными формами мелодического движения в напевах свадебных причитаний проступают следы межэтнического общения, что, по мнению проф. Е.В. Гиппиуса, является одной из характерных черт жанра. Некоторые из них сейчас уже могут быть идентифицированы с большой степенью достоверности. Так, причитания невесты в вычегодской свадьбе отмечены не только мелодическим сходством с напевами русской лирической песни, но и являются образцами органичного претворения композиционных закономерностей разных типов русского лирического распева, описанных И.И. Земцовским<sup>3</sup>. Примером тому может служить напев № 99 в первом томе «Коми народных песен».

5.2. Для автора в настоящее время наиболее проблематичной является этническая, жанровая и стилевая атрибуция напевов одной из самых специфических областей коми фольклора, опубликованных А.К. Микушевым и П.И. Чисталевым, – причитаний шиладорской и ижемской свадеб и трудовых импровизаций ижемской традиции. Для разработки этих проблем необходим выход за пределы коми певческих традиций, во-первых, в область все еще малоизученной певческой культуры территориально близких коми и в настоящее время ненцев, во-вторых, изучение певческой культуры других народов Российского Севера, которых объединяли в прошлом с коми тесные культурные и хозяйственные связи. Прежде всего это саамы. Но и эта певческая культура также мало изучена.

5.3. И все же бесценные публикации А.К. Микушева и П.И. Чисталева в контексте имеющихся в настоящее время материалов по фольклору саамов, карел, вепсов, мордвы дают возможность сориентироваться в поле певческих традиций Севера в плане проявления в них черт коммунитетности, т.е. системы совпадений, сходств/различий на разных уровнях их существования.

5.4. Приведем некоторые из наших наблюдений. Большой пласт поминально-погребальных напевов коми вымско-удорской традиций, а именно нисходящие напевы в объеме четырех-пятиступенных звукорядов (Т. 3. №№ 83, 84) вызывают непосредственные ассоциации с напевами причитаний вепсов и сегозерских карел (Средняя Карелия). Во всех названных этнических традициях такие напевы координируются со стихом поэтического текста. Различия в них читаются – и это очень значительное различие – на уровне музыкально-поэтической композиции, более сложной и развитой у карел (в карельской традиции стихи складываются в строфы), и на уровне слогового ритма, предельно выровненного у коми и дифференцированного по составу длительностей у карел<sup>4</sup>. Иными словами, своеобразие этнических традиций в культуре причитания захватывает уровень ритма в его макро- и микроструктурах. Это подтверждается уже высказывавшимися автором ранее мыслями о художественном хронотопе (соотношении пространство-время) как важнейшем уровне проявления этнического своеобразия в произведениях музыкально-поэтического фольклора<sup>5</sup>.

5.5. Требуется детального сравнительного анализа поразительные сходства напевов коми причитаний вымско-удорских традиций с напевами причитаний Олонецкого края Карелии. Здесь наблюдаются совпадения именно на уровне хронотопа, что должно, с нашей точки зрения, стать предметом серьезного междисциплинарного изучения. Столь же пристального внимания заслуживает сравнительный анализ архаичных напевов ижемских причитаний (Т. 2. №№ 16, 17, 18) с напевами погребальной причеты мордвы-мокша (Т. 1. №№ 86, 88) и мордвы-эрзя (Т. 2. № 14)<sup>6</sup>.

6. Сказанного достаточно, чтобы еще не раз обратиться к замечательному своду традиционной музыки коми – трехтомнику «Коми народные песни», созданному выдающимися исследователями коми фольклора во главе с А.К. Микушевым. Думается, что необходимо новое переиздание этого труда с пополнением его материалов данными полевыми исследованиями последних лет и, возможно, более развернутыми расшифровками уже известных образцов. Появление каждой новой публикации музыкально-поэтического фольклора финно-угорских народов России и Европы, как мы видим, проливает новый свет на его содержание. В свою очередь, она может получить объективную оценку именно в связи с трудами предшественников. Для ученого же едва ли не самой большой наградой является то, что дело, которому он отдал свои силы, продолжает жить и развиваться.

<sup>1</sup> Коми народные песни. Изд. 2-е / Сост. А.К. Микушев, П.И. Чисталев. Т. 1. Выгчегда и Сысола. Сыктывкар, 1993; Т. 2. Печора и Ижма. Сыктывкар, 1994; Коми народные песни / Сост. А.К. Микушев, П.И. Чисталев, Ю.Г. Рочев. Т. 3. Вымы и Удора. Сыктывкар, 1995. Далее в тексте приводятся номера текстов по данному изданию.

<sup>2</sup> Барток Б. Музыка Венгрии и соседних народов. М., 1966. С. 34.

<sup>3</sup> Земцовский И.И. О композиции русских квинтовых лирических песен // Вопросы теории и эстетики музыки. Вып. 5. Л., 1967. С. 230-247.

<sup>4</sup> Краснопольская Т.В. О композиционных особенностях мелострофы карельских причитаний // Музыка в обрядах и трудовой деятельности финно-угров. Таллинн, 1986. С. 216-228.

<sup>5</sup> Краснопольская Т.В. Взгляд с Северо-Запада // Музыкальная академия. 2004. № 2. С. 91-94.

<sup>6</sup> Памятники мордовского народного музыкального искусства / Под ред. Е.В. Гиппиуса. Сост. Н.И. Бояркин. Т. 1. Мокшанские приуроченные песни и плачи междуречья Мокши и Инсара. Саранск, 1981; Т. 2. Эрзянские приуроченные песни и плачи Заволжья. Саранск, 1986.

Ю.А. Крашенинникова  
г. Сыктывкар

## ФОЛЬКЛОРНЫЕ МАТЕРИАЛЫ В СОБРАНИИ НАЦИОНАЛЬНОГО МУЗЕЯ РЕСПУБЛИКИ КОМИ (ПРОБЛЕМЫ ОПИСАНИЯ КОЛЛЕКЦИИ)\*

В последние десятилетия в фольклористике наблюдается активизация работ, направленных на издание фольклорных материалов, которые выявлены исследователями в архивных фондах страны. Достаточно упомянуть несколько крупных проектов, в частности, многотомное издание Свода русского фольклора, которое готовится специалистами ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН, серию «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», издаваемую СО РАН, серию «Фольклорные сокровища Московской земли», выпускаемую фольклористами ИМЛИ РАН, многочисленные публикации заговоров<sup>1</sup>, легенд<sup>2</sup>, произведений детского<sup>3</sup> и обрядового<sup>4</sup> фольклора, текстов других жанров из архивных собраний. Обращает на себя внимание и работа сотрудников Российского этнографического музея по реализации долгосрочной программы издания документов «Этнографического бюро князя В.Н. Тенишева»; на сегодняшний день изданы материалы, поступившие в архив из Костромской, Тверской, Ярославской, Калужской губерний<sup>5</sup>, подготовлены к изданию материалы, записанные в Вологодской губернии. Следует упомянуть работу фольклористов Республики Коми, направленную на подготовку к изданию и публикации фольклорных текстов и этнографических материалов, записанных в разных локальных традициях и хранящихся в архивах республики<sup>6</sup>.

В фондах Национального музея Республики Коми хранится коллекция рукописных фольклорных материалов, мало представленных в современных публикациях, и как следствие, практически не известных широкому кругу исследователей. Коллекция представляет собой собрание фольклорно-этнографических записей, сделанных в 1910–1930-е гг. в ходе исследовательской работы и учебных практик педагогического техникума г. Сыктывкара от коми и русского населения, проживаю-

щего на территории Республики Коми и пограничных с ней территориях, в частности, в Коми-Пермяцком автономном округе.

Общее количество дел в коллекции – 21, большинство из них представляет собой достаточно объемные тома. Преобладающая их часть содержит оригинальные материалы, собранные в результате личных наблюдений и бесед с исполнителями; записи сделаны на коми и русском языках чернилами и карандашом, последние являются угасающими.

Материалы поступали в коллекцию разными путями: они записывались исследователями культуры коми (Г.А. Старцевым, П.Г. Дорониным, С.А. Поповым и др.), корреспондентами Общества изучения Коми края, любителями-краеведами, студентами и преподавателями педагогического техникума. Единичные фольклорные тексты и описания обрядов были подготовлены к публикации и изданы в местных и центральных изданиях того времени<sup>7</sup>.

Несомненный интерес представляет та часть коллекции, в которой собраны рукописные материалы, записанные в 1932–1936 гг. студентами 2–4 курсов педагогического техникума. Материалы фиксировались в тетрадях, в общей сложности в шести делах содержится 110 тетрадей. География записей обширна, в коллекции представлены тексты, зафиксированные в 11 районах республики (Усть-Куломский, Сыктывдинский, Удорский, Усть-Вымский, Прилузский, Корткеросский, Княжпогостский, Ижемский, Ухтинский, Койгородский, Сысольский районы) и четырех районах Коми-Пермяцкого автономного округа.

Анализ записей позволяет говорить о том, что для работы студентов была разработана конкретная программа. Следует отметить особую «насыщенность» материалами из ряда тем и разделов программы: детский фольклор, лирическая обрядовая и необрядовая поэзия, песенный игровой фольклор, паремии, загадки, приметы и суеверия, сказочная и несказочная проза, заговорно-заклинательная магия.

Свадебная поэзия представлена причитаниями, ритуальными приговорами, величальными песнями, которые пелись молодоженам, холостым парням, семейным парам, вдовам. Записи заговорно-заклинательной магии включают разнообразные формы: заговоры (любовные, лечебные – от всех болезней или направленные на лечение конкретной болезни, на избавление от слеза; охотничьи, рыболовные, сельскохозяйственные, скотоводческие и др.), присушки, приговоры домовому, приговоры при переходе в новый дом и др. В большинстве случаев короткие заговорные тексты даются собирателями вместе с описанием магических действий. В записях устной народной поэзии – традиционные сюжеты суеврных рассказов о колдунах, о проклятых местах, о демонологических персонажах, контактирующих с человеком, преданиями, легендами. Записаны тексты волшебных, новеллистических, кумулятивных сказок, сказки о животных. Детский фольклор представлен материнской поэзией, игровым фольклором, детской сатирической лирикой и другими жанрами. Среди малых жанров отмечены приметы, пословицы, поговорки, присловья. Имеются в материалах прибаутки, заклички, обращенные к животным и насекомым. Записаны загадки самой различной тематики (на космологическую, христианскую тематику, бытовые загадки и др.). Песенный фольклор составляют жанры необрядовой лирики, игровые песни, сопровождавшие игру в хороводе, плясовые песни. Некоторые песенные тексты сопровождаются краткими этнографическими описаниями, позволяющими в ряде случаев определить жанровую принадлежность, специфические особенности бытования текстов в разных локальных традициях.

Кроме собственно фольклорного материала в коллекции представлены разнообразные сведения о духовной культуре населения коми края и сопредельных территорий последней трети XIX – первой трети XX века: информация о взглядах местных жителей на окружающую природу, о поверьях, связанных с повседневным образом жизни, промыслами (охота, рыболовство), занятиями (земледелие, скотоводство), о семейных праздниках, обрядах годового цикла и т.д.

В дневниках обнаруживаются сведения, связанные с личностями собирателей и исполнителей фольклорных произведений. Они зафиксированы с разной степенью полноты. Так, об информантах имеются такие данные, как фамилия, имя, отчество, год рождения или количество лет, социальное и семейное положение, место и дата записи, в некоторых случаях – место рождения. В тетрадях можем встретить достаточно полный «паспорт» исполнителя, например: «Зап. весной 1934 г. от Забова Василия Аврамовича, 30 лет, середняк, колхозник, д. Конши Мординского с/с Корткеросский район», «Примечание: «Эти песни передавала гражданка с Усть-Кулома Усть-Куломского района 67 лет Липина Ольга Алексеевна, социальное положение середняк, единоличник, зап. весной 1934 г.»<sup>8</sup> и др. Встречаются и записи без указания данных («Зап. от старухи 80-ти лет в Зеленце», «писала под пение бабушки, возраст ей 76 лет, уроженки Серегово»). В числе исполнителей называются не только пожилые информанты, с которыми предпочитают работать современные фольклористы, но и молодые люди, ученики, дети, возраст которых зачастую не указывался: «зап. в Сыктывдинском районе от Казаковой Марии, 16 лет из Корткероса», «зап. от ученицы А.В. Худяевой», «зап. в 1932 г. в Керчомье от детей».

Что касается сведений о собирателях, то в тетрадях зафиксированы фамилия, имя, отчество, курс студентов (М. Панюкова, студентка 2 курса; Агафонова А.Е., студентка 4 курса; студенты Анна Осипова, Павел Карманов, Турубанов Николай Викентьевич, Сидорова Нина Ивановна и др.). В числе собирателей отмечены фамилии студентов, ставших впоследствии известными в республике писателями (например, Я.М. Рочев (Митрук Як), В.В. Юхнин (Луздор Вась) и др.). В некоторых тетрадях студенты оставляли комментарии по поводу записываемого ими материала<sup>9</sup>.

В тетрадях студентов встречаются письма корреспондентов Общества изучения Коми края, любителей-краеведов или местных жителей, интересующихся местными традициями и бытом. Например, в тетради с фольклорными записями, сделанными в 1935 г.<sup>10</sup> студенткой второго курса группы 2 «А» К. Власовой в с. Выльгорт Сыктывдинского района, обнаружено письмо, датированное 24.06.1936 г., от работника Усть-Куломского леспромхоза Липина Александра Семеновича. В нем он подробно описывает две метеорологические приметы, записанные от усть-куломского жителя Напалкова Федора Егоровича. В письме он добавляет: «В случае будете посылать письмо, пишите по адресу: Усть-Кулом (Чука-сикт), Липину Александру Семеновичу, а то письма могут в леспромхозе завалиться и пропасть, потому что часто приходится быть в <неразб.>. С приветом, Липин. 24.06.36 г.»<sup>11</sup> В тетради студента второго курса группы 2 «Б» Н. Старцева<sup>12</sup> с записями из д. Пыелдино Сысольского района мы обнаружили письмо от 25.08.1935 г., отправленное в Общество изучения Коми края корреспондентом этого общества Ст. Ал. Марковым из Удорского района: «При сем я вам посылаю несколько материалов для составления фольклора следующих разделов: детские считалки, деревенские частушки, свадебные считалки (молитвы), дразнилки деревень и сел. А больше пока выслать не мог, хотя и материал есть, но переписать не мог. Вышло в следующий раз. Затем если у вас есть канцтовару, как-то бумаги, карандаши, то я прошу мне выслать немножко, а то у меня бумаги нет, и здесь в кооперативе купить тоже нет. Затем постарайтесь поскорей сообщить про фотоаппарат. К сему с товарищеским приветом ваш корреспондент Марков, с. Черныб, Удорский район».<sup>13</sup>

Содержание этих писем позволяет судить, что в республике в 1930-е гг. проводилась работа по накоплению фольклорно-этнографических материалов, в которой, кроме преподавателей и студентов педагогического техникума, были задействованы энтузиасты – местные жители, краеведы-любители, корреспонденты Общества изучения Коми края.

Студенческие записи – кроме всего прочего – могут быть полезны для изучения истории образовательной деятельности в республике в 1930-х гг., а также для прояснения особенностей собирательской работы студентов (наличие программы, перечень вопросов, выбор исполнителей и мест записи и др.).

На наш взгляд, коллекция фольклорных материалов, хранящаяся в фондах Национального музея РК, безусловно, представляет интерес для фольклористов. Она уникальна, поскольку является одним из первых рукописных собраний фольклорных материалов в республике. Имеющиеся в коллекции записи могут привлекаться для уточнения репертуара ряда локальных традиций, выявления жанровой специфики фольклорного наследия коми и русского населения, проживающего на территории края. Описание и систематизация материалов сделает их доступными и значительно облегчит работу с ними исследователей. Коллекция может быть интересна специалистам разных гуманитарных областей, в т.ч. историкам, изучающим процессы становления и развития гуманитарных исследований в Коми крае. Рукописные материалы являются прекрасным источником не только для исследователей местного фольклора, но и для изучения диалектных особенностей коми языка первой трети XX в. Анализ архивных диалектных текстов в сравнении с современными материалами позволит проследить динамику языковых процессов.

<sup>9</sup> Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ, проект № 07-04-41405 а/С.

<sup>10</sup> Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков / Отв. ред. А.Л. Топорков, А.А. Турилов. М., 2002; Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. М., 1998; и др.

<sup>11</sup> «Народная Библия»: Восточнославянские этимологические легенды / Сост. и коммент. О.В. Беловой. М., 2004.

<sup>12</sup> Детский поэтический фольклор. Антология / Сост. А.Н. Мартынова. СПб., 1997.

<sup>13</sup> Русская свадьба / Сост. А.В. Кулагина, А.Н. Иванов. В 2-х т. М., 2001.

<sup>14</sup> Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов этнографического бюро князя В.Н. Тенишева (на примере Владимирской губернии) / Авторы и составители Б.М. Фирсов, И.Г. Киселева. СПб., 1993; Русские крестьяне. Жизнь. Быт. Нравы. Материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 1. Костромская и Тверская губернии. СПб., 2004. Т. 2. Ярославская губерния. СПб., 2006. Т. 3. Калужская губерния. СПб., 2005.

<sup>15</sup> В частности, активизация деятельности фольклористов Коми научного центра пригласил на период с конца 1960-х по нач. 1990-х гг., коллективом авторов были изданы: Коми народные песни / Сост. А.К. Микушев,

П.И. Чисталев, Ю.Г. Рочев. Вып. 1. Сыктывкар, 1966. Вып. 2. Сыктывкар, 1968. Вып. 3. Сыктывкар, 1971; Детские песни и сказки / Сост. Ю.Г. Рочев. Сыктывкар, 1969; Коми сказки / Сост. Ф.В. Плесовский. Сыктывкар, 1976; Коми легенды и предания / Сост. Ю.Г. Рочев. Сыктывкар, 1984. Подготовка к изданию фольклорных материалов, собранных с нач. 1980-х гг. XX в. по настоящее время, осуществляется фольклористами Сыктывкарского государственного университета: А в Усть-Цильме поют. Традиционный песенно-игровой фольклор Усть-Цильмы / Подг. текстов и комментарии З.Н. Бильчук, А.Н. Власова, А.Н. Захарова, Т.С. Каневой. СПб., 1992; Традиционный фольклор Вилегодского района Архангельской области (по записям 1986–1990 гг.): Исследования и материалы / Отв. ред. А.Н. Власов. Сыктывкар, 1995; Традиционный народный календарь коми: материалы / Сост. В.В. Филиппова, Т.С. Канева. Под ред. А.Н. Власова. Сыктывкар, 2002; Историческая память в устных преданиях коми: материалы / Сост. М.А. Анкудинова, В.В. Филиппова. Под ред. Т.С. Каневой. Сыктывкар, 2005.

<sup>16</sup> Так, некоторые тексты были опубликованы В.И. Лыткиным (Лыткин В.И. Краткий обзор диалектов коми языка // Записки общества изучения коми края. Вып. 5. Сыктывкар, 1930. С. 31–40.). Образцы свадебных причитаний и ритуальных диалогов представителей жениха и невесты, записанные в Усть-Вымском уезде Онежской волости, были опубликованы Г.А. Старцевым (Старцев Г.А. Свадебные причитания зырян на Выми // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1928. С. 199–217.) и др.

<sup>17</sup> Национальный музей Республики Коми (далее – НМ РК). Ед. хр. 197. Л. 159 об.

<sup>18</sup> Так, например, студентка А. Маркова комментирует тексты загадок, записанных ею в Усть-Выми: «Эти загадки загадывали в мои школьные годы, когда я еще училась в первой ступени в последних группах» (НМ РК. Ед. хр. 198. Л. 55. Записи А. Марковой); студентка А.Е. Агафонова комментирует текст песни: «Пример извращения русской песенки коми народом» (НМ РК. Ед. хр. 198. Л. 152 об. Записи А.Е. Агафоновой). На страницах дневников встречаются записи, связанные с образовательным процессом: «Заговор есть заклинательная словесная формула...» (НМ РК. Ед. хр. 198. Л. 223 об. – 224. Записи В.И. Матвеева).

<sup>19</sup> Этот год мы реконструируем предположительно, поскольку студентка К. Власова именно в этом учебном году числилась на втором курсе в группе 2 «А» (Архив Сыктывкарского педагогического колледжа № 1. Книга приказов № 4 по личному составу (прием, перемещение, увольнение). 11.01.1933 – 31.12.1936 гг. Приказ № 54 от 4.11.1934 г. Л. 90 об.).

<sup>20</sup> НМ РК. Ед. хр. 194. Л. 83–83 об.

<sup>21</sup> Н. Старцев учился на одном курсе с К. Власовой (Архив Сыктывкарского педагогического колледжа № 1. Книга приказов № 4 по личному составу (прием, перемещение, увольнение). 11.01.1933 – 31.12.1936 гг. Приказ № 54 от 4.11.1934 г. Л. 91).

<sup>22</sup> НМ РК. Ед. хр. 197. Л. 204 об.

**В.М. Кудряшова**  
г. Сыктывкар

## А.К. МИКУШЕВ – ФОЛЬКЛОРИСТ-ПОЛЕВИК

**А.К. Микушев** – фольклорист, литературовед, критик, доктор филологических наук, профессор, один из основоположников и организаторов фундаментальных исследований коми филологической науки, создатель коми отделения на филологическом факультете Сыктывкарского государственного университета, заведующий кафедрой коми языка и литературы, лауреат государственной премии Коми АССР им. И.А. Куратова, заслуженный деятель науки Коми АССР и РСФСР, иностранный член финно-угорского общества Финляндии, член-корреспондент Финского литературного общества, талантливый исследователь, гуманный мыслитель, скромный и уважаемый человек, был при жизни признан финно-угорскими, российскими и зарубежными учеными как выдающийся коми филолог.

Он оставил огромное научное наследие, посвященное различным проблемам коми-зырянской, финно-угорской фольклористики, литературоведения, критики. Его научные труды были опубликованы на коми, русском, немецком, венгерском, финском и других языках. Своим огромным трудолюбием, энергией, исключительной работоспособностью, научной продуктивностью он способствовал развитию культурной, общественной, просветительской жизни своего народа, формировал коми интеллигенцию. Народ вправе гордиться им как самым достойным сыном.

**А.К. Микушев** родился 5 ноября 1926 г. в г. Усть-Сысольске (Сыктывкаре) в большой семье, в которой кроме него уже было четыре дочери. Когда будущему ученому было всего двенадцать лет, в возрасте сорока двух лет умер его отец, Константин Николаевич, который был человеком образованным, занимался краеведением, сбором фольклорных произведений, публиковал их. Некоторые из них сохранились в Национальном музее Республики Коми.<sup>1</sup>

В 1947 г. **А.К. Микушев** заканчивает пединститут и получает квалификацию учителя русского

языка и литературы. Его направляют преподавать в Ибскую среднюю школу Сыктывдинского района. Как хорошего преподавателя А.К. Микушева в возрасте двадцати трех лет назначают директором школы. В 1950 г. он оставляет преподавательскую работу и в том же году поступает в целевую аспирантуру в Институт русской литературы (Пушкинский Дом) в г. Ленинграде.

С глубочайшей благодарностью и признательностью А.К. Микушев вспоминал свои первые аспирантские годы, сколько труда и усердия было вложено А.М. Астаховой, его научным руководителем, и сотрудниками отдела народного творчества во главе с его заведующим И.П. Дмитраковым по ликвидации серьезных пробелов в его знаниях. Только благодаря им, полагал он, ему удалось подготовиться и сдать на отлично в первый же год все кандидатские экзамены и приступить к написанию диссертации по избранной им теме «Песни народа коми в советскую эпоху».

Поездки в экспедиции начинаются уже в аспирантуре. В период летних каникул в 1951 и 1952 гг. А. Микушев дважды выезжал в районы Республики Коми для сбора фольклорного материала, изучения народной поэзии. Вернувшись в Сыктывкар после защиты диссертации, молодой ученый сразу же самым активным образом включается в жизнь республики, оперативно откликается на острые и актуальные проблемы времени, профессионально начинает поднимать филологическую науку, закладывает основы своей фольклористической и литературоведческой школы.

А.К. Микушев записывал старинные песни, легенды и предания, сказки, эпические произведения. Его поездки были исключительно плодотворными. Шагая по сельской местности, он раскрывал ярчайшую картину песенной традиции народа коми. Пылкий, энергичный, азартный в работе, он любил коллективный труд. Из единомышленников он создал свою первую творческую группу, куда входили Г.А. Муравьева, П.И. Чисталев, позже присоединился к ним Ю.Г. Рочев.

Благодаря энтузиазму А.К. Микушева, его приверженности к фольклористической науке в 50-х гг. XX в. было положено начало фундаментальному накоплению записей произведений устного народного творчества коми. В настоящее время отдел фольклора имеет уникальный фоноархив, инициатором создания которого был А.К. Микушев. Звуковые записи коми фольклора, народной музыки собраны из всех районов Республики Коми, а также из районов Тюменской области, Кольского и Канинского полуостровов, Ханты-Мансийского и Ненецкого национальных округов, Ямала и т.д. Со своей инициативной группой в поисках народных песен он побывал в Корткеросском, Ижемском, Прилузском, Сысольском, Усть-Вымском, Удорском, Усть-Куломском, Печорском, Усть-Ухтинском, Троицко-Печорском и других районах республики Коми. Строго следуя требованиям ленинградской школы фольклористики, он показывал пример работы полевого, выявлял наиболее талантливых исполнителей, фотографировал их, писал подробные отчеты и в печатном виде, с приложением фотоальбома сдавал материалы в научный архив. Он мечтал о том времени, когда фонотека будет оформлена с учетом всех технических достижений времени и условий хранения фольклорных записей, будет создан каталог с полным описанием хранящегося материала, а на стенах будут висеть портреты собирателей.

А.К. Микушев уделял внимание конкретным песенным жанрам, создавая словесные портреты сельских певиц, исполнителей народных песен и частушек, раскрывал их репертуар и мастерство. Он не был простым генератором идей в изучении коми песенного творчества, а исходил из глубокого его анализа. Он интересовался различными аспектами культурной жизни сел и деревень, встречался с клубными работниками, с местными энтузиастами, руководителями хоровых коллективов, знакомился с их репертуаром, давал им советы, рекомендации, консультировал. Работоспособный, активный, энергичный, он чувствовал себя удовлетворенным, когда был глубоко погружен в работу. Теплыми, заинтересованными были его статьи, посвященные жизни села, ее скромным и честным труженикам, творчеству сельской молодежи, краеведам, учителям, местным энтузиастам, ведущим поиск материала среди односельчан. Научные отчеты о полевых исследованиях А.К. Микушева говорят об исключительном его трудолюбии и продуктивной работе.

Исследуя коми фольклор в полевых условиях, А.К. Микушев выявил его жанровые особенности, географическую распространенность, связи локального фольклора с общерусской традицией, а также с традициями соседних северных народов. Он приходит к выводу, что у коми в ходе исторического развития сложилось несколько этнических групп коми-зырян, среди них северная (ижмо-печорская), южная (вычегодско-сысольско-лузская) и западная (удорско-вымская), которые развивали локальные и общекومی фольклорные традиции. Собрав богатейший материал, он впервые издает свод коми народных песен: «Вычегода и Сысола» (1966 г.), «Ижма и Печора» (1968 г.), «Вымь и Удора» (1972 г.). Ученый доказал жизнеспособность богатого тематически и разнообразного по жанрам коми песенного искусства. Трехтомный сборник удостоен государственной премии Коми АССР им. В.А. Савина в 1972 г. В переводе на русский язык в сборнике «Народная песня коми» (1968 г.) им были изданы коми песни, которые стали духовным и нравственно-эстетическим достоянием народов России.

Особый научный интерес у ученого вызвал фольклор коми-ижмцев. Обследовав фольклорные

традиции ижмо-печорского бассейна, он пришел к выводу, что важное место в репертуаре данного населения, помимо песен, занимают импровизации, а также сказки. Изучая в 1966 г. народную поэзию среднего и нижнего течения бассейна реки Ижмы, А.К. Микушев отмечал, что за время экспедиции ему удалось познакомиться со ста пятью сказительницами и певцами, большинство из которых являются незаурядными исполнителями и импровизаторами.

При формировании репертуара ижемских сказителей значительную роль сыграли длительные контакты оленеводов-ижмцев не только с русскими, но и с ненцами, хантами, манси во время длительных кочевок по тундре. Начиная с 1957 г. А.К. Микушев внимательно исследует культуру ижемцев. Им был охвачен весь ижмо-печорский бассейн Республики Коми, Ненецкий национальный округ Архангельской области, Ямало-Ненецкий национальный округ Тюменской области, Ловозерский район Мурманской области, т.е. те регионы, где издавна скрещивались саамские, самодийские, угорские и пермские фольклорные традиции. Особенно интенсивными эти взаимосвязи становились с территориальным передвижением коми-ижмцев на север и с усвоением ненецкого типа оленеводства. Все это привело к формированию особой северной этнографической группы коми-ижмцев, которые стали носителями и хранителями уникального ижмо-колвинского эпоса. А.К. Микушев, работая над докторской диссертацией, впервые поднимает огромный неизвестный в истории коми фольклористики пласт эпического творчества коми-зырян и ижмо-колвинцев, опровергнув сложившиеся некогда взгляды об узости и ограниченности народного творчества коми.

А.К. Микушевым были открыты почти неизвестные, забытые жанры древнего фольклора пермских народов, а также ижмо-колвинский богатырский эпос, древнейшие охотничье-оленеводческие и земледельческие импровизации и т.д. Им была определена также роль конкретных локальных этнографических групп коми народа в судьбах того или иного жанра и вместе с тем – в судьбах общекومی фольклорной традиции. Ученый исторически обосновал появление самых разных жанров коми поэтического творчества.

В 1964 г. в экспедиционную поездку А.К. Микушев выезжал совместно с австрийским ученым К. Реден, с которым в течение десяти дней изучал коми фольклор в селах, расположенных по берегам реки Вымь. Во время совместной работы у них сложились теплые отношения, которые поддерживались и крепились с годами на совместных творческих встречах.

Исключительно интересный материал был собран А.К. Микушевым и его группой фольклористов в результате Канино-Тиманских экспедиций 1972–1973 гг. Вышедшее в 1987 г. в издательстве «Наука» в Москве фундаментальное академическое издание «Коми народный эпос» стало значительной работой в его научном наследии, позволившей не только познакомиться российскому читателю с коми народным эпосом, но и углубить научные концепции по финно-угорскому фольклору эпосоведам, расширив представления по общей теории эпосоведения.

Для студентов филологического факультета А.К. Микушев организовывал ежегодные фольклорно-диалектологические экспедиции, в которых сам принимал активное участие. Они побывали не только в различных районах Республики Коми, но и в Сибири, на Ямале, Ханты-Мансийске, Перми и т.д.

А.К. Микушев вел обширнейшую переписку с учеными, имена которых известны не только в России, но и за рубежом. Он умел дружить, поддерживать научные связи, быть благодарным своим друзьям, которые также высоко ценили его порядочность, надежность, обязательность. Среди его друзей были Э.В. Померанцева, Л.И. Емельянов, П.Т. Ширяева, В.И. Чичеров, В.Е. Гусев, М.Я. Мельд, М.О. Скрипель, В.М. Сидельников, В.Я. Есев, С.Н. и С.А. Кондратьевы, М.Н. Ожегова, В.И. Лыткин, В.И. Малышев, В.Н. Белицер, Н.В. Новиков, Ф.К. Ермаков, А.Е. Китиков, В.П. Аникин, К.В. Чистов, Б.Н. Путилов и многие, многие другие.

Невозможно сказать коротко о том, что сделал этот человек в своей жизни для своего родного и любимого народа. Каждый воспринимал его по-своему, но все неизменно подчеркивали его душевные качества, огромное трудолюбие, честность, верность своему слову.

<sup>1</sup> Национальный музей Республики Коми. Инв. № 180. «Русский фольклор», 1911–1929 гг. – «Мышь и сорока», зап. К.Н. Микушевым в 1913 г., с. 324; «Три сестры», с. 325, зап. в с. Усть-Кулом в 1914 г.

## СЛОВАРЬ ФОЛЬКЛОРНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ ЛЕКСИКИ КАК ИНСТРУМЕНТ ИЗУЧЕНИЯ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ

Думаю, нет необходимости специально и пространно говорить о том всплеске появившихся за последнее десятилетие разного рода словарей и энциклопедий. Это действительно очень удобная, можно сказать, универсальная форма компактного и систематизированного изложения огромного материала. При этом она предполагает и вполне органично допускает как индивидуальное авторское решение, так и участие коллектива (иногда очень большого!) авторов, объединенных если не одинаковыми или в значительной мере совпадающими взглядами на предмет, то, во всяком случае, общими методическими подходами, правилами и нормами подачи материала. В любом случае работа над словарем или энциклопедией учит авторов научной дисциплине мысли и изложения, а читателям предлагает хорошо организованный, обозримый и удобный в пользовании источник информации.

Свое особое место в этом общем движении занимают региональные *диалектные* словари, лучшие из которых («лучшие», конечно, в интересующем нас плане) содержат богатейший фольклорно-этнографический материал. На мой взгляд, сейчас по Русскому Северу наиболее интересными в этом смысле представляется «Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей», подготовленный большим коллективом авторов под руководством А.С. Герда<sup>1</sup>. Это, конечно, развитие мощной традиции, заложенной еще В.И. Далем и продолженной региональными словарями А.О. Подвысоцкого, Г.И. Куликовского и В.Н. Добровольского. Кстати сказать, только что коллегами из Института лингвистических исследований РАН опубликован четвертый в этом ряду Вологодский словарь П.А. Дилакторского, пролежавший в виде рукописи больше ста лет<sup>2</sup>.

Более специализированные разновидности – *этнолингвистические* и *этнодиалектные* словари, сосредоточенные исключительно на целостном объеме традиционной духовной культуры. Тут лидеры, а иногда и начинатели тоже хорошо известны. Это прежде всего руководители и участники знаменитой Полесской этнолингвистической экспедиции Н.И. и С.М. Толстые; это С.Е. Никитина с ее систематической работой над тезаурусными словарями-описаниями духовной культуры различных этноконфессиональных групп; это И.А. Морозов с коллегами из Института этнологии и антропологии и многие-многие другие – соратники, последователи, ученики и помощники. Нужно сказать, что и дорогие нам сыктывкарские друзья и коллеги тоже внесли в это общее движение свой заметный вклад.

Наконец, создаются словари, замысел и тематика которых определяются прежде всего кругом научно-исследовательских проблем и задач либо какого-то коллектива единомышленников, либо конкретного исследователя, склонного к этой кропотливой работе. Это, например, словари произведений одного писателя или лексический словарь текстов какого-нибудь фольклорного жанра, словари и атласы иноэтнических лексических заимствований в определенном регионе русских говоров. В этой связи назову, например, чрезвычайно интересные работы русского диалектолога С.А. Мызникова, посвященные, главным образом, прибалтийско-финским заимствованиям в русских говорах Обонежья и некоторых других районов Русского Севера<sup>3</sup>.

В этот же ряд можно поставить обращение к лексике фольклорного исполнительства (народной терминологии), которая вызывала активный интерес у русских фольклористов, особенно у музыкантов, еще с начала XX столетия, например, замечательные экспедиционные наблюдения, опубликованные в двух сборниках «Великорусских песен» Е.Э. Линевой.<sup>4</sup> В современной литературе опубликованы лишь небольшие подборки народной терминологии (например, В.М. Щуровым), хотя в качестве вспомогательного материала народные термины используются многими фольклористами и этнографами. Говорить же о каких-либо словарно-энциклопедических достижениях в этой области пока еще, к сожалению, не приходится. Единственный систематически собранный и весьма представительный словарь народной исполнительской лексики, который можно сейчас назвать, – словарь казачьего мужского пения донских казаков, собранный и прокомментированный в монографии Т.С. Рудиченко<sup>5</sup>.

И этот факт весьма показателен. Дело в том, что русская фольклорная традиция, располагая, казалось бы, большим числом зафиксированных собирателями народных терминов, по-видимому, не несла в себе рефлексированных импульсов полного, целостного осмысления самой себя, не нуждалась в этом и в результате не выработала целостной понятийно-терминологической системы. Огромная, вплоть до начала XX столетия прираставшая территория русского этнокультурного освоения и изначально, и окончательно превращала русскую фольклорную традицию в целом в систему

вполне самодостаточных и в известной мере автономных локально-региональных традиций. В каждой из них формировалась своя стадийно обусловленная жанрово-видовая конфигурация, вырабатывалась своя стилевая система и свой «набор» народных терминов и понятий, в которых откладывались представления о важных именно для этой традиции сущностях и явлениях фольклора. Мне кажется, что этому обстоятельству способствовало непрерывное преемственное развитие прежде всего языка, единого в двух своих формах существования, церковно-славянской и древнерусской, естественно эволюционировавшего в собственно русский. Кроме того, параллельно формировалась богато дифференцированная и достаточно строго выстраивавшаяся понятийно-терминологическая система древнерусского певческого искусства, которое, в свою очередь, вполне органично взаимодействовало с русской фольклорно-песенной системой.

Как бы то ни было, легкая понятийно-терминологическая пленка русской фольклорно-песенной культуры образовывала лишь некоторые локально-региональные уплотнения, но отнюдь не охватывала всю русскую фольклорную традицию в целом. Т.С. Рудиченко занимается благодарной в этом отношении казачьей традицией, которая представляет собой в целом традицию позднего формирования, к тому же, выработавшую в себе высочайшую культуру лиро-эпической, исторической и собственно лирической песенности, вообще культуру пения, изначально свободного от жесткого ритуально-обрядового диктата, несущего в себе, кстати сказать, и ритуальную, а вовсе не собственно певческую терминологию.

Перейду, наконец, к тому сюжету, в связи с которым и возникла тема настоящего сообщения. Мне кажется, что совершенно особую область и особый интерес представляет терминология тех народов и этнодиалектных групп, традиционные культуры которых длительное время формировались и развивались в тесных и многосторонних контактах с другими народами. Одно из следствий такого рода контактов – не просто бытовой билингвизм, но и возникающее с его помощью и участием *фольклорное двуязычие*. Это моя давняя идея, но она многоаспектна и, как мне представляется, принципиально важна при изучении подобного рода культур. И может быть, именно словарь народной терминологии, но не узко специализированный, а широкий по охвату явлений народной культуры и традиционного сознания окажется перспективным инструментом исследований разного рода. Именно *словарь фольклорно-этнографической лексики*. Такой опыт я и предпринял в связи со своим давним интересом к традиционной культуре вепсов.

Словарь начал собираться у меня давно и, в конце концов, приобрел более или менее целостный вид. Опубликовать же его удалось совсем недавно, причем почти одновременно в двух, к сожалению, малотиражных изданиях. Публикации имеют некоторые редакционные отличия, не затрагивающие, впрочем, самого корпуса словаря<sup>6</sup>. Далее буду представлять вариант публикации из Лексического атласа.

Фольклорно-этнографическая лексика – это не просто часть диалектного языка. За каждой лексической единицей стоит понятие, которое входит в систему традиционных представлений и образов, ритуальных действий и атрибутов, их символических значений и смыслов. Исторические стадии формирования и трансформации феноменов и реалий традиционной культуры осмыслились языковым сознанием и фиксировались в разных лексических слоях народной речи. В конечном итоге фольклорно-этнографическая лексика представляет существенный фрагмент традиционного мировоззрения народа, его общей картины мира, то есть является важнейшей частью традиционной культуры любого народа.

В этнолингвистическом плане подобная лексическая система отражает общие процессы этногенеза и результаты межэтнических языковых контактов, которые имели место в истории этноса. Вепсская традиционная лексика вызывает в этом смысле особый интерес, поскольку вепский язык, с одной стороны, сохранил признаки очень архаичного состояния, восходящего к стадии прибалтийско-финской общности, а с другой – демонстрирует высокую продуктивность длительных языковых контактов, прежде всего, со славянами – русскими. Таким образом, в данном случае перед нами еще и *срез картины языкового сознания в ситуации активного билингвизма и глубокого фольклорного двуязычия, которые представляются доминантными характеристиками традиционной культуры вепсов*.

Мне кажется, что создание подобных словарей может оказаться перспективным инструментом (или способом) при изучении традиционной культуры не только издавна двуязычных вепсов или южных карел. Традиционная картина мира и многие феномены народной культуры, отложившиеся и устойчиво сохранявшиеся в полиязыковой лексике этноса, – это может оказаться важнейшим ключом к прочтению некоторых, в том числе и фольклорных, тайн, например, народов Коми края.

Словарь построен по гнездовому принципу. После заголовочного слова приводятся варианты его диалектного произношения. В случае если в другом диалекте есть другое слово с тем же значением, на него дается отсылка, а само это слово включается в общий алфавит. После объяснения значения слова приводятся 1) его производные формы, 2) устойчивые словосочетания и 3) иллюстративный

материал (со знаком \*), то есть фразы бытовой речи, пояснения, устойчивые формулы-словосочетания, пословицы или загадки, проясняющие контексты словоупотребления. После каждого слова или фразы сокращенно указываются диалект или место записи, если они зафиксированы в источнике.

Словарь получился сравнительно небольшим по объему, в нем чуть более 300 словарных гнезд. Тем не менее, для первого опыта и большей прозрачности восприятия весь лексический материал сгруппирован в тематические разделы, в каждом из которых материал представлен в алфавитном порядке. В результате получилось девять разделов, неравных по объему (что и само по себе весьма выразительно).

1. Фольклорные жанры (23 лексических единицы)
2. Праздничный календарь (35)
3. Обряды (83)
4. Игры (16)
5. Музыкальные инструменты (37)
6. Исполнительство (20)
7. Формулы и звукоподражания (21)
8. «Персонажи» и символы (30)
9. Термины родства и свойства (43)

<sup>1</sup> Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей: В 6 вып. / Гл. ред. А.С. Герд. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1994–2005.

<sup>2</sup> Словарь областного вологодского наречия: По рукописи П.А. Дилакторского 1902 г. / Изд. подг. А.И. Левичкин, С.А. Мызников. СПб.: Наука, 2006.

<sup>3</sup> Мызников С.А.: 1. Атлас субстратной и заимствованной лексики русских говоров Северо-Запада. СПб.: Наука, 2003; 2. Русские говоры Обонежья: Ареально-этимологическое исследование лексики прибалтийско-финского происхождения. СПб.: Наука, 2003.

<sup>4</sup> Великорусские песни в народной гармонизации / Зап. Е. Ливевой. Вып. 1-2. СПб., 1904, 1909.

<sup>5</sup> Рудиченко Т.С. Донская казачья песня в историческом развитии. Ростов н/Д.: Изд-во Ростовской госконсерватории, 2005. (Первое Приложение – Словарь народной исполнительской лексики. С. 317-374.)

<sup>6</sup> Лапин В.А.: 1. Словарь фольклорно-этнографической лексики вепсов // Европейский Север России: опыт развития культуры. Противоречия и проблемы. Материалы I Всероссийского теоретического семинара 2002 года, Мурманск / Отв. ред. Р.И. Трипольский. Мурманск: МГРУ, 2004. С. 105-133; 2. Материалы для словаря фольклорно-этнографической лексики вепсов // Лексический атлас русских народных говоров: Материалы и исследования. 2001–2004 / ИЛИ РАН / Отв. ред. А.С. Герд. СПб.: Наука, 2004. С. 350-367. В мурманском издательстве словарь пролежал без движения несколько лет, в другом же, благодаря заинтересованности и редакторской помощи составителя С.А. Мызникова, вышел довольно быстро, поэтому они и совпали по времени появления.

П.Ф. Лимеров  
г. Сыктывкар

## УСТНЫЕ ТЕКСТЫ О СВ.СТЕФАНЕ ПЕРМСКОМ: ПРОБЛЕМА ЖАНРА

Бытование текстов о св. Стефане Пермском в коми фольклоре отмечали многие из исследователей, обращавшихся к теме христианизации Коми края. Это и арх. Макарий, использовавший в своем повествовании о деятельности Стефана Пермского ряд устных текстов,<sup>1</sup> это и М.Н. Михайлов, включивший в текст своей книги несколько устных легендарных сюжетов.<sup>2</sup> Однако полноценные записи текстов были сделаны только в начале XX в. (см. далее), а предметом специальных исследований они становились только трижды. Впервые к ним обратилась О.А. Хвостикова, рассмотрев известные ей тексты в небольшом по объему тематическом обзоре.<sup>3</sup> Значение этой работы в том, что молодым исследователем была предложена классификация, в которой весь материал преданий был разбит на семь «тематических групп»: 1. Противоборство Стефана с колдуном; 2. Предания о поклонении язычников прокудливой березе; 3. Предания о чуди (аборигенах края); 4. Топонимические предания; 5. Предания о чудотворном кресте; 6. Предания об ослеплении вымичан; 7. Предания о явленной иконе.<sup>4</sup> Недостатком этой классификации является обычная в подобных случаях подмена сюжетных типов мотивами, в данном случае мотивами преданий являются №№ 2, 5–7, выделенные здесь как типы сюжетов. В следующей работе, посвященной текстам о Стефане

Пермском, – О.И. Уляшева – внимание уделено сопоставлению житийного образа Стефана Пермского с его изображением в устных преданиях.<sup>5</sup> В целом же статья посвящена интерпретации фольклорно-житийных чудес Стефана Пермского с точки зрения этнографического опыта автора, поэтому, хотя и содержит немало интересных наблюдений, однако касается только лишь некоторых сторон фольклорного образа св. Стефана, оставляя в тени значительное количество других его качеств. В 1996 г. вышел в свет сборник устных и письменных текстов о Стефане Пермском «История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы», составленный А.Н. Власовым.<sup>6</sup> В книгу включена объемная статья автора, которая, по сути, является первым научным описанием известных письменных и устных текстов о Стефане Пермском. Автор склонен считать, что устные повествования о Стефане не имеют четких жанровых границ, их можно отнести как к историческим преданиям, так и к легендам топонимическим, об основании церквей, а равно – к рассказам о колдунах.<sup>7</sup> Тем не менее, эти тексты образуют единый повествовательный цикл, сконцентрированный вокруг «эпически полнокровного образа» Стефана Пермского. По мнению А.Н. Власова, основные типы и мотивы преданий о Стефане соответствуют типам и мотивам севернорусской народной прозы. Поэтому при классификации текстов он прибегает к Указателю сюжетов и мотивов, составленному Н.А. Криничной для преданий Русского Севера.<sup>8</sup> В соответствии с Указателем, он выделяет два основных сюжетных типа: 1. избавление от антагониста посредством магической силы, в результате свершившегося чуда (борьба Стефана с колдунами-разбойниками); 2. исчезновение персонажа или определенной общности в конкретной местности (самопогребение – бегство чуди от крещения); а также три главных мотива, лежащих в основе циклов текстов: 1. мотив, связанный с ломкой устаревших морально-этических и религиозных представлений (рубка священной березы); 2. мотив похищения женщины антагонистом (похищение колдуном христианской девушки); 3. происхождение топонима (происхождение названий селений).<sup>9</sup> Что касается образа самого Стефана Пермского, то А.Н. Власов находит в нем черты нового культурного героя, которые «придают образу определенный эпический колорит».<sup>10</sup> Таким образом, исследователь, так и не обосновав заявленного жанрового определения текстов о Стефане, все-таки соотносит их с севернорусскими преданиями.

Аналогичным образом определяют жанровую принадлежность текстов авторы статьи «Историческая память в устных преданиях коми» в недавно вышедшем одноименном сборнике устной прозы коми.<sup>11</sup> Выделив тексты о Стефане в цикл «общенационального характера», авторы включают их в «репертуар исторических преданий». При этом основными мотивами, вокруг которых складывается эпическая традиция, они называют «оставление следов пребывания в конкретной местности (возникновение острова)», «передвижение на каменном плоту», «проклятие местных жителей», «борьба с антагонистом», «насильная (насильственная?) христианизация чуди», «строительство объектов культового назначения», «проявление магической силы», «рубка священной березы».<sup>12</sup> Исследователями составлен Указатель мотивов преданий, что, в целом, значительно облегчает операции с текстами сборника, хотя для более адекватного понимания текстов о Стефане Пермском требуется еще научное обоснование этих мотивов.<sup>13</sup>

Затруднения в определении жанра рассматриваемых текстов вызваны тем, что прототипом Степана – крестителя чуди – является не просто историческая личность, а религиозный деятель, святой, подвиг которого Русской православной церковью оценен как святительский и равноапостольный. Соответственно, тема святости Степана эксплицитно или имплицитно проходит сквозь все устные тексты о нем. Тем не менее, в качестве жанрового критерия берется «историзм» личности Стефана и его эпохи, поэтому тексты о нем относят к жанру исторического предания. При этом не учитывается религиозная составляющая этих текстов: все они описывают события первокрещения, эпоху абсолютного начала христианской религиозности народа коми, в связи с чем не вызывает сомнений их значимость для национального религиозного сознания коми. Таким образом, более логично отнести тексты о Стефане к жанру легенды, тем более, что они явно подпадают под определение легенды, данное в свое время В.Я. Проппом: «Признаком народной легенды является ее связь с христианством. Народная легенда есть прозаический художественный рассказ, обращенный к народу, содержание которого прямо или косвенно связано с господствующей религией».<sup>14</sup> Следует подчеркнуть, что к жанру легенды следует отнести все тексты о Стефане, без выделения из их числа «топонимических преданий» или пресловутых «рассказов о колдунах». То же самое касается текстов о чуди, которые также относятся к теме христианизации. Во всяком случае, это позволит снять терминологическую неловкость, возникающую при непосредственных операциях с текстами. При этом, очевидно, следует учитывать, что в других фольклорных традициях типологически сходные тексты могут быть отнесены к жанру преданий, но лишь постольку, поскольку в этой традиции они не несут религиозной нагрузки. К примеру, и в севернорусском, и в коми фольклоре есть тексты о персонаже-страннике, который, проходя по какой-либо местности, дает названия топонимам. В севернорусской традиции «ономатетами» (Н. Терехин) являются Петр



Первый или писец Андрей Панин,<sup>15</sup> в коми традиции, как правило, в этой роли выступает Степан-креститель. При всей схожести ситуаций, существенная разница между коми и русскими текстами в том, что в отличие от Петра Степан совершает путешествие с определенной религиозной миссией, в результате которой перекодировка ойконимов происходит как следствие перекодировки религиозного сознания жителей этих населенных пунктов с языческого уровня на христианский. Именно вследствие своего идеологического содержания тексты с топонимическим мотивом, главным действующим лицом которых является Степан-креститель, следует квалифицировать как легенды. Уместно вспомнить слова В.Я. Проппа о том, что «специфика жанра состоит в том, какая действительность в нем отражена, какими средствами эта действительность изображена, какова оценка ее, каково отношение к ней и как это отношение выражено».<sup>16</sup> Действительностью, которую отражает легенда, является народная религиозность, она-то и определяет и характер образа, и средства изображения, и основные параметры функционирования текста в системе коммуникаций народной культуры.

Устные христианские тексты у коми появляются не ранее XVI в., когда христианство если еще и не стало частью сознания крещеных святителем Стефаном пермян, то, во всяком случае, уже пустило корни в мировоззрении народа. И пусть эти корни были еще слабыми, факт крещения и обретения письменности означал еще и включение Перми в книжный мир Slavia Ortodoxa. Становящаяся христианская религиозность новокрещенного народа ищет источники сакральной информации и получает ее в форме устных и письменных текстов как ортодоксального, так и апокрифического характера. Эти тексты содержали сведения о мироустройстве, о Боге и его отношении к людям, об Иисусе Христе и Богородице, православных святых и об основных православных праздниках и наслаивались на прежние дохристианские мифологические тексты. По-видимому, уже тогда начинает складываться тот параллельный официальному церковному народно-православный религиозно-мифологический фонд, в котором наряду с догматическими религиозными доктринами уживались апокрифические толкования и языческие верования. В виду надэтничности средневекового религиозного сознания, этот фонд в скором времени стал частью общерусского народно-православного религиозного фонда, при этом сохраняя определенную автономность от него, особенно в области языческих элементов. Включенность в общий фонд обусловила свободную миграцию различного рода русских народно-религиозных текстов в коми национальной среде. Попадая в эту среду, тексты не только переводились на коми язык, но и адаптировались к складывающемуся типу национального мировосприятия, включались в синкретические ментальные образования или вытесняли прежние языческие верования, и тем самым формировали новый религиозный менталитет. Начало этого процесса было положено переводами на коми язык Литургии и других богослужебных текстов Стефаном Пермским и его преемниками. Усвоенные на родном языке христианские сюжеты создали прецедент, многократно повторившийся в последующих уже народных переводах религиозных текстов, а также обусловили формирование новых, национальных религиозных текстов христианского содержания. Видимо, в это время и стали появляться легенды о Стефане Пермском и крещении чуди.

В сюжетной основе этих текстов лежит конфликт между язычниками и их крестителем, а также между язычниками и теми, кто уже принял христианство. В роли героя-крестителя чаще всего выступает Стефан Пермский (в преданиях – Степан, Степан Пермский), в роли антагонистов крещения находятся язычники-коми, чудь, волхвы-туны, что, в общем-то, соответствует тематике легендарных сюжетов. Однако следует оговорить, что житийно-летописный св. Стефан Пермский, миссия которого отражена в письменных памятниках, обратил который в христианскую веру вычегодских пермян – предков современного коми народа, и Степан – креститель чуди коми легенд – образы не тождественные. Более того, это два совершенно разных образа, созданных примерно в одно и то же время двумя разными традициями: древнерусской письменной традицией и устной фольклорно-мифологической традицией новокрещенных коми. Разница между образами огромна, как и огромна разница между создавшими их русской христианской и коми полужазыческой культурами. Задачей письменных текстов было, прежде всего, представить апостольский и просветительский подвиг святого Стефана соответственно традициям и канонам средневековой русской литературы. Степан-креститель коми фольклора – образ пограничный, сочетающий одновременно представления о святом-чудотворце и о языческом кудеснике, он, скорее маг, чем святой, хотя и творит чудеса именем христианского Бога. Тем не менее, благодаря общему историческому прототипу, между литературным и фольклорным образами много общих черт, обнаруживаются и некоторые общие места, общие мотивы в письменных и устных текстах. Возможно, что влияние письменной традиции на становление образа Степана-крестителя происходило уже в ходе усвоения коми народом христианских идей, однако нельзя исключать и влияния устных источников на становление житийного образа Стефана. Официальная канонизация св. Стефана произошла в 1547 г., однако не будет преувеличением сказать, что составленное Епифанием Премудрым «Житие Стефа-

на Пермского» (ЖСП) почти сразу после кончины святителя в 1396 г., уже является свидетельством признания его святости современниками. Очевидно также, что становление культа св. Стефана как местночтимого святого, пермского заступника перед Богом было положено первыми преемниками «зырянского апостола» на Усть-Вымской епископской кафедре. В то же время, видимо, началось бытование устных рассказов о многочисленных чудесных подвигах святого, фонд которых стал складываться еще при жизни Стефана и на которые ссылается Епифаний: «А отыскал я это и изложил его житие, и там и здесь собрав: кое-что услышал в устных рассказах; кое-что разузнал от его учеников...».<sup>17</sup> При этом для ЖСП характерно полное отсутствие столь обычных для агиографического жанра чудес: по мысли Епифания, подвиг Стефана заключается не в чудотворении, а в следовании им традиции первых апостолов, обретших в Святом Духе чужие языки и просвещавших языческие народы. Поэтому Епифаний не включает в текст ЖСП легендарные сведения, по-видимому, для того, чтобы не отвлекать читателя от апостольского подвига св. Стефана. Между тем, многие из рассказов о подвигах чудотворения св. Стефана вошли в состав другого агиографического произведения о зырянском апостоле: «Повести о Стефане Пермском», сравнительно недавно введенном в научный оборот А.Н. Власовым.<sup>18</sup> Как считает сам А.Н. Власов, «источниками основных сюжетных мотивов (Повести – П.Л.) стали устные рассказы о святом, которые и составляют так называемое «местное церковное предание»».<sup>19</sup>

В современном исполнении легенды о Стефане фиксируются главным образом на средней Вычегде, особенно на ее притоке – р. Выми,<sup>20</sup> где некогда находилась епископия св. Стефана Пермского. Однако, судя по более ранним записям, подобные предания имели и более широкое распространение. Так, П.Г. Доронин в 20-е гг. XX в. зафиксировал ряд текстов о Стефане-крестителе на нижней Вычегде, в районах с современным русским населением, на верхней Вычегде и верхней Печоре, а также на Удоре – в бассейне р. Мезени.<sup>21</sup> Несколько текстов о св. Стефане записал в 1946 г. Г.А. Федоров,<sup>22</sup> но целенаправленно записывались рассказы о Стефане Пермском только Е.В. Ветошкиной (Козловой) в Вымской фольклорной экспедиции 1981 г. Ей удалось записать более тридцати текстов, и этот цикл преданий вымской традиции по праву можно считать наиболее объемным. В последние годы рассказы о Стефане Пермском фиксировались на верхней Вычегде О.И. Уляшевым, ряд текстов был записан студентами Сыктывкарского университета у русского населения нижней Вычегды,<sup>23</sup> есть также сведения о бытовании подобных преданий в районе Великого Устюга,<sup>24</sup> но они нуждаются в дополнительной проверке. Кроме того, предания о крещении чуди Степаном Пермским зафиксированы Л.С. Грибовой в Прикамье<sup>25</sup> у коми-пермяков, хотя их крещение происходило уже в послестефановское время при усть-вымском епископе Ионе. Как видим, устные нарративы о Стефане Пермском распространены достаточно широко, гораздо шире географических границ его миссионерской деятельности, что свидетельствует не только о значимости его образа для религиозности коми, но и о его популярности в фольклорной традиции. Современное состояние традиции можно считать удовлетворительным, хотя полевые записи последних лет свидетельствуют о ее постепенном угасании.

<sup>1</sup> Макарий, арх. Сказание о жизни и трудах святого Стефана, епископа Пермского // Сказание о Стефане Пермском. Сыктывкар, 1992. С. 8-25.

<sup>2</sup> Михайлов М.Н. Описание Усть-Выма. Вологда, 1851. С. 30-31, 52-53, 78-81 и др.

<sup>3</sup> Хвостикова О.А. Устные предания о Стефане Пермском (Тематический обзор) // Христианизация Коми Края и ее роль в развитии государственности и культуры. Сыктывкар, 1996. С. 302-309.

<sup>4</sup> Там же. С. 307.

<sup>5</sup> Уляшев О.И. Образ Стефана Пермского в традиционных представлениях коми. Сыктывкар, 1997. // Научные доклады КНЦ УрО РАН. Вып. 385.

<sup>6</sup> История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы: Исследования и материалы / Отв. ред. А.Н. Власов. Сыктывкар, 1996.

<sup>7</sup> Власов А.Н. Миссия Русской православной церкви в Пермском крае // История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы. С. 47.

<sup>8</sup> Криничная Н.А. Предания Русского Севера. СПб., 1991. С. 278-294.

<sup>9</sup> Власов А.Н. Миссия Русской православной церкви в Пермском крае. С. 4-58.

<sup>10</sup> Там же. С. 52.

<sup>11</sup> Историческая память в устных преданиях коми (Предисловие) // Историческая память в устных преданиях коми / Сост. М.А. Анкудинова, В.В. Филиппова. Науч. ред. Т.С. Канева. Сыктывкар, 2005. С. 8-9.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Указатель мотивов преданий о Стефане Пермском // Историческая память в устных преданиях коми. С. 144.

<sup>14</sup> Пропп В.Я. Легенда // Пропп В.Я. Поэтика фольклора. М.: Лабиринт, 1998. С. 271.

<sup>15</sup> Криничная Н.А. Русская народная историческая проза: вопросы генезиса и структуры. Л.: Наука, 1987. С. 75.

<sup>16</sup> Комментарий. Поэтика // Пропп В.Я. Поэтика фольклора. М.: Лабиринт, 1998. С. 337.

- <sup>17</sup> Епифаний Премудрый. Преподобного в священноиноках отца нашего Епифания Слово о житии и учении святого отца нашего Стефана, бывшего в Перми епископом // Святитель Стефан Пермский / Ред. Г.М. Прохоров. СПб., 1995. С. 50-51.
- <sup>18</sup> Повесть о Стефане Пермском // История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы. С. 61-70.
- <sup>19</sup> Власов А.Н. Миссия Русской православной церкви в Пермском крае. С. 24.
- <sup>20</sup> См.: Ветошкина (Козлова) Е.В. Материалы фольклорной экспедиции в Усть-Вымский и Княжпогостский районы Коми АССР // Научный архив Коми НЦ УрО РАН (далее – НА КНЦ УрО РАН). Ф. 5. Оп. 2. Д. 279.
- <sup>21</sup> Доронин П.Г. Материалы по истории Коми Края // НА КНЦ УрО РАН. Ф. 1. Оп. 1. Д. 25. Л. 111-116.
- <sup>22</sup> Степан Пермской йылысь. Зап. Г.А. Федорова в 1946 г. // Рочев Ю.Г. Коми легенды и предания. Сыктывкар, 1984. С. 25-26.
- <sup>23</sup> Материалы П. Устные предания о Стефане Пермском // История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы. С. 110-111. См. также: Историческая память в устных преданиях коми.
- <sup>24</sup> Смоленцев Л.Н. Великий зырянин // Родники Пармы. Сыктывкар, 1993. С. 19.
- <sup>25</sup> Грибова Л.С. Чудь по коми-пермяцким преданиям и верованиям (Этнографический материал. Собранный в Пермской области) // НА КНЦ УрО РАН. Ф. 11. Оп. 1. Д. 54. Л. 53.

Л.С. Лобанова  
г. Сыктывкар

### АПОТРОПЕИ ВЕЛИКОГО ЧЕТВЕРГА (ПО МАТЕРИАЛАМ СКОТОВОДЧЕСКИХ РИТУАЛОВ КОМИ)

Канун Великого Четверга носителями традиции определяется как «время хождения еретников», «день отмечания скота еретником», «день подрезания ушей коров». Одной из наиболее устойчивых характеристик Великого Четверга выступает мотив наведения порчи на животных «еретником»<sup>1</sup> и его вредоносности. Вокруг этого представления группируется большой комплекс ритуально-магических действий, направленных на предотвращение порчи, изгнание еретника, обереги животных. Способы, с помощью которых достигается данная цель, называются апотропеями.

Выделение и описание апотропеических текстов не так давно было предложено в работах 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.<sup>2</sup> Великий Четверг, наделенный в традиции статусом опасного, может быть описан как апотропеическая ситуация: исполнитель оберега – хозяйка, охраняемый объект – домашнее животное, носитель опасности – «еретник». В качестве наиболее типичных способов предотвращения этого опасного события выступают следующие ритуалы: перекрещивание всех входов и выходов хлева, прочтение заговоров, окружение хлева магическим кругом, подкладывание можжевельных веток, перекрещивание животного, обсыпание его солью, обмазывание экскрементами вымени коровы. Соответственно перечисленные ритуалы имеют общую функциональную направленность, общая апотропеическая семантика каждого ритуала складывается из семантики отдельных кодов обряда. По определению Н.И. Толстого, любой обряд можно представить как многоуровневый «культурный текст, включающий в себя элементы, принадлежащие разным кодам», среди которых выделяются такие виды кодов как акциональный, предметный, вербальный, персональный, локативный (пространственный), темпоральный, музыкальный и т.д.<sup>3</sup> Так, апотропеическая семантика обряда посыпания солью лба животного исходит от апотропеической семантики предмета-атрибута обряда – соли. В каждом конкретном случае совершалось либо одно действие (закрещивание дверей), либо несколько действий могли накладываться друг на друга (закрещивание с прочтением заговора) и/или производились последовательно друг за другом (закрещивание дверей, прочтение заговора, рисование креста смолой), тем самым усиливая (удваивая) семантику оберега. Следует учитывать не только явные, семантически прозрачные действия, которые осознавались исполнителем как оберег, но и те, в которых охранительная функция не эксплицирована, например, такие как необходимость доения коровы до захода солнца.

Семантика ритуально-магических действий, направленных на предотвращение порчи скота «еретником» в Великий четверг, определяется их способностью не допустить контакт «еретника» с животным. Наиболее характерным из таких оберегов является закрещивание. На акциональном

уровне оберег состоит из трехразового перекрещивания всех входов и выходов хлева, кроме того, в комментариях исполнителей содержится мотивировка исполнения ритуала – создания преграды: «Кресталасны карта ѓдзестэ, кинас кресталэмен и шувены, мед еретникъясыд оз пырны. А еретникъясыд не шувены, код пѓ оз крестов, верман пырны мѓс дѓнас, а код пѓ кресталас, кѓтъ не раз кодъ ѓдзесыд, он вермы пырнытэ, кѓтъ не лѓк ѓдзес, а код не оз крестов, кѓтъ и бур ѓдзес, сэтчи не верман пырны» ([В ночь на Великий четверг] перекрестят дверь хлева, рукой перекрестят и говорят, чтобы еретники не зашли. А еретники, мол, говорят, кто не перекрестит, сможешь зайти к корове, а кто перекрестит, не сможем зайти, хоть и двери плохие, а кто не перекрестит, хоть и хорошие двери, туда, мол, сможешь зайти)<sup>4</sup>; «Было закроют все двери, перекрестят, чтоб туда не попадал никто»;<sup>5</sup> «Быдлат крестовны: став ѓшинь, ѓдзес, мед еретник оз пыр» (Все окна и двери перекрещивают, чтобы еретники не зашли);<sup>6</sup> «Мамѓ вѓлі шуд, став ѓшиньтѓ не креставлы, мед оз лисьтны пырнысѓ» (Мама говорила, что надо перекрещивать все окна, чтобы еретники не смогли зайти).<sup>7</sup> Таким образом, перекрещивание путь становится преградой для еретника. В некоторых случаях данный эффект усиливался нарисованным крестом (рисовали мелом крест над окнами или дегтем на дверях). Показательным является и вербальное сопровождение ритуала, по которому данный оберег обозначается исполнителями как «закрещивание (с) печатью Христа», «закрещивание золотым замком», тогда как в остальные дни двери хлева перекрещивались обычным способом (без заговора). Мы располагаем несколькими вариантами подобных текстов, которые по образному составу разнообразны.

«Кристос печать, пасѓвѓя рука, ангельскѓй молитва, Причистая замока, зѓггер крест» (Печать Христа, рука Спаса, молитва Ангела, замок Причистой, крест кругом).<sup>8</sup> Здесь семантика креста усиливается образами Христа, Спаса, Ангела и Пречистой (Богородицы) и благодаря их упоминанию происходит освящение пространства, что также считается оберегом. Кроме того, появляются мотивы закрывания на замок и окружения магическим кругом охраняемого пространства, апотропеическая семантика которых очевидна.

Закрывание на замок является центральным мотивом следующего варианта: «Кристос печать йигно-томно зѓлэтэй томаннад, зѓлэтэй ключнад» (Печать Христа, закрой золотым замком, золотым ключом).<sup>9</sup> В мотиве закрывания (входа) на замок реализуется семантика создания преграды нечистой силе, в данном случае этот мотив не встречается на акциональном уровне, но является устойчивым в вербальном сопровождении ритуала, что подтверждается следующим вариантом заговора: «Кристос печать, пасѓвѓя рука, ангельскѓй молитва, причистая замока. Петыр-Павел, йигно-томнов зѓлѓтэй ключнад, зѓлѓтэй томаннад ѓшинь, ѓдзес, керка и карта» (Печать Христа, рука Спаса, молитва Ангела, замок Причистой. Петр-Павел, закрой на замок золотым замком, золотым ключом окна, двери, дом и двор).<sup>10</sup> Представленный текст является некой контаминацией выше приведенных вариантов, кроме того, здесь появляется образ Петра-Павла, который в народных представлениях считается хранителем ключей от райских ворот. В ритуале закрывания семантика создания преграды на пути нечистой силы выражается в перекрещивании окон и дверей хлева. Этот способ оберега является в данном случае доминирующим, а остальные мотивы, проявляющиеся на вербальном уровне (закрывание на замок, окружение магическим кругом, освящение пространства) можно считать дополнительными, создающими эффект усиления преграды, и не осознаваемые исполнителями как оберег.

В исследуемых материалах подчеркивается, что в этот день необходимо завершить все действия по уходу, доение и кормление скота «до наступления темноты», «пока солнце на небе», «пока светло», «рано». В данном условии не эксплицирована охранительная функция, но она видится в том, что свет выступает маркером этого мира, и свет устанавливает границу между мирами. Соответственно, в светлое время суток еретники не могут проникнуть в хлев, т.к. время их активизации начинается с наступлением темноты. Таким образом, соблюдение данного условия защищает от возможного контакта с нечистой силой, поэтому причисляется к одному из способов предотвращения порчи еретником.

Следующим способом предотвращения проникновения еретника в хлев являются можжевельные ветки, которые раскладывали над дверями и окнами хлева. «Ыдждьд четвергнад толькан, паньдыс Ыдждьд четвергнас (...) тусяпу, вот сѓйес, еретникъясыс пѓ мед оз пырны, карта ѓдзѓсыд тай пуктывлѓсны» (Накануне Великого четверга втыкали над косяками дверей хлева можжевельные ветки, чтобы еретник не проник).<sup>11</sup> Можжевельными ветками также окуривали хлев и скотину, чтобы еретник не смог навести порчу на скот. Апотропейное значение этих ритуалов связано с магическими свойствами можжевельника, который обладает отгонной семантикой и считается «действенным средством для изгнания злых духов, недопущения порчи».<sup>12</sup> В колкости растения также обнаруживается семантика нанесения увечья носителю опасности (в ритуале обыкания хлева ветками можжевельника).

Перечисленные характеристики можжевельника объясняют семантику другого ритуала, также

совершаемого накануне Великого четверга: можжевеловыми ветками хозяйки обмывали подошвы и посуду, в которой хранилось молоко. В настоящее время носителями традиции ритуал совершается с той целью, «чтобы молоко было вкусным, жирным». Семантику данного действия, на наш взгляд, можно интерпретировать следующим образом: еретник не способен повлиять на жирность молока, которое хранится в посуде, обмытой с можжевеловым.

Отгонная семантика выражается в ритуале обмазывания экскрементами вымени коровы: во избежание порчи хозяйка обмазывает калом вымя коровы, чтобы еретник не смог подойти к корове и подрезать вымя.

Принципиально иным типом оберега является подрезание хвоста корове накануне Великого четверга. Основная мотивировка этого ритуала заключается в том, чтобы корова приходила на свое место с выпаса, поэтому подрезанный кончик хвоста прятали в углу хлева. В другом случае, если было несколько коров в хлеву, подрезанные хвосты соединяли в один пучок, чтобы коровы держались вместе на пастбище. В то же время, подрезанный еретником хвост расценивается как магический акт, приводящий к порче скота, и/или способ перенимания еретником качеств животного, в результате чего «корова заболевает, перестает доиться, сохнет и в конце концов должна умереть, если не поспешит принять соответствующих колдовских мер».<sup>13</sup> Таким образом, подрезание хвоста корове в Великий четверг – это «мета» животного, дающая право на владение им в течение года тому, кто совершил это действие. Подрезание шерсти с крестцовой кости и лба овец на Великий четверг также указывало на обладание животным и его качествами на весь год.

Особое значение в этот день придавалось и ежедневным оберегам скота от порчи, подчеркивалась необходимость их исполнения, это: перекрещивание вымени коровы, обсыпание солью, благословление.

В заключении необходимо отметить, что рассмотренные обряды, совершаемые накануне Великого четверга с целью предотвращения порчи, проецируются на весь календарный год.

<sup>1</sup> Еретник в коми народной традиции определяется как «вредоносный колдун, насылающий порчу на людей и скот» (Конаков Н.Д. Тшыкдчысь // Мифология коми / Науч. ред В. В. Напольских. М., 1999. С. 363.); в диалектах встречаются и другие названия этого персонажа: тшыкдчысь (букв. 'портящий'), керысь (букв. 'делающий'), тдысь (букв. 'знающий').

<sup>2</sup> Левкиевская Е.Е. Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002. С. 8.

<sup>3</sup> Толстой Н.И. Вторичная функция обрядового символа // Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 167.

<sup>4</sup> Фольклорный фонд Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН (далее – ФФ ИЯЛИ) ВФ 1113-44. Шифры используемых архивных источников здесь и далее приведены в соответствии с нормами, принятыми в архиве.

<sup>5</sup> ФФ ИЯЛИ: АФ 1101-36.

<sup>6</sup> ФФ ИЯЛИ: ВФ 1114-74.

<sup>7</sup> Научный архив Коми НЦ УрО РАН Ф. 5. Оп. 2. Д. 279. Л. 421.

<sup>8</sup> ФФ ИЯЛИ: ВФ 1102-43.

<sup>9</sup> ФФ ИЯЛИ: ВФ 1113-44.

<sup>10</sup> ФФ ИЯЛИ: ВФ 1114-74.

<sup>11</sup> ФФ ИЯЛИ: АФ 1405-10.

<sup>12</sup> Конаков Н. Д. Тусяпу // Мифология коми. С. 361.

<sup>13</sup> Сидоров А.С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Материалы по психологии колдовства. СПб., 1997. С. 72.

Е.В. Ложкина  
г. Ижевск

## ОБЩЕНАРОДНОЕ И ЛОКАЛЬНОЕ В СКАЗОЧНОМ СЮЖЕТЕ «МАЛЬЧИК (ИВАСЬ, ЖИХАРКО, ЛУТОНЮШКА) И ВЕДЬМА» (СУС 327С, F)

По существующим в науке трактовкам соотношение общерусской традиции и ее локальных проявлений подобно отношению общего и единичного. Общее существует в единичном, конкретном, а единичное, конкретное неотделимо от общего. Это в полной мере относится и к фольклору – к его общим свойствам, общерусским закономерностям, качествам, а также местным чертам. Традиционный фольклор не может не носить общенародного общерусского характера<sup>1</sup>. Чем древнее

традиция, чем шире она распространена, тем определеннее и явственнее ее общие свойства. Множественность сходных между собой творческих актов способствует укреплению традиции, но это лишь одна из ее особенностей. Традиция подвержена трансформациям, локальным модификациям. Следует отметить, что противопоставление локального и общенародного в данном случае относительно. Они образуют единство, взаимодополняя друг друга. Важно уяснить, в чем проявляется общее, как оно конкретизируется, в чем состоит общенародное начало, в чем – локальное.

Область проявления общерусских черт в фольклоре – это, прежде всего, область типологии. Типологическое сходство выражается на уровне сюжетов: общности компонентов и композиции. На общерусской основе в местном фольклоре создается привычный тип некоторых композиций, происходит отбор сюжетов и мотивов, но уже исходя из особенностей этноса, общих черт его жизни, истории, быта, менталитета, языка.

Общенародное и локальное начала выступают по-особому, когда дело касается межэтнических связей. Контакт культур влияет на местный устно-поэтический репертуар, на тип бытующих в пограничных областях произведений. Изучение межэтнических связей подводит к постижению специфики фольклорного пограничья.

Рассмотрим сказочный сюжет «Мальчик (Ивась, Жихарко, Лутонюшка) и ведьма» (СУС 327С, F)<sup>2</sup>, который принадлежит к числу распространенных как в репертуаре восточных славян, так и в мировом фольклоре. Существует его аналог и в удмуртской традиции<sup>3</sup>. Общее содержание сказки сводится к следующему: ведьма заманивает к себе мальчика, подражая голосу матери; поручает своей дочке изжарить его или сама показывает, как надо садиться на лопату; мальчик засовывает в печь дочь ведьмы или ведьму; в сказке типа 327F мальчик-рыбак ловит рыбу, сидя в лодке; ведьма перековывает свой грубый голос на тонкий и выдает себя за мать, принесшую еду. Сказки эти сравнительно небольшие, часто с песенно-стихотворными вставками, контаминации встречаются редко. Жертвой ведьмы (Бабы-Яги, Обыды, Егибихи, Егибишны, Яги-Егинишны, Ягишны) оказывается мальчик, имя которого, как правило, произошло от названия того материала, из которого он чудесным образом произошел: Липунюшка, Лутонюшка, Глинышек и пр. Ведьма живет недалеко от людских поселений (на берегу реки, озера, в близлежащем лесу) одна или же со своими дочерьми. Она и ее дочери неудачно пытаются втолкнуть мальчика в печь, зажарить его и съесть, но оказываются жертвами своей глупости.

В удмуртской сказке «Обыда<sup>4</sup> кышно» («Ведьма»)<sup>5</sup> главным героем является мальчик Ванька, которого бездетный старик смастерил из полена. Во время работы в поле Ваньку замечает Обыда и заманивает к себе в дом; там она его запирает в подполье и откармливает в течение недели; сама уходит в лес по малину и просит свою дочь изжарить мальчика; дочь Обыды велит ему садиться на лопату, потом учит его, а тот бросает ее в печь; Обыда лакомится своей дочерью, забрасывает кости на полати и хочет поваляться «на Ванькиных косточках», но мальчик предостерегает ее; на следующий день сама Обыда брошена Ванькой в печь и сожжена; Ванька забирает предложенные ведьмой горшки с золотыми и серебряными монетами и благополучно возвращается домой. Интересна концовка, которая отсутствует в русском варианте<sup>6</sup>: Ванька после возвращения женится, записывается в городе Глазове в купцы и живет безбедно, «мой дедушка ему из Казани табак отвозил; Ванька его лепешками и зайчатинной угощал; он столько пива и вина выпил, что уж не помнит, как из Глазова выезжал».

Русские варианты данного сюжетного типа на территории Удмуртии и бывшей Вятской губернии представлены более обширно<sup>7</sup>. Варианты раскрывают распространенную версию сюжета, различаясь в деталях. Так, в сказке ЗВ 97 герой рождается из отрубленного мизинца старухи; родители не разрешают ему подплыть к другому берегу, но мальчик-с-пальчик захотел достать яблоки в саду, и медведь на цепи разбудил Ягу; она посылает своих дочерей на берег с печеньем заманить героя, но они засыпают на солнышке, и только самой Яге, притворившейся спящей, удается его заманить; мальчик-с-пальчик по очереди избавляется от дочерей Яги, пока та ходит к куму-черту, и, наконец, закрывает в печи и ее саму; мальчик выспрашивает у нее, как усмирить ее собак и медведя, где у нее золото и серебро; Яга умирает, а разбогатевший мальчик-с-пальчик возвращается к старикам. В варианте ЗВ 115 Егибиха заманивает маленького Ванюшку, подражая голосу его матери. В тексте РФУ 10 герой рождается из липового полена (отсюда и имя его – Липунюшка), Ягибиха (Баба Яга) заманивает его песенкой. В сказке ЗП 86 героем является Иван-дурак, он случайно находит избушку Яги-бабы и оказывается у Яги-Егинишны; далее сюжет развивается традиционно. Еще один вариант<sup>8</sup> является окончанием сказки на сюжет «Кот, петух и лиса» (СУС 61 В): кот и воробей ушли лесовать, Митюнька остался дома; со второй попытки Егибишне удалось схватить Митюньку. Сказка рассказана не полностью, обрывается на сожжении старшей дочери Егибишны. Необычен вариант другой сказки<sup>9</sup>: главным героем является колобок, сделанный из красной глины, – Глинышек; он сделал лодочку, поплыл; его схватила Баба-Яга и хотела зажарить, но Глинышек ее перехитрил. В других сказках имена героев – Терешенька<sup>10</sup> и Тюфеюшка<sup>11</sup>,

содержание же представляет классический вариант: герой рыбачит, мать приносит ему обед и песенкой зазывает к берегу; ее слышит Баба-Яга и, подражая матери, пытается его завлечь; мальчик слышит чужой голос и не подплывает; Баба-Яга идет к кузнецу и просит его сделать голос потоньше – хитрость удается; сообразительный мальчик засовывает Бабу-Ягу в печь, а сам возвращается к родителям. В сказке «Зуюшко и Егибиха»<sup>12</sup> старик и старуха высидели сынка Зуюшко из охлопка; Егибиха песенкой заманивает мальчика во время купания; Зуйко подплывает, Егибиха хватает его; после ее гибели Зуйко живет по-старому, «поедает блины да пирожки».

Сюжет «Мальчик и ведьма» является одним из самых распространенных среди пермских сказок о чудесных детях. В различных вариантах чудесный ребенок (Лутонюшка, Липанюшка<sup>13</sup>, Ваня-полешко) борется и побеждает Бабу-Ягу, Ягишну, ведьму, Убрениху – персонажа, характерного для фольклора Северного Прикамья<sup>14</sup>.

Три варианта данного сказочного сюжета представлено в архангельском сборнике<sup>15</sup>. Главный герой сказки «Мальчик {Ивань, Жихарко, Лутонюшка} и ведьма»<sup>16</sup> – Олиханка – высечен из ольхового полена; желание Олиханки отправиться к озеру рассказчица объясняет его детским любопытством; в кустах он случайно выходит на избушку на кривой ножке, в которой живет Баба-Яга со своими тремя дочерьми; дочери предупреждают Олиханку, что их мать – людоедка, но он не успевает убежать; хитростью мальчик засовывает Бабу-Ягу в печь, где она и погибает; Олиханку с ее младшей дочерью Машенькой убегают, а когда вырастают – женятся. В сказке «Ольшанко-сынко»<sup>17</sup> Ягабова заманивает мальчика песенкой; он подплывает, видит, что это не его мать, хочет уплыть, но та вытягивает лодку крюком и запирает его; Ольшанко закрывает Ягабову в печи, а сам убегает; бабушка-задворенка советует ему спрятаться от нее на дереве; Ягабова прибегает и начинает грызть дерево, чтобы достать Ольшанку; мимо проходящие мужики забирают парня и провожают его домой. «Сказка про Бургилушко»<sup>18</sup> представляет собой пересказ второй части сказки сюжетного типа 327: пошел куда-то Бургилушко и видит – стоит избушка; Баба-Яга хочет его съесть; он бросает ее в печь, а сам убегает.

Таким образом, из всего вышесказанного можно сделать определенный вывод: наличие в удмуртском репертуаре сюжетного типа «Мальчик и ведьма» объясняется непосредственным влиянием русской сказочной традиции. В русском фольклоре Удмуртии данный сказочный сюжет очень популярен. Отличие и специфика касается лишь некоторых моментов. Прежде всего, локальная специфика обнаруживается в языке: фольклорное произведение существует на языке того населения, среди которого бытует, в нашем случае, на удмуртском языке. Образ отрицательного героя – Обыды – дан соответственно национальной (удмуртской) традиции. Сказки (как русские, так и удмуртские) имеют самобытные этнические различия в деталях.

Анализ русских вариантов сказки, бытующих на территории Удмуртии, Пермского края и на Русском Севере также позволяет выявить их локальную специфику: во всех текстах особенности местных диалектов переданы достаточно точно. Каждое отдельно взятое произведение представляет для исследователя определенный интерес.

<sup>1</sup> См.: Аникин В.П. Теория фольклора. Курс лекций. М., 2004. С. 366-386; Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура; In memoiam. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2003. С. 156-165.

<sup>2</sup> Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979. С. 120-121. (далее в тексте СУС).

<sup>3</sup> Сюжет «Мальчик и ведьма» рассматривался в работах Шуклиной Т.А.: 1) Русские сказки Удмуртии: локальная специфика и эволюция жанра: Дис. ... канд. филол. наук. Ижевск, 2002; 2) Взаимодействие русской и удмуртской традиции в сказочном репертуаре Удмуртии // Русский Север и восточные финно-угры: проблемы пространственно-временного фольклорного диалога: Материалы I Межрегиональной конференции и VII Международной школы молодого фольклориста. Ижевск, 23-26 октября 2005 г. / Отв. ред. Т.Г. Владыкина. Ижевск, 2006.

<sup>4</sup> В удмуртской мифологии *обыда* – мифологическое существо в облике страшной женщины, обитающей в лесу; отличается необычайно большими грудями, крадет детей; в случае уважительного к себе отношения может выступать в роли помощника, советчика (оказывает помощь в хозяйственных делах), в других случаях может нанести вред, вплоть до гибели главного героя. Подробнее см.: Владыкина Т.Г. Обыда // Удмуртская Республика: Энциклопедия. Ижевск: Изд-во «Удмуртия», 2004. С. 524.

<sup>5</sup> Впервые сказка (в переводе на русский язык) была опубликована в книге: Гаврилов Б. Произведения народной словесности, обряды и поверья вотяков Казанской и Вятской губерний. Казань, 1880. С. 125-126. Другие публикации: Обыда кышно // Удмурт калык выжыкыльёс (Удмуртские народные сказки) / Сост. А.Н. Клабуков и Н.П. Кралина (на удм. яз.). Ижевск, 1954. С. 52-53; Ведьма // Сто сказок удмуртского народа / Сост., вст. ст., коммент. Н.П. Кралиной. Ижевск, 1961. С. 142-143.

<sup>6</sup> См. прим. 5.

<sup>7</sup> Мальчик-с-пальчик // Великорусские сказки Вятской губернии. Сборник Д.К. Зеленина / Изд. подгот. Т.Г. Иванова. СПб., 2002. С. 302-306. (Полное собрание русских сказок. Предреволюционные собрания. Т. 7) (далее в тексте – ЗВ 97); Ивашко и ведьма // Великорусские сказки Вятской губернии. С. 361-364 (далее в

тексте – ЗВ 115); Иван-дурак и Яга-баба // Великорусские сказки Пермской губернии. Сборник Д.К. Зеленина / Изд. подгот. Т.Г. Иванова. СПб., 1997. С. 324-325. (Studiorum Slavicoorum Monumenta. Tomus 12) (далее в тексте – ЗП 86); Липунюшка // Русский фольклор Удмуртии / Сост., предисл., вступит. ст. к разделам, примечания А.Г. Татаринцева. Ижевск, 1990. С. 85-87. (далее в тексте – РФУ 10).

<sup>8</sup> Кот да воробей, Митюнька третей // Великорусские сказки Вятской губернии. С. 291-292. В сборнике Афанасьева (Афанасьев А.Н. Народные русские сказки. Т. I-II. Изд. 4-е / Под ред. А.Е. Грузинского. М., 1913. С. 161-162.) вместо Митюньки – герой жихарько. Сказка «Баба-яга и жихарько» записана в Пермской губернии.

<sup>9</sup> Сказки / Сост. Шуклина Т.А. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 1999. С. 20. № 5. (Русский фольклор Удмуртии).

<sup>10</sup> Там же. С. 21-22. № 7.

<sup>11</sup> Там же. С. 22-24. № 8.

<sup>12</sup> Зуюшко и Егибиха // Верецагин Г.Е. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 4: Фольклор. Кн. 2: Русский фольклор: Сказки. Анекдоты. Песни. Детский фольклор. Пословицы и поговорки / Отв. за выпуск и авт. предисл. Т.Г. Владыкина. Ижевск, 2002. С. 70-71. № 23. (Памятники культуры).

<sup>13</sup> Мотив появления героя из лутюшка, липового полена, как правило, уже утрачивается; в текстах объяснения по поводу имен отсутствуют.

<sup>14</sup> Подробнее см. прим. в сборнике: Русские народные сказки Пермского края / Сост. А.В. Черных. Пермь, 2004. С. 256-257.

<sup>15</sup> Архангельские сказки. Из материалов лаборатории фольклора Поморского университета / Сост. Н.В. Дранникова. Архангельск, 2002. (Фольклор Севера).

<sup>16</sup> Там же. С. 60-61. № 19.

<sup>17</sup> Там же. С. 62. № 20.

<sup>18</sup> Там же. С. 63. № 21.

Н.А. Мальцева  
г. Кудымкар

## КОЛЫБЕЛЬНАЯ КАК ЖАНР КОМИ-ПЕРМЯЦКОГО ДЕТСКОГО ФОЛЬКЛОРА

По определению известного русского фольклориста В.П. Аникина, «Детский фольклор – это произведения взрослых для детей, произведения взрослых, ставшие детскими, собственное творчество детей. Отличительная черта всех этих произведений состоит в учете возрастных особенностей детей. Этот фольклор выражает душевный мир ребенка»<sup>1</sup>.

Детский фольклор коми-пермяков мало привлекал внимание собирателей и практически не исследован.

Первые публикации оригинальных текстов мы находим в сборнике «Сказкааз» («Сказки»), составленном А.М. Споровой, З.В. Распоповой, И.И. Лунеговым и изданном в 1947 г.<sup>2</sup>, и в «Коми-пермяцком народном устно-поэтическом творчестве», выпущенном в 1960 г.<sup>3</sup> В 1991 г. коми-пермяцкий писатель и собиратель фольклора В.В. Климов в сборник «Куда же вы уходите?» впервые включает самостоятельный раздел «Челядь понда фольклор» («Фольклор для детей») и посвящает ему несколько абзацев предисловия<sup>4</sup>.

Весь детский фольклор В.П. Аникин подразделяет на три группы: творчество взрослых для детей, произведения взрослых, ставшие детскими, к третьей группе он относит жеребьевки, дразники, поддевки, скороговорки или собственное творчество детей<sup>5</sup>.

Колыбельные песни входят в первую группу, их исполняют взрослые для детей. Эту группу некоторые исследователи обозначают как материнский фольклор<sup>6</sup>. В роли исполнителя выступает чаще мать, иногда бабушка, няня. Естественно, что в содержание и исполнение вкладывается любовное отношение к ребенку, забота о нем: «...ни одна песня во мне не рождает такого чистого чувства, такой нежности, как песня колыбельная», – признается дагестанский поэт Расул Гамзатов, определяя ее как «всех начал начало»<sup>7</sup>.

Колыбельные песни известны всем народам мира, и это свидетельствует об общечеловеческой значимости, ценности данного жанра детского фольклора. Они исполняются на разных языках, но одинаковы в них материнская любовь и нежность, схожи надежды и тревоги за детей. «Колыбельные песни приобщают ребенка к человеческой речи, знакомят с окружающими его людьми, предметами, животными, содержат элементарные нравоучения, учат добру»<sup>8</sup>.

Функция колыбельной песни – это успокоение, укачивание, усыпление ребенка. У коми-пермя-

ков она называется *кага õнмõстан* (усыпляющая ребенка) или *õвõтан* (успокаивающая). Следует отметить, что в коми-пермяцких названиях данного вида детского фольклора отсутствует слово *сьыланкы* (песня).

«Все, что сотворено для детей – это формирующее характер и интеллект ребенка, знания о мире, подготавливающее его к жизни слово. И эта большая и немаловажная работа начинается с колыбельной», – отмечает В.В. Климов<sup>9</sup>.

Назовем основные темы коми-пермяцких колыбельных песен:

- пожелание сна: «Кага, узь, кага, узь – локтас сюзь, локтас сюзь» (Дитя, спи, дитя, спи – прилетит сова, прилетит сова)<sup>10</sup>;

- пожелание благополучия и больших достижений в жизни: «Быдман, ылына лэбзян. И звездасõ судзõтан. Õу-вõ, õу-вõ, дона кагаõ ланьтõ» (Вырастешь, далеко полетишь и звезды достанешь. Эу-вэ, эу-вэ, дорогое дитя, засышай)<sup>11</sup>;

- пожелание послушания: «Тэ учõтик, бытшõм, рам, кывзы мый висьталас мам» (Ты маленькая, хорошая, добрая, слушай, что скажет мать)<sup>12</sup>;

- обещание ребенку вознаграждения за послушание: «Узь, Матрешенька, нылок, неба тэныт кренделёк» (Спи, Матрешенька, доченька, куплю тебе кренделек)<sup>13</sup>, «Айыт городõ мунõм, небас тэныт чышынок, бабыт гõрдзас кеписёк, мам пõжалас тупõсёк, дед козыналас нинкõмок» (Отец уехал в город, купит тебе платочек, бабушка свяжет рукавички, мама испечет оладушки, дед подарит лапоточки)<sup>14</sup>;

- ожидание вознаграждения няней: «Õвва, õвва, кага, пестуннялõ брага» (Эвва, эвва, дитя, пестунье – брага)<sup>15</sup>;

- ознакомление с крестьянским бытом: «Бабыт шõрт нюжлалõ, мамыт нянь пõжалõ, дедыт кыйõ виль нинкõм» (Бабушка придет, мама хлеб печет, дедушка новые лапти плетет)<sup>16</sup>;

- ознакомление с занятиями родителей, окружающей природой: «Айыт мунис ыджыт вõрõ – чõскыт яй ваяс, (...) мамыт мунис Кõсва дорõ – ягõдтор ваяс» (Отец ушел в тайгу – принесет вкусного мяса, (...) мать ушла на Косу-реку – принесет ягодки)<sup>17</sup>.

Выделенная нами тематика и фольклорные тексты позволяют сказать, что колыбельные песни коми-пермяков способствовали адаптации ребенка в окружающей среде, приобщению малыша к миру взрослых, в определенной степени помогали обеспечить его будущее благополучие, предохраняя от лени, лжи, нечестности и других нежелательных качеств.

В колыбельной песне мать находит для ребенка самые душевные слова, самые красивые определения: *сили* (гусенок), *горадзуль* (купава), *чочком юсь* (белый лебедь), *перыт кокыс* (быстроногая), *ягõд тусиньõй* (ягодка), *учõtторõ* (маленькая моя), *мичаторõ* (красивая моя), *йõвсõйсиньõй* (любительница молока), *малина тусь* (малина-ягода), *дона кагаõ* (дорогое мое дитяtko).

В одном варианте встречаются определения: *шондibanõй* (солнцеликий мой) и *сõ золотõй* (сто раз золотой, самый дорогой). В.В. Климов подчеркивает, что фольклор характеризует человека солнцеликим и сто раз золотым только в два периода: маленького ребенка и любящих друг друга жениха и невесту<sup>18</sup>. Заметим, что авторы «Мифологии коми» указывают: «Широко распространенный в обращениях к детям эпитет *зарни* «золотой» не разрешалось произносить в отношении грудного ребенка, особенно в колыбельных песнях...», объясняя это двойственностью статуса младенца, принадлежащего к миру людей и близкого к потустороннему миру<sup>19</sup>.

Стремясь оградить ребенка от воздействия потусторонних сил, в качестве оберега в колыбель помещали различные предметы: соль, хлеб, иголку, ножницы, нож<sup>20</sup>. Этот обычай нами зафиксирован у коми-пермяков в Кочевском районе<sup>21</sup>.

Обереги, по-видимому, отразились и в текстах колыбельных песен. На это указывают и информанты. Так, в сборнике материалов фольклорно-этнографических экспедиций 1995–1998 гг., составленном А.В. Панюковым и Г.С. Савельевой, читаем следующую запись: «Перечисляют все, что в зыбке находится. Тоже на разный мотив могут говорить»<sup>22</sup>. У коми-пермяков распространен напев со словами:

Кага, баб, кага, баб –  
Бокат – каб, бокат – каб.  
Кага, узь, кага, узь –  
Локтас сюзь, локтас сюзь<sup>23</sup>.

Дитя, спи, дитя, спи –  
Рядом – колодка, рядом – колодка.  
Дитя, спи, дитя, спи –  
Прилетит сова, прилетит сова.

В данном тексте упоминается *сюзь* (сова) – носитель сна – и *каб* (деревянная колодка для плетения лаптей). Насколько нам известно, этнографами, изучавшими материальную культуру коми-пермяков, колодка для плетения лаптей в качестве оберега нигде не указывается. Возможно, под *кабом* подразумевалась не деревянная колодка для плетения лаптей, а нечто другое, являвшееся оберегом. Например, маришцы, родственники коми-пермяков, в качестве оберега клали в колы-

бель медвежьей лапу<sup>24</sup>. В коми-пермяцком языке есть слово *кабыр* – лапа (чаще медведя)<sup>25</sup>. Известно, что медведь являлся тотемным животным и у коми-пермяков<sup>26</sup>.

Приведем текст коми-пермяцкой колыбельной, где использована интересная метафора, в которой ребенок уподобляется медведю:

Õу-õ, õу-õ, Оша-мишаыс узьõ, Õу-õ, õу-õ, Миян кагаыс бабõ, Õу-õ, õу-õ, Оша-мишаыс узьõ <sup>27</sup> .	Эу-э, эу-э, Медведь спит, Эу-э, эу-э, Наше дитя спит, Эу-э, эу-э, Медведь спит.
---	--

В качестве сравнения отметим, что в русских колыбельных песнях медведь – это персонаж, которым чаще пугают ребенка<sup>28</sup>.

Обращает на себя внимание следующий момент в коми-пермяцкой колыбельной: с одной стороны, исполнитель подчеркивает принадлежность ребенка определенному лицу притяжательным местоимением *миян* (наш), а с другой стороны, используя в существительных *мишаыс*, *кагаыс* определено-притяжательный суффикс 3-го лица единственного числа *-ыс* (чей? – его, ее), как бы признает его принадлежность еще и третьему лицу. Таким образом, в лингвистическом оформлении текста колыбельной коми-пермяков, по-видимому, проявляется двойственность статуса младенца.

Колыбельные песни, по мнению А.Н. Мартыновой, имеют очень давнее происхождение, произошли от древних заговоров, которые должны были защитить ребенка в колыбели от болезней, нечистой силы, бессонницы и т.п.<sup>29</sup>. О давнем происхождении приведенного выше текста коми-пермяцкой колыбельной свидетельствует и парное существительное *оша-миша*, компоненты которого оформлены с помощью суффикса *-а*. В коми-пермяцком языке этот тип парного словообразования уже непродуктивен<sup>30</sup>.

Вышеприведенные тексты коми-пермяцких колыбельных песен, по-видимому, являются фрагментами древних заговоров и свидетельствуют о представлениях коми-пермяков в древности.

Таким образом, коми-пермяцкая колыбельная как жанр фольклора возникла очень давно, она самостоятельна и оригинальна, имеет устойчивую систему признаков:

- ее назначение – успокоение, укачивание, усыпление ребенка;
- основные мотивы – пожелание ребенку сна, здоровья, благополучия в жизни;
- преобладающее рифмованное двустипение в строфе;
- довольно четкая ритмика, повторяющаяся равномерное раскачивание колыбели;
- преимущественное употребление существительных и глаголов в сочетании с междометиями.

В колыбельных песнях коми-пермяков заложена интереснейшая информация о хозяйственной деятельности и обычаях народа, о его представлениях. Они являются средством формирования ребенка, естественно приобщают его к национальным традициям, воспитывают интерес к родному языку, к культуре предков.

<sup>1</sup> Аникин В.П. Русские народные пословицы, поговорки, загадки и детский фольклор. М.: Учпедгиз, 1957. С. 88.

<sup>2</sup> Сказказ / Состав. А.М. Спорова, З.В. Распопова, И.И. Лунегов. Кудымкар: Комипермгиз, 1947. 123 с.

<sup>3</sup> Коми-пермяцкой народной устной поэтической творчество / Сост. В. Климов. Кудымкар, 1960. 227 с.

<sup>4</sup> Куда же вы уходите? Коми-пермяцкий фольклор на коми-пермяцком языке / Сост. В.В. Климов. Кудымкар, 1991. С. 10-11.

<sup>5</sup> Аникин В.П. Указ. соч. С. 89.

<sup>6</sup> Зуева Т.В., Кирдан Б.П. Русский фольклор: Учебник для вузов. 4-е изд. М.: Флинта-Наука, 2002. С. 339.

<sup>7</sup> Книга нежности. Колыбельные песни народов СССР / Сост. В. Александров. Предисл. Р. Гамзатова. М.: Молодая гвардия, 1985. С. 5.

<sup>8</sup> Мартынова А.Н. Опыт классификации русских колыбельных песен // Сов. этнография. 1974. № 4. С. 6.

<sup>9</sup> Куда же вы уходите? С. 10.

<sup>10</sup> Коми-пермяцко-русский словарь / Р.М. Баталова, А.С. Кривошечкова-Гантман. М.: Рус. яз., 1985. С. 160. Здесь и далее перевод с коми-пермяцкого нап – Н.М.

<sup>11</sup> Куда же вы уходите? С. 460.

<sup>12</sup> Там же. С. 160.

<sup>13</sup> Там же. С. 159.

<sup>14</sup> Полевые материалы автора.

<sup>15</sup> Куда же вы уходите? С. 159.

<sup>16</sup> Полевые материалы автора.



КНП. Т. 3. № 2 (эпическая):

Ва- жон о- лис-ны- вы- лис-ны дас кык а- я- ши- я

R:

КНП. Т. 2. № 16 (плач по бабушке):

Пó-ры-сей ме- нам бы-ре-ма вы- на о- тша ба- бе

R:

КНП. Т.2. № 18 (плач по мужу):

Лу- нысь нин куй-лан мед-бор нин лун- лы

R:

КНП. Т. 1. № 64 (величальная игровая):

кó - ти гоз кыв- тó

R:

КНП. Т. 3. № 8 (лиро-эпическая, солдатская):

Дас ви- та - рó кó ме во - и Са - тшóм-тат-шóм гуль-ба вы- лó по- тi

R:

Ныы-яс-зонъ-яс сзылан-вор-санi-нó дай

R:

Ка-занъ гó- ра- ö му- нi до. Гó- ра шó- рас кы- пóд- чи

R:

Гó- ра шó- р кы- пóд- чи да

R:

КНП. Т. 3. № 9 (лиро-эпическая, солдатская):

Ок ты пó зон- мóй пó дай е-джыд ю- сьбóй дай

R:

Лок ва- дар йы- лас леч-чы- лам дай

R:

Кыы-тыд во- мы- нас ви- дзóд-лам дай

R:

*Вторая квантитативная ритмическая форма*

КНП. Т. 2. № 23 («Горностаевый совик», народно-песенная лирика):

Бó- жа ку пар-ка бó- жа ку пар-ка

R:

КНП. Т.3. № 5 («Дева Чужмар», бытовая):

Чуж-мар ны- лóй Ча- ба-ны

R:

КНП. Т.3. № 14 («Пойду я с горя...», любовно-лирическая):

Му- на ме шо-гысь чис-том по-ле йóд (да)

R:

Квантитативные формулы обеих форм практически совпадают с описанными Е.В. Гиппиусом и З.В. Эвальд музыкально-ритмическими формулами удмуртских песен: ямбическая (диямбическая) , бакхическая , анапестическая и их модификации, связанные с раздроблением; вторая форма квантитативной ритмики представлена чаще в виде пятисложной группы из четырех кратких с долгим в конце и семисложной (4+3) , что также характерно и для традиционной удмуртской песни. Но есть и отличия: в эпической песне (КНП. Т. 3. № 1) начальная ритмическая формула представляет собой необычный для удмуртской песни рисунок хорейского строения

В целом по сравнению с музыкальными культурами народов Поволжья удельный вес коми напевов с квантитативной ритмикой не так велик, но все же она (квантитативная ритмика) существует. В основном в коми песенной традиции превалирует акцентный или смешанный акцентно-квантитативный тип ритмики. Дальнейшие исследования ритмики коми и северно-удмуртской песни видятся в привлечении в качестве сравнительного материала русских песен Русского Севера, верхнего Поволжья, а также культур западных финнов и самодийских народов, в первую очередь, ненцев, хантов, манси, нганасан.

<sup>1</sup> Ходырева М. Г. Песни северных удмуртов. Ижевск, 1996. Вып. 1. (Удмуртский фольклор).

<sup>2</sup> Нурьева И.М. Импровизация в песенном искусстве удмуртов в контексте финно-угорских культур // Русский Север и восточные финно-угры: Проблемы пространственно-временного фольклорного диалога: Материалы I Межрегиональной конференции и VII Международной школы молодого фольклориста. Ижевск, 2006. В печати.

<sup>3</sup> Гиппиус Е. В., Эвальд З. В. К изучению поэтического и музыкального стиля удмуртской народной песни // Записки Удм. НИИ: Вопросы языка, литературы и фольклора. Ижевск, 1941. Вып. 10. С. 61-88.

<sup>4</sup> Там же. С. 79-83.

<sup>5</sup> Гиппиус Е. В. Мелодический склад, мыслимый вне гармонии и тактовой ритмики, и мелодический склад, гармонически опосредованный // Материалы и статьи к 100-летию со дня рождения Е. В. Гиппиуса. М., 2003. С. 112-168.

<sup>6</sup> Кондратьев М. Г. О ритме чувашской народной песни. К проблеме квантитативности в народной музыке. М., 1990. С. 106. Абсолютно солидаризуясь с мнением М.Г. Кондратьева об универсальном характере квантитативной ритмики, выскажем сомнения относительно идеи стадильности этого типа ритмики. Ритмические квантитативные формы традиционных песен русской, финно-угорских, тюркских культур показывают такое совершенство, законченность, что их сложно причислить к определенной стадии развития музыкального мышления. Вероятно, по аналогии с пентатоникой, длительное время считавшейся подготовительной стадией диатоники, квантитативную ритмику следует рассматривать как совершенно самостоятельную систему.

<sup>7</sup> Коми народные песни. Изд. 2-е / Сост. А.К. Микушев, П.И. Чисталев. Т. 1. Вычегда и Сысола. Сыктывкар, 1993; Т. 2. Печора и Ижма. Сыктывкар, 1994; Коми народные песни / Сост. А.К. Микушев, П.И. Чисталев, Ю.Г. Рочев. Т. 3. Вымь и Удора. Сыктывкар, 1995. (Далее в тексте – КНП).

<sup>8</sup> Земцовский И.И. По следам веснянки из фортепианного концерта П. Чайковского. Историческая морфология народной песни. Исследование. Л., 1987.

А.В. Панюков  
г. Сыктывкар

## САМООРГАНИЗАЦИЯ ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ И ПРОБЛЕМА ВАРИАТИВНОСТИ

«Фольклорное творчество обладает способностью самовоспроизводства, свойствами саморегулируемой системы – в рамках безличности и бессознательности. В этом своем внутреннем качестве процесс новообразований идет закономерно – рассматривать ли его на уровне отдельных произведений и циклов, на уровне этнических жанров или даже в более широких межнациональных и многостадийных масштабах. Одним из проявлений действия закономерностей можно считать то,

что любой фольклорный текст – всегда вариант, т.е. всегда занимает определенное ему место в ряду; его появление можно предсказать, его место – объяснить. (...) Какими бы индивидуальными или случайными, кажущимися порождением немотивированной игры фантазии или факторов внешнего порядка ни казались варианты особенности, они определяются в конечном счете игрой закономерностей, проявляющих себя словно бы независимо от воли живых творцов и носителей фольклора»<sup>1</sup>.

С этой достаточно большой цитаты из книги Б.Н. Путилова «Фольклор и народная культура» и хотелось бы начать разговор. Собственно, в ней уже отмечены все те узловые проблемы, над которыми стоит периодически задумываться нам всем для того, чтобы не потерять способность видеть за конкретным фольклорным материалом общие, системные свойства.

Цитируемая книга может быть названа настольной книгой фольклориста, поскольку Б.Н. Путилову удалось построить наиболее стройную модель существования фольклорной традиции. Вкратце напомним ее основные положения:

- фольклорная традиция, обладая определенной автономностью, является органичной частью всей традиционной культуры и изучать ее можно только в комплексе; этот тезис формулирует проблему типологии фольклорной инклюзивности;

- первоначальный фольклорный фонд представляет собою результат вычленения из синкретического единства возникших внутри его жанров, сюжетов, мотивов, образов и, что очень важно, поэтической семантики. В фольклоре любого исторического этапа мы имеем дело не просто с набором текстов, но с целостной фольклорной культурой, которая обладает своими внутренними законами, характеризуется своими специфическими связями с лежащими вне ее явлениями, своим сознанием. Произведения, тексты возникают, живут, меняются не просто как некие вербальные (вербально-музыкальные) единицы, но как составляющие этой культуры;

- в качестве ведущей причины вариативности фольклорного произведения выдвигается концепция замысла фольклорного произведения, развивающая во многом идеи В.Я. Проппа. «Замысел – это скорее предтекстовое состояние, из которого могут рождаться (да фактически и рождаются) пучки текстов. Замысел не может быть представлен в некоем изначально единственном и окончательном виде. Варианты изначально и совершенно органичны не только для фольклорного процесса в его протяженности, но и для момента возникновения произведения. Рождаясь набором вариантов, произведение тем самым отзывается на сложность и многозначность замысла, его принципиальную незавершенность. Варианты осуществляют заложенную в фольклоре тенденцию к возможно более полному, объемному и глубокому воплощению замысла, к охвату его многоаспектной природы»<sup>2</sup>. В ходе развития меняются и сами замыслы, таким образом происходит непрерывный творческий процесс;

- замыслу фольклорного произведения может быть противопоставлен (с ним соотнесен) его инвариант как некий обобщенный результат его воплощения (никогда не достигающий идеала).

Беспорно, конструируемая модель развития традиции дает вполне определенные ответы на «болевые» точки фольклористической теории. Однако в этой концепции есть одна теоретическая «ловушка». Соглашаясь с ней, мы вынуждены или подходить к фольклорному процессу эстетически, признавая варьирование как виртуозное проявление бытия традиции (т.е. в определенном смысле фольклор для фольклора): что, собственно, уже выдвигалось в свое время «теорией шлифовки»; или переключаться в теологический план (подсознательно создавая себе некий образ творца всех тех замыслов). Или, будучи материалистами, признать ее принципиальное противоречие со вторым законом термодинамики, согласно которому любая система, в которой растет энтропия, обречена на гибель (читайте: чем выше вариативность, тем фольклорная традиция должна быть слабее). Вот об этом противоречии и хотелось бы поговорить.

Сегодня уже не подвергается сомнению факт существования двух элементарных процессов природы, принципиально различающихся по своим физическим результатам: это *процесс равновесного упорядочения* (организации системы), в котором, согласно второму закону термодинамики, степень неравновесия уменьшается и выделяется энергия (т.е. система тратит усилия на поддержание своей упорядоченности), и *процесс неравновесного упорядочения*, в котором степень неравновесия возрастает и затрачивается энергия (система поддерживает свою неравновесность, неупорядоченность, что позволяет ей черпать энергию из внешней среды), это то, что принято называть самоорганизацией. Существование такого природного явления, характеризующегося ростом степени неравновесия и затратой энергии, становится предметом изучения специальной научной области, которую большинство ученых называют сейчас синергетикой, хотя и есть сомнения в строгости применения такого термина. Кроме того, уже очевидно, что процессы структурообразования и самоорганизации в самых разных системах, являющихся предметом исследования в физике, химии, биологии, экономике, социологии, происходят в соответствии с небольшим числом сценариев, не зависящих от конкретной системы. Это явление имеет одну и ту же физическую сущность во всех его проявлениях

на всех уровнях развития материи, включая и психосоциальный, но различается по качественным особенностям и формам проявления. Соответственно, наука о самоорганизации и в психосоциальных, и в экологических, и в других гуманитарных аспектах может быть также строга и количественно выражена, как и в естественнонаучных областях, если изучается ее истинный предмет – явление самоорганизации<sup>3</sup>. Самое важное: самоорганизация – это сложноорганизованная система когерентного взаимодействия подсистем, не являющегося следствием какого-то смыслового, целеполагающего управленческого воздействия.

Каким образом происходит эволюция саморазвивающейся системы? В открытых системах, обменивающихся с окружающей средой потоками вещества или энергии, однородное состояние равновесия может терять устойчивость и необратимо переходить в неоднородное стационарное состояние, устойчивое относительно малых возмущений. Когда эта неупорядоченность достигает определенного порога, в системе вдруг проявляются параметры порядка на каком-то уровне, что приводит к самоорганизации материи.

Основные условия такой самоорганизации: открытость, сильная неравновесность и автокатализ (внутреннее подкрепление флуктуаций). Принципиально важным является то, что развитие таких систем следует выводить не из стремления к развитию или к самоорганизации, а из стремления к сохранению уже достигнутого неравновесного состояния систем в ходе давления среды. Или, проще говоря, из стремления сохранить некоторую автономию по отношению к среде. В открытых системах неравновесие порождает порядок. Хаос и порядок связаны, и это главное изменение, которое происходит в нашем восприятии Универсума.

Для входа в новое состояние система должна потерять устойчивость. За счет чего? За счет случайных колебаний – флуктуаций. Когда происходит переход системы в новое состояние, то выясняется, что поведение системы описывается далеко не всеми многочисленными компонентами вектора состояния, а гораздо меньшим числом параметров, так называемыми параметрами порядка. «Если считать систему с большим числом параметров более сложной, а с меньшим – более простой, то можно говорить о том, что в состояниях, близких к такому переходу, система упрощается, становится менее сложной, менее хаотической. В этот момент система сама производит сжатие информации – переход от многочисленных параметров состояния к очень немногочисленным параметрам порядка. Как происходит это сжатие? Ответ современной науки прост – ничего специально делать не надо, система все делает сама в момент потери устойчивости. Это явление в физике называется фазовым переходом»<sup>4</sup>. «Фазовый переход – переход вещества из одной фазы в другую при изменении внешних условий – температуры, давления, магнитного и электрического полей и т.д.; в узком смысле – скачкообразное изменение физических свойств при непрерывном изменении внешних параметров»<sup>5</sup>. Понятно, что для нашей системы фазовым переходом будет являться переход на некую более высокую ступень организации и развития.

Можно попытаться представить фольклорную традицию в виде иерархически взаимосвязанных уровней, каждый последующий из которых будет являться фазовым переходом предыдущего. В обобщенном виде мы можем говорить о такой иерархии: звуковой уровень – уровень слов – уровень текстостроительных единиц – уровень текстов – уровень сюжетно-тематических образований (вероятно) – уровень жанровых образований – ... (о существовании следующего уровня судить не берусь). Конечно, не стоит понимать эти фазовые переходы в буквальном физическом плане, хотя если говорить о кристаллизации слова или текста, то всем обычно понятен смысл этого образа. Тем не менее, говоря о самоорганизации неравновесной системы, нужно иметь в виду прежде всего физические свойства его элементарных единиц: физические свойства звука, слова, текста (протяженность во времени, в пространстве, формальная организация и т.п.). И, конечно, основополагающими здесь станут принципы антропомерности и антропоцентричности этих физических свойств. При этом, беспорно, необходимо иметь в виду то, что в любой традиции есть участки, которые управляются другими параметрами (обрядовый фольклор, эзотерика и т.п.), т.е. фольклорная традиция представляет собой комбинированный вариант системы.

На микроуровне фазовый переход будет означать то, что в открытой и очень неравновесной системе, когда неравновесность достигает какого-то порога, возникают отдельные островки, участки упорядоченности. Это происходит тогда, когда все траектории системы начинают стремиться к некоторому притягивающему уровню – к аттрактору («притяжатель»). Выявлено два типа аттракторов – особая точка и некий предельный цикл, которые отражают два типа поведения системы. В первом случае происходит выход изменяющихся параметров на постоянные значения, во втором – на определенный периодический режим. Поскольку не всегда удается определить параметры таких «притяжателей» (хотя их существование фиксируется), в теории самоорганизации введен термин «странный аттрактор». Напрашивается сам собой вывод, что искомые аттракторы могут быть соотнесены с понятием фольклорный инвариант. Соответственно, такие «инварианты» проявляются на каждом уровне системы (нужно сразу оговориться, что речь не должна идти о неких усредненных



параметрах, с которыми иногда соотносится фольклористическое определение инварианта). Знание этих аттракторов может объяснить скрытые причины «сильных» и «слабых» позиций системы в целом.

Согласно такой концепции фольклорная традиция, следуя общесистемному принципу, как и любая неравновесная структура, однажды возникнув вследствие качественного скачка предшествующих последовательных эволюционных изменений, способна к длительному, квазиустойчивому существованию как неравновесная система только в непрерывном материально-энергетическом потоке с производством энтропии. Неравновесие такой системы тем выше, чем дальше она от статического покоя, чем меньше у нее запас устойчивости, чем больше подвижность. В этом смысле неравновесность такой сложной системы, как фольклорная традиция, можно определить как потенциальную готовность к изменению, к адаптации. «Чем сложнее, масштабнее, «умнее» система, тем дальше она от равновесия со средой, тем более зыбкой и трудноподдерживаемой, но гибкой и приспособленной становится ее неравновесие-жизнь. Эта «устойчивая неравновесность» есть результат самоорганизации и залог выживаемости. Неравновесие обеспечено непрерывным обменом веществом и энергией с окружающей средой, иначе говоря, метаболизмом».<sup>6</sup> В контексте такой «устойчивой неравновесности» фольклорная вариативность должна рассматриваться не только как единственная форма бытования фольклорного текста (и фольклорной традиции в целом), но и как единственная форма их саморазвития. Постоянные, спонтанные, неуправляемые изменения (флуктуации) на нижних уровнях системы обеспечивают стабильность на более высоких, таким образом традиция сохраняет то, что наиболее соответствует ее отношениям со средой. Собственно для того, чтобы перевести проблему вариативности в синергетическое русло, необходимо пересмотреть наработки, уже сделанные в этой области. Например, проблема межуровневых зависимостей (соотношение «глубинных» и «поверхностных» структур фольклорного текста; наблюдаемая стабильность каких-то элементов на более «высоком» уровне и варьирование их на более «низком» и т. д.); взаимосвязь организации фольклорного текста с проблемой спонтанной речи, различие частичных изменений обратимого характера (по определению К.В. Чистова, «вибраций текста») и необратимых процессов; дифференциация степеней свободы формульных и неформульных компонентов текста и многое другое.<sup>7</sup> Все эти аспекты проблемы вариативности актуализируют те самые условия неравновесности, которые необходимы для эволюции самоорганизующейся системы.

Взгляд на фольклорную культуру как на самоорганизующуюся систему отнюдь не предполагает радикального пересмотра уже существующих методов изучения механизмов традиции. Но в работе с конкретным фольклорным материалом можно по-новому взглянуть на целый ряд неизбежных для каждого фольклориста проблем методологического характера.

Прежде всего, это проблема случайного в фольклоре. Одним из принципиальных отличий самоорганизующихся неравновесных систем является то, что в подобных динамических процессах ключевую роль могут играть случайные флуктуации. В состоянии, близком к фазовому переходу, во всем спектре возможных альтернатив любая случайность может определить путь дальнейшего развития. Сегодня уже считается очевидным, что именно генные мутации (случайности, ошибки в передаче наследственной информации) выступили основным источником разнообразия биологических признаков в эволюции биосферы земли. Какова роль таких мутаций в развитии фольклорной традиции? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо прежде всего попытаться выяснить, в каком состоянии находилась вся система. Если самоорганизующаяся система находилась в состоянии относительного равновесия, колебания (флуктуации) могли пройти незамеченными, несмотря на их величины. А если система находилась в состоянии сильной неравновесности, то любое, самое незначительное, периферийное изменение могло вызвать перестройку ее уровней. Поэтому в наших постоянных попытках отделить нетипичное, случайное, «шум» от основной информации мы рискуем выплеснуть вместе с водой и самого ребенка. И наоборот, мы должны иметь в виду, что в основе многих типических явлений может быть случайность, вызвавшая перестройку определенного участка фольклорной действительности.

Вторая проблема, которая возникает в связи с предлагаемой концепцией – это проблема заимствований. Здесь можно выдвинуть такой тезис: любой заимствованный фольклорный артефакт, для того чтобы органично войти в систему традиции, должен пройти через те же самые аттракторы. И наоборот, если заимствование произошло, то оно отвечает всем параметрам порядка традиции. Кроме того, учитывая роль случайностей в организации всей системы, можно утверждать, что именно заимствования (как случайные, внесистемные факторы) и играли ключевую роль в проявлении аттракторов.

<sup>4</sup> Аршинов В.И., Данилов Ю.А., Тарасенко В.В. Методология сетевого мышления: феномен самоорганизации // Социум в 21 веке: <http://21.iatp.by/stat'i/s201.html>.

<sup>5</sup> Большая Российская энциклопедия. М., 2001.

<sup>6</sup> Хиценко В.Е. Самоорганизация: становление теории и перспективы социальных приложений // <http://www.sinergetic.ru/общество>.

<sup>7</sup> Чистов К.В. Вариативность и поэтика фольклорного текста // История, культура, фольклор и этнография славянских народов: IX Международный съезд славистов (Киев, сентябрь 1983 г.) М., 1983. С. 143-170.

И.А. Плосков, Н.С. Коровина  
г. Сыктывкар

## К ИСТОРИИ ИЗДАНИЯ ФОЛЬКЛОРНЫХ СБОРНИКОВ А.А. ЦЕМБЕРА

Первый сборник коми сказок «Коми мойданкывъяс» (Коми сказки) был подготовлен в 1913 г. энтузиастом-собирателем, усть-сысольским учителем А.А. Цембером. В 1914 г. им же был составлен еще один – «Коми мойдан и сыланкывъяс» (Коми сказки и песни). В два его издания вошла 31 сказка, 11 из них – волшебные. В предисловии к сборнику «Коми сказки» А.А. Цембер писал:<sup>1</sup> «...Эти сказки записаны мной. Так, как сказывали – ни одного слова не поменял. Именно таким образом мне советовали записывать приезжавшие в наш город ученые Вихманн, Сирелиус, Фукс, Балог (первые двое – из Финляндии, другие – из Венгрии)».<sup>2</sup> В дневнике А.А. Цембера также можно прочесть следующие строки: «С 1910 года по 1916 год я был бессменным Председателем Устьсысольского Отдела Архангельского Общества изучения Русского Севера. В этот период мной был издан краткий Русско-зырянский словарь. В 1913 году издана книга «Зырянские народные сказки», в 1914 году – «Зырянские народные сказки и песни». Я первый издал книги на зырянском языке (до меня издавались книги Лыткина и др. на 2-х языках: русском и зырянском)».<sup>3</sup>

Почти сразу после выхода первого фольклорного сборника А.А. Цембера в «Вологодском листке» было опубликовано следующее сообщение: «В конце прошлого года в Устьсысольске вышла из печати брошюра А.А. Цембера «Коми мойдан кывъяс» (Зырянские сказки). Указанная литература заключает в себе 15 зырянских сказок и является ценным вкладом в небогатую литературу на зырянском языке»; в заметке, кстати, отмечено о составителе сборника: «А.А. Цембер известен, как знаток зырянского языка».<sup>4</sup>

В 1940 г. в газете «Правда» была опубликована статья «Зырянские сказки и песни», в которой сообщалось: «Отдел рукописей Государственной библиотеки СССР имени Ленина недавно приобрел рукописную книгу, содержащую 61 произведение дореволюционного зырянского народного творчества: сказки, песни, плачи, свадебные причитания. Многие из них посвящены крестьянскому труду и тяжелой доле бедняка-крестьянина: «Жатва», «Песня бедняка», «Сенокос», «Плач вдовы». Есть среди них и лирические песни «Солнечное личико», «Зырянской девице», «Жди меня», «Весна». Собрал эти произведения и подготовил к печати в 1914 году фольклорист А.А. Цембер».<sup>5</sup>

В книге «Родники Пармы» в разделе «Весь многолетний труд. (Из дневников А.А. Цембера (1932–1936 гг.))» Е.А. Макеева и Н.Ф. Панчишина – авторы публикации – отметили следующее: «В пенсионном деле А.А. Цембера имеется письмо директора Государственной библиотеки СССР им. В.И. Ленина Н. Яковлева, в котором сообщается, что отдел рукописей этой библиотеки приобрел рукописную книгу «Зырянские сказки и песни», автором которой был А.А. Цембер. По оценке специалистов, эта «рукописная книга является ценным первоисточником для изучения зырянского народного творчества».<sup>6</sup>

Издание в Усть-Сысольске в 1913 г. А.А. Цембером фольклорного сборника «Коми мойданкывъяс» (Коми сказки) на коми-зырянском языке, без соответствующего перевода текстов на русский язык стало большой неожиданностью. Однако поиск переводчика вызвал большие трудности. Известных «зыряноведов» П.И. Савванитова и Г.С. Лыткина, живших в девятнадцатом столетии в Петербурге, к тому времени уже не было в живых (профессор П.И. Савванитов умер в 1895 г., а Г.С. Лыткин – в 1907 г.). Своеобразна «география» этого поиска. Интересно, что искали такого «знатока» не в Вологодской губернии и не в Усть-Сысольске.

В Российском государственном историческом архиве г. Санкт-Петербурга имеются документы, связанные с историей перевода первого коми фольклорного сборника. К ним уже обращались историки коми культуры, фольклористы. Так, профессор А.К. Микушев упоминал о них в лекциях, на основе этих документов им были написаны статьи: «И усмотрели крамолу. (Из истории первого коми фольклорного сборника)», «Дело о брошюрах Цембера», опубликованные в республиканской

<sup>1</sup> Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. In memoriam. СПб., 2003. С. 204-205.

<sup>2</sup> Там же. С. 194.

<sup>3</sup> Руденко А.П. Самоорганизация и синергетика // [http://www.uni-dubna.ru/~mazny/students/site2/ideal\\_2.htm](http://www.uni-dubna.ru/~mazny/students/site2/ideal_2.htm).

газете «Красное знамя»<sup>7</sup>. В данном исследовании акцент сделан, прежде всего, на архивных материалах, отражающих поиск знатока зырянского языка столичными цензорами.

В Российском государственном историческом архиве г. Санкт-Петербурга имеется письмо от 20 апреля 1913 г., которое начальник Главного управления по делам печати граф С.С. Татищев направляет в подведомственный ему Московский комитет: «Московскому Комитету по делам печати. Возвращая при сем присланную Московским Комитетом по делам печати в С.-Петербургский Комитет при отношении от 1 минувшего марта за № 849 брошюру на зырянском языке под заглавием «Коми мойдан кывъяс. Чукортис А.А. Цембер. – Печатайтёма Сыктывкарса отдел Кардорса общество И.Р.С. съём вылө». Устьысольск. Типография З.Д. Следникова и К. – 1913, – и перевод этой брошюры священника Евгения Антипина, Главное Управление по делам печати предлагает Московскому Комитету по делам печати рассмотреть этот перевод по существу его содержания, поступить в дальнейшем согласно требованию закона»<sup>8</sup>.

Через неделю председатель Московского комитета по делам печати докладывает в Петербург своему шефу – графу Татищеву: «Возвращая при сем присланную при предложении Главного Управления по делам печати от 20 сего апреля за № 5619 рукопись под заглавием «Зырянские сказки. Собрал А.А. Цембер. Перевел на русский язык священник Евгений Антипин», Московский Комитет имеет честь донести, что в содержании этой рукописи состава преступления Комитетом не усмотрено»<sup>9</sup>.

В 1914 г., как известно, вышел второй сборник А.А. Цембера «Коми мойдан да сыланкывъяс» (Коми сказки и песни). Граф Татищев снова через Пермского губернатора М.А. Любича-Ярмоловича Лозина-Лозинского обращается к священнику Е. Антипину с поручением перевести на русский язык и второй сборник.

Между тем Пермский губернатор сообщает в Петербург, что в сборнике Цембера встречается много слов, редко употребляемых в обыденной зырянской речи. Граф С.С. Татищев обращается за помощью в Русское Географическое Общество к Ю.М. Шокальскому. В письме, датированном 24 декабря 1914 г., он пишет: «В виду того, что в Московском и Петроградском Комитетах не оказалось лиц, знающих зырянский язык, названная брошюра была мною препровождена Пермскому Губернатору с просьбой поручить сделать перевод ее священнику отцу Евгению Антипину, изготовлявшему и ранее таковые переводы для Главного Управления по делам печати, или же другому лицу, основательно знающему зырянский язык.

Ныне Пермский Губернатор просит оказать содействие к присылке ему Императорским Русским Географическим Обществом возможно полного словаря зырянского языка для снабжения этим словарем священника Антипина, в виду того, что встречающиеся в названной брошюре малоупотребительные выражения не дают возможности пользоваться имеющимся у о. Антипина словарем Лыткина»<sup>10</sup>.

Таким образом, знатоков зырянского языка искали в Перми, в столичных городах и т.д. В конце концов, поиски завершились в самом Петербурге, в частности, в Русском Географическом Обществе, где долгое время в XIX столетии работал П.И. Савваитов. Об этом свидетельствует письмо графа Татищева, написанное 2 января 1915 г. «Его Превосходительству М.А. Любичу-Ярмоловичу Лозину-Лозинскому»: «Вследствие письма от 18 минувшего Декабря за № 891, имею честь просить Ваше Превосходительство возвратить в Главное Управление по делам печати присланную мною при письме от 13 Сентября минувшего года (...) брошюру на зырянском языке под заглавием «Коми мойдан и сылан кывъяс (Зырянские сказки и песни). Чукортис А.А. Цембер», в виду того, что Главное Управление намерено обратиться с просьбой о переводе означенной брошюры непосредственно в Императорское Русское Географическое Общество, в составе коего имеется лицо, основательно знающее зырянский язык»<sup>11</sup>. В ответном письме от 10 января 1915 г. Пермский губернатор пишет: «Милостивый Государь, Граф Сергей Сергеевич. Вследствие письма от 2 сего января, за № 23 при сем имею честь возвратить Вашему Сиятельству брошюру на зырянском языке под заглавием «Коми мойдан и сылан кывъяс (Зырянские сказки и песни). Чукортис А.А. Цембер», с приложением перевода на русский язык. Священник Евгений Антипин свой труд ценит в сто рублей, но в виду того, что в переводе есть, хотя и незначительные, пропуски, о. Антипин сумму стоимости перевода согласен уменьшить до 75 руб.»<sup>12</sup>.

«Лицом, основательно знающим зырянский язык» оказался профессор К.Ф. Жаков. Имеется письмо временно исполняющего дела Начальника Главного Управления по делам печати «К Его Превосходительству К.Ф. Жакову» (написано в мае 1915 года): «Милостивый Государь, Каллистрат Фалалеевич. На рассмотрение установленных по делам печати поступают в продолжение года около 50 брошюр на зырянском, вотском и черемисском языках лугового и глазовского наречия. В виду того, что при Главном Управлении по делам печати не имеется лиц, знающих означенные языки, имею честь покорнейше просить Ваше Превосходительство не отказать уведомить, не признаете ли Вы возможным принять на себя труд просматривать, а в случае надобности делать пере-

воды поступающих на просмотр брошюр на означенных языках. Вместе с сим покорнейше прошу Ваше Превосходительство сообщить, за какое годовое вознаграждение Вы согласились бы принять на себя означенный труд»<sup>13</sup>.

Однако по имеющимся данным К.Ф. Жаков начал интересоваться книгами А.А. Цембера гораздо раньше. В рукописи ученого (которая также хранится в названном петербургском архиве), датированной 29 апреля 1915 г., имеются некоторые замечания о старинной труднопереводимой коми лексике, использованной в фольклорных произведениях сборника «Зырянские сказки и песни» (1914 г.). В своем официальном отзыве, как пишет А.К. Микушев, К.Ф. Жаков также отмечает, что в текстах «встречается много бессмысленных слов, и тут же пускается в область сомнительных гадательных этимологий»<sup>14</sup>.

Обеспокоенный подобной рецензией К.Ф. Жакова, временно замещавший графа С.С. Татищева на посту начальника Главного управления по делам печати А. Муромцев просит его возвратить сборники. В архиве имеется следующая записка К.Ф. Жакову: «Вр. И. Д. Начальника Главного Управления по делам печати, свидетельствуя совершенное почтение Его Превосходительству Каллистрату Фалалеевичу, имеет честь покорнейше просить вернуть переданные для перевода 6 брошюр на зырянском и вотском языках и 2 на русском»<sup>15</sup>.

В конце концов А. Муромцев обращается к председателю Казанского комитета по делам печати М. Пинегину с поручением просмотреть ряд удмуртских, марийских изданий, а в брошюре на зырянском языке он предлагает сделать перевод лишь трех стихотворений: под № 16 на стр. 22, под № 21 на стр. 24 и под № 23 на стр. 26 (письмо от 16 мая 1915 г.). Далее А. Муромцев просит известить, не заключают ли брошюры в себе «каких-либо уклонений от своего прямого назначения в сторону общественных вопросов»<sup>16</sup>. М. Пинегин поручает рецензировать эти издания члену комитета Емельянову. На основе его рецензии Председателем Казанского комитета 22 июня 1915 г. в Главное управление по делам печати было отправлено письмо, в котором сообщалось в том числе и о трех песнях-сказках, в которых не смог разобраться К.Ф. Жаков. По мнению Емельянова, они «имеют совсем мало смысла и принадлежат, очевидно, к числу таких народных песен, которые представляют из себя набор слов, непонятных иногда самим певцам и сказителям». Далее рецензент заключает, что «таковые песни, состоящие из одной только игры слов, в большом распространении не только у зырян, но и у вотяков и даже у черемисов северных окраин»<sup>17</sup>. Наибольшую трудность для перевода, как оказалось, представляли «песни-сказки» «Сердце» (№ 16), «Ванька-Вень» (№ 21), «Идет яур, промышляет» (№ 23), которые получили довольно широкое распространение в коми фольклоре. Они имеют вполне определенный функциональный смысл и восходят к древним промысловым обрядам.

По мнению профессора А.К. Микушева, «сообщение Пинегина о заключенной в фольклорных текстах тайной «игре слов» настолько встревожило высокопоставленных чиновников из императорского управления по делам печати, бдительно следивших за всевозможными «уклонениями в сторону общественных вопросов», что сразу же после письма Пинегина дело об издании книг Цембера на русском языке было окончательно похоронено»<sup>18</sup>.

Тогда уже стало ясно, что издание коми фольклорных сборников на русском языке осуществлено не будет, несмотря на то, что явной «крамолы» в них не было обнаружено.

<sup>1</sup> Приведено в переводе.

<sup>2</sup> Цембер А.А. Водзын шуан тор (Введение) // Коми мойдан кывъяс (Коми сказки). Усть-Сысольск, 1913. С. 3.

<sup>3</sup> Национальный архив Республики Коми. Ф. 963. Оп. 1. Ед. хр. 2. Л. 112.

<sup>4</sup> Вологодский листок. 20 февраля 1914 г.

<sup>5</sup> Правда. 3 апреля 1940 г.

<sup>6</sup> Родники пармы. Сыктывкар, 1990. С. 95.

<sup>7</sup> Красное знамя. 31 мая 1977 г.

<sup>8</sup> Российский государственный исторический архив (далее РГИА). Ф. 776. Оп. 17. Д. 275. Л. 1-2.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Там же. Л. 12.

<sup>11</sup> Там же. Л. 13.

<sup>12</sup> Там же. Л. 18.

<sup>13</sup> Там же. Л. 23.

<sup>14</sup> Красное знамя. 31 мая 1977 г.

<sup>15</sup> РГИА. Ф. 776. Оп. 17. Д. 275. Л. 22.

<sup>16</sup> Там же. Л. 26.

<sup>17</sup> Там же. Л. 29-30.

<sup>18</sup> Красное знамя. 31 мая 1977 г.

## ТРАДИЦИОННЫЕ КУЛЬТОВЫЕ ОБЪЕКТЫ БЕСЕРМЯН И ФОРМИРОВАНИЕ СОВРЕМЕННОГО СЕЛЬСКОГО ЛАНДШАФТА\*

Преобладающая часть современных культовых памятников в бесермянских селениях связана с традиционным мировоззрением.<sup>1</sup> Выбор участков, где они появились, по мнению местных жителей, не случаен. Это особые территории, где проходит «невидимая грань между небом и землей», «земля и небо соприкасаются». В последние десятилетия большинство этих объектов уже не включено в активную ритуальную практику, но по-прежнему определяет специфику культурного ландшафта. Каждое селение, за исключением некоторых поздних выселков и починок, имеет весь перечисленный ниже перечень культовых памятников и сакральных мест, где проводились моления и жертвоприношения, частные поклонения в рамках календарных и семейных обрядов, в случае болезней или чрезвычайных ситуаций (пожары, засуха, резкие похолодания).

Процессы заселения районов современного проживания бесермян, ранние этнические контакты представляют интерес при изучении характера освоения новых земель и возникновения культовых памятников в местах поселений. На северо-западе Удмуртии – территории современного расселения бесермян – письменные источники фиксируют их появление в XVI – начале XVII в., где они проживали по соседству с удмуртами, татарами и русскими.<sup>2</sup> Встречаются и этнически смешанные селения, большей частью это бесермяно-татарские, реже бесермяне живут совместно с русскими и удмуртами. Исследователи предполагают, что они появляются на Вятке в кон. XIV – нач. XV столетия после распада Волжской Булгарии, окончательное формирование этнической группы относят к периоду после переселения с территории Закавказья.<sup>3</sup> Основная научная полемика касается преимущественно вопросов этногенеза и ранней этнической истории, сводится к выяснению тюркского (булгарского) и финно-угорского (пермского) компонентов.<sup>4</sup> Вокруг этих двух положений ведутся и современные дискуссии.

К традиционным памятникам относятся священные рощи *шэд карон* ‘место, где готовят суп’, *шэд карон чашша* ‘роща, где готовят суп’, *зас’эг сийон’и* ‘место, где едят гуся’, *киреметь* ‘керемень’, *бабам кзэйос* ‘едки стариков’. Это небольшой хвойный лес (пихта, ель) или несколько деревьев, расположенных вблизи родника или ручья недалеко от селения. Моления в священной роще связаны с поклонением одному из важных божеств традиционного пантеона – Хозяину леса *Чашшакуз’о / Н’улэсмурт / Н’улэсн’ун’а / Чашшамурт, Лудкуз’о / Луд хоз’аин*. Растущие здесь деревья считались его собственностью и местом обитания. Коллективное моление проходило в начале ноября до дня Кузьмы и Демьяна (14 ноября) и завершало обряды годового цикла. Позже этих сроков его не устраивали, так как считали, что «год закрылся». Животное или птицу (гуся) приносили в жертву в роще, здесь же варили кашу, устраивали трапезу. В обряде участвовали мужчины, изредка дети и пожилые женщины. Коллективные моления проходили еще в 1930-х гг., а в некоторых селениях – и в середине XX столетия. Частные жертвоприношения в конце осени или по случаю чьей-либо болезни встречались и позже. Несмотря на то, что сейчас общественные обряды уже не проводятся, рощи по-прежнему остаются значимым сакральным объектом: сохраняются пространственно-временные запреты, здесь не вырубают деревья, не собирают грибы и ягоды. Рассказы об имеющих место, но все же немногочисленных случаях нарушения табу, передаются из поколения в поколение и представляют устойчивые тексты, связанные с этим объектом.

Культовый памятник *кзрбан карон гон* ‘лог для жертвоприношений’, *кзрбанни* ‘место жертвоприношений’, *ошпивандонни* ‘место для закалывания бычка’, *ошписийонни* ‘место, где ели бычка’ связан с летним жертвоприношением и молением о дожде и благополучной погоде на лето. Приготовлением каши и закланием животного занимались старики-мужчины, остальные приходили к молению и трапезе. В некоторых деревнях бесермяне приглашали муллу, кое-где участвовал и священник. В большинстве селений такие места представляют деревья, участок поля рядом с родником или логом и обычно исключаются из хозяйственной деятельности.

К памятникам, связанным с традиционным мировоззрением, относится и *засег вандон интэ / засег вандонни* ‘место для закалывания гуся’. Это место у реки (лог, ровная площадка), где осенью совершали жертвоприношение водоплавающей птицей (гусь, реже – утка) для Хозяина воды *ву куз’о*.

В современных пространственно-временных запретах по-прежнему важную роль играют объекты, известные как *ород инты* ‘плохое место’ / *кутись места* ‘место, где ловит’, связанные с культом заложных покойников, иногда число таких мест в деревне достигает десятка, и они хорошо известны жителям. Согласно топонимическим преданиям, участок ландшафта становится «пло-

хим», если там погиб человек или погребены недоношенные и некрещеные младенцы. Нарушение пространственно-временных запретов, полагали, приводит к психическим расстройствам, физической слабости, кожным заболеваниям. Обычай приносить при лечении продукты, лоскуты, деньги, шерсть и антропоморфные фигуры сохраняется и в наши дни.

К числу ранних культовых объектов относятся кладбища *шай*. Они располагаются на сухом склоне вблизи деревни и представляют массив леса естественного происхождения. В последние годы кладбища имеют изгороди с калитками; вокруг погребений делают ограждения, ставят столбики и скамейки, изредка высаживают цветы. В советский период на могилах интеллигенции, участников войны, общественных и партийных деятелей кресты сменили памятники с пятиконечной звездой. С начала 1990-х гг. (после перестройки) отмечается отход от советской символики и преобладание православной, иногда встречается сочетание креста и звезды на одном памятнике. Все эти изменения связаны с новациями XX столетия. Кладбища посещают во время семейных и календарных поминок. В это сакральное пространство входит *кур куян* ‘место, куда кидают луб’, *шелеп куян* ‘место, где бросают щепки’, которое находится в направлении кладбища. Здесь оставляют предметы, использованные при обмытии умершего. С началом христианизации бесермян в середине XVIII в. и появлением приходов часть деревенских кладбищ закрылась, и умерших хоронили на погосте, часто значительно удаленном от селения.

В окрестностях нескольких селений есть места, известные под названием *бизэршай* ‘татарское кладбище’. Жители считают, что здесь погребены их предки – основатели селения и первопоселенцы края.<sup>5</sup> Памятники с таким названием в бассейне Чепцы исследователи датируют IX–XIII и XVI–XVII вв. Большинство из почитаемых бесермянами могильников *бизэршай* относится к позднему периоду. Согласно историческим преданиям и результатам исследований они оставлены с началом христианизации, то есть не ранее середины XVIII в.<sup>6</sup> Эти кладбища до середины XX столетия посещали с приглашением муллы или грамотного татарина накануне выхода на сев. Сейчас территории могильников представляют заросшие лесом или задернованные, изредка вспаханные площадки. В настоящее время на некоторых еще совершают жертвоприношения яйцом или хлебом.

С христианизацией связано появление православных храмов и изменение внешнего облика деревень, новаций в оформлении кладбищ и надмогильных сооружений. Церкви к концу XIX столетия окончательно вошли в комплекс сакральных объектов, их посещение стало частью некоторых традиционных обрядов. В советский период храмы в большинстве бесермянских приходов закрылись, но все же они продолжали сохранять свой особый статус. Например, рядом с ними устраивали трапезу при посещении кладбищ, а уезжая в дальние края или на службу в армию, около здания или на окне оставляли монеты или хлеб. Эта практика встречается и в наши дни.

Значимый объект в этнокультурном ландшафте – это семейно-родовые святыни, находившиеся на усадьбах отдельных домохозяев (обычно на огороде), где проходило ежегодное моление женщин, принадлежащих одной семейно-родовой группе. Постройку посещали в период летнего солнцестояния, обычно в последнюю пятницу перед Петровками. Число святилищ соответствовало семейно-родовым объединениям. Обряд включал жертвоприношение, моление и совместную трапезу. Почитаемое место известно как *вэйкис’кан* ‘место, куда льют масло’, *вэй кис’кан кэнос* ‘амбар для литья масла’, *вэй кис’кан куа / куала* ‘куала / куа для литья масла’, *пичи кэнос* ‘маленький амбар’, *куала корка / куала кэнос* ‘дом в виде куала / амбар в виде куала’.<sup>7</sup> Термин *вэйкис’кан* связан с обязательным предметом жертвоприношения – маслом. В первой половине и середине XX столетия постройки встречались в виде 1) небольшого бревенчатого строения с одно- или двускатной крышей, с низкой дверью, без очага и окон; 2) сруба без кровли или с настилом; 3) задернованной площадки, огороженной досками / невысоким срубом или прикрытой кровлей; 4) площадки с камнем или в виде углубления в земле; 5) небольшого участка с деревьями; 6) задернованной площадки. Возможно, такое разнообразие связано как с разной степенью сохранности построек, так и с некоторой их вариативностью. Первоначально они были в виде бревенчатых сооружений типа амбаров; обветшавшие со временем срубы прикрывали кровлей. В них был земляной пол, вдоль стен, по описаниям очевидцев, стояли небольшие скамейки, иногда стол и полки. Вполне вероятно и существование площадок / углублений в земле, где позже возникли ограждения или сооружения.<sup>8</sup> Обряды проводили еще в середине XX столетия, а в ряде деревень – до конца 1960-х гг. По мере прекращения молений, сооружения постепенно разрушались, а сакральные функции переносились на места, где они стояли (остатки постройки, ровные площадки, выросшие деревья). Сегодня эти участки находятся на огородах или в пределах усадеб, некоторые имеют ограждения, кое-где остались нижние венцы срубов. Здесь стараются не ступать, исключена любая хозяйственная деятельность (посадка овощей, сенокос, рубка выросших деревьев). Если при перепланировке поселения или усадьбы участок оказывался заброшенным, то место старались обходить и не застраивать, считая его опасным.

Новые сакральные объекты появляются с введением рекрутской повинности – это *солдат келяи кэз* 'ель для провожания солдата'. Уезжая на службу, новобранцы привязывали к стволу на вершине дерева, растущего при выезде из села, платок или полотенце, считавшиеся оберегом. Сегодня это один из немногих памятников, сохранившихся не только на уровне текстов и пространственно-временных запретов, но и используемых в обрядах: кое-где береги по-прежнему привязывают к деревьям, а в некоторых селениях их прибивают к телеграфному столбу при выезде.

Комплекс традиционных культовых памятников бесермян сложился к началу XX в., в дальнейшем происходила его трансформация в связи с идеологическими и социальными изменениями, которые требовали адаптации традиционного мировоззрения, в том числе обрядов, к изменившимся реалиям. Идеологическая и социально-политическая обстановка советского времени вынуждала крестьян, насколько это было возможно, приспособлять традиционные обряды к новым условиям. Например, многие коллективные обряды проводились с разрешения районного руководства или были вообще запрещены, уменьшилось число их участников. Несмотря на эти обстоятельства, некоторые коллективные моления все же сохранялись до середины XX столетия, а кое-где – до конца 1960-х гг. Частные жертвоприношения на отдельных памятниках совершаются и в настоящее время.

Современный этнокультурный ландшафт бесермянских селений сохранил практически все культовые и сакральные места, связанные с традиционным мировоззрением, почитанием духов-хозяев окружающей природы и семейно-родовых культов. Степень их сохранности и использования в современных обрядах разная. Среди них есть памятники, подвергшиеся минимальным изменениям благодаря более строгому соблюдению пространственно-временных запретов, длительному бытованию обрядов. Есть подверженные частичной трансформации в результате естественного изменения природного ландшафта или воздействия человека.

Сформировавшееся сакральное пространство представляет сложный природно-культурный комплекс, сложившийся на протяжении длительного времени, и отражает взаимодействие человека и природы, межэтнических, профессиональных и социальных факторов. Нужно отметить, что сегодня наличие почитаемых мест сохраняет сакральную информацию на уровне топонимики, пространственно-временных запретов, воспоминаний о проходивших обрядах и передается из поколения в поколение. Наличие устной информации, даже без обрядов, является механизмом сохранения уникальных культурных и природных объектов. Посещение отдельных памятников и сакральных мест по-прежнему актуально в чрезвычайных ситуациях (болезни, поминовение умерших) и совершается в частном порядке. Полевые материалы свидетельствуют, что культовые и священные места играют сегодня важную роль и для бытования представлений о традиционном пантеоне и мироустройстве.

\* Работа выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Адаптация народов и культур к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям»

<sup>1</sup> Бесермяне – один из коренных малочисленных народов России. Их численность по переписи 2002 г. составляет 3,1 тыс. человек; бесермяне говорят на бесермянском наречии удмуртского языка; используются также русский и татарский языки. Вероисповедание в основном православное.

<sup>2</sup> Луппов П.Н. Северные удмурты в XVI–XVII вв. // На удмуртские темы. Ученые записки НИИ народов Советского Востока. М., 1931. Вып. 2. С. 118–119.

<sup>3</sup> Гришкина М.В., Владыкин В.Е. Письменные источники по истории удмуртов IX–XVII вв. // Материалы по этногенезу удмуртов. Ижевск, 1982. С. 25–27.

<sup>4</sup> См. подр.: Тепляшина Т.И. Язык бесермян. М., 1970. С. 5–22; Попова Е.В.: 1. Бесермяне (краткий историографический обзор) // О бесермянах. Ижевск, 1997. С. 3–18; 2. Календарные обряды бесермян. Ижевск, 2004. С. 4–12.

<sup>5</sup> Попова Е.В. Погребальные памятники бигершай в бассейне Чепцы и обрядовая практика бесермян // Новые исследования по средневековой археологии Поволжья и Приуралья. Материалы международного полевого симпозиума. Ижевск, 1999. С. 194–199.

<sup>6</sup> Останина Т.И. Турчинский могильник – ранний бесермянский некрополь на севере Удмуртии // Славянский и финно-угорский мир вчера, сегодня. Ижевск, 1996. С. 25–49.

<sup>7</sup> Попова Е.В. Типология и функции культовой постройки бесермян *вейкиськан / вейкиськан куала* // Культовые памятники Камско-Вятского региона: Материалы и исследования. Ижевск, 2004. С. 135–153.

<sup>8</sup> См.: Попова Е.В.: 1. Календарные обряды бесермян. С.115–133; 2. Типология и функции культовой постройки.

И.В. Пчеловодова  
г. Ижевск

## ВНЕОБРЯДОВЫЕ ПЕСНИ-ИМПРОВИЗАЦИИ СЕВЕРНЫХ УДМУРТОВ

В песенном искусстве северных удмуртов в отдельную жанровую группу выделяются внеобрядовые песни-импровизации – *весьяк/веськыт крезь, курекъяськон/кэт куректон крезь* (постоянный, на все случаи жизни/горестный напев). Народная терминология, «совершенно четко и точно передавая эмоционально-образный настрой напевов (горестный, печальный)»<sup>1</sup>, указывая на древность происхождения напева («извечный», «правильный», «настоящий», «постоянный»<sup>2</sup>), не определяет функциональной приуроченности этих напевов. Основным признаком их выделения в отдельную группу является внеобрядовая ситуация исполнения, «для себя» в моменты тяжелых душевных переживаний.

Тексты этих напевов представляют собой «отдельные слова, асемантические слоги, междометия и частицы, перемежающиеся иногда со смысловыми лексическими вставками» тирадно-строфического строения<sup>3</sup>. Разделы, содержащие смысловые словосочетания или предложения, по мнению исследователя М.Г. Ходыревой, встречаются лишь в некоторых обрядовых напевах (свадебных, гостевых)<sup>4</sup>.

Анализ поэтической структуры внеобрядовых песен-импровизаций позволил выявить три разновидности.

1. Песни-импровизации, состоящие из припевных слов<sup>5</sup> и глагола «говорить-сказывать» (*шуйны-вераны*), повторяющегося в тексте песни несколько раз. Этот композиционный прием, построенный на повторении одного действия или предмета («вариационное перечисление» по Г. Вернеру), исследователями Е.В. Гишпиусом и З.В. Эвальд был отмечен как один из основных художественных средств в северной поэтической традиции<sup>6</sup>. Возможно, эти песни в какой-то степени можно отнести к свидетельствам того синкретизма, когда, по словам А.Н. Веселовского, язык «не владел своими средствами, и эмоциональный элемент в нем был сильнее содержательного...»<sup>7</sup>. Однако это явление можно объяснить и с другой точки зрения.

Исследователь А.П. Шаховской в обрядовых крезях бесермян<sup>8</sup> выделяет два взаимосвязанных уровня: «мыслимое» (подразумеваемое) и «исполняемое» (звучащее). Анализируя эти компоненты, А.П. Шаховской делает вывод, что «смысл крезей «располагается» за пределами «высказываемого»<sup>9</sup>. Припевные слова являются своего рода кодовой системой, скрывающей содержание «мыслимого» для постороннего, «чужого» слушателя. Для традиционного носителя эта система позволяет открыть содержание «мыслимого», но лишь «в общих чертах»<sup>10</sup>. На более точно природу песен-импровизаций отражает тезис И.И. Земцовского: «Произносимый текст может быть минимальным, но стоящая за ним информация – огромной и, что существенно, общеизвестной или, по крайней мере, общепонятной в данной песенной среде»<sup>11</sup>.

Во внеобрядовых песнях-импровизациях мы наблюдаем аналогичное явление: припевные слова, благодаря своей универсальности, помогают исполнителю сосредоточиться на своей проблеме и в то же время защититься от содержания проблем со стороны других участников, т.е. каждый участник ансамбля избавляется от своих переживаний в личном плане, не раскрывая при этом их причину и суть<sup>12</sup>:

*Кырзалом ук кырзалом, кырзалом ук шуод ук,  
Ой, бен но(й), бен но(й), ой, шуйсько.  
Э, бен ук ой, гой, гой, гой, э, (х)ой шуод но,  
Э, бен ук ой, гой, гой, гой, э, (х)ой однако бен.  
Споем ведь споем, споем ведь скажешь да,  
Ой, бен да, бен да, ой, говорю.  
Э, бен да ой, гой, гой, гой, э, (х)ой скажешь да,  
Э, бен да ой, гой, гой, гой, э (х)ой однако бен.<sup>13</sup>*

2. Ко второй разновидности мы относим песни, также состоящие из припевных слов и повторяющегося глагола, однако в тексте возникает семантический эпизод в виде одного или нескольких предложений. Этот эпизод представляет собой всплывающие в сознании исполнителя воспоминания о своей жизни, содержит жалобу на судьбу:

*Ой бен ук, малы бен, малы бен, эк-а гинэ малы бен.  
(Й)э бен ук, ой бен, ой бен, ой бен, ой бен, ой гинэ, ой бен, ой бен, ой ук бен.  
Кыче мон бен капчиен бен улысал но тон ке лусал. Ух!  
Капчиен гинэ улысал но ук бен ук (й)э гинэ но, кыче бен секытэн улысько ук.*

Ой да ведь, почему да, почему да, эх ли только почему да.  
(Й)э да ведь, ой да, ой да, ой да, ой да, ой только, ой да, ой да, ой ведь да.  
Как бы я да легко да жила бы да ты если бы был [жив]. Ух!  
Легко ведь жила бы да ведь да ведь (й)э только да, как да тяжело живу ведь!<sup>14</sup>

3. Третья разновидность песен-импровизаций представляет собой расширенное повествование, как правило, автобиографического характера. Повествование предваряет зачин, состоящий из припевных слов. Песни этого типа по своему строению близки саамским йойкам-повествованиям, в которых импровизация, возникающая под влиянием определенного чувства, «...становится традиционным элементом в песне, чем-то вроде припева и одновременно зачина песни с расширенным текстом»<sup>15</sup>. В этих песнях мы можем выделить несколько мотивов: воспоминание, жалоба, размышление. В коми импровизациях исследователь А.К. Микушев одним из распространенных мотивов выделяет мотив «жалобы-сетования»: исполнительница «выплакивала свое горе, отводила душу в жалобах и сетованиях на несправедливую судьбу»<sup>16</sup>.

В одних случаях вся песня северно-удмуртских импровизаций может строиться на одном мотиве, например, как следующая импровизация-размышление:

*Кыче бен колод, мар карод ук,  
Кызы улыны кинлы кылдэм шуо ук:  
Кинлы куректон сётэмын,  
Кинлы бен ук чик овол куректон сётэмын,  
Мар бен карод, кытцы кариськод,  
Кинэн улод...*

Как же будешь спать, что же будешь делать,  
Как кому жить свыше уготовано говорят ведь:  
Кому страдая жить,  
А кому ведь страданий совсем не послано,  
Что же поделаешь, куда денешься,  
С кем жизнь проживешь...<sup>17</sup>

В большинстве случаев эти мотивы сочетаются в одной песне: здесь встречаются и жалоба, и воспоминания, и размышления о жизни:

*Ялам бен ук гинэ но, ой да шуод-а меда,  
Ялэ ойдаре (х)ой гинэ но ойдаре шуыса.  
Мынам, дыр, дядяедлэн ук кырзан куараез но ук,  
Эй, шуод-а меда, вераса бен, ой, шуа ук.  
Бордэммы но потэ бен ук, кырзаммы но потэ бен ук.  
Эй, шуод-а меда, вераса бен ук, ой-а бен ук.  
Пичийысен ук, пичийысен сирота кылим но,  
Зечез ук ом адзе.  
Война кускиз, дядямез нуиз, гуртэ озберты,*

Ялам ведь да только да, ой да скажешь ли,  
Ялэ ойдаре (х)ой только да ойдаре говоря.  
У моего, наверно, отца да певучий голос да,  
Эй, скажешь ли меда, говоря да, ой, говоря ведь.  
И плакать хочется ведь, и петь хочется,  
Эй, скажешь ли меда, говоря да ведь, ой-а бен да.  
С малых лет, с малых лет сиротой остались да,  
Хорошего [в жизни] да не видели.  
Война началась, отца забрала, [он] в деревню не  
вернулся,

*Огнямы бен будим курадзыса ук.  
Кыче бен секыт вал но,  
Оло кыче но курадзиськиз ук.  
Таре бен ук сиськиськом но, чебер нодисьяськиськом,  
Котьмармы но вань ук.  
Чебер дысь но нуллиськом ук, ческыт сиён но сииськом,  
Пи-ныллэсьмы но бен ук вань ни таре асьмелэн,  
Ой, шуа бен.  
Котмы бен но куректэ,  
Шум но потэм дырмы вань.  
Ой-(й)эй шуод-а меда, вералод-а но,  
Ой, шуа но.*

Одни да выросли страдая да.  
Как ведь тяжело было да,  
Чего только не пришлось вытерпеть.  
Теперь ведь да и кушаем, и красиво одеваемся,  
Все, что пожелаешь, все есть.  
И красивую одежду носим, и вкусную еду кушаем,  
И дети да ведь теперь у нас есть,  
Ой, говоря бен.  
И печалимся,  
И веселое время у нас бывает.  
Ой-(й)эй скажешь ли меда да,  
Ой говоря да!<sup>18</sup>

Все разновидности близки между собой, т.к. при повторном исполнении песни певица, вспоминая какой-либо эпизод из своей жизни или моментально среагировав на происшедшие в данный момент события, может внести их в текст песни. Это явление приближает северно-удмуртские крезы к оленеводческим импровизациям северных коми нуранкыв: любой случай, наблюдаемый автором и запомнившийся ему, может тут же отразиться в тексте нуранкыв или стать причиной для появления новой импровизации<sup>19</sup>.

Три разновидности крезей отличаются формой исполнения. Первые две, как правило, звучат в коллективном исполнении, в то время как песни-импровизации, представляющие повествование, – в сольном.

Как отмечает этномузыковед М.Г. Ходырева, напевы всяк крезь построены на принципах свободной импровизации, они «исполнялись, по-видимому, только для себя, и в текстах содержали факты автобиографического характера или комментировали происходящие в данный момент события»<sup>20</sup>. Исходя из этой характеристики напевов всяк, вполне закономерно отнесение их М.Г.

Ходыревой к личной песне. Подтверждением этому выступают наши экспедиционные наблюдения и высказывание И.М. Нуриевой о том, что «почти все напевы личных песен, записанные (...) в сольном варианте, обрывались из-за плача и громких рыданий исполнителя, заново пережившего самые трагичные эпизоды своей жизни»<sup>21</sup>. Исследователь А.П. Шаховской выявил, что «для крезей доминирующей является форма сольного исполнения»<sup>22</sup>, представляющая собой «сумму монологов», где каждый исполнитель, высказывая свои чувства, создает свой словесный ряд»<sup>23</sup>.

Однако одни и те же крезы могут быть исполнены как в сольном варианте, так и коллективным. В этом случае удмуртские песни-импровизации сложно назвать личной песней. Е.Т. Пушкарева, исследуя этот жанр в ненецком фольклоре, отмечает в качестве его особенности наличие автора. *Исполнять песню при авторе и его членах семьи другим исполнителям запрещается*, в противном случае это считается оскорблением<sup>24</sup>. В северно-удмуртской традиции таких ограничений не зафиксировано. Более того, крезь, отмеченный одной из певиц как песня ее отца, исполняли все присутствующие в данный момент жительницы деревни и знавшие о ее «авторе». Об отсутствии авторства в коми импровизациях, в частности в оленеводческих песнях нуранкыв, отмечает и А.К. Микушев. Память об авторе закрепляется с помощью изложенных событий и конкретных случаев из жизни того оленевода, который сложил ту или иную песню<sup>25</sup>.

Выявляя различия между двумя формами исполнения, И.М. Нуриева отмечает, что коллективное исполнение характеризуется отсутствием семантически значимых вставок, которые в сольном исполнении отражают ярко выраженный личностный характер<sup>26</sup>.

На наш взгляд, на исполнение песен-импровизаций влияют и внешние обстоятельства. В обычной жизни удмурта характеризуют немногословие и сдержанность в проявлении чувств. В удмуртском обществе не принято открытое выражение своих эмоций. Не случайно в лирических песнях свою тоску, печаль герой переживает в одиночестве, идет в лес или на реку. Возможно, коллектив в совместном пении принимает на себя функции общины и регулирует выражение чувств, припевные слова помогают скрыть их от других членов общества и в то же время дают возможность избавиться от тяжелых душевных переживаний. Наглядно об этом высказываются сами исполнители: «Я о себе пою, зачем всем знать»<sup>27</sup>. Исполнение же в одиночестве, для себя, снимает все запреты: тебя никто не слышит, соответственно, ты можешь себе позволить выговориться/выплакаться в песне, вспомнить о своей нелегкой судьбе.

Некоторые параллели мы обнаружили и в гостевых напевах (*куно гур*) южно-удмуртской песенной традиции. Встреча с родственниками, видимо, вызывала особенно теплые чувства и способствовала наибольшей открытости чувств. Еще в недавнем прошлом (вплоть до конца XX в.) у южных удмуртов существовала традиция импровизации на мелодии гостевых песен. Это, на наш взгляд, не случайно, так как именно эта форма была необходима в фольклоре «для свободного выражения лирических, непосредственно высказываемых чувств»<sup>28</sup>. Вспоминая одну из встреч своих родителей с родственниками, исследователь М.Г. Атаманов пишет: «Каких только добрых слов они друг другу не наговорили – любовь беспредельная! (...) А песен сколько они спели?! Все старинные. Целые куплеты сами придумывали и тут же экспромтом пропевали. *Все думы, мысли выражали вмиг придуманными словами по знакомой мелодии...*»<sup>29</sup>. (курсив наш – И.П.).

Несмотря на некоторые различия в импровизации южных и северных удмуртов<sup>30</sup>, сам факт наличия ее в обеих песенных традициях говорит о том, что импровизация как форма лирического высказывания характерна вообще для удмуртского песенного фольклора и до сих пор не утратила своего значения. В качестве примера приведем текст гостевого напева, записанного в Малонургинском районе Удмуртии. Первые три строфы напева в тематике отображают характерные для гостевых напевов сюжетные мотивы. Однако далее тематика сменяется на размышления о собственной судьбе и отражает происходящие в данный момент действия (просьба исполнить песню), что приводит к изменению структуры стихов. Последнее явление, на наш взгляд, сближает южно-удмуртскую гостевую песню с северно-удмуртскими песнями-импровизациями. Наша мысль близка высказыванию и И.М. Нуриевой о некоторых чертах сходства между северными и южными удмуртскими традициями<sup>31</sup>:

*Ми кадь пересь, ой, муртгёсыз государство оз вунэты, уксе тыриз.  
Ми кадь курадзыса улись муртгёслы государство оз вунэты, уксе тыриз.  
Мае сисалмы, мае юсалмы, уксе ке ой тырсалзы?  
Малы али ти, нуниёсы, пересьёслэсь кырзамзэс кылэмды потэ.  
Милемыз нокин уг чакла, кырзамды луоз-а шуыса.  
Милемыз нокин уг чакла, кырзамды луоз-а шуыса.  
Ваньэз государство(й) ачиз косэ калыкез огкадь учкыны.  
Ваньэз государство(й) ачиз косэ калыкез огкадь учкыны.*

Как нас старых, ой, людей государство не забыло, деньги выплачивает.  
 Нас, тяжелую жизнь проживших людей, государство не забыло, деньги выплачивает.  
 Что бы мы ели, что пили, если бы денег нам не выплачивали?  
 Почему вы сейчас, милые, песни от старых людей услышать хотите?  
 О нас никто не заботится, не спрашивает, петь можете ли еще.  
 О нас никто не заботится, не спрашивает, петь можете ли еще.  
 За всеми людьми государство просит одинаково присматривать.  
 За всеми людьми государство просит одинаково присматривать<sup>32</sup>.

Таким образом, песни-импровизации представляют собой один из ранних этапов лирической традиции и существуют в песенной культуре северных удмуртов наряду с поздним пластом лирических песен, одновременно являясь и базой для их формирования в северном ареале. Эти две формы удмуртской песенной лирики «могут трактоваться в меньшей мере и как «последовательность», и как «сосуществование» в рамках одной культуры»<sup>33</sup>. Удмуртские креси находят параллели с типологически сходными жанрами в фольклоре других финно-угорских народов, в частности, коми, ненцев, саамов и др.

- <sup>1</sup> Нуриева И.М. Сольные импровизации северных удмуртов: к проблеме жанра // Финно-угорская фольклористика на пороге нового тысячелетия: материалы конференции (Международная летняя школа. Глазов, 17-30 августа 2000 г.). Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2001. С. 105.
- <sup>2</sup> Владыкина Т.Г. Удмуртский фольклор: проблемы жанровой эволюции и систематики. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1997. С. 111.
- <sup>3</sup> Ходырева М.Г. Песни северных удмуртов. Вып. 1. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1996. С. 9. (Удмуртский фольклор).
- <sup>4</sup> Ходырева М.Г. Обрядовые напевы северных удмуртов (на примере Глазовского района) // Фольклор и этнография: обряды, обычаи, поверья. Ижевск: УИИЯЛ УрО АН СССР, 1989. С. 147.
- <sup>5</sup> Под припевными словами, вслед за М.Г. Ходыревой, мы подразумеваем частицы, междометия, союзы, наречия, звукоподражательные, синсемантические и малоупотребительные слова.
- <sup>6</sup> Гишпиус Е.В., Эвальд З.В. К изучению поэтического и музыкального стиля удмуртской народной песни // Записки УдНИИ. Вып. 10. Ижевск: Удмуртгосиздат, 1941. С. 70.
- <sup>7</sup> Веселовский А.Н. Историческая поэтика. Л.: Художественная литература, 1940. С. 206.
- <sup>8</sup> Бесермяне по своему происхождению представляют группу южно-удмуртского населения (...) В первые века II тысячелетия н. э. они оказались заброшенными в бассейн р. Чепцы и с тех пор живут среди северных удмуртов. (Цит. по: Удмурты: историко-этнографические очерки. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1993. С. 31.)
- <sup>9</sup> Шаховской А.П. Контрапункт словесного и музыкального рядов (Бесермянские креси) // Фольклор. Комплексная текстология. М.: Наследие, 1998. С. 112.
- <sup>10</sup> Там же. С. 113.
- <sup>11</sup> Земцовский И.И. О «происхождении» лирики // И.И. Земцовский. Из мира устных традиций: заметки впрок (к 70-летию И.И. Земцовского). СПб.: РИИИ, 2006. С. 108.
- <sup>12</sup> Из личной беседы с доцентом кафедры психологии, участницей фольклорно-этнографического ансамбля «Чипчирган» УдГУ В.В. Студитских.
- <sup>13</sup> Фонограммархив Удмуртского института истории, языка и литературы УрО РАН; магнитофонная кассета № 191/3, сторона А: д. Сибирь Унинского района Кировской области; Муина Екатерина Екимовна, 1928 г.р., местн., обр. 5 кл. Зап.: Т.Г. Владыкиной, 2003 г.
- <sup>14</sup> Ходырева М.Г. Песни северных удмуртов. С. 71.
- <sup>15</sup> Сенкевич-Гудкова В.В. Элементы импровизации и традиционности на ранней стадии развития фольклора (на материале песенной лирики кольских саамов) // Русский фольклор: материалы и исследования. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1960. Вып. V. С. 137-138.
- <sup>16</sup> Микушев А.К. Традиционные лирические песни коми и их жизнь в современности // Вопросы народно-поэтического творчества. М.: Издательство Академии наук СССР, 1960. С. 149.
- <sup>17</sup> Фонограммархив Удмуртского института истории, языка и литературы УрО РАН; магнитофонная кассета № 191/7, ст. А: д. Березник Зуевского района Кировской области; Возисова Нина Дмитриевна, 1935 г.р., род. в д. Дунай Фаленского района Кировской обл., обр. высш. Зап.: Т.Г. Владыкиной, 2003 г.
- <sup>18</sup> Фонограммархив Удмуртского института истории, языка и литературы УрО РАН; магнитофонная кассета № 136/1, ст. В: д. Малаягорт Красногорского района Удмуртской Республики; Анисимова Ольга Дмитриевна, 1939 г.р., род. в д. Тура; Трофимова Клавдия Васильевна, 1933 г.р., местн., обр. 4 кл., удм.; Алексеева Людмила Васильевна, 1942 г.р., род. в д. Кычино; Сунцова Людмила Алексеевна, 1938 г.р., род. в д. Тяпуково Глазовского района. Зап.: С.В. Стародубцевой, 1994 г.
- <sup>19</sup> Микушев А.К. Оленеводческие песни-нураникы и ижмо-колвинский эпос // Проблемы изучения финно-угорского фольклора. Саранск: Мордовское книжное издательство, 1972. С. 126.
- <sup>20</sup> Ходырева М.Г. Песни северных удмуртов. С. 9.
- <sup>21</sup> Нуриева И.М. Сольные импровизации северных удмуртов. С. 105.
- <sup>22</sup> Шаховской А.П. Народная песенная культура бесермян. М.: НВ Магистр, 1993. С. 65.
- <sup>23</sup> Шаховской А.П. Контрапункт словесного и музыкального рядов. С. 113.
- <sup>24</sup> Пущкарева Е.Т. Личные песни ненцев // Современное финно-угроведение. Опыт и проблемы: сборник научных трудов. Л., 1990. С. 85.
- <sup>25</sup> Микушев А.К. Коми импровизации и их саамско-угорские параллели // Этнография и фольклор коми: Труды Института языка, литературы и истории. Сыктывкар, 1976. № 17. С. 10.
- <sup>26</sup> Нуриева И.М. Сольные импровизации северных удмуртов. С. 105.
- <sup>27</sup> Цит. по: Шаховской А.П. Контрапункт словесного и музыкального рядов. С. 112.
- <sup>28</sup> Земцовский И.И. Русская протяжная песня. Опыт исследования. Л., 1967. С. 28.
- <sup>29</sup> Атаманов М.Г. Песни и сказки ушедших эпох = Эгра кырза, Эгра вера. Ижевск: Удмуртия, 2005. С. 44.
- <sup>30</sup> В северно-удмуртской традиции импровизируется и текст, и мелодия, в южно-удмуртской происходит только текстовая импровизация на определенную заданную мелодию. Подробнее см.: Ходырева М.Г. Обрядовые напевы северных удмуртов. С. 148.
- <sup>31</sup> Нуриева И.М. Музыка в обрядовой культуре завятских удмуртов: проблемы культурного контекста и традиционного мышления. Монография. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1999. С. 3-4.
- <sup>32</sup> Рукописный фонд Удмуртского института истории, языка и литературы УрО РАН, дело № 784.
- <sup>33</sup> Земцовский И.И. Лирика как феномен народной музыкальной культуры // Песенная лирика устной традиции: научные статьи и публикации. СПб., 1994. С. 15. (Фольклор и фольклористика).

**А.Н. Рассыхаев**  
 г. Сыктывкар

## Ю.Г. РОЧЕВ И ИССЛЕДОВАНИЯ ДЕТСКОГО ФОЛЬКЛОРА КОМИ

Ю.Г. Рочев вошел в историю коми фольклористики прежде всего как исследователь детского фольклора.

В 1963 г. Ю.Г. Рочев закончил заочное отделение филологического факультета Коми государственного педагогического института и поступил на работу в Коми филиал Академии наук. Работая в должности младшего научного сотрудника отдела языка и литературы, в 1966 г. он поступил в заочную аспирантуру КФ АН СССР и приступил к исследованию совершенно неразработанной темы – детский фольклор коми.<sup>1</sup> Этот раздел устного народного творчества и стал темой кандидатской диссертации, а научное руководство над аспирантом взял на себя А.К. Микушев.

По воспоминаниям коллег, в фольклористических кругах того времени, особенно в администрации, шли споры о том, сможет ли Ю.Г. Рочев собрать необходимый для написания своей диссертации материал. Он сумел доказать правильность избранной темы и на основе собранных экспедициями Коми филиала Академии наук материалов впервые подготовил к изданию сборник детского фольклора коми «Челядь сыланкывъяс да мойдкывъяс» (Детские песни и сказки, 1969).<sup>2</sup> Рассчитанное на широкий круг читателей «учебное издание» ставило своей целью максимально полно представить корпус текстов, еще бытующих в деревенской среде. Сборник включает 179 единиц фольклорных текстов, отредактированных в соответствии с литературными нормами коми языка. Материал разбит на 11 разделов, перед каждой группой текстов дана краткая характеристика произведений на коми языке. Стоит отметить, что жанровый признак выдержан не во всех разделах. К примеру, в группы текстов «Сыланкывъяс» (Песенки) и «Мойд подула сыланкывъяс» (Песни со сказочной основой) попадают различные функционально-тематические произведения, исполняемые как взрослыми детям, так и собственно детьми. В то же время не все малые жанры детского фольклора коми, проанализированные Ю.Г. Рочевым в диссертации, включены в данный сборник. Отсутствуют тексты скороговорок, поддевок, дразнилок, игровых приговорок и припевок.

Выделенный Ю.Г. Рочевым корпус текстов детского фольклора коми позже был представлен отдельным разделом во втором томе трехтомного свода песен «Коми йӧзкостса сыланкывъяс» (Коми народные песни, 1968), отсутствовавшим в предыдущем томе (1966). Однако непонятно, по какой причине в третьем выпуске этой серии жанры детского фольклора отдельным разделом не были представлены.

Изучая теоретические работы по детскому фольклору, Ю.Г. Рочев столкнулся с проблемой определения термина «детский фольклор». По причине разных взглядов и подходов к генезису детских произведений в научной литературе существовало (да и теперь существует) неоднозначное толкование границ детского фольклора. Кроме того, в отечественных работах предлагались разнообразные критерии дифференциации жанров этой области и его подгрупп. Так, О.И. Капица включила в состав детского фольклора так называемую «материнскую поэзию» (колыбельные песни, потешки и пестушки).<sup>3</sup> Таких же взглядов придерживались В.П. Аникин, Э.В. Померанцева и

М.Н. Мельников.<sup>4</sup> В то же время противоположное мнение высказывал Г.С. Виноградов, который считал, что эти жанры необходимо относить к фольклору взрослых.<sup>5</sup> Остальные тексты исследователи распределяли между двумя или более группами детской устной поэзии. Ю.Г. Рочев также проявил себя сторонником более широкого понимания границ детского фольклора и вслед за О.И. Капица рассмотрел в своей диссертации колыбельные песни и поэзию пестования.

Анализируя материал, он учитывал в первую очередь возрастной принцип, а затем игровой, т.е. ориентировался на самостоятельность / несамостоятельность исполнения того или иного текста по отношению к детской игре. Ю.Г. Рочев выделил в жизни детей три периода: «колыбельный возраст» (до 2–3 лет), «период неумного любопытства» (от 2–3 лет до 5–6 лет) и «период самоутверждения» (от 5–6 лет до подросткового возраста). В соответствии с этим произведения детского фольклора коми он сгруппировал по трем разделам, указав, что «относительно детского фольклора первый период – это период господства материнской поэзии, когда старшие исполняют для детей колыбельные песни. Второй период – это период, когда преобладающее значение в жизни детей имеет внеигровой детский фольклор, когда произведения народного творчества помогают детям усвоить необходимые понятия, взаимосвязь слов и понятий. И, наконец, третий период – это время, когда ребенок частично уже освобождается из-под опеки взрослых, когда его неудержимо влечет в детский (игровой) коллектив, состоящий из детей одинакового с ним возраста, когда полученный им поэтический багаж реализуется в самостоятельных детских играх».<sup>6</sup>

Таким образом, группируя тексты в соответствии с возрастной спецификой, ученый дает такую классификацию произведений детского фольклора коми: I. Колыбельная поэзия (колыбельные песни и колыбельные импровизации); II. Внеигровой фольклор: 1. Поэзия пестования (потешки, песенки, будильные попевки); 2. Детские песенки (заклички, приговорки, звукоподражательные попевки; три разновидности прибауток); 3. Детские сказки (сказки, их песенные формы, песни-сказки); III. Игровой фольклор (игровые приговорки и припевки, считалки, дразнилки, поддевки, скороговорки). Из рассмотренных двадцати жанровых разновидностей, по его мнению, «лишь одиннадцать можно считать самостоятельными жанрами». Подобный подход к текстам он объяснил тем, что «не только бытовое употребление, но и художественно-поэтические особенности некоторых из них, будучи различными по происхождению, сливаются, контаминируются в современном бытовании в детской среде».<sup>7</sup>

В своей работе Ю.Г. Рочев использовал более чем 1100 поэтических текстов, большинство из которых впервые ввел в научный оборот. Однако не все жанры были представлены равномерно: если прибаутки составляли 300 текстов, песни-сказки – 260, колыбельные песни и импровизации – 120, а считалки – 100, то дразнилки и скороговорки только по 15.<sup>8</sup> Если столь малое число привлеченных скороговорок объясняется количеством записанных и известных текстов, то небольшое количество использованных в диссертации дразнилок имеет иную причину. Дело в том, что эти детские произведения долгое время находились за пределами исследовательских интересов, считаясь жанром неэстетичным, малохудожественным, не отвечающим критериям «искусства слова», что в свою очередь повлияло на их собирание и изученность. В то же время жанр дразнилки по своей популярности не уступает считалке, ставшей одним из самых изученных в детском фольклоре. Если указанные выше жанры, хотя и на небольшом количестве текстов, рассматриваются в его диссертации, то «из-за недостаточности собранного материала» пришлось отказаться от анализа «жеребьевых сговорок».<sup>9</sup>

Осуществленная Ю.Г. Рочевым работа является первой попыткой систематизации и научного описания разрозненного материала по детскому фольклору коми, выявления функциональных и тематических особенностей произведений. Диссертационное исследование было защищено в 1974 г. в Мордовском государственном университете им. Н.П. Огарева (г. Саранск).

Всего по детскому фольклору коми Ю.Г. Рочевым опубликовано при жизни чуть больше десяти работ, и еще несколько вышло после его смерти. Самыми значительными являются статьи «Детские «будильные» попевки» и «Песни-сказки», в которых дана не только исчерпывающая характеристика анализируемого материала, но и предложено выделить новые специфичные для коми фольклора жанры и введение в научный оборот терминологии для их обозначения.<sup>10</sup> Кстати сказать, Ю.Г. Рочевым многое сделано и для нормирования терминов на коми языке, почерпнутых из фольклорной среды. Уже в первом сборнике исследователем предложена терминология, которой активно пользуются и ныне: *чуксаян сьыланкыв* (будильная попевка), *лыддысьянкыв* (считалка), *потандорса сьыланкыв* (колыбельная песня), *лелькуйтчанкыв* (потешка), *сьылӧмӧн мойд* (песни-сказки), *нимтысянкыв* (дразнилки), *кыбертлас* (скороговорка), *шыӧдчанкывзяс* (заклички и приговорки к животным и птицам), и т.д.

Краткий обзор изученных произведений исследователь дает в итоговой статье по детскому фольклору коми, опубликованной в первом томе «Истории коми литературы».<sup>11</sup> Однако полный вариант диссертации остался неизданным.

Основные проблемы, на которых Ю.Г. Рочев сосредоточивал внимание в своих работах, связаны с исследованием генезиса детских текстов, специфики локальных вариантов произведений, взаимосвязи детского фольклора с коми детской литературой. Так, обратившись к генетической природе считалок, Ю.Г. Рочев сделал вывод, что этот жанр восходит к фольклору взрослых, и предположил, что его «предком» могли быть «жеребьевки в ходе охотничье-промысловой и т.д. деятельности людей».<sup>12</sup> В этом вопросе его мнение совпадает с суждением В.П. Аникина.<sup>13</sup>

Анализируя сюжет песни-сказки «Пан тшыи» (Дым пана), вслед за коми поэтом и драматургом В.А. Савиным<sup>14</sup> и лингвистом В.И. Лыткиным, считавшим это произведение «чем-то вроде словесной генеалогии»,<sup>15</sup> исследователь выдвигает аналогичные предположения о происхождении этих текстов. Ю.Г. Рочев задается вопросами: «Не обозначали ли и другие слова (чадӧ, пан – А.Р.) этой песни-сказки имена или, по крайней мере, должностных лиц зарождавшейся государственности у предков коми?»; «Не является ли это произведение своеобразной словесной записью подобной генеалогии, передававшейся по наследству?»<sup>16</sup>

Кроме нескольких работ, в которых проанализирована вербальная составляющая детских игр,<sup>17</sup> еще две публикации Ю.Г. Рочев посвятил старинным народным играм коми. В одной из ранних работ он описывает несколько игр, бытовавших у зауральских коми, т.е. непосредственно на его малой Родине.<sup>18</sup> Им же подготовлен сборник игр для детей младшего школьного возраста, в котором описаны восемь «комнатных» и девять «уличных» игр, снабженных схемами расположения участников.<sup>19</sup>

При упоминании о детском фольклоре коми в сознании исследователей сразу возникает имя Ю.Г. Рочева. Данный факт является подтверждением его неоспоримых заслуг. Научные разыскания ученого в этой области внесли заметный вклад в развитие коми фольклористики. Предложенная им классификация жанров детского фольклора коми стала основой, на которой разработан раздел курса коми устного народного творчества в Сыктывкарском университете. Таким образом, тщательно систематизированные и проанализированные детские произведения восполнили очередной исследовательский пробел. В этом видятся также и грамотные наставления его научного руководителя А.К. Микушева.

<sup>1</sup> Ученые Института языка, литературы и истории Коми научного центра УрО РАН. Биографический справочник / Коллектив авторов. Сыктывкар: Коми НЦ УрО РАН, 2000. С. 151.

<sup>2</sup> Кудряшова В.М. Из сайысь Веньӧ Ярӧ Юрӧ // Войвыв кодзув, 2000. 10 №. Лб. 76.

<sup>3</sup> Капица О.И. Детский фольклор. Песни, потешки, дразнилки, сказки, игры. Изучение. Собрание. Обзор материала. Л.: Прибой, 1928. С. 5.

<sup>4</sup> Аникин В.П. Детский фольклор // Русские народные пословицы, поговорки, загадки и детский фольклор. М., 1957. С. 87-125; Померанцева Э.В. Детский фольклор // Русское народное творчество: Учеб. пособие. М., 1966. С. 292-302; Мельников М.Н. Русский детский фольклор Сибири: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Томск, 1967.

<sup>5</sup> Виноградов Г.С. Детский фольклор // Виноградов Г.С. «Страна детей»: Избранные труды по этнографии детства. СПб, 1998. С. 391.

<sup>6</sup> Рочев Ю.Г. Детский фольклор коми: Дисс. ... канд. филол. наук. 1972 // Научный архив Коми НЦ УрО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 129. Л. 251.

<sup>7</sup> Там же. Л. 252.

<sup>8</sup> Там же. Л. 254.

<sup>9</sup> Там же. Л. 140.

<sup>10</sup> Рочев Ю.Г.: 1. Детские «будильные» попевки // Этнография и фольклор коми / Тр. ИЯЛИ КФ АН СССР. Сыктывкар, 1972. Вып. 13. С. 58-69; 2. Песни-сказки // Этнография и фольклор коми / Тр. ИЯЛИ КФ АН СССР. Сыктывкар, 1976. Вып. 17. С. 44-59.

<sup>11</sup> Рочев Ю.Г. Детский фольклор коми // История коми литературы: В 3-х т. Фольклор. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1979. Т. 1. С. 194-224.

<sup>12</sup> Там же. С. 221.

<sup>13</sup> Аникин В.П. Указ. соч. С. 111.

<sup>14</sup> Савин В.А. Гажӧдчӧй, кор томӧсь: Бӧрйӧм гижӧдзяс / Лӧсьӧдӧс Г.И. Торлопов. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1998.

<sup>15</sup> Рочев Ю.Г. Песни-сказки. С. 52.

<sup>16</sup> Там же. С. 52, 56.

<sup>17</sup> Рочев Ю.Г.: 1. Детский фольклор коми: Дисс. С. 217-224; 2. Детский фольклор коми. С. 218-219.

<sup>18</sup> Рочев Ю.Г. Зонпосниӧн важъя ворсӧмъяс // Войвыв кодзув, 1969. 10 №. 59-60 лб.

<sup>19</sup> Коми челядлы важъя ворсӧмъяс / Лӧсьӧдӧс Ю.Г. Рочев. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1988. 24 лб.

## ДОКУМЕНТЫ А.К. МИКУШЕВА В АРХИВАХ РЕСПУБЛИКИ КОМИ

Доктор филологических наук профессор Анатолий Константинович Микушев один из первых ученых Республики Коми, который на профессиональном уровне начал изучать коми фольклор, много усилий предпринял для организации изучения фольклора в Сыктывкарском государственном университете. Мы поставили своей задачей рассмотреть, как научная и организационная деятельность А.К. Микушева представлена в архивных документах, выявить, смогут ли последующие поколения оценить его творчество, опираясь не на выводы современников ученого, а на делопроизводственные, научные и личные документы.

Проанализировав известные сведения о биографии А.К. Микушева несложно догадаться, что документы о нем могут храниться в учреждениях, где он учился и работал (Коми государственный пединститут, Коми филиал АН СССР (Коми НИЦ УрО РАН), Сыктывкарский государственный университет), а также в архивах, которые принимают документы этих учреждений на постоянное хранение. Таких архивов два: Научный архив Коми НИЦ УрО РАН<sup>1</sup> и Национальный архив Республики Коми<sup>2</sup>.

Творчество А.К. Микушева на протяжении многих лет было связано с историей Коми филиала АН СССР, где он проработал более 30 лет. Естественно, что наиболее богато комплекс документов, связанных с А.К. Микушевым, представлен в Научном архиве Коми НИЦ УрО РАН.

После окончания в 1947 г. Коми Государственного педагогического института молодой специалист поступил на работу в Коми филиал АН СССР, а затем в аспирантуру Института русской литературы АН СССР в Ленинграде (1950–1953). В 1953 г. защитил диссертацию. С этого времени научная деятельность А.К. Микушева протекала в стенах Коми филиала. Среди сохранившихся документов – диссертация на соискание ученой степени кандидата наук, научные отчеты, рукописи монографий. Наибольший интерес представляют отчеты о фольклорных экспедициях А.К. Микушева за 1956–1973 гг. в Усть-Куломский, Троицко-Печорский, Сыктывдинский, Корткеросский районы Коми АССР, Приуральский и Шурышкарский районы Тюменской области, в Ненецкий национальный округ Архангельской области. Скрупулезный исследователь, он не только записывал информацию о фольклорных традициях, но и создал фотогалерею своих респондентов, в Научном архиве Коми НИЦ хранится альбом иллюстраций по экспедициям 1958–1966 гг. «Народные певцы коми».

Представленные в архивах документы в полной мере дают представление о научных интересах А.К. Микушева и о его взглядах. Так, например, по названиям отчетов видно, что к 1958 г. в творческой лаборатории исследователя сформировалась концепция, по которой складывание фольклорных традиций связано, прежде всего, с расселением коми по бассейнам рек. Поэтому А.К. Микушев не признавал и не употреблял в названиях отчетов административно-территориального деления, а давал названия, соотнося их с географическими характеристиками (Ухтинская Ижма, по р. Ижме, Печорский фольклор, Сысольско-Лузская и Верхне-Сысольская фольклорная экспедиция, Вычегодский фольклорный материал, Вычегодско-Вымская, Большеземельская и Малоземельская фольклорные экспедиции, Канино-Тиманская фольклорная экспедиция др.). На наш взгляд, эта концепция вполне оправдана и наиболее приемлема для изучения этнографии и фольклора. Для А.К. Микушева характерна исключительная точность формулировок. Каждый отчет имеет четко обозначенное название, которое определяет регион сбора материала, основную цель экспедиции и жанр устного народного творчества. Анализируя состав соавторов экспедиционных отчетов, выделяем коллег и учеников, с которыми А.К. Микушев работал наиболее тесно – это П.И. Чисталев, Ю.Г. Рочев, В.М. Кудряшова, Г.А. Муравьева и другие.

На архивных полках представлены сборник «Коми народные песни» (вып. 1–3), подготовленный совместно с П.И. Чисталевым и отредактированный проф. В.И. Лыткиным, монография «Коми эпические песни и баллады», сборники коми частушек, эпических песен и баллад, монография «Эпические формы коми фольклора», а также заключительный научный отчет «История коми литературы» (1976) в 6-ти томах, в числе авторов которого А.К. Микушев.

Документы архивов свидетельствуют, что А.К. Микушев вел большую научно-организаторскую работу. Так в 1984 г. Коми филиал АН СССР ходатайствовал о восстановлении в аспирантуре филиала специальности «Фольклористика». В ходатайстве сказано, что научным руководителем может быть квалифицированный специалист-фольклорист, член Ученого совета Института языка, литературы и истории, д.ф.н., Заслуженный деятель науки РСФСР, профессор Сыктывкарского университета А.К. Микушев.

Информация о значительной организационной деятельности А.К. Микушева в области изучения фольклора отражена в подготовленных им докладных записках о путях развития филологического образования в университете, документах об организации студенческих практик, в том числе для собирания коми фольклора. Судя по протоколам заседаний кафедры, ученых советов филологического факультета и Сыктывкарского государственного университета, А.К. Микушев неоднократно выступал по проблемам развития национальной филологии и фольклора.

Большой объем документов об А.К. Микушеве сохранился в Музее истории просвещения Коми края Сыктывкарского государственного университета. В отличие от архивов, где представлены главным образом письменные источники о научных интересах и служебной деятельности ученого, в музее собрана богатая коллекция фотоснимков исполнителей коми народной песни и А.К. Микушева, его портреты, предметы интерьера. Что касается научных трудов, то в основном это коллекция его опубликованных работ, в том числе статей в различных журналах и сборниках.

**Косвенная информация о биографии А.К. Микушева** есть в архиве МВД. Отец ученого был учителем церковно-приходской школы, любил музыку и еще до революции организовал один из первых в Коми крае хор мальчиков при церкви в с. Усть-Кулом. Уже после 1917 г. он стал православным священником. Неудивительно, что после этого он оказался в числе тех, на кого были заведены следственные дела.

И еще мы предполагаем, что А.К. Микушев был неким последователем Василия Григорьевича Базанова. Известный ученый был эвакуирован в Коми АССР в 1942–1944 гг. в числе других преподавателей Карело-Финского педуниверситета, находясь в эвакуации, собирал русский фольклор на Печоре. В 1950 г. Коми филиал ходатайствовал перед В.Г. Базановым, чтобы тот согласился руководить аспирантом А.К. Микушевым. В.Г. Базанов к этому времени уже работал в Институте русской литературы (Пушкинский дом) АН СССР, телеграфировал в Коми филиал: «Согласен. Непременным условием встречи аспирантом для определения темы диссертации. Базанов». На телеграмме виза заместителя председателя Коми филиала Н.И. Шишкина «Переговорите с т. Микушевым. Может ли он выехать за свой счет к руководителю т. Базанову. 4.09.1950». Однако, в ноябре 1950 г. научным руководителем А.К. Микушева была утверждена доктор филологических наук А.М. Астахова. На весь срок обучения аспирант был прикомандирован к Институту русской литературы (Пушкинский Дом) АН СССР. Учась в Ленинграде, А.К. Микушев выезжал в командировки в Коми АССР для сбора фольклорных материалов, кроме того, среди документов А.К. Микушева обнаружен вариант статьи для газеты, где он говорит о значимости сохранения фольклорных традиций, рассказывает о том, как проводится работа по собиранию устного народного творчества, дает рекомендации, как организовать эту работу, называет имена школьников и школьных учителей, которые собирают песни и частушки. Заканчивается статья призывом: «Ждем дальнейших поступлений материалов нашего народного творчества и просим направлять их в адрес Института русской литературы...». Таким образом, можем предположить, что материалы, собранные и обработанные А.К. Микушевым, хранятся и в Пушкинском Доме РАН.

Итак, информацию о А.К. Микушеве хранят архивы и музеи Республики Коми. Они содержат более 500 единиц хранения. Эти документы позволяют выявить не только биографические сведения, но и немало интересных сведений о развитии коми фольклористики и научных исследований в этой отрасли науки.

<sup>1</sup> Ф.1. «Президиум Коми НИЦ УрО РАН»; Ф.5. «Институт языка, литературы и истории»; Ф.11. Грибова Любовь Степановна (1933–1986) – кандидат исторических наук»; Ф.15. «Плесовский Федор Васильевич (1920–1988) – кандидат филологических наук»; Ф.27. «Рочев Юрий Герасимович (1936–1995) – кандидат филологических наук».

<sup>2</sup> Ф.р.1078. «Сыктывкарский государственный университет»; Ф.р.1348 «Редакция журнала «Войвыв кодзув»; Ф.р.1346. «П.Г. Доронин»; Ф.р.945. «К.Ф. Жаков».



## КОРИЛЬНЫЕ МОТИВЫ В КОМИ ПЕСЕННО-ИГРОВОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Являясь в своей основе заимствованной у русских, игровая традиция коми, с одной стороны, сохраняет традиционный репертуар, с другой – в результате языковой адаптации иноязычного фольклора создает оригинальные песенные вариации, в которых актуализируются наиболее значимые в обрядовом контексте содержательно-смысловые единицы.

При всей жанровой аморфности и многоплановости песенно-игрового фольклора сквозными и структурообразующими являются мотивы, связанные с возрастной обособленностью и целенаправленностью молодежного социума. Противопоставленность другим возрастным группам, прежде всего, взрослым, семейным, физическая зрелость и половая активность парней и девушек находят свое идеальное воплощение в таких фольклорных формах, как хуление-величание, многочастные композиции, различные формы диалога, связанные с идеей выбора в широком смысле слова и т.д.

Принципиально важным для выделения специфики «молодежной женитьбы» являются корильные тексты. Отметим, что чередование корения и величания достаточно часто встречается в русских игровых песнях.<sup>1</sup> Т.А. Агапкина генетически возводит подобные тексты к восточнославянской традиции «словесных поединков» в весеннем календарном фольклоре («противостояние сел» и «соперничество полов»). Проследив географию распространения данной традиции, исследователь отмечает: «В то же время в русском фольклоре мы встречаемся лишь с ее (традиции – Г.С.) слабыми отголосками: рассмотренные сюжеты переосмысляются здесь по канонам иных жанров, в основном хороводных и посиделочных песен»<sup>2</sup>. Т.А. Агапкина отмечает первичность корильных мотивов по отношению к величальным.<sup>3</sup>

Наиболее четкой в структурном отношении формой, в которой корение предстает в виде самостоятельной единицы игрового текста, являются игры с песенным сопровождением, содержание которых строится на согласии или несогласии участников игры на предлагаемого партнера. На материале русских традиций подборка таких игр (припевки «на спасибо») представлена в книге И.А. Морозова и И.С. Слепцовой<sup>4</sup>.

Подробнее остановимся на одном из вариантов подобных припевок, широко распространенных в коми районах. Композиционно текст делится на три части: в первой части припеваается предполагаемая пара (с названием имен парня и девушки), во второй части – величают, в третьей – хулят. В качестве начальной части могли исполняться припевки с традиционным обыгрыванием любовных взаимоотношений парня и девушки:

Ю йылын – попыс,  
Вөр йылын – попадьдя,  
– Код жё сэни пукалё?  
– Овдоттяыс пукалё.  
– Мыйовна жё пукалё?  
– Ондреевна пукалё.  
– Код жё сэтчё воыллё?  
– Ёгорейыс воыллё.  
– Мыйович жё воыллё?  
– Михайлович воыллё.  
– Мый жё сылё вайлыллё?  
– Куйм ягөд вайлыллё.  
– Куйм ягөд не надё,  
Ачис и надё.<sup>5</sup>

У истока речки – поп,  
На верхушке дерева попадьдя,  
– Кто же там сидит?  
– Авдотья сидит.  
– Как по отчеству сидит?  
– Андреевна сидит.  
– Кто же туда приходит?  
– Егорий приходит.  
– Как по отчеству приходит?  
– Михайлович приходит.  
– Что же ей приносит?  
– Три ягодки приносит.  
– Трех ягодок не надо,  
Только сам он и нужен.

Кроме того, широкое распространение имели тексты, устойчиво соотносимые с данной игровой песней, в которых пара (имена парня и девушки) метафорически проходит через операционный ряд по обработке конопля: в конопляное озеро запихаем, замочим, придавим, развесим, выветрим, растянем, пошоркаем, расцепим, в снопы свяжем:

Марьясэ да Ивансэ  
Пыш тьё суйлам,  
Тыалам и поньталам,  
Ожгөдлам и вожгөдлам.<sup>6</sup>

Марью да Ивана  
В конопляное озеро запихаем,  
Замочим, придавим,  
Развесим и растянем.

В следующих за вопросом «спасибо – не спасибо?» частях представлены две версии разворачивания мотива свадьбы, в зависимости от выбора, который делает девушка:

– Пасибö кö висьталас:  
Лбз гынген додьдöн,  
Пеганöйöн вöлön,  
Ёсь ныра кöтi,  
Ёсь ныра башмак,  
Штопнöй сборник,  
Кöнöватнöй патка,  
Дас кык шайта ичмонь,  
Комын шайта жöник,  
Сё шайт денъга,  
Кык сё шайт добра.  
– Абу кö пасибö:  
Гыр вöлön,  
Шердiн додьдöн,  
Тоин орсön.  
Толась толаö,  
Шыбельыс шыбельö,  
Катланьыс катланö,  
Лёк тшикöн пö, лёк тшайкöн,  
Пöлöс кöлыса мешöк,  
Кисьсем звöз улö,  
Шома конюшняö!<sup>7</sup>

– Если «спасибо» скажет:  
На санях с синим войлоком,  
На пегой лошади,  
Остроносые коты,  
Остроносые башмаки,  
Штофный сборник,  
Коноватный платок,  
Двенадцатирублевая молодка,  
Тридцатирублевый жених,  
Сто рублей денег,  
Двести рублей добра,  
– Если не спасибо:  
Лошадь – ступа,  
Лоток вместо саней,  
Пест – погоняло.  
Из сугроба в сугроб,  
С ухаба в ухаб,  
От спуска к спуску,  
Плохим тшикöн(?), плохим тшайкöн(?)  
Мешок с кривой завязкой,  
Под развалившийся взвоз,  
В кислую конюшню!

Данная игровая схема включает в себя, условно говоря, два варианта женитьбы. В контексте молодежной игры представленные варианты имеют равноценное положение, но связаны они с двумя нормами – социальной и противоположной им специфической нормой молодежного возраста. Первая (на «спасибо») отражается в распределении или упорядочивании пар, сопровождается текстами с идеализацией, свойственной и свадебным величальным песням. Другая норма («не спасибо»), связанная с идеей выбора и особенно ярко отраженная в песенной антитезе (через хуление), выступает в качестве маркера собственно молодежной «женитьбы», актуализируя статусно-ролевые признаки молодежного коллектива. Особое внимание следует обратить на диалоговость данных игр. Наблюдатели и распределители пар, выступая в роли носителей общественной морали, задавая вопрос о согласии – несогласии, сами санкционируют многократность смены партнеров<sup>8</sup>, и при этом наделяют данный акт негативными оценками.

Одна из основных тем, определяющих смысловую направленность данных текстов, связана с эротическим подтекстом, и шире, с мотивами телесного низа (прежде всего в негативных оценках). Показательно, что в некоторых вариантах, вопрос о выборе звучит не «пасибö – абу пасибö», а «пасибö али прöбёбу» или «насеру»<sup>9</sup>.

Величальные мотивы, актуализирующие половую близость, реализуются посредством различных образов: лисьей норы, горницы и мягкой постели: «...От наносов к наносам, // В лисью нору попадают, // «Туп-тап» делают, // И едут и попадают // В веселую горницу, // На мягкую постель»<sup>10</sup>. Или образа «скрипучей кровати», дополненного перечислением яств, окружающих постель, их вкусовых качеств. После вопросов-ответов: «Куда ее (Нину Ивановну) введет? – На белые ручки. – Куда же ее посадит? – На войлочную обувь», – следует:

– Кычö жö да водтöдас?  
– Дзуркъя-виркъя крöвайтö.  
Ки водзас да вина штоп,  
Кок водзас калач кöö да,  
Юр водзас преник стопа,  
Винасö кö юыштас да,  
Курыд, курыд да,  
Калачсö кö сёйыштан да,  
Чöскыд, чöскыд да.  
Прениксö кö сёйыштан да,  
Юмоо, юмоо.<sup>11</sup>

– Куда же уложит?  
– На дзуркъя-виркъя (скрипучую) кровать.  
Под рукой штоф вина,  
В изножье связка калачей,  
В изголовье стопка пряников.  
Как вина отопьет –  
Горько, горько,  
Как откусит калач –  
Вкусно, вкусно,  
Как откусит пряник –  
Сладко, сладко.

В нившерском варианте (Корткеросский р-н) символическое описание брачной постели построено на противопоставлении величания и хуления. Идеализированным образам величания соответствуют максимально приниженные образы, используемые в хулительной части. Величание: «*Пукёвöй перинан, // Пукёвöй юрлөсөн, // Кузь гөна эшкинөн*» (На пуховой перине, // С пуховой подушкой, // С длинношерстным одеялом...). Хуление: «*Мöс сит – вольпасен, // Вöв сит – шебрасэн, // Пон сит – юрлэсэн*»<sup>12</sup> (Коровье говно – постель, // Лошадиное говно – одеяло, // Собачье говно – подушка...).

Как выражение сексуального плана через технологический код можно рассмотреть первую часть с мотивами обработки конопли. Двусмысленность производственных глаголов (*запишаем, замочим, придавим, пошоркаем*) дополняется формальными признаками. Так, практически все глаголы представляют собой паронимические пары, что ассоциирует их с обозначениями половых отношений типа «туп-тап», «тюнь-тюнь» (см. ниже): *тылалм и поньталалм* (замочим и придавим), *öжгöдлалм и вожгöдлалм* (развесим и растянем), *чушкöдлалм и чашкöдлалм* (пошоркаем и расщепим); *тупкöдчöны, тапкöдчöны* (накрываются, треплются) и т.д.

Экспрессивный смысл текста «не спасибо» поддерживается и метафорами с ярко выраженной эротической символикой, прежде всего, через предметный ряд: ступа, пест, берестяной лоток, ручка жернова.

Та же игровая схема реализуется в широко распространенной как у коми, так и у русских посиделочной игре, в ходе которой пары распределяются в соответствии с ответом участников на вопрос: «Доволен ли предлагаемой девушкой или парнем?» В подобных играх так же, как и в песенных текстах, представлено два варианта женитьбы. В первом случае пара определяется произвольно, или неким коллективным «мы», согласие парня или девушки могло закрепляться уединением, целованием, парень сажал девушку рядом или на колени, обнимал и т.д. Второй вариант женитьбы, соответствующий хулению, заключался в многократной смене партнеров и мог сопровождаться физическим наказанием. Так, в одном из вариантов подобной игры, зафиксированном в г.Сыктывкаре, в наказание за несогласие стать чьей-то парой парни валили девушку на пол и хлестали сделанными из соломы плетками.<sup>13</sup> Показательно, что в одном из вариантов песни «спасибо – не спасибо» описан словесный аналог этих действий: «*Пасибö кö эн висьтав да, // Потан лайкан гыркъяд, // Кора чепыд бöкад*»<sup>14</sup> (Если спасибо не скажешь, // Шестом от колыбели по хребту, // Санной цепью в бок).

По своей смысловой направленности с разыгрыванием женитьбы типа «спасибо – не спасибо» перекликается ряд устойчивых в русских традициях игровых сюжетов. Например, сюжет: парень ведет за собой девушку – бьет-треплет ее – со стороны люди смеются, говорят – целовать и миловать ему велят. С той разницей, что мотивы перевернутой женитьбы попадают в контекст отношений между женихом и невестой. Здесь на первый план выступают поло-ролевая обособленность, физическая агрессия партнеров, связанная с такими ключевыми характеристиками молодежного статуса, как физическая активность, сексуальная потенция.

Нужно отметить, что в коми традициях широко бытовали припевочные тексты, которые можно назвать модификациями отдельных мотивов песни «спасибо – не спасибо»: льна, упряжи, «спасибо – не спасибо» и т.д. Разворачиваясь в самостоятельных песенных текстах, некоторые из них воплощают социальную норму взаимоотношений парня и девушки (реализуют величальные мотивы), например:

*Лöз гынген дойдъен,  
Лöз серей вöлэн,  
Вай же пасибö,  
Висьтав пасибö.  
Тян куччысьны,  
Миян окавны,  
Тян окасьны,  
Миян видзедны,  
Иванушко да Петрович,  
Стальяйö да Ивановнай,  
Вай же пасибö,  
Висьтав пасибö.*<sup>15</sup>

В синевойлочных санях,  
На сине-серой лошади,  
Давай же спасибо,  
Скажи спасибо.  
Вам обниматься – нам целовать,  
Вам целоваться – нам глядеть,  
Вам целоваться – нам глядеть,  
Иванушка да Петрович,  
Евстолия да Ивановна,  
Давай же спасибо,  
Скажи спасибо.

Другие связаны с корильными мотивами, например:

*Даръясö да Ивансö  
Тыö скойим, тыöдым,  
Тыись лэптым, быгöдым,*

Дарью да Ивана  
В озеро запишали, затопили,  
Из озера вытащили, высушили,

*Потшыс вылö öшöдым,  
Лэчыд тöлөн тöлöдым,  
Шердін додьдö черкнитім,  
Тойин-вожйөн додьдялым,  
Базар вылö лэтчöдым,  
Рузя грöшысь вузальым,  
Кöпейка здача кыкөн.*<sup>16</sup>

На изгородь развесили,  
На остром ветру выветрили,  
На сани из лотка бросили,  
Пестом-оглоблей запрягли,  
На базар спустились,  
За дырявый грош продали,  
Две копейки сдачи.

Для нас важно, что, представляя разные варианты рассмотренной выше свадебной антитезы, данные тексты являются тождественными по своей функциональной направленности: припевание парня и девушки.

Все выше сказанное позволяет нам еще раз подойти к проблеме семантики широкого списка игровых сюжетов, возникших на почве переосмысления и трансформации русского репертуара. Рассмотрим одну из песен, занимающих центральное место в рождественских игрищах сысольской традиции. По варианту зачина «Тшуй, тшуй» игрища могли обозначаться как «тшуйсьём». Текст этот интересен, прежде всего, своей парадоксальной «вписанностью» в круг игровых сюжетов с мотивом «поиск невесты»:

*Да кöжу, кöжу, кöжу,  
Кöжу круг города,  
Свою бабиреньчи.  
Эх, да не бабу надой,  
Тутри гöлöвы самой.  
Да ветлі, ветлі, ветлі,  
Ветлі юр гöгөр.  
Да корси, корси, корси,  
Асьсим бабайöс аддзи.  
Кытчей аддзи,  
Сэтчей юрсэ босьті.  
Кум плетен плетялы да,  
Квайт сулöкөн сулöкалі.  
Своего приказа,  
Государу указа.*<sup>17</sup>

Да хожу, хожу, хожу,  
Хожу круг города,  
Свою бабу (ищу).  
Эх, да не бабу надой,  
Тут и голову сымуй.  
Да ходил, ходил, ходил,  
Ходил круг головы.  
Да искал, искал, искал –  
Свою жену нашел.  
Где нашел,  
Там и голову снял.  
Тремя плетями хлеспнул («заплетели»),  
Шестью полотенцами завязал («заполотенил»).  
Своим приказом,  
Государевым указом.

Еще один замечательный вариант, в котором аккумулируются рассмотренные выше мотивы, и появляется оригинальный формульный ряд:

*Тшуй, тшуй, тшуй,  
Да кöжу, кöжу, кöжу,  
Кöжу круг гөрöді.  
Да ветлі, ветлі, ветлі,  
Да корси, корси, корси,  
Асьсьым бабаес,  
Да кытчö аддзи,  
Сэтчö юрсö босьті,  
Шыланас кырöді,  
Напаръянас тор бытшки,  
Кос ну тул тутшки.  
Вина босьті,  
Ой, ю, ой, коддзи,  
Да дөрöманöй дженьыд,  
Да кушаканöй паськыд,  
Ешиö клин (и) косатыр,  
Гöспöдин (и) косатыр,  
Вина чашка вом дорын,  
Медведь тюни, ош тюни,  
Медведь палич, ош палич.*<sup>18</sup>

Тшуй, тшуй, тшуй,  
Да хожу, хожу, хожу,  
Вокруг города хожу.  
Да ходил, ходил, ходил,  
Да искал, искал, искал,  
Свою женушку,  
Где нашел,  
Там за голову схватил,  
Шилом распорол,  
Буравом проколол,  
Деревянный кляп воткнул.  
Я купил вина,  
Ой-ой, выпил, ой, стал пьян,  
Да рубашка коротка,  
Да кушак широковат,  
Еще клин на поясицу,  
Господин – на поясицу,  
Чарка водки у губ,  
Медвежья тюни, медвежья тюни,  
Медвежья бита, медвежья бита.

Как видно, мотив битья переключается в технологический план. Чуть подробнее остановимся на завершающей формуле «медведь тюни, ош тюни, медведь палич, ош палич». Появление медве-

дя, вероятно, связано с изначальным «мед ведь пила», возможно, отсюда и «медведь палич». В соответствии с размером песенной строки эта фраза удваивается, но уже в двуязычном ключе: «медведь палич, ош палич», где вторая часть является переводом на коми язык. В таком виде эта строка становится универсальной для сысольской традиции финальной формулой песен, в которых появляются темы пьянства-веселья.

Слово «тюни» здесь может иметь два значения. Одно из них так толкуется составителями «Коми народных песен», где данный текст был опубликован: «валенки; зимняя обувь, состоящая из валеных головок и пришитых к ним суконных или холщовых голенищ»<sup>19</sup>. Другое может быть связано с омонимичным словом «тюнь», обозначающим коитус. Подобное значение имеется, например, в одном из комментариев к «кыдъя роч» (русский с примесью) песне «Пошить, погулять», которая завершается ритмически выделенным словом «тюнь»:

...Аня-моня нянь сёены,	Мать с невесткой хлеб едят,
Циверыслы выль чышъян,	Зятю новый платок,
Моньыслы куран тю-ю-нь!	Невестке зуб от граблей тю-ю-нь!

«Последнее слово знаешь что – это «том йёзлён узылёмъяс чирк, узылёмъяс делёясыыс (это у молодых постельная возня, постельные дела)»<sup>20</sup>.

То же значение «тюнь» реализуется в тексте с формулами песни «спасибо – не спасибо»:

<i>Отчюд Анна, Да кыкысь Анна, Коймодысь Аннушка Да Михайловна. Отчюд пö Косьта Да модысь Косьта, Коймодысь Косьтантин Васильевич. Косьтасö да Аннасö Пыш тугйö суйлим, Пыш тугйысь лэптим, Тёлбдым да дыгöдям, Потшыс майегö вожöдям! Наталь тьоткасö да Габесэ Гиледям да голедям. Нывка тырыс сит бива, Оброть тырыс назва<sup>21</sup>. Увсянь да вывсянь, Кирнёлэн да гартолён, Ньотчюд нырлытём нылö, Ньотчюд вайлытём нылö. «Насеру» кö шувин: Тюнь-тюнь ситанад, Пöсь пыридз быдзанад! Отар бокад коран мешöк, Мöдар бокад кузь туис.<sup>22</sup></i>	Один раз Анна, Да два раза Анна, Третий раз Аннушка Да Михайловна. Один раз Костя, Да второй раз Костя, Третий раз Константин Васильевич. Костю да Анну В коноплю зачихали, Из конопля вытащили, Сушили, проветривали, На изгородь развесили! Тетку Наталью и Гавриила Щекотали да раскатали. Девка – мешок с говном (?), Полная оброть навоза, Снизу и сверху, Скривленно и скрученно, Ни разу не мятая девка, Ни разу не званная замуж девка. «Насеру» сказала дак: Тюнь-тюнь в задницу, Горячую пешню под хвост! С одного боку – сума побирушки, С другого боку – высокий туес.
--	---

Здесь же можно выделить и показательную в контексте смысловой направленности молодежных корней формулу «ни разу не мятая девка, ни разу не званная замуж девка».

Таким образом, эротический подтекст корней и связанных с ними мотивов, асоциальный по своей сути, является одним из значимых элементов для выявления специфики молодежного песенно-игрового репертуара. Дальнейшие исследования в данном направлении перспективны и в плане изучения роли гротескного языка корней в смысловой и формальной организации заимствуемого песенного фольклора.

<sup>1</sup> О корильных сюжетах и мотивах в песенно-игровом фольклоре русских см., например: Колпакова Н.П. Русская народная бытовая песня. М., Л., 1962. С. 109-111; Морозов И.А. Женитьба добра молодца: Происхождение и типология традиционных молодежных развлечений с символикой «свадьбы» / «женитьбы». М., 1998. С. 73-91.

<sup>2</sup> Агапкина Т.А. Этнографические связи календарных песен. Встреча весны в обрядах и фольклоре восточных славян. М., 2000. С. 166.

<sup>3</sup> Там же. С.172.

<sup>4</sup> Морозов И.А., Слепцова И.С. Круг игры. Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX-XX вв.). М., 2004. С. 355-363.

<sup>5</sup> Коми народные песни / Сост. А.К. Микупшев, П.И. Чисталев, Ю.Г. Рочев. Сыктывкар, 1995. Т. 3. № 30.

<sup>6</sup> Турья, Княжпогостский. Фольклорный фонд ИЯЛИ Коми НЦ (далее – ФФ ИЯЛИ). ВФ 0603.

<sup>7</sup> Турья, Княжпогостский. Научный архив Коми НЦ УрО РАН (далее – НА КНЦ). Ф. 1. Оп. 11. Д. 233а. Л. 205-206.

<sup>8</sup> Установка на большее количество игровых партнеров особенно показательна в сравнении с другими региональными традициями. Так, у карел во время игрищ по правилам так называемой «длинной игры» парень уводил девушку за околицу села, затем они возвращались, и парень уводил другую девушку, а предыдущую партнершу мог пригласить другой парень. «Считалось, что чем больше таких прогулок совершит девушка, тем большим почетом она пользуется, тем выше ее лемби (способностью возбуждать в представителях другого пола половое влечение к себе). Если парни обходили стороной девушку, мало или совсем не приглашали ее играть, считалось, что у нее «плохая лемби» или вообще «упала лемби». В любовном заклинании, направленном на «поднятие лемби», дается установка не на конкретное лицо, а на максимально большое число мужчин: «Что есть неженатых мужчин – Все брать девушку! Что есть женатых героев – Все хвалить (ее). (Сурхаско Ю.Ю. Карельская свадебная обрядность (конец XIX – начало XX в.). Л., 1977. С. 51-54). На русском материале сходное отношение к количеству партнеров отмечается в исследовании Т.А. Бернштам (Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в. Л., 1988. С. 242.)

<sup>9</sup> ФФ ИЯЛИ. В1113-12; НА КНЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 2446.

<sup>10</sup> Конаков Н.Д. От святок до сочельника. Сыктывкар, 1993. С. 112-114.

<sup>11</sup> Коми народные песни. Т. 3. № 31.

<sup>12</sup> ФФ ИЯЛИ. В1113-12.

<sup>13</sup> НА КНЦ. Ф. 5. Оп. 2. Д. 238. Л. 91.

<sup>14</sup> Отдел фондов Национального музея Республики Коми. Личный архив П.И. Чисталева.

<sup>15</sup> Коквицы, Усть-Вымский. НА КНЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 233. № 109.

<sup>16</sup> Отдел фондов Национального музея Республики Коми. № 192. Л. 70.

<sup>17</sup> Визинга, Сысольский. ФФ ИЯЛИ. К218-46.

<sup>18</sup> Коми народные песни. Сыктывкар, 1993. Т.1. № 56.

<sup>19</sup> Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов. Сыктывкар, 1961. С. 393.

<sup>20</sup> Керос, Прилузский. Фольклорный архив СыктГУ. 1354-28.

<sup>21</sup> Здесь назва, вероятно, связано с русск. диал. наземить 'навозить, уваживать, удобрять'; назмы 'помочи по вывозке навоза на поля' (Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2. М., 1989. С. 415). Отметим, что русск. диал. оброть (конская узда без удил) метонимически может обозначать не только коня, но и жениха; ср.: обротать парня шуточн. 'женить'. (Там же. С. 616.).

<sup>22</sup> ФФ ИЯЛИ. № 95р3.

Т.А. Сироткина  
г. Пермь

## ЭТНИЧЕСКИЕ ИМЕНА В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ РУССКИХ ПЕРМСКОГО КРАЯ

Будучи языковым средством репрезентации культурного пространства, этнические имена (этнонимы) несут в себе концептуально значимую для данного этноса информацию.

Названия народов являются концептуализированной предметной областью языка и культуры, под которой вслед за Ю.С. Степановым мы понимаем такую сферу культуры, «где объединяются в одном общем представлении (культурном концепте) слова, вещи, мифологемы и ритуалы»<sup>1</sup>.

Материалом настоящей статьи является анализ функционирования этнических имен в текстах диалектной речи и фольклоре, репрезентирующих ценности традиционной культуры русского населения Прикамья.

Функционирование этнонимов в диалектной речи связано с языковой компетенцией личности. Как отмечает Н.Д. Арутюнова, компетенция в области идентифицирующих имен создается значимых их референции<sup>2</sup>. По нашим наблюдениям, референция этнического имени может быть:

- 1) либо известной говорящему: «Личность такая *мариец*. Глаза узкие. С женой был»; «*Манси* раньше наезжали. Унты продавали, туфли теплые» (д. Акчим Красновишерского района);
- 2) либо неизвестной говорящему, в этом случае:

а) говорящий или признает свою некомпетентность: «Не видал, не знаю ханты, манси»; «Не видела хантов, мансей» (д. Акчим);

б) или пытается произвести категоризацию самостоятельно, в этом случае происходит генерализация этнонимического значения: «*Вогула* живут в юртах, а *зыряно*-то тоже *вогула*»; «*Вотяки* они тоже, наверно, *зыряно*, наверно, *вотяк* и те, и другие» (д. Акчим).

Вместе с тем, в любом из указанных случаев отмечается «чуждость», «заграничность» культуры соседей: «*Татара* наверно съели его с кобылой вместе. Он по лошадь ушел» (д. Акчим).

Представитель своего этноса часто описывается через особенности представителей другой национальной культуры: «Да вот у нас тут в соседях есть царень. Такой чернуший, *как китаец*»; «Проспишь до утра. А утром *глаза как у китайца* станут. Распухнет лицо от комаров» (д. Акчим).

Часто подобное обозначение становится устойчивым либо для отдельного человека, либо для целого коллектива. Представители одной деревни могут иметь отэтнонимное прозвище, в основе которого лежат какие-либо внешние особенности или особенности поведения, речи: «*Сыпучане – монгольцы*»; «*Монголы – в Сыпучах*» (д. Акчим).

В наивной картине мира часто нет границы между этнонимами и катойконимами, что хорошо репрезентируют диалектные тексты: «Раз уж с Башкирии, так *башкирцем* и называю. Есть у него, ага, свой язык» (д. Акчим). Только по второй фразе можно установить, что речь все же идет скорее об этнониме, нежели о катойкониме или прозвище: «Многие есть *белорусы*. Из Белоруссии. Как их русскими назовешь» (д. Акчим).

Не различаются также собственно этнонимы и названия этноконфессиональных групп: «*Анфи-за кержачка*. Нация такая» (д. Акчим).

Иногда наблюдается окказиональное использование форм этнических наименований: «*Соня* на стрелке. Отец и мать греки были. *Соня гречка* была» (д. Акчим).

Сам термин *этнос*, репрезентирующий категорию этничности в научных текстах, в бытовом дискурсе не представлен. Его заменяют синонимичные термины *народ*, *нация*, *национальность*: «Есть такая нация – *башкиры*»; «*Цыгане-то* – своя нация у них» (д. Акчим).

В записях диалектной речи мы встречаем уникальные микропонимы, образованные от этнических имен, например, *Мордовская делянка*: «Из Мордвы. Они работали там. И прозвали так – Мордовская делянка»; «Мордовская делянка – там мордва населяли, потом снова ушли» (д. Акчим).

В языковой картине мира жителей Пермского края отражаются следующие черты этнических образов соседей:

1. Язык того или иного народа: «Были марийцы у нас. У них-то разговор свой»; «*Зырянский* у них язык свой. На заводах работали. С русскими по-русски, меж собой по-зырянски говорили» (д. Акчим).

2. Типичные черты характера и поведения: «Шапку не снимат даже. Ты что, *по-татарски?*»; «Он придет, так ево не выгонишь. Больно наваяшшывые. Своя нация – *цыганы*» (д. Акчим).

3. Занятия представителей определенной национальности: «Приезжали раньше-то гадали *цыганки*»; «*Манси* раньше наезжали. Унты продавали, туфли теплые»; «Третное ткали только *пермянки*, – оне в шесть ниченков, а мы – в три-четыре» (д. Акчим).

4. Манера одеваться: «Штаны как у *татарки* выпущены наверх» (д. Акчим).

5. Особенности вероисповедания: «В Велсе две церкви было. Одна для *русских*, друга для *татар*».

Все эти образы складываются в стереотипные представления о том или ином народе, с которым русское население проживает в тесном контакте.

Однако основой гетеростереотипов, по наблюдениям этнологов, является все же «антропостереотипичность, т.е. обусловленность стереотипа внешним обликом индивида»<sup>3</sup>: «*Вогулы* – народ, особая нация. Степные люди. Косы носят. Глазки у них узенькие. Похожи на первобытных людей»; «У них своя нация – сами черные, под вид *цыганов*. Раньше назывались *казаки*» (д. Акчим).

Стереотипные представления о типичных чертах характера или поведения позволяют использовать этнические имена в качестве нарицательных обозначений. Например, *тунгусом* в пермских говорах называют молчаливого человека: «Спросишь – он молчит. *Тунгус* называют. Он-де какой *тунгус*, нельзя-де слова докупиться».

Средствами языкового выражения этностереотипов являются:

1. Слова, содержащие оценку свойств типичного представителя другого этноса:

а) существительные: «Это которой по-русски говорить хорошо не умеет, вот и *вотяк*»;

б) глаголы: «Ходит и всех *обцыганиват*, обманывает всех *окаянный*».

в) наречия: *по-татарски*, *по-чалдонски* (чалдоны или челдоны – название русских, являющихся коренными уральцами) и др. – отражают в основном особенности поведения и речи: «Шапку не снимат даже. Ты што, *по-татарски?*», «Все старухи уж переладились на городской лад и не хотят *по-чалдонски* говорить».

2. Словосочетания, обозначающие характерные предметы быта, одежды и т.д. *Татарские платки*, *русская баня*, *русский сарафан* – все эти и многие другие сочетания терминологического характера являются устойчивыми и отражают реалии национального быта: «Платок у тебя *каки-то татарской*»; «В *русской* бане бывал?»; «Сарафан у тебя чисто *русский*». Как мы видим, данный способ репрезентации характерен более для отражения специфики материальной культуры.

3. «Предложения-формулы»<sup>4</sup>, которые эксплицитно, при помощи специальных показателей (предикатов, предикатных сочетаний, союзов) выражают данные стереотипы, например: X как (похож, словно, будто) Y.

Данный тип высказывания довольно часто формирует фразеологические конструкции, отражающие стереотипические представления: «Где-ко издят. *Как цыгана* – с места на место»; «Живем, *как вогулы*, ругамся, грешим, переговаривам, вот дождя и нет»; «Раньше чё, книжки не читали, радио не слышали, *как чучмеки* жили»; «Дикие, *как чучкари*, раньше жили».

Способствуют выражению определенных оценочных смыслов различные частицы, местоимения, оценочные прилагательные.

Усилительная частица *даже*, употребляемая в контексте, служит наиболее четкому противопоставлению «свой – чужой»: «За нашими ребятами *даже* немцы и татары есть».

Местоимения *этот*, *эти*, *какой-то*, выражая определенность или неопределенность, способствуют выражению «чужести», «далекости» в каких-то отношениях другой нации: «Он удмур был *какой-то*»; «У нас отец колды-ко лошадь им, *этим* вогулам, продавал».

По мнению Г.Ф. Ковалева, «для традиционного фольклора не характерно широкое употребление этнических наименований. Все положительные персонажи, например, русских сказок, как правило, являются русскими людьми, причем этот факт выявляется не с помощью этнонимов или отэтнонимных прилагательных, а через антропонимическую систему и этнические показатели в контексте. Негативные герои персонажируются в сказочных образах, в которых их инонациональная (иногда – иноконфессиональная) принадлежность просвечивает опять-таки через различные детали контекста: «Баба-Яга и Кощей Бессмертный с их неперменной фразой «Русским духом пахнет!»<sup>5</sup>.

Несмотря на это, категория этничности так или иначе представлена во всех жанрах прикамского фольклора – в песнях, сказках, играх, в малых устно-поэтических формах – поговорках.

В исторических песнях используются традиционные для фольклора формы этнонима татарин – *татарянин*, *татарчанин*: «Как возговорит да злой татарянин»; «Уж ты гой еси, злой татарчанин!»<sup>6</sup>.

В Лысьвенском районе записана сказка «Как мужик у немца отделился», концовка которой выражает стереотипные представления русских обо всем нерусском населении: «Дурак-немец».

В святочные вечера молодежь раньше *играла зыряном*: «Мы раньше ишшо зыряном играли, нове уж так-ту не играют; о святки одного средят, долгущего, остальные над им галятся» (д. Кольчуг Чердынского района).

Поговорки и рифмованные сочетания наряду с тем, что хорошо запоминаются, также могут нести концептуальную нагрузку, отражая, например, особенности речи или манеры одеваться: «Тру-та-та, тру-та-та, вышла кошка за кота. Ладила за барина, вышла за татарина. Стал татарин лопотать, стала кошка хохотать»; «Сама русска, юбка узка»; «Ты татарин басурман, посадил девок в карман».

Таким образом, этнические имена являются важной составной частью традиционной культуры русских Пермского края. Они отражают стереотипные представления о соседних народах, их культуре и традициях.

<sup>1</sup> Степанов Ю.С. Константы: Словарь русской культуры. 2-е изд. М., 2001. С. 74.

<sup>2</sup> Арутюнова Н.Д. Язык и мир человека. М., 1999. С. 24.

<sup>3</sup> Садохин А.П., Грушевицкая Т.Г. Этнология: Учебник для студентов высших учебных заведений. М.: Академия, 2003. С. 216.

<sup>4</sup> Протченко И.Ф., Черемисина Н.В. Лексикология и стилистика в преподавании русского языка как иностранного (динамика, экспрессия, экономия). М.: Русский язык, 1986.

<sup>5</sup> Ковалев Г.Ф. Этнос и имя. Воронеж, 2003. С. 65.

<sup>6</sup> Камская вольница: исторический фольклор Прикамья. Пермь, 1977. С. 71-72.

## К ВОПРОСУ О ПАРАЛЛЕЛЯХ В МУЗЫКАЛЬНОМ ИНСТРУМЕНТАРИИ НАРОДОВ КОМИ И СААМИ

Интерес в области сравнительного музыкознания всегда побуждает исследователей к поиску параллелей в культурах разных народностей. Особенно это касается тех этносов, которые близки по территориальным, языковым и другим признакам<sup>1</sup>. По словам П. Чисталева, сравнительно-исторический подход в изучении музыкального инструментария дает возможность гипотетически установить генезис и проследить этапы их развития.

Попытка сравнительного рассмотрения музыкального инструментария коми и саами стала возможной благодаря накопленным сведениям о саамском музыкальном инструментарии. Об инструментах саами нет масштабных исследований, все сведения о них разрознены и фрагментарны. Исключение могут составить саамские шаманские бубны, которые широко описаны в трудах ученых XX в. Э. Манкера, О. Воррена, Э. Эмсхаймера, Т. Итконена, Л. Хомич, Е. Прокофьевой. В результате полевых и источниковедческих исследований последних семи лет мы можем назвать и классифицировать ряд саамских инструментов, принадлежащих к архаическому пласту этнической истории. Большинство из них принадлежит к классу идиофонов и лишь малая часть к аэрофонам (на данный момент изучения мы ограничились ареалом кольских саами, а именно центра их проживания – с. Ловозеро Мурманской обл. и отчасти сведениями исследователей западных – скандинавских саами).

Инструменты коми начали исследовать в кон. XVII – сер. XIX в., это т.н. осведомительный период, который характеризуется лишь наличием кратких сведений об отдельных инструментах в связи с общим описанием культуры и быта народа. Самые ранние документы относятся к периоду древнепермских источников XIV–XVII вв. В период XIX в. – времени открытий этнографических обществ и полевых исследований, коми музыкальный инструментарий, тем не менее, оставался на периферии исследовательского внимания. Так, в отчетах любителей-этнографов описывается преимущественно народное пение и танец, при характеристике инструментальной музыки в лучшем случае упоминается гармоника. (С. Мельников, К. Попов, Н. Белдыцкий и др.). Некоторые исследователи даже заявляли об отсутствии национальных инструментов, подметив возрастающую популярность русской гармоники и балалайки. В период кон. XIX – нач. XX вв. появились первые нотации коми инструментальных наигрышей, начались поиски музыкальных инструментов. Наиболее значимые результаты в изучении коми инструментария были достигнуты в советское время (20–50-е гг. XX): их роль в быту, происхождение (происхождение коми сигудка, включение ряда инструментов в Атлас музыкальных инструментов народов СССР.) Источником сведений о коми инструментах нам послужила монография П. Чисталева «Коми народные музыкальные инструменты».

Во всем многообразии нашего материала, с учетом архаического характера инструментария, мы ограничим их сравнительное – идиофоны и аэрофоны. Класс хордофонов у саами не выявлен.<sup>2</sup>

Саамский инструмент *тагкей кэльтанч* / стучащие палочки и коми *пу бедьяс* / деревянные палки относятся к виду соударяемых идиофонов.

Инструменты представляют собой две деревянные пластины-стержня<sup>3</sup> (саами, помимо деревянных постукалок, используют рога оленя). Вырезаются пластины из березы с помощью ножа и обрабатываются наждачной бумагой. К краю рукоятки прикрепляют через просверленное отверстие веревку. В давние времена на игровой поверхности саамского инструмента выжигались специальные знаки-клейма (тиххт, тамга – саамск.) – знаки родовой собственности.

Как полагают саамские этнографы, в древности данный инструмент, видимо, играл роль защитного шумового барьера, охраняющего человека и оленя стада от свирепых животных и злых духов. Вероятно, он использовался и для загона диких оленей в загородь. По мнению А. Сидорова, пу бедьяс использовались с целью отпугивания от оленьего стада рыскающих волков, оленеводы ночью время от времени выходят из чума и бьют трещотками-палочками друг о друга, производя этим треск. В настоящее время саамские постукалки применяются в роли ритмического сопровождения пения, танцев, инструментальным наигрышам. Как отмечает исследователь А. Сидоров в труде «Знахарство, колдовство и порча у народов коми», пу бедьяс обычно употреблялись как сигнально-охранительные, позывные инструменты, а также активно применялись на уличных гуляниях, праздниках, свадьбах, семейных праздниках.

Еще один вид соударяемых идиофонов – саамская погремушка *чум* и коми *тотшкӧдчан* (от слова «стучать») – представляют собой в художественном смысле символические инструменты.

Так, саамский инструмент представляет собой миниатюрную копию чума, а коми – имеет образ головы коня или птицы (часто на современных инструментах).

Чум изготавливается следующим образом: из фанеры вырезаются две пластины треугольной формы. В верхней трети (заостренной части) инструмента две пластины соединяются с помощью деревянного поперечника. К нему прикрепляют несколько оленьих косточек (от 3-х до 5-ти). Звукоизвлечение происходит путем удара инструмента исполнителем о бедро, при этом косточки соударялись о стенки деревянных пластин – для четкого метроритма и встряхивания инструмента кистью руки в функции фонового сопровождения к танцу или пению.

Тотшкӧдчан имеет вид долбленной колодки – рукоятки с укрепленным биллом или привязанным деревянным шариком. Корпус колотушки выдалбливается из березового, осинового или елового брусочка. Ударная часть существует в двух вариантах: в первом деревянное било в форме молоточка. В современных инструментах деревянное било изготовлено в виде свободно укрепляемого внутри колодки. Во втором деревянный шарик скрепляется с колодкой с помощью ремешка или веревочки. Звукоизвлечение происходит путем удара молоточка или шарика о плоскость колодки при вертикальном движении кисти руки. Колотушка выполняла оповещательно-собирательную и охранительную функции – сигналы на обед, сигналы-предупреждения об охране объектов<sup>4</sup>.

Саамская *дробилка* (совок для сбора ягод)<sup>5</sup> с оленьим рогом относится одновременно к соударяемым и скребковым идиофонам, т.к. инструмент совмещает два приема игры – удар и скребок. Для сравнения мы можем отметить коми трещотку *сярган*, которая относится к тишу скребковых идиофонов.

Так, саамская дробилка с рогом представляет собой деревянную выдолбленную полость в форме совка с семью заостренными зубьями и рукояткой. Изготавливается дробилка из сосны или березы. К рукоятки привязывается отросток оленьего рога. Он имеет два сегмента – продолговатую рукоятку и ветвистый Y-образный отросток. Звукоизвлечение происходит с помощью ударов рогом по корпусу – нижней и боковой поверхности дробилки и скребка по выгнутой поверхности зубьев. Звук в разных частях дробилки меняется – у нижней поверхности окраска матовая, у боковой – сухая, резкая. Тембр при скребковом движении по зубьям резкий, звенящий. Дробилка с рогом применяется как ритмическое сопровождение танцев, инструментальных наигрышей.

Коми трещотка *сярган* представляет собой ребристый валик с рукояткой и скользящий по нему при вращении деревянный язычок внутри рамки. Звучание инструмента сильное, трескучее. *Сярган* использовали в функции отпугивания лошадей, забравшихся на посевы.

У большинства финно-угорских народов шумящие, звенящие предметы из костей и зубов животных, горла птиц в архаичные времена наделялись волшебной силой. К ним относятся различного рода подвески-погремушки, шнуровые погремушки, сосуды (полости)-погремушки. В своей основной функции они использовались как талисман и оберег от злых сил. У саамских шаманов к костюму и магическому бубну прикреплялось множество металлических подвесок-колечек. Звуки подвесок помогали шаману войти в определенное состояние транса для путешествия в другие миры.<sup>6</sup>

Так, коми бубенцы *торган* и берестяная погремушка *шаркунок* относятся к сосудам-погремушкам, саамские *кетц* (оленьи копытца) – к шнуровым погремушкам.

К примеру, саамская погремушка *чонтк-саи* (саамск. – горловина) – один из основных инструментов шаманской практики. В древние времена она часто применялась в лечебных сеансах. Иногда данный инструмент шаман мог использовать вместо бубна. Существуют три вида инструмента по материалу изготовления: из горла птицы – тетерева, гуся, арктической гагары, деревянного сосуда, жестяной (консервной) банки.

Инструмент изготавливали следующим образом. Горло птицы очищали и промывали в воде. Затем один из краев закрывали, стягивали сухожильными нитями, в противоположное отверстие засыпали мелкие камушки. Погремушка могла иметь рукоять, укрепленную на одном из краев инструмента. Погремушку из дерева изготавливали путем соединения двух конусов полуэллиптической формы. Внутри также засыпают камешки или зерна. В полость, состоящую из жестяного сосуда, помещают оленьи косточки-суставы (*пацки* – саамск.). Погремушка используется как детская игрушка.

Наиболее часто употребляемыми инструментами у коми и саами были колокольца. Так, в коми традиции, звон колокольцев служит средством распознавания местонахождения пасущихся в лесу и на пастбищах коров и лошадей (П. Чисталев). Согласно древним саамским поверьям, подвешенные к шее оленя колокольчики оберегали животное от злых сил. Существовали также определенного рода табу на звук. Так, по саамским поверьям существовал ритуал «магической тишины». Когда в ночном небе появлялось северное сияние, запрещалось ездить в оленьей упряжке под звуки колокольцев, т.к. духи могли забрать «нарушителей» спокойствия, а если приснятся во сне бубенцы – готовься к смерти.

Саамский колокольчик *келл*, *келля*, *келленч* – колокол, звонок, колокольчик – ударный идио-

фон, представлен двумя видами: рыболовецкий (фабричный) и пастуший жестяной трапециевидной формы; коми колокол *жыннан* (Ижма, Печора и др.) – ударный идиофон.

По материалу и способу изготовления существуют два вида колоколов: деревянный, долбленный из куска твердого дерева с деревянным язычком (из березы) и жестяной, клепанной с металлическим язычком. По форме прямоугольный и трапециевидный. Колокол подвешивался к шее домашних животных. Каждый колокол имел свою звуковысотную и тембровую окраску (яркий, звонкий, тусклый, надломано-трескучий и др.).<sup>7</sup>

При сравнительном обзоре коми и саамских аэрофонов мы можем выделить два типа схожих типа духовых инструментов – свистковая флейта и народный кларнет. У саами в этнографических источниках имеется фрагментарное упоминание флейты из лебединого пера – «перо в губах» и класса свободных аэрофонов – «полоски из коры». Однако в полевых наблюдениях данные типы инструментов нами не были обнаружены, и сравнить их с подобными инструментами коми можно лишь гипотетически. У коми данные типы инструментов описаны П.И. Чисталевым: *бордйысь* – свистковая флейта из пера и *сюмот* (коми-перм.) – береста. Из близких по эргономфологическим признакам мы можем сравнить саамскую свистульку *нюррькамь* (саамск. – свистеть, щебетать) – манок на рябчика из ивы – с коми *сьола чипсан* (рябчиковый свисток) и *бадьбу чипсан* (ивовый свисток)<sup>8</sup>. Данные инструменты относятся к типу одиночных продольных флейт с внутренней щелью без игровых (бадьбу чипсан может быть как с игровыми, так и без них) отверстий, с тупой головкой и вставной деревянной втулкой. Два последних коми инструмента имеют свои разновидности согласно материалу из которого они производятся: *сьола чипсан* – коз пу увйысь – из еловой ветки, *бордйысь* – из пера крыла, *борд венчик* – плечевой косточки лебедя, глухаря, а также из металла; бадьбу чипсан – льому чипсан – черемуховый свисток, *пелисьпу чипсан* – рябиновый.

По своей функции свистульки являются охотничьим манком на рябчика. Инструменты из коры деревьев недолговечны, т.к. кора высыхает в течение нескольких дней. Поэтому часто по пути в лес у охотников не оказывается с собой заготовленного инструмента, и его мастерят буквально на ходу. Процесс изготовления нюррькамь, сьола чипсан одинаков. Эргологическая особенность бадьбу чипсан заключается в наличии разъемной головки. Звук инструментов резкий, свистящий: звучание нюррькамь равно тону D третьей октавы, сьола чипсан и бадьбу чипсан – В третьей октавы. Помимо охотничьей функции инструментов, саамская свистулька нюррькамь используется в ансамблевых инструментальных наигрышах.

Среди инструментов, относящихся к типу кларнетов, мы можем сравнительно описать саамский кларнет – *фадно* (шалмей с одинарной тростью – бьющей пластинкой) с тремя коми кларнетами – *каля пöлян*, *идзас чипсан* и *бадьбу пöлян*.<sup>9</sup>

Так, фадно по материалу изготовления можно сравнить с каля пöлян – закрытой трубкой из дудника без игровых отверстий. Фадно, как правило, с игровыми отверстиями (от 3 до 6). Как отмечает Э. Эмсхаймер, скорее всего древний саамский тип инструмента не имел игровых отверстий, которые, вероятно, появились позднее. Общей эргологической особенностью инструментов является прерыватель в виде продольной щели-прорези. Отличительная особенность фадно от каля пöлян заключается в расположении прерывателя – соударяющей пластинки. У фадно она находится ближе к мундштуку, а у каля пöлян располагается по центру трубки. Звукоизвлечение на фадно близко с коми инструментами *идзас чипсан* – кларнету из соломинки с одинарно бьющим язычком, и с одним-тремя игровыми отверстиями либо без них и *бадьбу пöлян* – кларнетом из стебля ивы с двумя-четырьмя грифными отверстиями (эргология инструмента связана с изготовлением полости трубки). Расположение прерывателя (язычка) у всех видов инструментов совпадает с саамским фадно – верхняя часть трубки. У бадьбу пöлян язычок имеет П-образную форму. Техника игры на фадно, *идзас чипсан*, бадьбу пöлян схожа: та часть, на которой вырезается прерыватель, берется исполнителем в полость рта и плотно сжимается губами. При вдувании струя воздуха направляется на язычок, приводя его в колебание. Данные инструменты связаны, в основном, с пастушеским бытом и игрой в свободной, неприуроченной обстановке (дома, на улице).

Таким образом, рассмотренные нами параллели музыкального инструментария народа коми и саами – еще один шаг, указывающий на единство культурного наследия родственных и соседних народностей. Как отмечает П. Чисталев, сравнительное изучение музыкального инструментария – это еще одна попытка прочтения неизвестных страниц истории развития музыкальной культуры финно-угорских этносов.

<sup>1</sup> В конце XIX в. на территорию Кольского п-ва мигрируют группы коми-ижемских оленеводов. За короткий промежуток времени коми-ижемцы оказали мощное воздействие на многие сферы жизнедеятельности саами (Косменко А. Народное изобразительное искусство саамов Кольского полуострова // Этнографические очерки. Петрозаводск, 1993. С. 6).

<sup>2</sup> Имеется фрагментарное упоминание И. Богданова об однострунном смычковом хордофоне – «музыкальный лук». В полевой практике данный инструмент нами не был обнаружен.

<sup>3</sup> Длина *тагкей кэльтанч* 180-200 мм, диаметр – 60-70. Длина *пу бедьяс* 500 мм, диаметр 30-35 мм.

<sup>4</sup> Длина треугольных пластин погремушки *чум* – 120-120-80 мм, поперечник – 300 мм. Длина корпуса колотушки *тотшкөдчан* – 250-300 мм.

<sup>5</sup> Часто многие народности использовали в качестве музыкальных инструментов предметы быта. Так, удмурты играли на железных сковородах, ударяя по ним кухонным ножом. Как отмечает коми-пермяцкий писатель В. Климов, раннее коми-пермяки для музицирования применяли горшки, лукошки и пр. предметы быта (Чисталев П. И. Коми народные музыкальные инструменты. Сыктывкар, 1984. С. 10).

<sup>6</sup> Как отмечает П. Чисталев, представления о магической силе звука утратили социально-мировоззренческие корни, но некоторые элементы трансформировались в преданиях, объясняющих древнюю мифологию многих народностей.

<sup>7</sup> Высота саамского колокола *келл* – 22-90 мм, коми *жыннан* – 120-150 мм.

<sup>8</sup> Длина *нюррькамь* – 30 мм, диаметр 7 мм, длина *сьола чипсан* – 40-70 мм, диаметр 5-7 мм, длина *бадьбу чипсан* – 80-280 мм, диаметр 7-16 мм.

<sup>9</sup> Размеры инструментов: длина *фадно* – 130-264 мм, диаметр 4-9 мм, длина язычка – 24-28,5 мм. Длина *каля пöлян* 100-200 мм, диаметр 6-10 мм, длина язычка 50-130. Длина *идзас чипсан* 110-190 мм, длина язычка 12-25 мм. Длина *бадьбу пöлян* 100-560 мм, диаметр 11-17 мм, размеры язычка 20 × 5,5 мм.

Т.Ю. Сухоплюева  
г. Ижевск

## ФУНКЦИОНАЛЬНАЯ АМБИВАЛЕНТНОСТЬ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ОБРАЗОВ В СОВРЕМЕННОМ БЫТОВАНИИ ПОЛИЭТНИЧЕСКОЙ СРЕДЫ

Анализ данных полевых исследований 2006 г. позволил выявить состав и специфику мифологических персонажей полиэтнической зоны Удмуртии. Здесь зафиксированы следующие мифологические персонажи: колдун / *ведьн*, знахарь / *пелляськись*, бес, домовый / *корка кузё*, леший / *нюлэсмурт*, русалка / *вукузё*, баенник / *мунчо кузё*.

Особую группу мифологических персонажей составляют колдуны / знахари – люди, наделенные демонологическими признаками. В существовании колдуна не сомневается ни один из информантов: [А колдуны у вас здесь живут?] – «А, да этих у нас было. Тут много ведь у нас таких женщин»<sup>1</sup>; «Полно, да и щас есть. В Волипельге на каждом углу, это раньше так говорили»<sup>2</sup>; «Через дом вот в Берлуде мы были, женщина жила, тётя Лида, её вот колдуньей называли»<sup>3</sup>. Былички о колдунах оказываются напрямую связаны с тем, что на территории Удмуртии православная вера и неканоническое христианство русских поселенцев одновременно сосуществовали с дохристианскими воззрениями коренного удмуртского населения. Полиэтническая среда создает благоприятные предпосылки для бытования многочисленных рассказов о колдунах, в которых самыми сильными колдунами являются удмурты. Один из информантов, ссылаясь на священное писание, утверждает следующее: «Ак вот я и говорю вот, и так говорили, я цитала это (...) житие старцев-то, книги, ак вот там написано, что больше вот это, это язычество осталось в удмуртах. И до сих пор они (...) у их всякие приметы. У нас вера-то одна, а у их обычаи другие»<sup>4</sup>. На вопрос, кто обычно становится колдунами – русские или удмурты – в основном отвечали: «удмурты»<sup>5</sup>. Г.Е. Верещагин, исследуя язычество у удмуртов, отмечал тот факт, что леса, в которых совершаются языческие моления, по мнению русского населения, являются обиталищем бесов, «места удмуртских молелен внушают им страх»<sup>6</sup>. Слово «еретик» в народном сознании «преобразуется» в «еретник», «колдун»: «Еретник – это человек-колдун. Это колдун назывался еретником. Это еретик, а у нас уже просто это в простонародье назывался еретник»<sup>7</sup>. Этноним «удмурт» в значении «колдун» не используется в свободном бытовании, отождествление данных лексем реализуется на ассоциативном уровне. Факты подобной синонимии существуют и в других локальных традициях, в частности Н.А. Криничная отмечает, что в восточносибирском регионе для обозначения колдуна используется этноним «бурят»<sup>8</sup>.

В фольклористике на протяжении двух веков наблюдаются различные подходы в попытке разграничения функций колдуна и знахаря<sup>9</sup>. Так, многие исследователи относят колдуна исключительно к нечистой силе, противопоставляя ему образ знахаря, основная функция которого избавлять от порчи, лечить болезни и т.д. В то же время, Н.А. Криничная говорит о нечеткой функциональной привязанности персонажей<sup>10</sup>. В удмуртской традиции, как и в русской, существует

разграничение сфер деятельности колдуна (ведьна) и знахаря (пелляськись). При этом, по свидетельству Г.Е. Верещагина, колдуны также «могут делать и зло, и добро»<sup>11</sup>. Т.Г. Владыкина, анализируя деятельность колдуна и знахаря, указывает на то, что «согласно мировоззрению древних, знание и ведовство воспринимались как единое целое»<sup>12</sup>.

Низкая функциональная дифференциация колдуна и знахаря фиксируется и в рассказах информантов: «Это раньше-то, наверно, сё знахари-ти больно, видно, знали. Это уже пожилые мужики рассказывали. Это раньше и давно, бог его не знает, сколь, свадьба была, и цё-то, может, и знахарю-то, может, цё-то и не подали или цё, ну, чо-то по зле, по злу же ведь делают плохое-то. Поехали, дак вся свадьба волкам оборотилась и ушла, и тепер ходит»<sup>13</sup>.

Мифологема «колдун на свадьбе» преобразуется в «знахарь на свадьбе». В сознании информанта образ колдуна и знахаря оказываются связанными с сакральными знаниями вообще, поэтому происходит подмена одной лексемы другой. Частичное совпадение понятийных зон реализуется и на лингвистическом уровне, ср.: астр. знатник – колдун<sup>14</sup>. Типологическое сращивание образов колдун / ведьн и знахарь / пелляськись отмечается даже на уровне внешнего сходства: «Но вот что это вот я, как сказать, эти, кто лекари, пеляшкись-то, да ведь? Почему-то взгляд у таких людей другой бывает, как подобие ведун, колдун, к этому. Не знай, зачем»<sup>15</sup>.

Образ колдуна / знахаря оказывается экспрессивно окрашенным как отрицательно, так и положительно. Колдуну могут приписываться позитивные функции: «Ну, значит, и моленное место тоже не зря выбирали. Только они сначала, говорит, вот так, ну, древний человек, мудрый очень человек. И вот он, говорит, вот так определял вот эти действия этих потоков. Кончиками пальчиков. И только там ставили и моленное место там делали, и церковь также ставили»<sup>16</sup>. Социальный статус рассказчицы в приведенном выше тексте (она имеет высшее образование) не является при этом показательным. Аналогия, проводимая в рассказе, прослеживается в свидетельстве и другого информанта, относящегося к другой социальной группе (образование 7 классов): «Зачем людям вредить. Ты ведь натурой-то своей не думаешь, человеку вредить, ну, вот переживаешь, да ведь? Это же душа у тебя болит. Вот эта душа, этот, переходит, чтобы ты не страдала. Душа так, душа переходит, и зло, что как будто передаётся. И эта душа дана божьим. Бог это велит»<sup>17</sup>. Способность наказывать обидчика мотивируется божественным провидением. Метаморфозы образа «колдун» приводят к частой подмене семантических планов: низ (Небытие) → верх (Бытие).

Функциональная амбивалентность является характерным признаком и другого персонажа быличек – домового, хозяина, в удмуртской традиции *корка кузё*, который наряду с колдуном предстает самым часто встречающимся персонажем. Данная установка, по словам Т.Г. Владыкиной, отражает разные этапы верования народа<sup>18</sup>.

Если в существовании домового сомневается сам информант, то, по словам других очевидцев, свидетельства которых он слышал, данный мифологический образ действительно существует: «Слышала, что он есть, но видать не видали»<sup>19</sup>; «Домовые-то, говорят, ведь в каждом доме должны быть»<sup>20</sup>.

Среди образованной части сельского населения бытует еще одно определение домового – барабашка<sup>21</sup>. Вообще, влияние массовой культуры и СМИ накладывает отпечаток на данный образ, подтверждением чему служит зафиксированная нами быличка, в которой домовый / корка кузё предстает точной копией рекламного штампа: «Говорит, такая, гыт, борода, такой, гыт, маленький. И все, все описал так, а потом в рекламе, помните, этот чай-то рекламировали? Как он, чай, назывался? Домовой тацит»<sup>22</sup>.

В фольклорном сознании домовый изначально предстает как дух, охраняющий дом, семью, род. Он является своеобразным «коллективным вместилищем», родовым хранилищем душ<sup>23</sup>. В современной удмуртской традиции сохранились рудиментарные признаки связи домового и главы семьи: «Это корка кузё раньше было так. Мужиков в одном доме три-четыре хозяйства, и кто старше, тот он корка кузё бывал»<sup>24</sup>.

Домашний дух, выполняя функцию хранителя рода, заботится о младших в семье. В одном из рассказов он присматривает за ребенком в отсутствие старших членов семьи<sup>25</sup>. Функциональная значимость домового как хранителя рода предполагает выполнение ряда правил и ритуалов. Его нельзя ругать, называть домовым, обычно используются лексемы суседко и хозяин, необходимо кормить. Ритуал переноса домового из старого дома в новый в удмуртской традиции сопряжен с замещением опары, которую со словами «хозяин, айда с нами»<sup>26</sup> переносят в построенное жилище, либо кладут русскую лопату, ухват перед печью и вместе с квашней уносят корка кузё с собой<sup>27</sup>. Подобный ритуал наблюдается и в фольклорной традиции коми<sup>28</sup>.

Полевые наблюдения фиксируют мотив «домовый заплетает косы любимому животному»<sup>29</sup>, но в наше время дается только материалистическое объяснение, подобные факты мотивируются деятельностью ласки, которая селится в надворных постройках.

Видеть домового – знаковое явление, означающее неприятные последствия, как правило, бо-

лезнь и смерть<sup>30</sup>. Но подобная установка – не единственная. Один из информантов сообщает, что визуализация домового связана с особыми возможностями человека, его видевшего, подобный дар, по его мнению, существует не у всех<sup>31</sup>. Из другого рассказа следует, что домовые бывают «добрые и злые»<sup>32</sup>. Определения функций домового мотивированы его сущностью, а не личностными, поведенческими характеристиками членов семьи: «которые-то мешают, говорят, жить, а которые-то, говорят, о себе и не дают знать, хотя они и есть»<sup>33</sup>. Персонализация данного образа, наделенного психологическими характеристиками, – позднее явление<sup>34</sup>, которое бытует и в современном мифологическом рассказе, при этом домашний дух получает имя собственное<sup>35</sup>.

В конце XIX в. Н. Первухин отмечал, что «корка мурт в настоящее время ничем не отличается от русского домового и самое название его значит по-русски (от корка – изба): избяной, домовый человек»<sup>36</sup>. Функциональная и образная синонимия домового / корка кузё наблюдается в рассказе русской рассказчицы, которая в настоящий момент проживает среди удмуртов. Домовой, описанный ею, предстает в образе старушки, одетой в удмуртский костюм. «Видела ночью (...) Над Семёном стоит старушка. Я смотрю-смотрю: юбка удмуртская, такая толстая, три полосы – зеленая, красная и желтая. Вот так запомнила: кофточка какая-то сиреневая была, а полосы три были. Потом я смотрю-смотрю, она не знай чо. Я стала как в поту сразу, сразу. Я всем в Лыстеме рассказала. И мне все сказали, что в вашем доме домовый женщина, бабушка, и не женщина, она бабушка была. [По-удмуртски ее как называли?] Корка-кузё, корка-кузё. Вот все женщины удмуртки, говорю. Потом началось, он чуть не умер! Он на стенку прыгал!»<sup>37</sup>. Рассказчица констатирует, что визуализированный домовый облачен в удмуртский костюм. В фольклорном сознании происходит контаминация образов, создается современный облик домового / корка кузё. Но эта лишь одна сторона процесса. В исконно русских поселениях, в отличие от д. Монья Вавожского района УР, где была зафиксирована вышеприведенная быличка, корка кузё не функционирует вообще. В с. Васильевское Красногорского района УР бытуют исключительно русские номинации домашнего духа. Функциональная значимость домового представлена негативно, его появление предшествует болезни хозяина. Тем не менее, сам информант не связывает два этих события. Тот факт, что женскую ипостась домового «видит» хозяйка дома, отмечает архаичность женского образа домашнего духа. В удмуртской традиции старшая женщина в доме является хранительницей семейных традиций и знаний. В данном случае актуализируется связь домового как хранителя рода со старшей женщиной в доме, выполняющей аналогичные функции.

Отрицательная оценка деятельности домового происходит с полной трансформацией данного образа в нечистую силу, в связи с чем необходимо освящать дом, ставить иконы.

Совмещением негативных и позитивных функциональных характеристик, в отличие от беса, черта, отличаются и другие мифологические персонажи: леший / нюлэсмурт; русалка / вукузё; баенник / мунчо кузё, которые в современном бытовании продолжают сохранять архаичные признаки, не сливаясь с образами нечистой силы.

Таким образом, в современных быличках и бывальщинах, бытующих в полиэтнической среде, наблюдается функциональная амбивалентность мифологических персонажей, которые совмещают признаки бытия и небытия. При этом этнические функции представителей низшей мифологии находят свое выражение не столько в характере образов, сходство которых чаще всего объясняется типологически, сколько в отдельных мотивах, бытовых и языковых подробностях.

<sup>1</sup> Полевые материалы автора (далее – ПМА). 2006 г., с. Волипельга Вавожского района Удмуртской Республики (далее – УР). Карандашева Нина Николаевна, 1933 г.р., уроженка г. Ижевска УР, образование высшее, русская.

<sup>2</sup> ПМА. 2006 г., с. Волипельга Вавожского района УР. Рябова Валентина Николаевна, 1951 г.р., уроженка д. Карсо Вавожского р-на, образование 10 кл., русская.

<sup>3</sup> ПМА. 2006 г., д. Тыловыл Вавожского района УР. Тарасова Валентина Васильевна, 1972 г.р., образование средне-специальное, уроженка д. Берлуд Вавожского р-на, удмуртка.

<sup>4</sup> ПМА. 2006 г. с. Красногорье Красногорского района УР. Шулятьева Нина Ивановна, 1927 г.р., русская, образование 7 кл., уроженка д. Архангельское Красногорского района.

<sup>5</sup> ПМА. 2006 г., с. Волипельга Вавожского района УР. Рябова Валентина Николаевна, 1951 г.р., уроженка д. Карсо Вавожского р-на, образование 10 кл., русская; Карандашева Нина Николаевна, 1933 г.р., уроженка г. Ижевска, образование высшее, русская.

<sup>6</sup> Верещагин Г.Е. Остатки язычества у вотяков. Вятка: Губернская типография, 1895. С. 15.

<sup>7</sup> ПМА. 2006 г., д. Каменный ключ Вавожского района УР. Торхов Дмитрий Степанович, 1934 г.р., уроженец д. Каменный ключ, образование средне-специальное, русский.

<sup>8</sup> Криничная Н.А. Русская мифология: Мир образов фольклора. М.: Гаудеамус, 2004. С. 391.

<sup>9</sup> Там же. С. 384.

<sup>10</sup> Там же. С. 348.

<sup>11</sup> Верещагин Г.Е. Указ. соч. С. 57.

- <sup>12</sup> Владыкина Т.Г. Знающий (туно) в удмуртской традиции // Удмуртская мифология. Ижевск: ИИЯЛ УрО РАН, 2004. С. 101.
- <sup>13</sup> ПМА. 2006 г., д. Багыр Красногорского района УР. Самоделкина Анна Гурьяновна, 1927 г.р., образование 4 кл., уроженка д. Багыр, русская, старообрядка.
- <sup>14</sup> Фасмер Н.А. Этимологический словарь русского языка. В 4-х т. Т. 2. М.: Прогресс, 1986. С. 230.
- <sup>15</sup> ПМА. 2006 г., д. Старое Кычино Красногорского района УР. Варфоломеева Зоя Петровна, 1930 г.р., уроженка д. Старое Кычино, образование 2 кл., удмуртка.
- <sup>16</sup> ПМА. 2006 г., с. Волипельга Вавожского района УР. Карандашева Нина Николаевна, 1933 г.р., уроженка г. Ижевска, образование высшее, русская.
- <sup>17</sup> ПМА. 2006 г., д. Старое Кычино Красногорского района УР. Варфоломеева Зоя Петровна, 1930 г.р., уроженка д. Старое Кычино, образование 2 кл., удмуртка.
- <sup>18</sup> Владыкина Т.Г. Послесловие // Мифы, легенды и сказки удмуртского народа. Ижевск: Удмуртия, 1995. С. 203.
- <sup>19</sup> ПМА. 2006 г., д. Дёбы Красногорского района УР. Князева Валентина Михайловна, уроженка д. Дебы, 1960 г.р., образование среднее, удмуртка.
- <sup>20</sup> ПМА. 2006 г., с. Волипельга Вавожского района УР. Медведева Галина Алексеевна, 1949 г.р., уроженка д. Ключовка Вавожского района, образование среднее, удмуртка.
- <sup>21</sup> ПМА. 2006 г., с. Волипельга Вавожского района УР. Карандашева Нина Николаевна, 1933 г.р., уроженка г. Ижевска, образование высшее, русская.
- <sup>22</sup> ПМА. 2006 г., д. Дёбы Красногорского района УР. Князева Валентина Михайловна, уроженка д. Дёбы, 1960 г.р., образование среднее, удмуртка.
- <sup>23</sup> Криничная Н.А. Указ. соч. С. 164.
- <sup>24</sup> ПМА. 2006 г., д. Старое Кычино Красногорского района УР. Варфоломеева Зоя Петровна, 1930 г.р., уроженка д. Старое Кычино, образование 2 кл., удмуртка.
- <sup>25</sup> ПМА. 2006 г., с. Селты Селтинского района УР. Крестьянинова Наталья Викторовна, 1975 г.р., уроженка с. Селты, образование высшее, удмуртка.
- <sup>26</sup> ПМА. 2006 г., д. Уе-Докья Вавожского района УР. Зайцева Зоя Петровна, уроженка д. Яшур, 1929 г.р., образование 7 кл., удмуртка.
- <sup>27</sup> ПМА. 2006 г., д. Малягурт Красногорского района УР. Алексеева Людмила Васильевна, 1941 г.р., образование 7 кл., уроженка д. Старое Кычино Красногорского района, удмуртка.
- <sup>28</sup> Конаков Н.Д. Духи-хозяева у народа коми // Религия и церковь в культурно-историческом развитии русского Севера. Киров, 1996. С. 65.
- <sup>29</sup> ПМА. 2006 г., с. Водзимонье Вавожского района УР. Смышляев Александр Александрович, 1929 г.р., уроженец с. Возимонье, образование 6 кл., русский.
- <sup>30</sup> ПМА. 2006 г., д. Дёбы Красногорского района УР. Князева Валентина Михайловна, уроженка д. Дебы, 1960 г.р., образование среднее, удмуртка.
- <sup>31</sup> ПМА. 2006 г., с. Селты Селтинского района УР. Сазовтова Нина Семеновна, уроженка д. Кейлуд Селтинского района, 1925 г.р., образование 5 кл., русская.
- <sup>32</sup> ПМА. 2006 г., с. Волипельга Вавожского района УР. Медведева Галина Алексеевна, 1949 г.р., уроженка д. Ключовка Вавожского района, образование среднее, удмуртка.
- <sup>33</sup> Там же.
- <sup>34</sup> Криничная Н.А. Указ. соч. С. 164.
- <sup>35</sup> ПМА. 2006 г., с. Селты Селтинского района УР. Крестьянинова Наталья Викторовна, 1975 г.р., уроженка с. Селты, образование высшее, удмуртка.
- <sup>36</sup> Первухин Н. Эскиз преданий и быта инородцев Глазов. уезда. Вятка: Губерн. типография, 1888. С. 89-90.
- <sup>37</sup> ПМА. 2006 г., д. Монья Вавожского района УР. Овчинникова Лидия Владимировна, 1957 г.р., образование среднее специальное, уроженка д. Косая Можга Вавожского района, русская.

Н.Б. Храмова  
г. Н. Новгород

## СОБИРАНИЕ ДУХОВНЫХ СТИХОВ В XIX–XX ВВ. НА ТЕРРИТОРИИ НИЖЕГОРОДСКОГО КРАЯ

Самые ранние записи духовных стихов в Нижегородской губернии были сделаны в 50-х гг. XIX в. корреспондентами Императорского русского географического общества (РГО). Среди многочисленных фольклорных материалов, присланных нижегородцами, стихи занимают очень небольшое место – их всего 17 текстов. Собиратели стихов – сельские учителя и священники: наставник Азрапинского училища Василий Вердицкий, священники Василий Райковский, Александр Бутурлин и Николай Лавров. Все записи предоставляют минимальные сведения об исполнителях и о бытовании текстов: «стихи, которые поются нищими» (РГО, XXIII, 130, стр. 18; XXIII, 152, л. 14 об.).

«псалмы духовного содержания» исполняются старцами в кельях во время их собраний (РГО, XXIII, 96, л. 37), «при исходе души от тела сродники плач причитают» (РГО, XXIII, 96, л. 54), «поются (...) в какое-либо урочное время» (РГО, XXIII, 96, л. 61). Большая часть стихов (десять из семнадцати) – старшие духовные стихи: о св. Георгии и змее, «Два Лазаря» и «Алексей Божий человек» – по 2 варианта, стих о муках Георгия, стих об Анике-воине, стих назидательный о грешной жизни в миру, стих о страшном суде – по одному варианту. Семь текстов – это младшие духовные стихи: «Плач Адама» – 2 варианта, о втором пришествии Христовом – 3 варианта, стих об Иоасафе Царевиче и стих назидательный – по одному варианту. Упоминания о том, что стихи «поются», их «причитают», «исполняют», указывают на то, что все стихи бытовали устно. Духовные стихи из Нижегородской коллекции РГО еще не публиковались, и хотя все они представляют самые известные сюжеты русских духовных стихов, эти тексты заслуживают введения в научный оборот.

В 1860-х гг. выходят общерусские сборники духовных стихов В. Варенцова<sup>1</sup> и П. Бессонова<sup>2</sup>. Но из огромного числа стихов, собранных во всех губерниях Российской империи, лишь единичные тексты имеют помету «поются в Нижегородской губернии». Никаких сведений кроме этого примечания при текстах не приводится<sup>3</sup>.

Следующий этап в собирании духовных стихов в Нижегородском крае – последняя треть XIX – нач. XX в. В этот период стихи записывались в основном местными любителями народной культуры (А.В. Карповым, крестьянином И. Мамакиным, И.А. Милотворским, братьями М. и А. Александровыми, Г. Демьяновым), а также неизвестными нам лицами, подписавшимися «Ан-ов» и «В-в». За это время было записано чуть более 50 духовных стихов, значительная часть которых опубликована в нижегородских периодических изданиях («Нижегородские губернские ведомости», «Волгарь»). Сведения о месте записи, исполнителях и о бытовании стихов, сообщаемые собирателями, тоже весьма кратки: «раскольнические стихи, записанные в д. Анниковке Богоявленской волости, Семёновского уезда»<sup>4</sup>, стихи, записанные от «нищих-слепцов» в Семеновском уезде<sup>5</sup> и т.п. Материалы, записанные братьями Александровыми, Михаилом и Александром, отличаются от других тем, что оба собирателя не только дают тексты самих стихов, но и указывают точное место записи, фамилии информантов, их социальный и семейный статус, конфессиональную принадлежность, а также делают заметки о бытовании духовных стихов («Списано с тетрадки старой девицы», со «слов крестьянки»). Помимо этих сведений, М. Александров, который опубликовал свои записи в НГВ, в небольшой статье, предваряющей публикацию, дает описание рукописных сборников, выделяет тематические группы стихов («библейские рассказы», «прославление святых, а также известных народу и чтимых им подвижников благочестия, еще непрославленных» и др.<sup>6</sup>), а в комментариях сравнивает имеющиеся у него варианты одного сюжета, приводя разночтения между ними. К сожалению, М. Александровым было опубликовано только 12 стихов из 43, указанных во вступительной статье, и установить, сохранилась ли где-нибудь рукопись собирателя с оставшимися текстами или нет, нам не удалось. Материалы младшего брата, Александра, хранятся в архиве РГО (XXIII, 170 и 171) и еще не публиковались.

Почти все тексты, записанные в этот период, – младшие, лирические духовные стихи. Старшие духовные стихи также встречаются, но в очень незначительном количестве как текстов, так и сюжетов: «Два Лазаря» и «Сон Богородицы» – по 2 варианта, «Федор Тирон (Хиринец)», «Мария Египетская», стих об Анике-воине, стих о страшном суде – по одному варианту. Записи этого времени для нас ценны тем, что они отражают изменения в репертуаре и бытовании стихов. Как показывает этот перечень, почти совсем не исполнялись старшие духовные стихи, зато широко распространены стихи младшие, при этом не только в устной, но и в письменной форме.

После революции вплоть до 1970-х гг. духовные стихи в Нижегородской области, как и в других регионах страны, не записывались по идеологическим причинам. Исключение составляет работа фольклорной экспедиции под руководством Ю.И. Самарина в 1930–1931 гг. в Воскресенском и Семеновском районах Горьковской области. Среди прочих материалов, привезенных фольклористами, были и духовные стихи, записанные от старообрядцев Воскресенского района и г. Городца. Это 12 текстов позднего происхождения («Умоляла мать родная», «Райская птичка», «Адские газеты» и др.). В небольших примечаниях, сопровождающих тексты, указывается место записи, фамилия исполнителя, конфессиональная принадлежность, фамилии собирателей. Материалы экспедиции хранятся в фольклорном архиве Государственного литературного музея<sup>7</sup> и до сих пор не были опубликованы.

Новый этап в истории собирания нижегородских духовных стихов – вторая половина XX в. С 1970-х гг. фольклористы филологического факультета ГГУ начинают запись народного религиозного фольклора на территории Горьковской области. Записываются как прозаические (христианские легенды<sup>8</sup>, письменная религиозная проза), так и поэтические жанры (духовные стихи). Первая запись духовных стихов, имеющаяся в фольклорном архиве ННГУ (ГГУ), датирована 1968 г.



Тогда, во время экспедиции, целью которой было собирание песенного фольклора в Краснобаковском р-не Горьковской области, студентами историко-филологического факультета ГГУ было зафиксировано 2 духовных стиха: «Незаметно век проходит...» и «Не печалься, душа дорогая...». Запись носила случайный характер. Об этом свидетельствует то, что новые записи текстов, относящихся к данному жанру, встречаются в архиве лишь спустя 8 лет, в 1976 г. С 1976 г. тексты духовных стихов уже регулярно появляются в материалах фольклорного архива. За 20 лет фольклористами ННГУ было собрано более 600 стихов, однако записи 1970–1990-х гг. имеют существенный недостаток – кроме самих текстов духовных стихов и минимальных сведений об исполнителях (фамилия, год и место рождения), собиратели не оставили никакой информации о бытовании текстов религиозной поэзии. Это упущение фольклористы ННГУ попытались ликвидировать начиная с конца 1990-х гг. В настоящее время при записи информант подробно опрашивается о том, от кого он узнал тот или иной текст, как исполняется текст (читается или поется), где это происходит, в какое время, выясняется отношение информанта к стихам (какие стихи он поет часто, какие редко), опрашивающие просят дать его комментарии к каждому тексту. При копировании рукописных сборников собиратели дают подробное их описание.

Кроме фольклористов ННГУ, духовные стихи в области в 1990-е гг. записывались сотрудниками Института рукописной и старопечатной книги. Итогом их работы стал сборник Е.А. Бучилиной «Духовные стихи. Канты (Сборник духовных стихов Нижегородской области)» (Н. Новгород, 1999), включивший в себя 187 текстов на 140 сюжетов.

Всего за период 1970–2006-х гг., с учетом опубликованных текстов, было зафиксировано более 2000 стихов<sup>9</sup> во всех районах Нижегородской области в различных конфессиональных (православные, старообрядцы разных толков, члены общин Истинной православной церкви<sup>10</sup>, евангелисты, баптисты, молокане) и этнических (русские, марийцы, мордва) группах. Все информанты – это женщины-крестьянки или женщины рабочего сословия старше 50 лет<sup>11</sup>. Большинство информанток – клирошанки, т.е. те, кто в советское время составляли т.н. «церковь в миру» (ходили крестить младенцев и читать Псалтырь над умершими, в церковные праздники собирали у себя на дому службы), а в наше время являются активными прихожанками местных церквей или поют на клиросе.

Как показывают экспедиционные материалы, стихи в XX в. в основном бытуют в рукописных сборниках, многие из них никогда не поются, а только читаются по рукописи.

По рассказам информантов и записям в рукописных сборниках можно проследить, как формировался репертуар духовных стихов на территории Нижегородской области. Чаще всего тексты стихов переписывались из тетрадей верующих родственников, знакомых, проживающих в этой же местности (одном населенном пункте, одном районе). Часто встречаются упоминания о том, что информант получил сборник в дар от кого-то из своих родных или знакомых перед их смертью либо от неверующих родственников, умерших «набожных» старушек. Кроме этого, стихи и целые рукописные / печатные сборники присылались в письмах верующих из других городов, пересылались информантам монахинями монастырей Сыктывкара, Петербурга. Стихи записывались информантами или заучивались наизусть во время лечения в больницах (районных и областных), при посещении крупных религиозных центров (Дивеевского, Савваксарского монастырей). В последнее время довольно часто встречаются стихи, переписанные из дореволюционных и современных книг и периодических изданий («Вот это я из книги переписала», «Папа списывал из старой бывшей книги», «Из календаря настенного списала»).

Итак, духовные стихи, жанр, всегда находившийся на стыке письменной и устной культуры и по своему происхождению, и по форме бытования, в XX в. все больше приобретает письменный характер. Такая форма распространения и существования привела к тому, что большинство духовных стихов, записанных на территории Нижегородской области в XX в., являются общерусскими. Поэтому они заслуживают собирания и исследования, т.к. даже на региональном материале можно раскрыть картину мира, отражающую сознание русского религиозного человека, в основном из среды крестьянства, в XX в.

<sup>9</sup> Варенцов В. Сборник русских духовных стихов. СПб., 1860.

<sup>10</sup> Бессонов П. Калики переходные: Сборник текстов и исследование. Вып. 1-6. М., 1861-1864.

<sup>11</sup> Ту же самую картину мы наблюдаем и в сборниках духовных стихов нач. XX в.: Стихи духовные – словеса золотые / Вступ. статья и сост. Е.А. Ляцкого. СПб., 1912; Рождественский Т.С. Памятники старообрядческой поэзии. М., 1910.

<sup>12</sup> Раскольнические стихи, записанные в д. Анниковке Богоявленской волости, Семёновского уезда, Ив.А. Милотворским // Нижегородские губернские ведомости (далее – НГВ). 1889. № 27, 29.

<sup>13</sup> Демьянов Г. Нищие-слепцы в Семеновском уезде, Нижегородской губернии // НГВ. 1895. № 42-45, 47.

<sup>14</sup> См.: Канты или духовные стихи, записанные в Васильском уезде Нижегородской губернии М. Александровым // НГВ. 1888. № 41.

<sup>15</sup> Фольклорный архив Государственного литературного музея. Ф. 262, п.9.

<sup>16</sup> Легенды из фольклорного архива ННГУ опубликованы, см.: Нижегородские христианские легенды / Сост., вступит. ст. и коммент. Ю.М. Шеваренковой. Н.Новгород, 1998.

<sup>17</sup> В это число не включаются стихи из старообрядческих рукописных сборников XIX – начала XX вв., найденных во время археографических экспедиций фольклористами ННГУ и сотрудниками ИРиСК.

<sup>18</sup> См.: Дюкова А.О. Истинно православная церковь и истинно православные христиане в Нижегородском крае // <http://irisk.vvnb.ru/IPH.htm>.

<sup>19</sup> От мужчин было записано около 20 стихов. Хотя интересно отметить, что, по сведениям информантов, ранее в той же местности были мужчины, знавшие много стихов, а рукописи некоторых информанток достались им по наследству от мужчин-родственников. Гендерные изменения в Нижегородской области соответствуют тому, что наблюдают исследователи в других регионах (см.: Fedorova, Sof'ia V. The Singers of Northern Russian Religious Verses // FOLKLORICA Journal of Slavic and East European Folklore Association. Volume IX, Number 1. Spring 2004. – P. 6. (<http://www.arts.uaberta.ca>)).

Н.А. Чашникова

г. Сыктывкар

## КОМИ ПЕСНИ-БАЛЛАДЫ О ПОЛОНЯНКЕ: ГЕНЕЗИС И МУЗЫКАЛЬНО-ПОЭТИЧЕСКИЕ ФОРМЫ

Настоящая работа посвящена изучению коми песен-баллад о полонянке, сюжет которых относится к числу мировых.

В русском фольклоре жанр баллады обладает большим числом своеобразных сюжетов, один из которых – о татарском и турецком полоне. Среди этих баллад Б.Н. Путилов выделяет большой цикл, посвященный девушке-полонянке. «Полонянка – это поднятый на высоту поэтического идеала художественный тип».<sup>1</sup> На первом плане отражаются взаимоотношения плененной девушки и ее близких. «Здесь появляется образ милого – довольно редкий в исторических балладах».<sup>2</sup> Характерным для этих баллад является то, что родные отказываются выкупить девушку, и выкупает ее милый друг.

Типологически устойчивые мотивы пленения девушки, просьбы ее о выкупе и, наконец, выкуп ее другом нашли место и в коми песнях-балладах о полонянке.

Песни-баллады о полонянке встречаются во всех локальных песенных традициях коми, выделенных ее исследователями П.И. Чисталевым, А.К. Микушевым и Ю.Г. Рочевым (Вычегода, Сысолы и Луза; Ижма и Печора; Вызь и Удора).

В нашем распоряжении имеется 15 вариантов песен-баллад о полонянке, из которых девять вымских, по два вычегодских и ижемских, по одному варианту с Сысолы и из Прилузья. Материалы выявлены в доступных нам источниках: это Фольклорный фонд Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН<sup>3</sup> (7 вариантов) и Фольклорный архив Сыктывкарского государственного университета<sup>4</sup> (2 варианта). Из печатных источников укажем на труд А.К. Микушева «Коми эпические песни и баллады»<sup>5</sup>, а также на сборник «Коми народные песни».<sup>6</sup>

А.К. Микушев в своих работах достаточно подробно изучил сюжетные закономерности коми песен-баллад о полонянке, причем, он конкретизировал проблемы, касающиеся их топонимических вариантов (их выделено три: прилузские, вымские, вычегодские), а также уточнил вопросы различных мотивов сюжета (местоположение полонянки, образ городища, похитителей или татар, выкуп девушки). Особое внимание обращено исследователем на связь песен-баллад о полонянке со свадебной поэзией коми, из чего следуют важные выводы о том, что «возникнув на основе живой исторической действительности (борьба за независимость), баллады использовали традиции ранее сложившейся свадебной поэзии, а именно те из них, которые были рождены формой брака-выкупа».<sup>7</sup>

Сюжетное построение рассматриваемых коми баллад о полонянке обнаруживает варианты, однако все множество сюжетных перипетий можно свести к двум типам развивающихся сюжетных структур.

Первый тип – дифференцированный или с рассредоточенной экспозицией. В нашей коллекции имеется девять баллад о полонянке, относящихся к этому типу, которые сложены из ряда относительно законченных поэтических форм, обычно от трех до пяти, называемых нами блоками повествования. Каждый из этих блоков представляет собой структурную модель, которая включает в себя две части: экспозиционную (Э) и развивающую (Р). Под экспозицией мы подразумеваем такой

отрывок текста, в котором экспонировано главное действующее лицо (полонянка) и ситуация, в которой она находится. Особенность экспозиции заключается в том, что она повторяется в неизменном виде в начале каждого блока. В развивающей части происходит представление нового действующего лица (матери, отца, брата, сестры, любимого друга) и диалог между ними и плененной девушкой (Схема 1):

I блок	II блок	III блок	IV блок	V блок
Э Р отец	Э Р мать	Э Р брат	Э Р сестра	Э Р друг

Схема 1

Второй тип сюжетов баллад о полонянке – сконцентрированный, со сконцентрированной экспозицией. В нашем распоряжении имеется четыре варианта сюжетов этого типа. В балладах о полонянке этого типа четко выделяется 3 части: первая – сконцентрированная экспозиция, вторая – диалог девушки со своими родными, состоящий из ряда блоков повествования, и третья часть – заключение (3) (Схема 2):

1-я часть	2-я часть							3-я часть
Э	I блок	II блок	III блок	IV блок	V блок	VI	VII	З
	отец	мать	брат	сестра	крестный	крестная	друг	

Схема 2

В нашем распоряжении есть еще две баллады о полонянке, выше не упомянутые и не рассмотренные. Одна из них<sup>8</sup> опубликована не полностью, поэтому мы не можем сделать выводов, касающиеся ее принадлежности к какому-либо типу. Вторая – баллада о полонянке «Емва вытыт паракод катö» (Вверх по Выми паракод плывет),<sup>9</sup> поэтический текст которой не обладает чистыми типологическими чертами, поскольку он совмещает оба типа: так же, как и второй тип, он состоит из трех частей, но вторая часть включает 5 блоков повествования, как и в первом типе (мать, отец, брат, сестра, друг). Поскольку это единственный из имеющихся у нас пример совмещения обоих типов, то мы не выделяем его в отдельный тип сюжета.

Таким образом, можно утверждать, что в коми балладах о полонянке выработались определенные схемы сюжетного развития, обладающие достаточно четкими типологическими чертами.

Согласно утверждению В.Я. Проппа, жанра баллады как фольклорно-музыкального не существует.<sup>10</sup> Это положение И.И. Земцовский разъясняет так: «Народные баллады заимствуют музыку и могут быть отнесены к фольклорным жанрам, которые не создают свои особые музыкальные интонации, а пользуются уже готовыми, сложившимися в других песнях, и лишь по-своему “формируют” их».<sup>11</sup> В центре внимания исполнителя баллады и слушателя оказывается ее поэтический текст, «поэтому напев должен лишь в удобной, подходящей форме донести его».<sup>12</sup>

Что касается жанровой принадлежности мелодий, распевающихся в балладах о полонянке, то здесь наблюдаем довольно пеструю картину. Одни напевы тяготеют к лирическим песням, другие – к речитативам, к причетам. Так, напев баллады «Емва вытыт паракод катö» (Вверх по Выми паракод плывет) А.А. Шергина связывает с причетами.<sup>13</sup> Исполнитель песни-баллады «Круг гогör сьод тотара сулалö» (По кругу черные татары стоят)<sup>14</sup> определил свое произведение как сказку с напевом.

Коми баллады о полонянке часто распеваются на лирические мелодии. Довольно своеобразен напев баллады «Круг гогörын сьод тотара сулалö» (По кругу черные татары стоят),<sup>15</sup> в котором мелодическое построение заканчивается восходящим залихватским квинтовым возгласом. Четкий метр этого напева выдает солдатскую песню. Такое эмоциональное несоответствие поэтического и музыкального содержания в песнях-балладах, согласно мнению Ф. Рубцова, явление обычное, обусловленное либо бытовой приуроченностью песни, либо другими чисто жизненными причинами и побуждениями.<sup>16</sup>

Все вышесказанное подтверждает и на коми материале мысль, высказанную В.Я. Проппом и И.И. Земцовским. Коми баллада о полонянке, несмотря на сложность генезиса, на развитость поэтических текстов и их форм, как музыкальный жанр не состоялась. Напевы для исполнения песен-баллад о полонянке заимствуются из других жанров коми песенной традиции.

<sup>1</sup> Путилов Б.Н. Славянская историческая баллада. М.; Л.: Наука, 1965. С. 96.

<sup>2</sup> Там же. С. 86.

<sup>3</sup> Далее в ссылках – ФФ ИЯЛИ КНЦ.

<sup>4</sup> Далее в ссылках – ФА СыктГУ.

<sup>5</sup> Микушев А.К. Коми эпические песни и баллады. Л.: Наука, 1969. С. 26-34.

<sup>6</sup> Коми народные песни / Сост. А.К. Микушев, П.И. Чисталев. Вып. 2. Ижма и Печора. Сыктывкар, 1968. № 27, № 27а.

<sup>7</sup> Микушев А.К. Эпические формы коми фольклора. Л.: Наука, 1973. С. 198.

<sup>8</sup> Коми народные песни / Сост. А.К. Микушев, П.И. Чисталев, Ю.Г. Рочев. Вып. 3. Вымы и Удора. Сыктывкар, 1971. № 3а.

<sup>9</sup> ФФ ИЯЛИ КНЦ. К 229а-10.

<sup>10</sup> Пропп В.Я. Фольклор и действительность: Избранные статьи. М., 1976. С. 60.

<sup>11</sup> Земцовский И.И. Песни-баллады // Сов. музыка. 1966. № 44. С. 95.

<sup>12</sup> Там же. С. 91.

<sup>13</sup> Шергина А.А. Напевы коми эпических песен. // Коми народный эпос. М., 1987.

<sup>14</sup> ФА СыктГУ. 1418-21.

<sup>15</sup> ФФ ИЯЛИ КНЦ. 371-94.

<sup>16</sup> Рубцов Ф.А. Статьи по музыкальному фольклору. Л.; М.: Советский композитор, 1973.

В.С. Чураков  
г. Ижевск

## АНАЛИЗ УДМУРТСКИХ СЛОВ БУБЫ 'ПАПА' И БУБЫЛИ 'БАБОЧКА' В КОНТЕКСТЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О БАБОЧКЕ КАК О ДУШЕ УМЕРШЕГО ПРЕДКА

«Карены в Бирме бегают вокруг больного, желая поймать его блуждающую душу, «его бабочку», как говорят они, подобно древним грекам и славянам», – писал в своей знаменитой книге «Первобытная культура» автор теории анимизма Э. Тайлор<sup>1</sup>. Действительно, широко известно, что в греческом и некоторых славянских языках название бабочки (новогреч. *ψυχή*, рус. диалектное *душичка*) происходит от слова *душа* (новогреч. *ψυχή*)<sup>2</sup>, факт, прямо указывающий на существование весьма определенного представления. Впрочем, еще в 60-х гг. XIX в. А.А. Потегня показал, что и само слово *бабочка* в славянских языках возникло в результате все того же представления, согласно которому душа умершего предка (рус. *баба, бабка*) могла явиться в мир живых в образе бабочки<sup>3</sup>.

Существующие этнографические наблюдения позволяют в «классический», но далеко не полный перечень Э. Тайлора, добавить и удмуртов. В частности, Г.Е. Верещагин отмечает у удмуртов Сосновской волости Сарапульского уезда поверье, согласно которому убивать залетевшую на свет свечи бабочку, называемую *кулэм мурт бубыли* (букв. *бабочка умершего человека*), «воспрещается под страхом наказания, посылаемого умершими»<sup>4</sup>. В свою очередь Б. Мункачи у удмуртов Мамадышского уезда фиксирует следующую примету: «*Korka bugèlè-papa pèriz kò: ta bugèlè-papa kulòm murtilòn lulèz*» (Если в дом залетела бабочка, эта бабочка [является] душой умершего человека)<sup>5</sup>. Посетивший в 1911 г. удмуртов Казанской и Уфимской губерний У. Хольмберг отмечал, что, по их представлениям, «душа может принимать вид маленькой белой бабочки», называемой *урт-бубыли* (удм. *урт* – 'душа'), ловить и убивать которую является большим преступлением. В частности, во время поминок в отношении залетевшей бабочки вдовой было сказано, что это душа покойного «прилетела к нам в образе бабочки»<sup>6</sup>. Отражением представления о связи бабочек с душами умерших является и зафиксированная П.М. Богаевским у удмуртов Сарапульского уезда убежденность в том, что *воршуд* (греч. *мудор*) – дух родового предка-покровителя<sup>7</sup> – «подобно пчелам улетает на цветы»<sup>8</sup> или, иначе, «уходит из своего святилища в определенное время на цветы»<sup>9</sup>.

В связи с вышесказанным мы предлагаем рассмотреть избранные нами слова в контексте существующего у удмуртов представления о бабочке как о душе умершего предка, однако для начала необходимо остановиться на предлагавшихся в научной литературе этимологиях удмуртских слов *бубы* и *бубыли*. Первое рассматривается в соответствующей статье «Этимологического словаря удмуртского языка», который, по причине кончины своего составителя В.И. Алатырева, ограничивается словами, начинающимися на буквы А и Б. Исследователь видит в удмуртском *бубы* 'отец, папа' «тюркское заимствование, очевидно, хронологически несколько раннее, чем *бабай*», на что, по его мнению, указывает произошедшее огубление гласного первого слога: в качестве первоначальной формы для *бубы* В.И. Алатырев приводит на фоне существующего во многих тюркских языках слова *баба* 'дед, отец, почтенный старик' вариант *\*baba*<sup>10</sup>. Однако, опираясь при этимоло-

гизации исключительно на данные тюркских языков, автор не учитывает соответствующее удмуртскому *чужбубы* 'отец матери' коми фольклорное *чож-боб* 'дедушка', в котором *-б* является суффиксом звательной формы<sup>11</sup>. Первый компонент обоих слов *чуж-/чож-* выступает в качестве показателя принадлежности родственника к материнской стороне и восходит в современных пермских языках к самостоятельному прапермскому \**ʒoʒ* 'брат матери' (ср. удмуртское *чуж(-мурт)*, коми *чож*).<sup>12</sup> Иными словами, удмуртскому *бубы* соответствует коми маргинальная основа *боб*, из чего следует, что в соответствующей прапермской форме в первом слоге не мог выступать гласный \**a* и, следовательно, предложенная В.И. Алатыревым этимология не может быть признана верной.

В отношении второго интересующего нас слова В.И. Лыткин в «Кратком этимологическом словаре коми языка» в соответствующей статье ограничивается констатацией, что коми *бобув*, а также диалектные варианты, включая коми фольклорное *бобб*, где *-б* – суффикс звательной формы, вместе с удмуртским *бубыли* восходят к прапермской форме \**bobyl*, в которой им выделяется основа \**bob-* и суффикс \**-yl*<sup>13</sup>. Несколько ранее в другой своей работе В.И. Лыткин отмечал, что для данного слова «параллели из других финно-угорских языков нам не известны»<sup>14</sup>. В свою очередь, В.И. Алатырев, затрагивая вопрос происхождения удмуртского *бубыли*, принимает этимологию В.И. Лыткина, однако, учитывая распространенное в отдельных южных говорах удмуртского языка слово *bugi'i* 'бабочка', имеющее параллели в тюркских языках, как следует из дальнейшего текста словарной статьи, пытается именно из формы \**bogyl* вывести удмуртское *бубыли* и, следовательно, соответствующие варианты в коми языке.<sup>15</sup> Это, безусловно, вызывает серьезные возражения фонетического и исторического свойства. Против подобной этимологии выступает и рецензент «Этимологического словаря» Б.А. Серебrenников, некоторые замечания которого по решению редакторов словаря были включены непосредственно в словарные статьи В.И. Алатырева. Он пишет: «Слово *бубыли* 'бабочка' не является заимствованием из тюркских языков. По-видимому, это звукообразительное слово»<sup>16</sup>.

Таким образом, очевидно, что для удмуртского *бубы* и соответствующей ему фольклорной формы в коми языке не существует убедительной этимологии, в отношении же слова, выражающего понятие 'бабочка' остается открытым вопрос о значении основы. Выше уже было рассмотрено распространенное у некоторых народов представление о связи бабочки с душой умершего предка и, как видно, еще в 60-е гг. XIX в. А.А. Потенция убедительно объяснил происхождение русского *бабочка* из *баба* в значении 'предок' плюс уменьшительно-ласкательный суффикс *-очк*.<sup>17</sup> Бытование схожих представлений у удмуртов, наличие лексических параллелей в удмуртском и коми языках заставляет нас сделать вывод, что и мировоззрению прапермлян не было чуждо восприятие душ умерших предков в образе бабочек. Следовательно, на наш взгляд, еще в прапермском языке от основы \**bobi* 'папа, дед; предок', путем прибавления суффикса отыменных существительных \**-il*<sup>18</sup> образовалось слово \**bobil* 'бабочка (т.е. изначально: душа предка)'. Само же слово \**bobi*, безусловно, по причинам, изложенным еще в работе П.А. Лавровского «Коренное значение в названиях родства у славян» (1867), нельзя признать заимствованием, отдав предпочтение предположению, что оно является словом детского языка<sup>19</sup>, первоначальным значением которого было 'папа'.

<sup>11</sup> Лыткин В. И., Гуляев Е. И. Указ. соч. С. 40.

<sup>12</sup> Лыткин В.И. Исторический вокализм пермских языков. М., 1964. С. 76.

<sup>13</sup> Алатырев В.И. Указ. соч. С. 196.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Справедливости ради необходимо отметить, что В.И. Алатыреву была знакома данная гипотеза, однако вместо того, чтобы применить ее к удмуртскому материалу, он указал лишь на «случайное или неслучайное совпадение пермских буб-, боб-» с основой русского слова баб(-очка) (Алатырев В.И. Имена с аффиксом -ли в удмуртском языке // Записки Удмуртского научно-исследовательского института при СМ УАССР. Вып. 21. Ижевск, 1970. С. 29). Впоследствии, как мы уже видели, он избрал иной подход к анализу интересующих нас удмуртских слов.

<sup>16</sup> Серебrenников Б.А. Историческая морфология пермских языков. М., 1963. С. 144; Алатырев В. И. Имена с аффиксом -ли в удмуртском языке. С. 5-11.

<sup>17</sup> Лавровский П.А. Коренное значение в названиях родства у славян. Москва, 2005. С. 9.

В.А. Швецова  
г. Петрозаводск

## О НЕКОТОРЫХ ПРИНЦИПАХ РИТМИЧЕСКОЙ ОРГАНИЗАЦИИ НАПЕВОВ-ИМПРОВИЗАЦИЙ (ПО МАТЕРИАЛАМ СВАДЕБНОГО ФОЛЬКЛОРА СЕВЕРНЫХ КАРЕЛОВ И КОМИ)

В качестве предмета данного сообщения выступает небольшая группа напевов, получивших условное название «напевы-импровизации». Необходимо уточнить, что этот термин выполняет рабочую функцию. Фольклористам и этномузыкологам широко известны трудовые, свадебные и бытовые импровизации коми, личные песни саамов и ненцев, саамские и карельские ёйги, обрядовые и внеобрядовые причитания карелов, коми, вепсов, сету и т.п. При этом исследователи нередко сталкиваются с недостаточной терминологической точностью в определении жанров импровизационного склада. Разрешение этой проблемы не входит в нашу задачу. Интерес настоящей работы составляют напевы-импровизации – музыкально-поэтические высказывания, входящие в сферу свадебной обрядности, в которых «формульность» сочетается с выраженным импровизационным началом.

Общезвестно, что в свадебном фольклоре многих финно-угорских народов такие жанры, как причитания и песни, находятся в активном взаимодействии. Изучение обрядовой музыки обязывает исследователя рассматривать плачевую и песенную (а в севернокарельском фольклоре – руническую) традиции с учетом существующих межжанровых связей. Эти связи – как явные, так и скрытые, требуют выявления на разных уровнях: семантики и строения поэтического текста, координации стиха и напева, мелодического и композиционного строения и т.д.

Обладая в севернокарельской традиции признаками свадебной руны и причитания, а в коми фольклоре – причитания и величальной песни, напевы-импровизации<sup>1</sup> принадлежат к явлениям особого рода. Уяснение принципов их музыкально-ритмической организации является одним из необходимых условий раскрытия генезиса напевов, занимающих пограничное положение в системе жанров свадебного ритуала.

Материалы по свадебному музыкальному фольклору карелов в количественном отношении превосходят имеющиеся в нашем распоряжении публикации и аудиозаписи аналогичных образцов коми, в связи с чем основное внимание в работе уделено севернокарельской традиции. Свадебный фольклор коми на данном этапе исследования выступает в качестве сопоставительного материала.

Отечественные и зарубежные ученые начиная с конца XIX в. неоднократно обращались к проблеме родства рунической поэзии с поэзией причетни (В. Поркка, М. Кууси, У. Конкка, А.С. Степанова). «С точки зрения истории эволюции примечательна зависимость рун от поэзии причетни (...). Роскошная аллитерация, простая вереница повторяющихся реалистических картин, аллюзии, вызывающие потоки слез, – этих приемов было достаточно для древнефинского лирика, который догадался создать плач в калевальском размере»<sup>2</sup>. О. Кыйва отмечает отсутствие резкой границы между сетускими причитаниями и руническими песнями: «они сходны по стихосложению (...) и по содержанию»<sup>3</sup>.

Одними из безусловных подтверждений родства причетной и рунической поэзии фольклористы считают использование общих поэтических приемов – аллитерации, синтаксического и семантического параллелизма – и единство образной сферы. Тем не менее вопрос о генетической связи

<sup>1</sup> Тайлор Э. Первобытная культура. М., 1939. С. 217.

<sup>2</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 1. М., 1964. С. 100.

<sup>3</sup> Лукинова Т.Б. Лексика славянского язычества // Этимология 1984. М., 1986. С. 120.

<sup>4</sup> Верещагин Г.Е. Собрание сочинений. Т. 1. Ижевск, 1995. С. 99.

<sup>5</sup> Munkacsi V. Votjak nepekölteszeti hagyományok. Budapest, 1887. С. 29.

<sup>6</sup> Емельянов А.И. Курс по этнографии вотяков. Остатки старинных верований и обрядов у вотяков (Перевод книги: Holmberg U. Permalaiisten uskonto. Porvoo, 1914). Казань, 1921. С. 4-5.

<sup>7</sup> Чураков В.С.: 1. К критике воршудной теории // Финно-угроведение. 2003. № 2. С. 17; 2. Происхождение названий удмуртских родов // Linguistica Uralica. 2005. Т. XLI. С. 44. (Режим доступа: <http://www.udmurt.info/library/churakov/>)

<sup>8</sup> Богаевский П.М. Очерки религиозных представлений вотяков // Этнографическое обозрение. 1890. Кн. 4. № 2. С. 86.

<sup>9</sup> Богаевский П.М. Мултанское моление вотяков в свете этнографических данных. М., 1896. С. 36.

<sup>10</sup> Алатырев В.И. Этимологический словарь удмуртского языка. Буквы А, Б. Ижевск, 1988. С. 196.

<sup>11</sup> Лыткин В. И., Гуляев Е. И. Краткий этимологический словарь коми языка. М., 1970. С. 309.

<sup>12</sup> Вообще, следует отметить, что в пермских языках термины родства для обозначения родственников со стороны матери строились по модели, описывающей их через их отношение к брату матери Эго, в чем ясно выступает феномен авункулата. Лучше всего данная модель сохранилась в удмуртском языке: хуж(-мурт) 'брат матери Эго', хужапай 'сестра матери Эго, букв.: сестра брата матери Эго', хужбубы или хужатай 'отец матери Эго, букв.: отец брата матери Эго', хужанай или хужумы 'мать матери Эго, букв.: мать брата матери Эго', хужоды 'двоюродный(-ая) брат (сестра) Эго со стороны матери, букв., очевидно, данный термин изначально имел значение «равный с Эго по поколению ребенок брата матери».

плачей и рунических песен еще не выяснен окончательно. Отчасти это обусловлено отсутствием специальных филологических и лингвистических исследований, посвященных изучению рунического (или «калевальского») стиха, в то время как особенности поэтики севернокарельских причитаний хорошо изучены в работах филологов (У.С. Конкка, А.С. Степанова и др.).

Использование общих средств поэтической выразительности, однако, не является прямым свидетельством «первичности» причетной и «производности» рунической поэзии. Эстонским исследователям, например, известны множественные примеры включения стихов или строф песен в тексты причитаний. Разумно было бы предположить, что истоки севернокарельских плачей и рун восходят к единой архаичной системе жанров, «ибо одиночных жанров традиция не знает».<sup>4</sup>

Присутствие элемента импровизации в текстах повествовательных, лирических и величальных песен коми подчеркивал А.К. Микушев<sup>5</sup>. Развитый на Ижме жанр трудовых импровизаций, по его мнению, можно рассматривать как своеобразное переходное звено от обряда к лирике. Широко понимаемая «лирическая» песня зародилась внутри обрядовых форм, в первую очередь, тех, что были связаны с трудовой деятельностью и бытом.<sup>6</sup>

Севернокарельская певческая традиция входит, по-видимому, в число культур, имеющих «плачевую доминанту», проявляющуюся «в жанровой системе, в стиле, в так называемом этническом звукоидеале, в активном воздействии причетного интонирования на исполнение многих других жанров».<sup>7</sup> Сходство интонационного строя и ритмической структуры рунического и причетного напевов в свое время отмечали музыковеды и этномузыковеды (А.Г. Гомон, Т.В. Краснопольская). По мнению И.Б. Семаковой, наиболее «архаичными по стилистике исполнения, интонированию и мелодике являются руны, исполняемые с причетными напевами».<sup>8</sup>

Напевы-импровизации органично вписываются в круг стиховых напевов, причастность которых к жанру свадебной руны регламентируется наличием ряда признаков. Среди них особенно важными в данном контексте являются следующие:

- исполнение свадебных напевов с поэтическими текстами, выполняющими функцию величания;
- координация напева с руническим типом стиха, традиционной для которого является восьмислоговая норма, в связи с чем к нему применяют понятие «калевальский восьмисложник» (иногда количество слогов может колебаться в пределах от 7 до 10 слогов);
- особая ритмизация напева свадебной руны:



Представленная 9-временная версия является наиболее распространенной, но уникальность структуры рунического стиха позволяет ему находить воплощение в разных ритмических формах (от 6-ти до 11-временной).

В напевах-импровизациях, с одной стороны, находит свое воплощение «калевальская формула» со стабильной временной протяженностью ритмического периода. С другой стороны, силлабический стих руны иногда «ослабляет» свои позиции, расширяясь до 12-13 слогов и позволяя напеву приобретать очертания строфы причитания. В этих случаях рамки напева могут достигать пределов 13-временной формы (см. ниже пример 3).

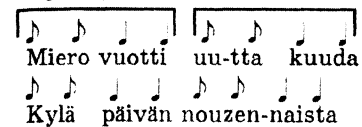
Как известно, важную роль в создании композиции карельских причитаний играет принцип вариантной повторности. Музыкальная форма напевов причитаний (*мелострофа* – по определению Т.В. Краснопольской) складывается из периодов – относительно законченных по мысли построений, но границы мелострофы не всегда совпадают с границами тирады поэтического текста.<sup>9</sup> В процессе импровизационного варьирования меняются внутреннее масштабно-тематическое строение периода, его временная протяженность, соотношение с единицей поэтического текста.<sup>10</sup>

В то же время тенденция к упорядоченности музыкально-ритмической формы напева причитания проявляется в существовании определенных «наборов» ритмических ячеек, каждая из которых координируется с синтаксически и семантически завершенными вербальными единицами (слововыми группами).<sup>11</sup>

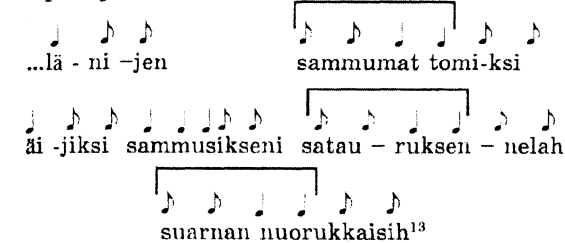
В отличие от причитаний, ритмические ячейки свадебной руны и напевов-импровизаций, координируясь со слоговой группой, одновременно могут играть роль малых и больших ритмических единиц. Ритмический период в таких напевах соответствует одноэлементному стиху. Заслуживает внимания внутренняя ритмическая организация ячеек, представляющая собой последовательность типовых микропостроений. Условно назовем их «микроячейки».

В качестве зачина ритмоформулы выступает пиррихическая микроячейка вида ♪♪ и следующая за ней вдвое увеличенная версия ♪♪♪. Подобная последовательность, кроме того, является «зерном» ритмической формы одного из вариантов свадебного рунического напева «Miero vuotti uutta kuuda» (пример 1), а также часто встречается в зачинах ритмических ячеек причитаний (пример 2):

#### Пример 1

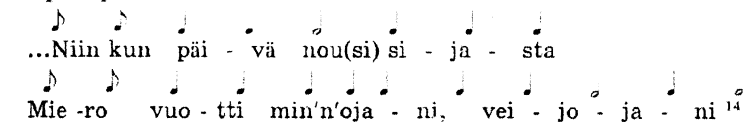


#### Пример 2



Отсутствие «периодичной размеренной повторности»,<sup>12</sup> характерное для ритмики причитаний, вносит в устойчивую руническую структуру черты импровизации (пример 3).

#### Пример 3



Коми напевы-импровизации, подобно аналогичным севернокарельским образцам, несут в себе черты музыкально-ритмической структуры причитания и свадебной величальной песни. В комментариях к музыкальным текстам сборника КНП музыковед П.И. Чисталев прямо указывает на «универсальность» функции таких напевов обрядового цикла. В отношении свадебной песни «Дружкаяс тай, кылö, вöвöмась» (Дружки, слышно, пришли) он поясняет: «Исполнялась как причитание и как песня».<sup>15</sup>

Непостоянство объемов стихов в напевах-импровизациях вызывает изменение временной протяженности ритмической ячейки, а также внутренние сдвиги в метрической канве:



Но в отличие от свадебных причитаний, музыкальная форма которых в зависимости от локального стиля может варьироваться от стиховой до строфической или тирадной, коми напевы-импровизации не выходят за рамки стиховой структуры. Как показало наше знакомство со стиховыми напевами коми, их происхождение, вероятно, относится к «дожанровому» периоду, характеризующемуся недифференцированностью музыкальных жанров.<sup>17</sup> В качестве доминантного принципа ритмической организации напевов-импровизаций выступает последовательность равных длительностей с окончанием на более долгом звуке. Этот способ обнаруживает тенденцию к мерному, «однородному» наполнению музыкального времени, свойственному практически всем жанрам коми фольклора, в том числе и в составе свадебной обрядности. Возникающие трансформации ритмической структуры не нарушают естественной размеренности «шага», находясь, так сказать, в пределах узнаваемых, свойственных данной традиции форм. Наличие в севернокарельской и коми традициях определенного «набора»<sup>18</sup> ритмических средств, общих для импровизационных и «формульных» жанров, возможно, является отражением традиционного представления о некоем этническом «ритмозвукоидеале».

Коми и севернокарельские напевы-импровизации представляют несомненный интерес в рамках гипотезы, выдвинутой Б. Бартоком, о существовании трех стадий в развитии фольклора: 1) стадии

первичной гомогенности (недифференцированности) песенных стилей; 2) стадии дифференцированности стилей, соответствующих песенным жанрам; 3) поздней стадии стирания стилей и жанровых границ.<sup>19</sup>

Вопрос выяснения путей развития («эволюции») жанров финно-угорской традиционной культуры до сих пор не утратил своей актуальности. Изучение так называемых «промежуточных» стилистических пластов может стать одним из способов его решения.

<sup>1</sup> В комментариях к 3-томному изданию «Коми народные песни» составители по отношению к подобным образцам употребляют термин «свадебная песня-импровизация» (Коми народные песни / Сост. А.К. Микушев, П.И. Чисталев. Т. I. Сыктывкар, 1993, Т. II. Сыктывкар, 1994; далее – КНП).

<sup>2</sup> Kuusi M. 1963. S.184. Цит. по: Конкка У. Поэзия печали. Карельские обрядовые плачи. Петрозаводск, 1992.

<sup>3</sup> Кыйва О. Об общих мотивах эстонских причитаний и рунических песен // Симпозиум-79 по прибалтийско-финской филологии: Тезисы докладов. Петрозаводск, 1979. С. 149.

<sup>4</sup> Земцовский И.И. Славяно-финноугорские отношения по данным мелодий причитаний // Симпозиум-79 по прибалтийско-финской филологии: Тезисы докладов. Петрозаводск, 1979. С. 120.

<sup>5</sup> О коми причетной и песенной традициях мы можем судить на основании имеющихся у нас публикаций, собранных в КНП, и весьма скромному количеству аудиозаписей коми фольклора из коллекции архива Петрозаводской государственной консерватории.

<sup>6</sup> КНП. Т. 2. С. 10.

<sup>7</sup> Земцовский И.И. Славяно-финноугорские отношения по данным мелодий причитаний. С. 120.

<sup>8</sup> Семакова И.Б. Мелодические модели рунических напевов Беломорской Карелии (по материалам сборника А. Лауниса «Напевы карельских рун») // Бубриховские чтения: Проблемы прибалтийско-финской филологии и культуры. Петрозаводск, 2002. С. 195.

<sup>9</sup> Краснопольская Т.В. Северная причетность как «диалог» этносов // Культурные коды двух тысячелетий: Материалы междунар. научной конференции. Вып.1. Петрозаводск, 2000. С. 55.

<sup>10</sup> Земцовский И.И. Жанр, функция, система // Советская музыка. 1971. № 1. С. 444.

<sup>11</sup> Краснопольская Т.В. О композиционных особенностях мелострофы карельских причитаний // Музыка в обрядах и трудовой деятельности финно-угров. Таллинн, 1986. С. 219-220.

<sup>12</sup> Земцовский И.И. Жанр, функция, система. С. 445.

<sup>13</sup> Зап. Краснопольской Т.В. от Маликиной М.В. в д. Войница, 1970 г. (Песни Карельского Края / Сост. Т.В. Краснопольская. Петрозаводск, 1977. № 17).

<sup>14</sup> Зап. Степановой А.С. от Архиповой Ф.А. в 1969 г. Расшифровка поэтического текста: В.П. Миронова, н. с. сектора фольклора ИЯЛИ КарНЦ.

<sup>15</sup> КНП. Т. I. С. 275.

<sup>16</sup> Зап. От Казаковой М.И. в с. Корткерос, 1960 г. (КНП. Т. I. № 75).

<sup>17</sup> Земцовский И.И. Жанр, функция, система. С. 28.

<sup>18</sup> Краснопольская Т.В. О композиционных особенностях мелострофы карельских причитаний. С. 220.

<sup>19</sup> Bartok B. Hungarian folk music. London, 1931. S. 12.

А.А. Шергина  
г. Сыктывкар

## ВКЛАД А.К. МИКУШЕВА В РАЗВИТИЕ МУЗЫКАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ КОМИ

Вопрос о том, что конкретно сделано Анатолием Константиновичем Микушевым для упрочения основы и дальнейшего роста музыкальной культуры коми народа, еще никогда и нигде не обсуждался. Между тем первые исследования его в области фольклора уже были связаны с народной музыкой.

Участь в аспирантуре, он занимался сбором материала для диссертации по теме «Песенное творчество народа коми». Будущего кандидата филологических наук интересовала не только словесная основа песни, но весь тот фольклорно-этнографический, музыкально-поэтический, сценический – потому что настоящее исполнение требует определенного артистизма – художественный комплекс, который предстает перед нами, когда мы «вживую» слушаем слаженный хор или талантливую певца.

Анатолий Константинович отчетливо выразил свое отношение к народной песне как произведению музыкальному во множестве печатных высказываний – и в периодике 1950-1960-х гг., и в научных изданиях. По одним только заголовкам его публикаций – «Жешартский хор»<sup>1</sup>, «Мелен-

тьевналон сыланкывъяс» (Песни Мелентьевны)<sup>2</sup>, «Печораса сказитель» (Печорский сказитель)<sup>3</sup>, «Позвала гармонь девчонку»<sup>4</sup> – можно понять, что автор пишет о жанровых разновидностях именно музыкального народного творчества. Ему важно, массовая ли это песня (хороводная, игровая, величальная) или сольная лирическая, эпический сказ или припевки с инструментальным сопровождением. Он ценил естественное музицирование и, по-видимому, уже тогда усмотрел наметившееся вытеснение его из быта – иначе не обратился бы вместе с фольклористом Ю.Г. Рочевым к читателям газеты «Молодежь Севера» (12.01.1964) с призывом: «Пустите песню в клуб!»

Понимание песни как единства музыкальной и словесной сторон побудило А.К. Микушева организовать комплексные исследования коми фольклора. С начала 1960-х гг. он привлекает к научной собирательской деятельности музыковеда П.И. Чисталева, и прежде занимавшегося сбором песен. Об их тесном сотрудничестве говорят совместно написанные материалы в республиканских и районных печатных органах, например, «Фольклорная экспедиция по Печоре»<sup>5</sup>. Название одного из них, помещенного в газете «Югд туй» (Светлый путь)<sup>6</sup>, весьма знаменательно: «Чипсан да сигудак».

Известно, что впоследствии П.И. Чисталев вплотную занялся изысканиями в области коми народного инструментария. Кроме сигудка и чипсанов он ввел в научный оборот (и даже в концертную практику) множество «звучащих предметов», обогатив этим наше представление о национальной музыке. Углубленное знакомство с песенным наследием родного народа способствовало повышению творческого тонуса Прометея Ионовича: в 1964 г. в Сыктывкаре вышел в свет авторский сборник его песен «Менам чужан му» (Мой край родной). Четыре года спустя он как фольклорист был принят в Союз композиторов СССР. В 1974 г. П.И. Чисталев защитил диссертацию на соискание ученой степени кандидата искусствоведения по теме «Коми народные музыкальные инструменты». Можно утверждать, что столь славная судьба не сложилась бы вне контактов – научных и творческих – с Анатолием Константиновичем Микушевым.

Итогом фольклорных экспедиций, руководимых Микушевым, стало издание в Сыктывкаре трехтомника «Коми народные песни»<sup>7</sup>; в подготовке 3-го тома к А.К. Микушеву и П.И. Чисталеву присоединился Ю.Г. Рочев. Выходу этих томов предшествовала огромная подготовительная работа: сколько расшифровано текстов, сколько мелодий переведено в нотные знаки! А.К. Микушев и П.И. Чисталев были удостоены Государственной премии Коми АССР (1972 г.). Какой богатый материал открылся для самых широких кругов заинтересованных людей – и просто любителей народного пения, и служителей науки об искусстве, музыкантов, хореографов, преподавателей музыки, работников Домов культуры и клубов! Думается, что Анатолий Константинович предначал эти «золотые россыпи» и для тех, кому национальная песенная стихия могла послужить источником вдохновения, почвой для создания произведений, значительно более развернутых и сложных по форме, чем фольклорный образец. Возможно, у профессора давно возникла мысль об опере – недаром одно из своих выступлений в прессе он озаглавил, используя часть высказывания М.Горького, «Для Мусоргских и Григов будущего»<sup>8</sup>. Отметим, что в конце 1960 – нач. 1970-х гг. оперным жанром был увлечен композитор Я.С. Перепелица.

Одной из главных заслуг А.К. Микушева считается открытие эпических форм коми фольклора. Трудом и заботами ученого был включен в фундаментальную серию «Эпос народов СССР», печатавшуюся под эгидой Академии наук СССР, том «Коми народный эпос»<sup>9</sup>. В этой книге профессор счел необходимым дать полную характеристику также и интонационной стороне древних песнопений. Для этого он обратился к музыковеду А.А. Шергиной. Справедливо полагая, что в «пересказе в стихах» на русском языке песни коми старины привлекут большее число ценителей народнопоэтического слова, Микушев инициировал новое издание, в котором переводчиками фольклора явились В.С. Шалыт и Н.А. Десницкая<sup>10</sup>. Однако изменения ритмической структуры текстов, возникающие при переводе, не всегда согласуются с ритмоинтонационным строением мелодий. Анатолий Константинович, очевидно, задумывая выпуск нового песенного сборника уже с нотами, возобновил сотрудничество с А.А. Шергиной. Теперь в задачу музыковеда входило приведение текстов коми эпических песен на русском языке (в поэтическом переложении А. Смольникова) в гармоническое единство с напевами. К сожалению, с кончиной профессора Микушева эта работа прекратилась.

Почему Анатолий Константинович придавал такое значение музыкальной стороне древнего жанра? Вспоминается, что в 1992 г. (24.04) в Коми республиканском драматическом театре прошла необычная премьера. Режиссер из Финляндии С. Тоссавайнен положила в основу своей постановки давно обретший всемирную известность финский эпос «Калевала»<sup>11</sup>. Сценическое действие было пронизано музыкой финского композитора с мировым именем Я. Сибелиуса. Это событие в культурной жизни Сыктывкара вызвало у Микушева желание выступить в газетах «Коми му» (Коми земля)<sup>12</sup> и «Красное знамя»<sup>13</sup>; читатели августовского номера журнала «Войвыв кодзув» (Северная звезда) ознакомились с его статьей «Суоми эпос коми театрын» (Эпос Суоми в коми

Н.А. Аген, В.А. Лимерова  
г. Сыктывкар

### К ПРОБЛЕМЕ ИЗУЧЕНИЯ ЛИТЕРАТУРНОГО НАСЛЕДИЯ В.Т. ЧИСТАЛЕВА

Одна из основных задач современного коми литературоведения – осознание национальной литературной истории в ее полноте. Разумеется, успешность ее решения во многом зависит от разработки и внедрения в научный обиход новой концепции становления и развития коми литературы, но не только. Сегодня становится очевидной необходимость выявления и публикации самого литературного материала, ранее не вовлекавшегося в орбиту научного осмысления, прежде всего – того корпуса текстов, который был создан репрессированными писателями. В последние десятилетия русская литературная наука многое сделала для публикации и изучения произведений А. Платонова, Б. Пастернака, Е. Замятина, В. Гроссмана и десятка других писателей, составлявших оппозицию официальной литературе. Что касается «духовных сопротивленцев» из числа коми писателей, целостная картина их жизни и творчества знакома только единичным специалистам. Большая же часть читателей вынуждена судить о литературном таланте и наследии целого ряда коми писателей по публикациям и сборникам, подготовленным к изданию в период активного цензурного дозора. Именно поэтому важно и нужно начать планомерную исследовательскую работу по сбору, текстологическому изучению, подготовке к изданию собрания сочинений хотя бы самых крупных национальных писателей и, прежде всего, Вениамина Тимофеевича Чисталева (1890–1939), чьи произведения являются эстетической вершиной коми литературы 1920–1930 гг.

Известно, что в 1956 г. после посмертной реабилитации писателя была создана комиссия по разысканию и сохранению его литературных материалов. Комиссия проделала большую работу, и уже в 1957-м, а затем после значительного перерыва в 1980 году были изданы его сборники (редактор Г.И. Торлопов) «Олём вояс»<sup>1</sup> и «Менам гора тулыс»<sup>2</sup>. Однако сохранявшаяся в доперестроечное время идеологическая цензура не позволила редактору включить в сборники весь известный ему материал, а часть произведений оказалась опубликована в «отредактированном» виде. Лишь в 2000 г., в год 110-летия В. Чисталева, в Коми книжном издательстве вышла небольшая книга «Эжва йывса колип»,<sup>3</sup> представившая несколько новых, точнее – не известных широкому читателю, текстов В.Т. Чисталева, более полные биографические сведения и воспоминания о писателе, компенсировавшие недостаток информации о его трагической судьбе. Год назад начата работа по выявлению и сбору литературного наследия В.Т. Чисталева сотрудниками Института языка, литературы и истории Коми научного центра УрО РАН. В ходе первого этапа работы были выявлены источники и место хранения материалов, составлена предварительная библиография опубликованных и не публиковавшихся произведений В.Т. Чисталева, их списков и вариантов. Кроме того, обозначился круг проблем, связанных с подготовкой произведений В.Т. Чисталева к изданию.

В первую очередь, следует отметить, что при жизни Чисталева его произведения печатались в гораздо большем количестве, чем за 50 лет после его посмертной реабилитации (реабилитирован и восстановлен в правах члена Союза писателей СССР в 1956 г.). Нам удалось установить, что с 1919 г. до ареста писателя в 1937 г. им было опубликовано 172 произведения, а в трех вышеупомянутых сборниках, вышедших после его смерти: «Олём вояс», «Менам гора тулыс», «Эжва йывса колип», которыми в основном и пользуется читатель, напечатано 122 произведения. Таким образом, более 30% опубликованных художественных текстов Тима Веня являются труднодоступными для нашего современника. Так, практически не переиздавались его переводы или произведения, написанные по мотивам произведений русских писателей. Примером может служить поэма «Мездлун дорём», написанная по мотивам произведения А. Гастева «Башня». Судя по черновикам, Чисталев работал над ней с 1922 по 1928 год, внося значительные исправления и добавления. На одном из рукописных вариантов поэмы писателем оставлена запись, из которой нам удалось разобрать следующее: «Тайё траги-поэмаыс кузь на, но менам (...) уна кад татчö зэв сьокыд да. Ме ассиян лыддя тайё зэв бурторйон да (...) Но мед эз донтёммы (...) торйоді да вöчи «закоңченнöй» тор таысь» («Эта траги-

театре – так же назывался материал в коми газете). Спектакль недаром привлек внимание исследователя народного творчества. В научных публикациях А.К. Микушева красной нитью проходит мысль о глубоких общих корнях эпических традиций народов финно-угорской семьи. Так, в Сыктывкаре, в 1976 г., в сборнике «Этнография и фольклор коми» вышла его статья «Коми импровизации и их саамско-угорские параллели»,<sup>14</sup> в 1985 г. – статья «Калевала и ижмо-колвинский эпос»<sup>15</sup>. Если финский эпос получил полноценное музыкально-сценическое воплощение в столице Коми, на коми языке (в переводе А. Туркина), значит, пора нашему театру вывести на сцену свой национальный эпос!

Премьера спектакля «Керча-ю кöзяин» (Хозяин Керча-ю) по одному из сказаний, собранных в книге «Коми народный эпос», состоялась 15 января 1994 г. в Театре фольклора<sup>16</sup>. Она была посвящена памяти Анатолия Константиновича Микушева.

Изложенное показывает, что Микушев – заметная фигура в музыкальной культуре Коми. Своим непрекращаемым авторитетом он всегда поддерживал традиции живого бытового исполнительства – этой основы всего мира музыки. Большой ученый конкретно помогал развертыванию музыкальной фольклористики и других отраслей музыкальной науки. К трехтомнику «Коми народные песни», где Микушев был основным автором, обращались как к «первоисточнику» П.И. Чисталев, А.А. Рочев, М.Л. Герцман – члены Союза композиторов СССР – и многие другие. Труд, называемый ныне «Сводом коми народных песен», переиздан<sup>17</sup>, потому что без него нельзя обойтись. Наконец, профессор, движимый идеей эстетического преобразования национального эпоса, в сущности, поставил перед композиторами Коми такие задачи, которые все еще ждут своего художественного решения. Этого достаточно, чтобы признать деятельность исследователя фольклора плодотворной для музыкальной сферы нашей жизни и оценить вклад А.К. Микушева в развитие музыкальной культуры республики по достоинству.

<sup>1</sup> За новый Север. 7.09.1952.

<sup>2</sup> Коми колхозник. 10.07.1957.

<sup>3</sup> Коми колхозник. 25.05.1958.

<sup>4</sup> Красное знамя. 21.08.1966.

<sup>5</sup> Ленинец. 12.06.1960.

<sup>6</sup> Югд туй. 13.04.1961.

<sup>7</sup> Коми народные песни. Вып. 1. Вычегда и Сысола. Сыктывкар, 1966; Вып. 2. Печора и Ижма. Сыктывкар, 1968; Вып. 3. Вымь и Удора. Сыктывкар, 1971.

<sup>8</sup> Красное знамя. 21.08.1966.

<sup>9</sup> Коми народный эпос / Вступ. ст., перевод, коммент. А.К. Микушева. М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1987.

<sup>10</sup> Коми эпическая поэзия: Сборник / Вступ. ст., сост. и примеч. А.К. Микушева. Л.: Советский писатель, 1991. (Библиотека поэта. Большая серия).

<sup>11</sup> Пьесу написал К. Хайкара.

<sup>12</sup> Коми му. 12.05.1992.

<sup>13</sup> Красное знамя. 21.05.1992.

<sup>14</sup> Микушев А.К. Коми импровизации и их саамско-угорские параллели // Этнография и фольклор / Труды ИЯЛИ Коми филиала АН СССР. Вып. 17. Сыктывкар, 1976. С. 3-15.

<sup>15</sup> Микушев А.К. «Калевала» и ижмо-колвинский эпос Печоры // Преподавание русского яз. в финно-угорских школах. – Сыктывкар, 1985. С. 33-34.

<sup>16</sup> Режиссер – заслуженная артистка Республики Коми С. Горчакова, консультант по музыкальному фольклору – А. Горчаков.

<sup>17</sup> Коми народные песни. Изд. 2-е. Т. 1. Вычегда и Сысола. Сыктывкар, 1993; Т. 2. Печора и Ижма. Сыктывкар, 1994; Т. 3. Вымь и Удора. Сыктывкар, 1995.

поэма еще длинна, но у меня (...) много времени сюда из-за ее чрезмерной сложности. Я со своей стороны считаю ее очень хорошей (...), но чтобы не обесценилась (...) взял отрывок и сделал «законченную» вещь».<sup>4</sup> Очевидно идея гостевой «Башни» представить строительство нового государства в виде возведения грандиозной башни настолько впечатлила коми поэта, что тот не раз возвращался к ней и воспринимал свою работу над поэмой как важную, требующую художественной продуманности. Несмотря на то, что поэма крайне интересна с точки зрения изучения литературного мастерства Чисталева, характерных черт его поэзии, а также – романтического начала, настойчиво заявлявшего о себе в коми литературе 1920-х гг., она никогда «не участвовала» в формировании читательских и филологических представлений о Чисталеве и его литературной эпохе. Одна из основных причин забвения этой поэмы – временная удаленность ее публикации (1928 г.)<sup>5</sup> от современного читателя.

Не лучше обстоят дела и с переизданием ряда оригинальных произведений Тима Веня: стихотворения для детей «Шонді югөр ворсóm» (Игра солнечного зайчика), «Гожомын» (Летом) не выходили в печати с 1924 г.<sup>6</sup>, стихотворения «Пемыд олóm» (Беспросветная (темная) жизнь), «Вотон» (Во сне), «У моря (Набросок-мазок)» – с 1928 г.<sup>7</sup> и др. Прозаические произведения «И-и-и... гто... гтооо (Прелюдия «Корт» трилогии)» (И-и-и... гто... гтооо (Прелюдия к трилогии «Железо») и «Лёсас туйсод (выль коми гижод кыв дас во тырём кузя)» (По пути, отмеченному зарубками (к десятилетью создания нового коми литературного языка)) публиковались один раз – в 1929 г. на страницах 11-го номера журнала «Ордым».

Что касается текстов, включенных в послереабилитационные сборники Тима Веня, здесь также обнаружился целый ряд проблем, продиктованных вольными и невольными изменениями, внесенными в сочинения Чисталева редакторами. К таким случаям относятся следующие: 1) текстовые сокращения, в результате которых многие произведения В. Чисталева известны читателю в «купированном» виде. Так, из помещенных в сборник «Олóm вояс» (1957) произведений: «Миян нэмö (Менам олóm)» (В наш век (Моя жизнь)), «Кыв-мод пöль-пöльяс йылысь, коми йöз историяй восьтöдтор» (Несколько слов о наших предках, к вопросу об истории коми народа), «Всемирной съезд (Делегатлөн пасйöдъяс)» (Всемирный съезд (Записки делегата), – исчезли целые фрагменты, а лирические произведения «Ур кыйигөн» (Охота на белку), «Войвыв страдна» (Северная страда), «Майбыр Май» (Счастливый Май) оказались сокращены наполовину; 2) исправления, внесенные редакторами в соответствии с собственными представлениями об эстетической и идейной полноценности произведений. Всем известно, как трепетно относился В. Чисталев к родному языку, как тщательно вел поиск нужного, единственно подходящего выражения, какое важное значение он отводил живой коми речи, диалектам в развитии художественного слова. Тем более удручающе выглядят редакторские вмешательства в тексты писателя. К примеру, вместо авторского «майкыда сьылсны» в редакторском варианте стихотворения «Дуэт», помещенном в сборник «Эжва йывса колип», появилось выражение «лайкыда сьылсны», что в корне изменило содержание строки. В литературном словаре В.Т. Чисталева «Кыв восьтöд»<sup>8</sup> есть слово с аналогичным корнем – майыштчыны; оно истолковано автором как «грустить», «маяться». Значит, две девушки – героини стихотворения «Дуэт» – пели «майкыда» – грустно, а не просто ладно, плавно. К сожалению, во многих случаях редакторские изменения не столь безобидны, т.к. искажают или переинтерпретируют смысл, вложенный автором в свое произведение. Каждому, кто знаком с лирикой Чисталева, известно ставшее хрестоматийным стихотворение «Коді Гөрд му понда олö?» (букв.: Кто живет ради Красной земли?). Между тем, у самого Чисталева оно называется совсем по-другому – «Ыджыд ёрсöм (Гөрд Евангеллемьс)» (Большая клятва (Из Красного Евангелия). Причиной такой замены могло послужить атеистическое название стихотворения или незнание редактором окказионального или, возможно, локального значения слова «ёрсöм» (в литературном коми языке за этим словом утвердилось значение «проклятие», в словаре же Чисталева «Кыв восьтöд» указано совсем другое – «клясться», в современной орфографии – клясться).

Конечно, нельзя полагать, что в прижизненных публикациях Тима Веня подобные редакции не производились. В письме к Сан Антусу (А.С. Забоеву) от 20 марта 1929 года Вениамин Тимофеевич пишет: «Жебось на, жебось быдторйын ми: наборщикъясöн, корректураён и редакцияён. Тöндзи арнас менсьым «Кыккока» печатайтисны да сэтшöма редакцияыс менсьым «поправляйтöма», шуам көть, менам гижöма вöлі: тыпу – печатайтöма пипу, сюгъялö – югъялö, ті – шы, нымöн – неуна, эжыд – еджыд, тод – под, дзиб – зіб. «Тэш» кө гижан, непременно нин переправитасны «теш». Сэсыя тешö и пöрö. Некутшöм «провинциальной» кыв он лысьт гижны, оз жö карыд гөгөрво да переправитас некутчö «скодиттöм» кывйö (ме ог шу опечаткаяс йылысь, а редакциялысь веськөдлöмсö). Сэтшöм дöсаднö овлö, мый мукöддырйиыс весь дыш лолö гижныыс, кодыр сэтшöм безграмотнöя редакциялöны»<sup>9</sup> («Слабы еще, слабы во всем мы: наборщиками, корректурой и редакцией. Прошлой осенью моего «Двуногого» напечатали, да с такими редакционными «поправками», скажем, у меня было написано: тыпу (дуб), напечатали пипу (осина), вместо сюгъялö (раз-

веається, носится) – югъялö (сияет), вместо ті (рогатина) – шы (копье), вместо нымöн (едва, чуть) – неуна (немного), вместо эжыд (покров, обличовка одежды) – еджыд (белый, белизна), вместо тод (сырое, болотистое место) – под (ножка гриба), вместо дзиб (возвышенность, холм) – зіб (шест). Напишешь «тэш» (диал. вводное слово: мол), уж непременно переправят «теш» (смех, потеха). Потом в потеху и превращается. Никакого «провинциального» слова не посмеешь написать, все равно город не поймет и переправит на совершенно «неподходящее» слово (я не говорю об опечатках, а о редакционных правках»). Следовательно, при подготовке текстов В. Чисталева к изданию предстоит трудоемкая и очень кропотливая работа по сличению разных вариантов текстов, опубликованных при жизни писателя, и их строгой проверке в случае сохранившихся автографов.

Еще одно направление работы – установление авторства произведений. В.Т. Чисталев принимал активнейшее участие в создании учебной литературы для детей, в частности – школьных хрестоматий. К сожалению, в некоторых случаях в хрестоматии «Шонді югөр» (Солнечный луч) (1921), «Выль туйод» (По новому пути) (1923), «Ас муын» (На своей земле) (1930) тексты включены без указания автора. Какие из текстов принадлежат В. Чисталеву, а какие – его сподвижникам, еще предстоит выяснить. Кроме «школьных» произведений, существуют и другие, приписываемые В. Чисталеву, но вызывающие некоторые сомнения в такой атрибуции. Так, в личном фонде писателя в Национальном Архиве Республики Коми хранится пьеса «Судья морт»,<sup>10</sup> в то же время произведение не имеет характерного для Чисталева стиля. Кроме того, на первой странице рукописи имеется надпись «Шомысова». Известно, что А. Шомысова являлась одной из самых активных участниц литературного объединения, организованного В. Чисталевым в с. Помоздино. Возможно, именно ее перу и принадлежит это произведение.

В процессе поиска произведений В. Чисталева и составления их библиографии выяснился целый ряд неточностей и ошибок в установлении датировки его произведений. Так, в книгу «Эжва йывса колип» помещено ранее не публиковавшееся произведение В. Чисталева «Выль вокод паныд» (Встреча Нового года). В тексте этого стихотворения есть строки: «Медбөръя минутъяс олам кызы кыкөд волысь» (Проживаем последние минуты двадцать второго года). В то же время под стихотворением писатель делает пометку «6-öd во» (шестой год), которая очевидно и ввела в заблуждение составителя сборника, ошибочно указавшего дату написания стихотворения «1926 год». Нет сомнения, что стихотворение действительно написано либо в самые последние часы 1922 г. либо в начале 1923-го, если принять во внимание общеизвестный факт летоисчисления не от рождения Христова, а от 1917 г., т.е. рождения Советского государства.

Разумеется, наши усилия коснулись пока только поисковой части работы и лишь в некоторой степени – интерпретационной. Тем не менее, мы уверены, что обсуждение проблем, связанных с составлением собрания сочинений В. Чисталева, имеет крайне важное и не только прикладное, но и историко-литературное значение.

<sup>1</sup> Тима Веня (Чисталев В.Т.). Олóm вояс: Бөрйом гижодъяс / Прожитые годы: Избранные произведения. Сыктывкар: Коми книжной изд-во, 1957. 127 л.б.

<sup>2</sup> Тима Веня (Чисталев В.). Менам гора тулыс: Кывбура да проза гижодъяс / Лёсьодис да водзкывсö гижис Г.И. Торлопов / Моя звонкая весна: Стихотворные и прозаические произведения / Составитель и автор предисловия Г.И. Торлопов. Сыктывкар: Коми книжной изд-во, 1980. 256 л.б.

<sup>3</sup> Тима Веня (Вениамин Чисталев). Эжва йывса колип: Бөрйом гижодъяс / Лёсьодис В.Т. Лодыгин / Соловей с верховья Вычегды / Составитель В.Г. Лодыгин. Сыктывкар: Коми небöг лэдзанін, 2000. 224 л.б.

<sup>4</sup> Национальный Архив Республики Коми. Ф. 965.0.1. Д.2. Л.14.

<sup>5</sup> Чисталёв Тима Венёлн гижодъяс. Воддза нига: Муртöса да муртöстöm лыддьöгъяс / Произведения Чисталева Вениамина Тимофеевича. Первая книга: Рифмованное и нерифмованное читиво. Сыктывдинкар: Коми нига лэдзанін, 1928. 216 л.б.

<sup>6</sup> Илля Вась. Асья кыа / Лыткин В.И.. Утренняя заря. М.: СССР-са шөр нига лэдзанін, 1924. 56, 57 л.б.

<sup>7</sup> Чисталёв Тима Венёлн гижодъяс... 114-117, 182-183, 198-199 л.б.

<sup>8</sup> Сэн жö (Там же). 201-212 л.б.

<sup>9</sup> Торлопов Г. Письмöбасьöны гижысьяс / Переписываются писатели // Войвыв кодзув. 1994. 6 №. 12-13 л.б.

<sup>10</sup> Национальный Архив Республики Коми. Ф. 965. О.1. Д.13.

## ГРИГОРИЙ МЕДВЕДЕВ – ПОРТРЕТИСТ

Трилогия Григория Сергеевича Медведева «Лозя бесмен» («Лозинское поле») – значительное явление в удмуртской литературе 1930-х годов. Писатель через индивидуальные судьбы героев передал драматизм событий, связанных с коллективизацией. В человеческой пестроте характеров он показал, что путь каждого человека к новому укладу жизни был лично выстрадан. Не выпрямленные натуры, но мечущиеся, мучающиеся, колеблющиеся, раздваивающиеся персонажи – в центре внимания автора. Цель данной статьи – рассмотреть, какую роль играют портреты героев в создании их целостных образов.

Одной из особенностей изображения героев является отсутствие развернутых описаний их внешности. Для писателя характерно многократное упоминание одной или нескольких постоянных портретных деталей. К примеру, это закрученные кверху черные усы Бутарова («вылэ питырськем съод мыйык», «купрес мыйык», «позырськем мыйык», «вылэ купыртыськем мыйыко»), широкая, как лопатка, борода Эшкабея Онди («паськыт туш», «тушез лопатка кадъ паськыт», «лопатка туш»), рыжие волосы, борода, усы и голубые глаза Пылька Сандыра («горд туш», «горд мыйык», «горд йырси», «чагыр синъёс»), курносый нос и круглые глаза Кузьпинь Ванюрки («курнос ныр», «чатрес ныр», «сапег ныр», «котрес синъёс»), волосы с желтым отливом и черная родинка Любы Бутаровой («чужпыр йырсиосыз», «съод мень») и др. Насколько знаковыми являются эти черты лица? В какой степени внешнее в героях соответствует их внутреннему состоянию и наоборот?

Во всем облике середняка Эшкабея Онди проявляется надежность, основательность, мощь: «Чужектэм дуросъод тушез лопатка кадъ паськыт. Ог ньылдон аресъёс вань ни солы. Мугораз гондыр кужым шодске. Суйпосъёсыз кыиз кадъ паськыт, зок» (Его пожелтевшая по краям черная борода шириной с лопатку. Ему уже около сорока. В нем угадывается медвежья мощь. Запастья, как рука, широкие, толстые). Кряжистый, коренастый герой сродни своему крепкому хозяйству. Напомаженные маслом волосы и борода говорят о его достатке. Если Онди – это «широкий» человек, то бедняку Пылькину свойственны внешняя вытянутость, узость, худощавость, впалость. Внешний вид кулака Салдат Истьяпана выдает хищность и неприкрытую злобу, демонстрируя плакатное воплощение образа врага. Таким образом, автор в определенной мере использует портретные клише, связанные с визуализацией персонажей по классовому принципу. Однако, это не единственный принцип изображения их внешности, и в целом вырисовывается достаточно интересная галерея портретов.

Пожалуй, главной особенностью портретирования героев в трилогии Г. Медведева является то особое внимание, которое уделяется жестово-мимическому поведению персонажей и физиологическим проявлениям их внутренних ощущений. Некоторые герои нервные и импульсивны от природы (Матрос Сенька). С другой стороны, события, связанные с ломкой традиционного уклада жизни, приводят людей в такое состояние, что буквально каждый из них готов в любой момент взорваться, сцепиться, дать волю кулакам: «Запыклэн бур кыиз мыжыкен жутскиз» (Запык поднял правую руку, сжав в кулак); Пылька Сандыр «мыжыксэ сэзъяз» (помахал кулаком). Интрига, энергетика напряженных чувств ярости, гнева особенно часто выражается через такие жесты: «пинъёсыз юн куртчискызы» (сильно стиснул зубы); «чакыртымон куртчиз пинъёсэ» (до скрипа стиснул зубы); «тыл пиштиз Запыклэн синъёсэз» (огонь вспыхнул в глазах Запыка); (Ондилэн) «вирыз пельдияз кысьтискыз, мылкыдзэ урмытыса. Пинъёсыз гызь-гызь куртчискызы» (Кровь ударила в висок, вводя в бешенство. Заскрипел зубами); «Пельдинъысытыз вирсэръёсыз тордизы Сандырлэн. Бур синкашаз зубектон тэтчаны кутскиз» (Вены на виске набухли. Правый глаз задергался); «Пельдинъысытыз вирсэрэ полы зокта тордиз» (Вена на виске набухла с палец); «Вир шуккыскиз Сенькалэн пельдияз» (Кровь ударила в виски Сеньки). В целом, создается впечатление, что автор излишне «физиологизирует» реакцию героев, слишком часто прибегает к одним и тем же жестам как к средствам экспрессивного выражения внутреннего. Теревление, поглаживание волос, бороды, подкручивание усов – из того же ряда распространенных жестов, выдающих нервно-возбужденное состояние персонажей.

Большей частью жестово-мимическое поведение героев ситуативно мотивировано. К примеру, покладистый, основательный Эшкабей Онди после разоблачения в краже колхозного имущества, тарантаса, раскрывается в не свойственной ему стремительной пластике: «атас сямен кечырскиз кышноез доры» (как петух, набросился на жену); «визьтэмем кадъ бызьыса потиз гыдуазяз» (как сумасшедший выбежал во двор); «картошка модосъёсыз куажыр-куажыр лёга» (с хрустом топчет ботву картофеля).

Как в любом портрете, особая нагрузка падает на глаза персонажей. Во-первых, в ряде случаев называется чувство или состояние, которое для них характерно: «Шумпотонэн пиштизы съод синъёсыз» (Радостно засияли черные глаза); «синъёсэ калыкъёслэн кос вужеро адскись ымнырзы шоры кышкаса воштэ» (со страхом переводит свои глаза на понурые лица людей); «Востэм синъёсыз шудбур зор кыстаало» (Кроткие глаза лучатся дождем счастья); «Запыклэн синъёсыз задорен пиштизы...» (Глаза Запыка задорно заблестели); «шудбур палькко синъёсыз» (глаза выплескивают счастье). Чаще других автор обращает внимание на глаза, они «пишто» (светятся), «жуало» (горят), «чиляло» (блестят), «бызьыло» (бегают), «шудо» (играют), «паськыт усьтысько» (широко раскрываются), «сырмало» (мигают), «дуало» (приходят в ярость). Выражение глаз, особенности взгляда не только раскрывают психологическое состояние героев, но и содержат оценку, выдают намерения, как правило, агрессивные, осуждающие. К примеру, взгляд, впившийся в лоб собеседника, воспринимается как расстреливающий («расстрельный»): «синъёсыныз Сенькалэн кымес бордас мертчиз» (глазами впился в лоб Сеньки).

Что касается цвета глаз, то герои либо черноглазые, либо голубоглазые. Лишь одна из героинь – Маланья – имеет зеленые глаза: «эбек буртчин тусъем вож синъёсэ» (зеленые глаза, подобные лягушачьей коже, букв.: лягушачьему шелку). Цвет соотносится с греховно-соблазнительной сущностью героини, в то же время уточняющая деталь – уподобление лягушке – придает облику героини пренебрежительно-уничтожающую семантику. Особенно пристрастно автор сосредоточен на глазах Жилина, персонажа, типологически-близкого Половцеву из романа М. Шолохова «Поднятая целина»: «...сое съод эгыр синмо мурт возма» (его ждет с черными как уголь глазами человек); «Истьяпан солэн ожытак кырмыштэм эгыръёсытыз аслыз тодмо чилямез утча» (В его подмигивающих глазах (букв.: углях) Истьяпан ищет знакомый блеск); «Собере лек жуалтысько-нэз съод сутэръёсэз чиляз» (Затем огонь ярости заблестел в его глазах, букв.: черных смородинках); «Сутыса Истьяпанэз съод сутэръёсыныз портиз» (Сжигая, пронзил Истьяпана своими черными глазами, букв.: черными смородинками); «Съод эгыръёс гыш кыллысь кыонлэн сямен пиштизы» (Его черные глаза (букв.: черные угли) сверкали, как глаза волка, лежащего в логове); «Съод эгыръёс чилязы Жилинлэн син гыркъёсэз» (Его черные глаза (букв.: черные угли) блестели в глазницах Жилина).

Герой не называется по имени, глаза «замещают» человека, цвет глаз переносится на характеристику персонажа: «съод мурт» (черный человек) соотносится с мраком, хаосом и смертью. Имя персонажа как будто конспирируется, скрывается. Примечательно, что, прибегая к замещению глаз образами черной смородины и углей, автор достигает некоего жутко-выразительного эффекта. Причем он наделяет традиционно соотносимый с красотой образ – глаза как черная смородина – значением воплощенной ненависти и зла, и этим тоже концентрирует внимание на фигуре персонажа. Вообще часто подчеркивается холодная неподвижность лица Жилина, и на этом фоне даже чрезмерно живая физиогномика других героев воспринимается как достоинство. Лишенный живых черт, мимических движений персонаж напоминает маску: «чурьтэн пумем ымныро мурт» (человек с застывшим лицом); «косэн кыскем съод Жилин» (обтянутый сухостью черный Жилин); «кос синъёс уг ни выро» (сухие глаза уже не двигаются). Это внешность человека, скрывающего истинное лицо и избегающего разоблачения. В восприятии Салдат Истьяпана его лицо состоит из острых углов. Все вышеназванные черты, как и сравнение героя с собакой, со змеей, говорят о его принадлежности к хтоническому миру. Пожалуй, никто из героев не подвергнут такому концентрированному визуальному восприятию внешности, как Жилин: его видим глазами Салдат Истьяпана, Орины, Запыка. Почему? Вероятно, лицо привлекает к себе нездешностью. Кроме того, героями, всматривающимися в Жилина, движет стремление сорвать с него личину, распознать его истинное лицо.

Облик некоторых персонажей в продолжение романного времени меняется разительно. В какую сторону и вследствие чего? Перемены во внешности Любы Бутаровой связаны с ее женской судьбой. Вначале из-за вины перед мужем, а затем из-за его мужского невнимания Люба увядает. Однако период угасания сменяется пышным расцветом. Автор наделяет ее образ чувственным эротизмом: «Нош Люба кысьмам улмо кадъ чеберскемын... Моляосыз жык кыче-кыче золгыськемын» (А Люба похорошела, как спелое яблоко. Груды налились). Таким образом, поведение героини определяет природное естество. Следующий поворот в жизненной судьбе Любы связан с ее разрывом с Зазаном. Автор запечатлевает портрет потерянной, обнищавшей женщины. Возродившаяся любовь к бывшему мужу вновь меняет облик Любы. Итак, любовь, преображающая внешность человека, вызывает доверие читателя. Однако, в финале трилогии писатель отказывает героине в женственности, «одевает» ее в мужскую спецовку шофера, тем самым освобождая от телесной красоты, от греховного плотского.

Метаморфозы внешности переживают и другие герои: Пылька Сандыр, Орина, Нунок Микодай, Кузьпинь Ванюрка. Орина и Пылька Сандыр молодеют: время идет вспять для тех героев, кто



открыт новой жизнью. И, наоборот, груз переживаний старит Нунок Миколая, тяжело расстающегося с привычным укладом жизни. Примечательно, что это подмечает не кто иной, как середняк Эшкабей Онди, которому близки и понятны страдания Нунок Миколая: «Кыче оскыса ужась середняк вал со!.. Музьем борды бурмеын кадь йотэ вал. Сильтол но, толпери но уз кыляты сыче муртэз. Миколайэн тусыз нош али мукетэсэ возматиз... Кытчы сэрам азьло сэрытлыкес, шаплыез?» (Каким уверенным в себе середняком он был! Казался сросшимся с землей. Ни ураган, ни вихрь не ослабят такого человека. Но вид Миколая сегодня говорил о другом... Куда подевалась его живость, шустрость?). Разительная перемена происходит и с Кузьпийн Ванюркой. Его преображение особенно заметно на фоне предыдущей беспечности, шутовства, паясничанья, и происходит оно под бременем непосильной ноши – тайны встречи с беглым кулаком Лёграшкой Семоном: «Солэн ымнырысытыз азьло кобертэмлыкес, небыт кисыриосыз но куректонъёсыз адзылымтэ тусыз быремын. Синъёсыз но шудэмысь, небыт чылямысь дугдэмын. Кымесаз люкаськем кисыриос Любаез паймытзы» (его лица исчезло выражение, которому ранее были незнакомы и мягкие морщины, и беды. Глаза перестали играть и мягко блестеть. Морщины, собравшиеся на лбу, поразили Любу). Таким образом, перемены в действительности, неожиданные жизненные повороты в судьбах героев влекут за собой изменение их внешности.

Особенностью изображения некоторых персонажей является то, что они как бы зафиксированы на своей внешности (Кузьпийн Ванюрка), те или иные элементы их облика становятся предметом шуток, насмешек (Кузьпийн Ванюрка, Матрос Сенька). К примеру, Матрос Сенька – хромым, и окружающие люди стараются его кольнуть, подчеркнуть изъян. Очевидно, что герои проявляют свое жестокосердие, в то же время автор мотивирует их выходки излишней раздражительностью, нервной взвинченностью самого Матрос Сеньки, который также не отличается корректностью по отношению к другим.

Во внешности Кузьпийн Ванюрки самым примечательным является нос. Как правило, герой сам привлекает внимание к своему «выдающемуся», выпирающему носу: «Полады нырме мертчытыны уз-а луы?» (Нельзя ли к вам вонзить мой нос); «Э-эх, мон сое ныр вылам дуктыса нуыны но быгато» (Э-эх, я могу его, и на свой нос посадив, унести); «Ныр гадитьтэ угось мынам...» (Нос ведь у меня гадит); «Нырме чуртнаны уз луы-а бригада полады?» («Не могу ли я втиснуть свой нос в вашу бригаду?»). Возможно, таким образом проявляется и защитная реакция героя, старающегося скрыть свою досаду, огорчение, страдание, боль по поводу своего уродливого носа. Эта деталь лица Ванюрки нарисована в гиперболическом ключе, нос воспринимается почти как автономная часть его внешности: «Ванюркалэн сапег кадь жуткем нырыз уката вылэ кариськиз. Сенька азе нырзэ чатыртэм ош выллем султиз» (Нос Ванюрки, торчащий сапогом, оказался еще выше. Перед Сенькой встал, как бык, задравший нос). В сочетании с длиннозубостью, отраженной в прозвище Кузьпийн, создается еще более необычная внешность. Круглые как у филина глаза («уйсылэн кадь котрес»), своеобразная мимика – «синъёсыныз паймыса кырмышъяз» (удивленно заморгал глазами), «нырзэ кисыртиз» (сморщил нос), «ымнырыз кузял луиз» (лицо стало кислым, букв.: горьким) – довершают колоритную клоунскую внешность персонажа. Тем более неожиданно воспринимается трагическая гибель Кузьпийн Ванюрки.

Заключая, отметим, что многократно упоминаемые, сквозные детали внешнего облика героев делают их узнаваемыми. Автор сочетает постоянные приметы с ситуативным жестово-мимическим поведением героев. Нельзя сказать, что писателю удалось каждого героя наделить индивидуальной внешностью, так, например, он иногда использует одни и те же портретные детали в образах разных по характеру героев и наделяет их одинаковым жестовым поведением. Тем не менее, Г. Медведев владеет несомненным даром создавать зримые, живые портреты, добиваясь целостности образа с помощью целой совокупности приемов: к примеру, не только изображения внешности, поведения, но и описания мыслей, чувств, поступков героев, индивидуализации их речи и т.д. Впервые в удмуртской литературе именно Г. Медведевым разработана разнообразная пластика героев, являющаяся их неотъемлемой частью и так выразительно передающая их ощущения и переживания, хотя надо признать, что еще более тонкая нюансировка жестов – за его последователями.

**В.М. Ваяюшев**  
г. Ижевск

## ФОРМИРОВАНИЕ ПРОЗАИЧЕСКИХ ЖАНРОВ УДМУРТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ТРУДАХ Г.Е. ВЕРЕЦАГИНА

Общепризнано, что Г.Е. Верещагин (1851–1930) является первым удмуртским ученым и писателем. Еще в конце XIX в. он был широко известен в России как первый этнограф, изучавший материальную и духовную культуру удмуртов «изнутри», т.е. будучи представителем этого народа. В силу того, что значительная часть его творческого наследия осталась в рукописях, к тому же в годы сталинской диктатуры его имя было запрещенным, о нем как о писателе и фольклористе заговорили лишь в 1960-е гг., а к исследованию его лингвистических трудов приступаем только сейчас.

С 1995 г. Удмуртский Институт истории, языка и литературы УрО РАН выпускает многотомное Собрание сочинений Г.Е. Верещагина. К настоящему моменту издано десять книг. С выпуском томов уже сегодня Верещагин открылся для более широкого круга людей. В 2001 г. в Ижевске прошла региональная научно-теоретическая конференция на тему «Г.Е. Верещагин и этнокультурное развитие народов Урало-Поволжья», на основе материалов которой выпущен одноименный сборник статей. Около шестидесяти и молодых, и опытных исследователей стали его авторами. Литературоведы, этнографы, фольклористы, лингвисты, историки Удмуртии, а также Республики Коми, Коми-Пермяцкого национального округа, Чувашии, Республики Марий Эл и других субъектов Российской Федерации, используя опубликованные в Собрании сочинений материалы, рассматривают в нем многогранное творчество Г.Е. Верещагина, исследуют современные проблемы его научных интересов.

Наши разыскания в области верещагиноведения дают плоды и в более масштабных аспектах. Его работы все чаще оказываются включенными в материал исследования в работах отечественных ученых. Известный литературовед, ведущий научный сотрудник ИМЛИ им. А.М. Горького РАН, профессор Р.Ф. Юсуфов, определяя место творчества Г.Е. Верещагина на карте истории всемирной литературы, называет его характерной личностью, ярким представителем формирования письменного художественного слова народов с поздним литературогенезом, каковыми являются, в частности, удмурты, мари, коми, мордва и чуваша: активное формирование их литературы началось лишь во второй половине XIX века, тогда как история всемирной литературы, как известно, насчитывает уже тысячелетия.

Творческое наследие Г.Е. Верещагина является одной из возможных моделей формирования национальной художественной литературы. Суть ее заключается в том, что письменное художественное слово постепенно «прорастало» внутри рациональных форм познания культуры народа, в частности, в трудах этнографического характера. Внутри этнографических сочинений талантливого сына народа нашли свое начало и эпический, и лирический, и драматический роды удмуртской литературы. Сегодня мы рассмотрим пути становления жанров рассказа, очерка и повести, основываясь, главным образом, на материалах диалогии «Вотяки...» – монографий «Вотяки Сосновского края» (1886) и «Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии» (1889), составившие первые два тома Собрания сочинений Верещагина.

Диалогия представляет собою свод синкретических произведений, в которых сочетается повествование как научное, так и художественное. Первоначальный замысел автора явно тяготеет к научному исследованию. Однако элементы образного восприятия отображаемого объекта ощутимо присутствуют во всех частях сочинений. Нередко они, задуманные как пример, подтверждающий научные размышления автора, приобретают самостоятельное значение художественного произведения. Таковы легенды, предания, сказки и рассказы, по-своему изложенные Верещагиным, его информантами, и призванные подтверждать научные медитации автора о мировоззрениях героев. Записанные из уст народа и получившие печатное воплощение, произведения устной прозы начинают составлять неотделимую часть жарового корпуса молодой, только что складывающейся национальной литературы.

Изучив прозаические тексты Г.Е. Верещагина, можно убедиться, что по количественному составу на первый план выходят былички и побывальщины. На пути формирования письменного искусства слова они предстают как тексты, являющиеся своего рода подходами к освоению жанра рассказа. Ученый и писатель в своих публикациях сообщал, от кого записан тот или иной текст. В предметно-тематическом указателе к первому тому Собрания сочинений Верещагина автор данных строк проанализировал состав информантов и характерные черты материала, представленных каждым из них. Оказалось, по ним возможно определить духовные склонности самих информан-

<sup>1</sup> Здесь и далее цит. по изд.: Медведев Г.С. Лозя бесмен: Роман-трилогия. Ижевск: Удмуртия, 1989. Подстрочные переводы автора статьи.

тов. По роду занятий преобладающее большинство составляют крестьяне-удмурты, лишь один (некто К. Анисимов) был русским, как отмечается, живущим среди удмуртов.

Информанты являются соавторами Верещагина. Он не только сохранял своеобразие представленных ими материалов, но, несомненно, и по-своему обрабатывал их, придавал им характер письменных сочинений. Такого рода произведения принято называть крестьянской литературой. Эти народные сюжеты стали убедительной основой формирования профессиональной письменной национальной литературы.

Возьмем для примера микросюжет, инкрустированный в этнографическое повествование Верещагина о кладах и условно названный нами «В деревне Кыкве». Здесь, как предполагается, происходит встреча человека с мифологическим существом, что придает сюжету характер былички. В тексте, как и во многих подобных произведениях, есть завет, который следует выполнить, чтобы получить клад. Завет, как обычно бывает, в силу разных причин трудно или вообще невозможно выполнить. Ищущий наживы Иван знает: чтобы взять клад, надо убить человека. Этот завет не выполняем для него по нравственным причинам. Он не может убить человека, а клад получить ему хочется. И он решает нарушить традиционное табу. Темной летней ночью он приходит к воротам своего односельчанина, где лежал клад, и начинает копать. Возникает характерный для фольклора мифологический конфликт: с одной стороны, требования традиций, а с другой – необходимость или соблазн нарушить их. Однако далее появляется и разворачивается, занимая центральное положение в сюжете, внутренний, психологический конфликт, более характерный для письменной литературы, нежели для фольклора. Герой в замешательстве. В котелке, вырытом им, – серебряные монеты, а как берет он их в руки, они превращаются в камни. Это усиливает страх кладокопателя за свое недостойное поведение. Именно этим объясняется то, что он, услышав голос будто бы с крыши: «Что ты делаешь, Иван?», – тотчас принимает его за предупреждение потусторонней силы, охраняющей клад. Кто это, вступающий с ним в диалог? В самом ли деле мифологическое существо запрещает ему брать клад, не выполнив завет, на что намекает повествователь-информант, или это хозяин дома, у которого происходит действие, увидел Ивана в окно и задает обычный в таких случаях вопрос человека к человеку? Ситуация, обрисованная в сюжете, в принципе допускает и второй, реалистический вариант интерпретации. Как бы то ни было, Иван оставляет свою добычу и прибегает домой, продолжает думать о случившемся, надо полагать, в сильном шоке. И к нему «является» будто бы та же потусторонняя сила в виде седого старика и предупреждает Ивана, чтобы тот больше так, «без подарка» за кладом не приходил. Такое «явление» старика также допускает альтернативное толкование – и мифологическое, и реалистическое. Может, к Ивану домой никто и не «являлся», а ему, перепуганному, грозный старик только приснился?

Сюжет соответствует этнографическому замыслу автора: на конкретном примере продемонстрировать особенности мифологического восприятия мира удмуртскими крестьянами конца XIX в., но в то же время он представляет собой зачаточные формы письменного литературного произведения. В нем действуют всего два персонажа. Завязывается конфликт между ними. Особую эмоциональную силу повествованию придает внутренний, психологический конфликт. Он и побуждает читателя к сопереживанию. Основные события происходят в течение ограниченного отрезка времени – вечером и ночью. Затем следует мини-эпilog: сообщение о болезни Ивана. Мы не знаем, что предшествовало этим событиям, что будет после них. Все это включает в себя стилиевые особенности рассказа.

Анализ этого и других подобных микросюжетов в этнографических монографиях Верещагина показывает, что субъекты речи в них предстают в двух разных видах. Это рассказчик – носитель народной традиции (в данном случае Василий Фролов из села Шаркан), с одной стороны, и автор-повествователь – творец литературного текста, с другой. Сюжет компонуется вокруг четко обозначенного конфликта. Тем не менее данные тексты в основе своей тяготеют к фольклорным жанрам. В этом и заключается их жанровая синкретичность, промежуточное положение между фольклором и сформировавшейся письменной литературой.

Подобное место в корпусе генерирующейся литературы занимают и сказки, легенды, предания – прозаические сюжеты, по-своему отражающие реалии действительности. Через них приходит в литературу опыт сюжетостроения и обрисовки деталей. Верещагиным опубликовано немало коротких мадэсов (мифов) о происхождении, повадках, внешних признаках зверей, птиц. Из волшебных сказок в центре внимания оказались сюжеты с богатырским содержанием. В его публикациях много других текстов, созданных на основе народной мифологии. Некоторые из них по содержанию и композиционной структуре являются сказками, другие – поверьями, третьи – устными рассказами.

Наиболее близкими по содержанию и форме к письменным художественным произведениям оказались устные рассказы, записанные Верещагиным от информантов. Многие из них представляют собой оригинальное авторское изложение известных апокрифов и легенд талантливыми пред-

ставителями удмуртского крестьянства. В монографии «Творческое наследие Г.Е. Верещагина в контексте национальных литератур Урало-Поволжья» (Ижевск, 1995) автором данных строк в качестве приложения приведены два текста такого характера – «Таинственный нищий», записанный первым удмуртским ученым и писателем от Даниила Андреева из поч. Пашур, и «Язык животных и растений» – от Елизара Евсеева из деревни Ляльшур. Такие тексты свидетельствуют о том, что в конце XIX в. в среде удмуртского крестьянства вызревали силы, способствовавшие формированию письменной литературы, нашедшие свое концентрированное выражение в творчестве Григория Верещагина.

Более независим Верещагин от фольклора в сюжетостроении очерка «Встреча Великого князя в Завьялово», рисующего реальные события 1887 г. и помещенного автором в раздел «Различные обряды и обычаи» второй книги дилогии. Встреча высокопоставленной особы из царской семьи, проезжавшей через село Завьялово с камской пристани на Ижевский завод и обратно, действительно был обустроен как обряд. Однако это был не традиционный народный обряд, а импровизация местных властей, своего рода суррогат официального этикета и народных обычаев. Тем не менее очерк вписывается в общий замысел книги: в нем нашли отражение психология и поведение завьяловских удмуртов, на этот раз в нетрадиционной, несколько необычной, чрезвычайной обстановке. В этом, по-видимому, и заключается этнографическое значение сюжета.

Наряду с тем, что изображено в очерке, важное значение приобретает как это сделано. Значительно усиливается роль повествователя, в данном случае – автора. Ему явно пригодился опыт сюжетостроения легенд и преданий, но уже не в мифологическом, а в реалистическом письме. Хорошо владея пространственной точкой зрения, он рисует с близкого или с более дальнего расстояния непрерывность событий, действующих лиц и ярко выписанные опорные для идейно-эмоционального содержания произведения детали.

Реализм изначально был характерен для такого дотошного в описании объектов исследования автора, каким был Верещагин-этнограф. Такая манера письма характерна для объективированного повествования в микросюжетах «В избе», «Таинственные зерна» и некоторых других, помещенных в дилогию в качестве иллюстративных сцен. Однако и они постепенно обогащались эмоциональным отношением личного автора к описываемому, что хорошо видно в сюжете «Гуждор» («Начало лета»), повествующем о посещении автором весеннего праздника крестьян деревни Кайсыгурт.

Портретные очерки «Камай» и «Тукташ», опубликованные Верещагиным в первое десятилетие XX в., имеющие также этнографическую направленность, создающие яркие образы деревенского ваяся (жреца) в первом из них и отшельника-ворожца – во втором, где также присутствует пылкий образ личного автора, несут уже в себе явные черты стилиевой доминанты художественного письма. Хотя эти образы созданы на основе реальных прототипов, они настолько типизированы литературными средствами, что произведения воспринимаются как художественные рассказы. Недаром впоследствии, в 20-е гг., автор почти без изменения использовал их в сочинении «Вуж мыж» («Ранее обещанная жертва»), несущем черты такого повествовательного жанра, как повесть.

Так, нелегко, на основе произведений устной словесности, пройдя сложные пути осмысления в творчестве первого ученого и писателя из удмуртов, пробивала себе русло национальная художественная проза. Из широко известных жанров прозы лишь роман остался не опробованным Верещагиным.

Этнографизм, постижение культуры народа с помощью рациональных форм познания его традиций, жизнеповедения были одним из немаловажных компонентов литературогенеза.

Этнографическая основа литературного письма Верещагина впоследствии нашла продолжение в тяготении к национальному своеобразию произведений удмуртских писателей.

О.В. Ведерникова  
г. Сыктывкар

## ЛИТЕРАТУРНАЯ СКАЗКА В КОМИ ЛИТЕРАТУРЕ

Изучение литературной сказки в коми литературоведении на сегодняшний день остается малоизученным жанром, однако как предмет исследования литературная сказка представляет большую научную область, в которой выделяются в числе главных такие проблемы, как история развития, классификация, принципы взаимодействия с фольклором, определение жанровых форм, своеобразие поэтики (В. Кривошапова, Г. Леонова, И. Лупанова, М. Мещерякова, Е. Неелов, Л. Овчинникова).

Отдельные аспекты названных проблем оказывались и в сфере внимания коми литературоведов.<sup>1</sup> Данная статья не претендует на обобщения и является результатом научно-практических наблюдений автора в области коми литературной сказки с целью составления краткого хронологического обзора, предварительного выявления круга авторов, форм бытования и жанровых разновидностей.

Первые сказочные опыты в коми литературе (1857–1866 гг.) принадлежат И.А. Куратову («Микул» / Микул, «Шыр да гадь» / Мышь и пузырь, «Тури да рака» / Журавль и Ворон). В XX в. коми литературная (авторская) сказка пережила своеобразное возрождение, обусловленное интересом к нравственно-философским, национально-культурным проблемам бытия, а также к миру детства.

В первой половине XX в. к жанру сказки обращаются К. Жаков (1905–1913 гг.), М. Лебедев (1923–1928 гг.), А. Суханова (1921–1924 гг.), Н. Шахов (1923 гг.). Это время осмысления сказки как формы выражения народного духа (К. Жаков, М. Лебедев) и развлекательно-воспитательной детской литературы (А. Суханова).

Во второй половине XX в. и в начале XXI века сказочный жанр ознаменовал творческие искания писателей, пишущих для взрослых и детей: И. Вавилина, П. Шеболкина, И. Изъюрова (50–60-е гг.); Ю. Поповой, И. Коданева, А. Клейна (60–70-е гг.); Г. Юшкова, Ю. Васютова, Н. Щукина, С. Пылаевой, Е. Габовой, В. Лодыгина, Т. Ломбиной (70–90-гг.); Е. Козловой (1994–2002 гг.). В этот период литературная сказка активно входит в круг детского чтения. Меньше всего она охватывает молодежный и взрослый круг чтения (Г. Юшков «Куим йой» / Три дурака, «Ен ныв» / Дочь Бога, «Тури козин» / Подарок журавля).

В литературной практике писателей XX в. сказка как жанр занимает разные позиции. Ключевую роль жанр сказки сыграл в творчестве К. Жакова, особое место сказке отводится в произведениях М. Лебедева. В их сказках представлено авторское мировоззрение, синтезированное с народными представлениями. Сказка как жанр детского чтения доминирует в творчестве А. Сухановой, И. Вавилина, А. Клейна, С. Пылаевой, представляется важным в произведениях для детей Ю. Поповой, Ю. Васютова, Г. Юшкова, Е. Габовой, Т. Ломбиной, Е. Козловой, В. Лодыгина. В творчестве некоторых писателей наблюдаются однократные либо редкие обращения к жанру сказки (Н. Шахов, П. Шеболкин, И. Изъюров, А. Журавлев, П. Образцов). В детских сказках главной особенностью являются занимательность и назидательность.

В конце XIX в. и в XX в. также появляются коми пересказы и переводы русских и финно-угорских народных сказок (Г. Лыткин, А. Суханова, В. Амосов, Е. Игушев, Н. Щукин, Е. Цыпанов), сказок А. Пушкина (П. Доронин, В. Лыткин, Г. Федоров), С. Михалкова (Г. Юшков), творческие интерпретации сказок К. Чуковского (В. Лыткин), русские авторизированные пересказы коми народных сказок.

Коми авторская сказка представлена разными жанровыми формами: сказка-стихотворение (И. Куратов «Микул», Н. Шахов «Тольсь вывса ныв» / Девушка на Луне, В. Савин «Арся мойдкыв» / Осенняя сказка, В. Лыткин «Кочлõн праздик» / Праздник зайца, Ю. Васютов «Чушик-Чушенька-Чушок»), сказка-поэма (В. Лыткин «Зарни бõжа кань» / Кот с золотым хвостом, Ю. Васютов «Вõрса олысь – Пожõм Коль» / Сосновый Шиш – веселый мальчиш, Н. Щукин «Нагай-лзбач» / Птица Нагай), поэма-сказка (К. Жаков «Биармия»), сказка-легенда (Н. Щукин «Зарни сюра кõр» / Златорогий олень), сказка-предание (К. Жаков «Атаман Шышича», «Тунныръяк»), сказка-рассказ (К. Жаков «Золотая сказка», «Серебряная сказка», И. Изъюров «Зарни чувькытш» / Золотое кольцо, Г. Юшков «Вõрса дед да Миша» / Лесной дед да Миша, сказки И. Коданева), сказка-басня (С. Раевский «Пемõсьяс йылысь сёрни-басни» / Басни о животных), сказка-притча (Г. Юшков «Куим йой» / Три дурака, сказки С. Пылаевой, И. Коданева), сказка-повесть (Е. Габова «Гришуна на планете лохматиков», Е. Козлова «Гõгыля-Вугыля» / Волшебные очки, А. Клейн «Волшебный камень и книга Белой совы»), сказка-пьеса (А. Суханова «Кõдзыд пõль» / Дед Мороз, В. Леканов «Рой тошка пу улын» / Под деревом-бородачом, А. Клейн «Камень жизни», Е. Козлова «Вõрса коз дорын» / У ёлки, Е. Габова «Ошпи видзысь» / Нянька медвежонка, А. Мипарина «Сõдз ю дорын» / У реки Сэдз, Г. Юшков «Ен ныв» / Дочь Бога, Н. Щукин «Кõивõс кокыс вердõ» / Волка ноги кормят), цикл сказок (Г. Юшков «Кõч во» / Год Зайца, Т. Ломбина «Сказки прадеда Кондрата»).

По отношению к фольклорной традиции выделяются литературно-фольклорные и авторско-индивидуальные сказки. К литературно-фольклорным относятся литературные пересказы коми народных сказок (адаптированные варианты народных сказок, подвергнутые филологической обработке) для детского чтения А. Сухановой (Мойдан кывъяс / Сказки, 1921; Мойдан кывъяс / Сказки, 1922), П. Доронина (Важ коми мойдъяс / Старинные коми сказки, 1950), Ф. Плесовского (Коми мойдъяс да сылавкывъяс / Коми сказки и песни, 1963), Н. Белиновича (Коми народные сказки, 1958, 1975; Медвежьи няньки, 1988), А. Любарской (Лесной человек Яг-Морт, 1982), Т. Агаева (Сосна до самого неба, 1973), М. Булатова (Девочка с веретенце, 1960), П. Столповского (Коми народные сказки, 1996, 1998), Г. Беляева (Анбур – коми мойд / Коми сказка – азбука, 2000). Литературно-

фольклорными являются и авторские сказки, прообразом художественной фантазии в которых являются конкретные фольклорные источники (жанры, образы, сюжеты). Такие сказки представляют собой авторские интерпретации образцов устной словесности (И. Куратов, М. Лебедев, К. Жаков, В. Лыткин, Ю. Попова, Н. Щукин, Г. Юшков, А. Клейн). Авторы таких сказок сознательно подчеркивают творческую связь с фольклорной традицией, используя разные текстовые приемы: включают в подзаголовок ссылку на фольклорный источник (Важ мойдкыв / Старинная сказка; Коми мойдкыв / Коми сказка; Коми фольклор серти / Из коми фольклора; Коми-пермяцкой фольклоръсь / Из коми-пермяцкого фольклора); используют в названии авторской сказки народно-сказочную символику (К. Жаков «Золотая сказка»), фольклорные аллюзии (Н. Щукин «Нагай лзбач», А. Клейн «Ожерелье Сюдбея»); в тексте сказки сохраняют фольклорную антропонимику; авторским сказкам дают названия, идентичные названиям народных произведений (М. Лебедев «Кõрт Айка» / Железный старец); сохраняют традиционные композиционные средства (зачины и концовки, трехкратный повтор, волшебные превращения, кумулятивное построение, острые сюжетные коллизии, мотивы встреч, испытания, противостояния, гиперболизацию).

Авторско-индивидуальные сказки не ориентированы на конкретный фольклорный источник: образы и сюжеты в них – результат авторского вымысла. Они основаны на жанровых приемах народной сказки (приемах создания сказочной реальности): олицетворении и персонификации природного мира и мира вещей (В. Савин «Арся мойдкыв» / Осенняя сказка, И. Коданев «Кымõръяс» / Облака, Ю. Васютов «Вõрса олысь – Пожõм Коль» / Сосновый шиш – веселый мальчиш, Е. Габова «Злая волшебница кнопка», С. Пылаева «Гажа пароход» / Веселый пароход), на повествовании о сказочных приключениях реальных персонажей – детей – с участием волшебников и волшебных предметов (дети попадают в волшебную страну с помощью волшебника или волшебного предмета – Г. Юшков «Вõрса дед да Миша» / Лесной дед и Миша, Е. Габова «Гришуна на планете лохматиков», Е. Козлова «Гõгыля-Вугыля»); в обычный мир проникает сказочный персонаж – Е. Габова «Встреча с маленьким принцем».

Коми литературная сказка близка к народной по философскому и нравственному характеру. В большинстве сказок присутствует мораль (нравственная, этическая), вытекающая из рассказанного. Отходом от традиционной темы является природоведческая мораль научно-художественных сказок И. Коданева. Автор, рисуя особенности поведения зверей и птиц («Асныра кõч» / Упрямый заяц, «Гулюяс» / Голуби), образы растительного мира («Сулалõны мича пуяс» / Стоят красивые деревья), изменения в природе («Эзысь войтъяс» / Серебряные камни, «Нель вок» / Четыре брата), стремится вызвать у маленького читателя радость познания, призывает быть чутким, внимательным по отношению к природе. Литературно-фольклорные и авторско-индивидуальные сказки объединяет принадлежность к индивидуальному творчеству, архетипический слой (повествовательная структура, фантастический вымысел, приемы сказочного), литературная традиция (голос автора, описания, психологизм).

<sup>1</sup> Ведерникова О.В.: 1. Изучение традиционной поэтической лексики коми волшебных сказок в начальной школе // Пермистика 8: Диалекты и история пермских языков во взаимодействии с другими языками. Сыктывкар, 2001. С. 59-64.

<sup>2</sup> Фольклорные традиции в детских произведениях Г. Юшкова // Актуальные проблемы обучения и воспитания детей в современной начальной школе и дошкольных учреждениях. Сыктывкар, 1994. С. 7-9.

<sup>3</sup> Фольклорные традиции в сказках коми детского писателя В. Лыткина // Проблемы детской литературы и фольклор. Петрозаводск, 2004. С. 284-290.

<sup>4</sup> Фольклорные традиции в современной коми прозе. Сыктывкар, 2003. С. 24-25.

<sup>5</sup> Кудряшова В.М. Фольклорные мотивы и образы в творчестве В.И. Лыткина // В.И. Лыткин и финно-угорский мир. Сыктывкар, 1999. С. 182-188.

<sup>6</sup> Лисовская Г.К. Сказки К.Ф. Жакова // Энциклопедический словарь школьника. Коми литература / Сост. В.Н. Демин, В.Н. Головина. Сыктывкар, 1995. С. 259-263.

<sup>7</sup> Миккушев А.К. Коми литература и народная поэзия. Сыктывкар, 1961. С. 25-45, 46-68.

<sup>8</sup> Жанр сказки в фольклоре народа коми / Тр. ИЯЛИ КНЦ РАН. Сыктывкар, 1992. Вып. 53.

## ИЗ ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ КОМИ-ПЕРМЯЦКОЙ ДРАМАТУРГИИ

В настоящее время, когда проблема изучения культур и литератур народов России, выявления их художественной специфики является актуальной, в литературоведении Поволжья и Приуралья значимым становится вопрос об изучении истории драматических жанров коми-пермяцкой литературы.

Формирование коми-пермяцкой художественной литературы относится к началу XX столетия; в 20–30-е гг. XX века коми-пермяцкая литература начинает быстро развиваться. Среди ее зачинателей – А.Н. Зубов (1899–1937), Ф.Г. Тараканов (1900–1997), М.П. Лихачев (1901–1937), В.И. Дерябин (1894–1968), Н.В. Попов (1902–1975), С.И. Караваев (1908–1974). В это же время появляются первые драматические произведения. Первая пьеса «Пемыт ой пырьёт» (Сквозь тьму, 1937) принадлежит перу А.Н. Зубова. Она изображает жизнь коми-пермяцкой деревни в пореволюционный период (к сожалению, текст пьесы был утерян). Первые одноактные пьесы были написаны и поставлены на самодеятельных сценах в 20-е гг., когда ещё не было профессионального театра. Тексты этих пьес не изданы, если они и сохранились, то предстоит кропотливая работа по их поиску.

В конце 1930-х гг. все зачинатели национальной литературы были репрессированы, развитие коми-пермяцкой литературы было прервано. И только в 1940 г. появляются пьесы актера театра Н. Свечкова, русского по национальности. Его пьесы перевела на коми-пермяцкий язык Н.А. Спорова. В послевоенный период драматургия развивается более активно. Появляются пьесы Т. Златина, А. Болтунова, С. Можая, Н. Бормотова, А. Баяндина. В 80-е гг. в коми-пермяцкой драматургии появились новые имена: М. Сторожева, Ф. Истомина, Т. Фадеев, В. Климов.

Пока нет монографического исследования, посвященного истории коми-пермяцкой драматургии, однако в тех или иных изданиях освещены определенные моменты ее развития. Особое внимание коми-пермяцкой драматургии уделено исследователем коми-пермяцкой литературы В.В. Пахоруковой и исследователем коми драматургии В.А. Латышевой. В.В. Пахоруковой изучены определенные этапы развития коми-пермяцкой драматургии. В ее монографии «Иньва йльсь сьланкыв» (Песня об Иньве) рассматривается развитие коми-пермяцкой литературы в 20–80-е гг., в работе имеется глава и о драматургии<sup>1</sup>. Она подробно анализирует драматургию 60–80-х гг. Этот этап отмечен рождением пьес С.А. Можая. Исследователь останавливает свое внимание на пьесах Можая «Гымалё парма» (Гремит парма, 1967), «Саймё му» (Просыпается земля, 1972), «Вильгорт» (Новый дом, 1983). Надо отметить, что эти же пьесы исследует и В.А. Латышева. Таким образом, круг анализируемых пьес не расширяется.

В.В. Пахоруковой проведен анализ и конкретной пьесы, определено ее место в истории коми-пермяцкой литературы. Так, в статье «Драматургия да олан» (Драматургия и жизнь), опубликованной в литературно-художественном сборнике «Иньва» (1987), она подробно рассматривает пьесу коми-пермяцкого прозаика, поэта, драматурга Ф.С. Истомина «Коть горзы, коть серав» (Хоть плачь, хоть смейся, 1985). «Впервые в национальном театре на родном языке идет комедия, написанная в стихотворной форме. Главный вопрос, который затрагивает каждого зрителя, – воспитание экологического сознания, но вся пьеса рождает думы о родной земле, о родном языке, об ответственности человека за каждый его шаг», – пишет исследователь. В.В. Пахорукова концентрирует внимание на своеобразии характеров героев пьесы: «Вөрпаздисёв, Вөрбыдтисёв, Вирьюищёв – уже их имена говорят, чем эти люди отличаются от других (...) Большинство героев Ф.Истоминина – люди, которые родились и выросли в деревне. Некоторые из них думают над тем, как похозяйски держать в руках богатство коми народа, не ранить без надобности лес и воду...»<sup>2</sup>.

В.А. Латышевой установлены типологические связи, объединяющие драматические жанры литератур финно-угорских народов Поволжья и Приуралья. Таким образом, и коми-пермяцкая драматургия введена в контекст драматургии финно-угорских народов. В главе «Историческая драма» в монографии «Драматургия и жизнь» В.А. Латышева выделила многоактные пьесы С.А. Можая «Гымалё парма» (Гремит парма, 1967), «Саймё му» (Просыпается земля, 1972), пьесу Н. Свечкова «Караванный бунт» (1940), определив их жанровую природу.

В.А. Латышевой к жанру лирической комедии отнесены пьесы С. Можая «Виль свадьба» (Новая свадьба), «Медбёръя вальс» (Последний вальс), «Бджыт родня» (Большая родня). «В коми-пермяцкой комедийной драматургии преобладают одноактные пьесы в 1-ой или нескольких картинах. Часто их роль в ситуациях, положениях, выражениях», – отмечает исследователь. В.А. Латышевой указано, что «чаще всего за комедию берется С. Можая»<sup>3</sup>. Ею охарактеризованы особенно-

сти языкового комизма произведений драматурга: «В пьесе «Новая свадьба» С. Можая происходит диспут верующих и неверующих стариков. Бытовая речь, полная восклицаний, спор, ссора призваны привлечь внимание зрителя: «богоотступник», «церковная мышь», «изыди, сатана», «улетишь к святым», «не махай, не кадилом ведь!»<sup>4</sup>. Исследователь обращает внимание и на сюжетную основу пьесы С. Можая «Новая свадьба», указывает, что его пьеса «Последний вальс» (1970) обозначена как комедия в трех картинах.

В.А. Латышева также устанавливает связи пьесы Можая с произведением коми драматурга А. Ларева: возвращение героя из армии в свою деревню вместе с солдатским другом, как и в «Свиданиях у черемухи» А. Ларева, начинается пьесу С. Можая «Большая родня»<sup>5</sup>.

Итак, исследователями проанализированы некоторые пьесы, рассмотрены определенные этапы развития коми-пермяцкой драматургии, отдельные ее жанры введены в контекст драматургии финно-угорских народов.

Если в трудах В.В. Пахоруковой и В.А. Латышевой представлен литературоведческий анализ, в некоторых работах имеются лишь упоминания об отдельных драматургах и их произведениях; так, в сборнике пьес «Коми-пермяцкая национальная драматургия» авторами предисловия Ф.С. Истоминым и Т.П. Фадеевым приводятся сведения биографического характера, касающиеся драматургов П. Златина, А. Болтунова, С. Можая, Н. Бормотова, А. Баяндина, М. Сторожевой, Ф. Истомина, Т. Фадеева, В. Климова<sup>6</sup>.

Исследователи истории российского театра также освещали те или иные моменты развития коми-пермяцкой драматургии. Так, в «Истории советского драматического театра», изданной издательством «Наука» в Москве в 1968 г., имеются сведения об одной из пьес Н.П. Свечкова, поставленной в 1940 г.<sup>7</sup> Как уже отмечалось, пьеса написана на русском языке и переведена Н.А. Споровой на коми-пермяцкий. В 6-м томе «Истории советского драматического театра» отмечен спектакль по пьесе С.А. Можая «Пасмурная весна», которую показали в 1959 г. на смотре коми-пермяцкого искусства и литературы в Перми<sup>8</sup>.

Следует отметить, что даже в крупных работах, изданных в Москве, встречаются досадные ошибки. Так, в «Истории советского драматического театра» автор статьи «Коми-пермяцкий театр» А. Иванов пишет: «Поскольку коми-пермяки составляют всего 8% населения округа, спектакли на коми-пермяцком ставятся гораздо реже, чем на русском»<sup>9</sup>, что не отражает объективное положение дел. По данным переписи населения 2002 г., доля коми-пермяков в населении Коми-Пермяцкого национального округа составляет 59%. Эта цифра в последние десятилетия практически не менялась, и она не очень изменилась со времени создания округа, хотя и уменьшилась главным образом из-за территориальных изменений. Спектакли на коми-пермяцком языке не ставились потому, что не было коми-пермяцких пьес, не было коми-пермяцких драматургов.

Итак, проведенные исследования позволяют утверждать, что в работах литературоведов и театроведов отражены те или иные моменты развития коми-пермяцкой драматургии: дана характеристика творчества отдельных драматургов, отмечены те или иные особенности развития драматических жанров, выделены определенные периоды развития коми-пермяцкой драматургии.

Однако, несмотря на то, что предприняты определенные шаги в исследовании коми-пермяцкой драматургии, нет монографического исследования, представляющего целостный взгляд на развитие коми-пермяцкой драматургии, выявляющего пути ее развития, не изучены отдельные этапы развития драматических жанров коми-пермяцкой драматургии. Так, период 30–50-х гг. не освещен в исследованиях, предстоит найти неизданные пьесы; также не исследована драматургия кон. XX – нач. XXI вв.

<sup>1</sup> Пахорукова В.В. Иньва йльсь сьланкыв. Кудымкар, 1989. С. 97-104.

<sup>2</sup> Пахорукова В.В. Драматургия да олан // Иньва. Кудымкар, 1987. С. 138-139.

<sup>3</sup> Латышева В.А. Драматургия и жизнь. Сыктывкар, 1985. С. 41.

<sup>4</sup> Там же. С. 42.

<sup>5</sup> Там же. С. 43-44.

<sup>6</sup> Коми-пермяцкая национальная драматургия. Т. 1. Кудымкар, 1990. С. 3, 255.

<sup>7</sup> История советского драматического театра. Т. 4. М., 1968. С. 562-565.

<sup>8</sup> История советского драматического театра. Т. 6. М., 1971. С. 569.

<sup>9</sup> Там же. С. 569.

## РОМАН П. БЛИНОВА «ЖИТЬ ХОЧЕТСЯ»: ДИАЛОГ ПОКОЛЕНИЙ

История читателя, проблема читателя и его диалога с художественным текстом в настоящее время стала составной частью историко-литературоведческих исследований. В работах, посвященных проблеме восприятия литературы, термин «читатель» включает в себя одновременно три смысла: во-первых, «читатель» как человек, реально существующий, имеющий конкретную биографию; во-вторых, «читатель-образ» как результат авторского вымысла, находящийся в художественном тексте наравне с другими образами литературного произведения; и в-третьих, некий совершенный, идеальный «читатель-адресат», существующий в авторском воображении. Отмечая сложности в разработке проблемы читателя как лица, реально существующего на пересечении интересов целого ряда гуманитарных наук (социологии, истории, книговедения и т. д.), ученые пишут, что «история чтения (...) касается сферы контакта книги с читателем, то есть конечного этапа движения книги в обществе, когда она выполняет (или не выполняет) свое предназначение»<sup>1</sup>. К сожалению, рассмотрение удмуртской литературы на фоне и в органической связи с воспринимающей средой – явление слабо осмысленное и практически не изученное.

В истории литературы облик и значимость писателя во многом зависят от того, что из его творческого наследия отбирает сознание людей последующих поколений. Рассматривая широко известный роман удмуртского писателя П. Блинова «Жить хочется» (1940) в отношении к сознанию поколений, полезно осмыслить, что именно является определяющим во взаимоотношениях читателя и книги в годы ее появления в свет и в наши дни. О литературной судьбе и биографии П. Блинова (1913–1942), к сожалению, очень мало написано. И это связано не только с тем, что он прожил короткую жизнь. Сегодня само время, эпоха, в которой жил и творил талантливый удмуртский литератор, требуют нового понимания и новой оценки. Что выполнял писатель? Роман «Жить хочется» – это социальный заказ, осознанная позиция автора или отражение его противоречивых поисков?

Роман П. Блинова «Жить хочется» прочно вошел в школьную программу, и не одно поколение удмуртов росло и воспитывалось на этом произведении. Хорошо знакома с романом и русскоязычная читательская аудитория старшего и среднего поколений. Таким образом, роман П. Блинова «Жить хочется», основательно укоренившись в общественном сознании, по-сути «заслонил» собой все творческое наследие и весь художественный мир писателя, мир его поисков, исканий, процесс творческой динамики. В фондах национального музея им. Кузубая Герда нами обнаружены рукописные тетради П. Блинова, которые в 1970-е гг. передала сотрудникам музея жена писателя – Устинья Викторовна Полянцева.<sup>2</sup> Это пьесы, стихи, наброски, своеобразные эскизы будущих произведений. Об этих тетрадях П. Блинова, по всей видимости, знает лишь очень небольшой круг людей. Между тем, именно эти произведения писателя и, в первую очередь, пьесы «Голоса филина», «Пегаш», «Будь на чеку!», явились своеобразными подступами к написанию романа «Жить хочется». В процессе работы над пьесами зрело и оттачивалось психологическое мастерство начинающего автора, осваивались навыки построения образа героя, сюжета, композиции, постигались законы жанра. Совершенно очевидно также и то, что Блинов стремился понять сознание народа, его душу и в своем художественном исследовании современной ему действительности обратился к насущным нравственным проблемам, связанным, в первую очередь, с воссозданием героя времени, т.е. нового человека. Писатель верил в революционные возможности своего народа, считал, что именно революция приведет народ к нравственному и духовному воскрешению. В поисках правды в сложном сплетении противоречий времени и столкновении идей П. Блинов счел нужным опереться на художественные образы современников.

О постоянном, глубоком интересе писателя к теме «мужающей детской души», к становлению нового человека свидетельствует весь творческий путь писателя. По причине ограниченности объема статьи нет возможности проанализировать всю эволюцию работы писателя над образом человека новой эпохи, но есть смысл упомянуть пьесы и рассказы Блинова, вышедшие на страницах удмуртских газет «Будь готов!» и «Удмурт коммуна»: «Я с большевиками» (1932), «В гостях» (1935), «Петя едет в лагерь» (1935), «Мечта сбылась» (1936), «Нет, сынок, нет» (1939). В фондах республиканской национальной библиотеки также сохранилась в единственном экземпляре книга драмы И. Персонова «Собственность» в переводе на удмуртский язык П. Блиновым под названием «Родня» (1935). При непосредственном обращении к рукописям, дневникам и записям писателя нам удалось установить то, что в действительности работа над романом длилась около десяти лет (о чем, к сожалению, не сообщается в ныне существующих учебниках и литературоведческих иссле-

дованиях). Необходимо также указать и на то, что в процессе работы над романом удмуртский писатель встречался с А. Караваевой и Маргаритой Алигер, имел возможность прослушать выступления А. Фадеева, Л. Леонова, А. Новикова-Прибоя. Несомненно, подобного рода контакты не могли не отложить отпечатка на мироощущение художника.

Первые главы романа начали печататься в журнале «Молот» в 1939 г., а в феврале 1940 г. роман выходит отдельной книгой. Роман «Жить хочется» быстро обрел большую читательскую аудиторию. Это был «первый удмуртский роман о развитии личности, воспитании человека. Хотя он и не лишен антиисторических упрощений, но в разъяснении событий, обрисовке характеров роман является прекрасной картиной эпохи».<sup>3</sup> Вместе с дневниками, записными книжками в фондах республиканского музея сохранились пятьдесят читательских писем, которые были отправлены на имя П. Блинова.<sup>4</sup> Письма шли от людей совершенно разных профессий, служебного положения, возраста. Активнее всего отозвались на роман учащиеся школ и военнослужащие. В качестве примера можно процитировать отрывки из некоторых писем, характеризующих картину читательского восприятия романа. «Недавно я получил роман П. Блинова «Жить хочется». Мы, призванные служить на Дальний Восток из Удмуртии, передавали его из рук в руки. Роман очень понравился. Он показывает развитие, рост удмуртской литературы. После того, как были разоблачены националисты Кедр Митрей, Коновалов и другие, казалось, что удмуртская литература совсем перестала существовать. Но это не так!»<sup>5</sup>. Еще один отрывок из письма другого читателя, проходившего службу в рядах Красной Армии на другом конце страны, в Белоруссии: «Приветствую Вас с выходом романа, сердечно прошу Вас выслать его мне по почте. О выходе такого интересного романа узнал от брата Вани, который живет в Ижевске». Уцелевшие письма доносят до нас живой диалог читателя с книгой, общественно-психологическую атмосферу тех лет, думы, чаяния, надежды простых людей.

Любопытно взглянуть на то, какое место занимает роман П. Блинова «Жить хочется» в читательской среде и в литературной жизни республики начала XXI в. С целью выявления современной рецепции романа нами был проведен социологический опрос среди различных групп читателей библиотеки с. Завьялово Удмуртской Республики. В результате изучения читательского мнения было получено двести анкет. Основную возрастную категорию составили учащиеся старших классов (70%), на втором месте оказались люди, имеющие среднее специальное и высшее образование (23%), далее следуют респонденты со средним общим или неполным средним образованием (7%). Доля людей пенсионного возраста невелика – 9%. По роду занятий среди читателей от 20 лет доминируют служащие. Это позволяет предположить, что у данной категории населения читательские запросы в целом уже сформированы и книги для чтения ими выбираются самостоятельно. Особо обращаем внимание на то, что в этой категории читателей есть люди, указывающие на повторное прочтение романа П. Блинова «Жить хочется» в последние годы. Высоким оказался рейтинг романа среди учащихся. К сожалению, при анкетировании нами не уточнялся такой существенный момент: читался ли текст романа школьниками целиком или это были лишь отрывки произведения из хрестоматии. При всем нестабильном интересе к чтению, роман П. Блинова «Жить хочется» прочитан среди 98% респондентов. В процессе анкетирования активно включались в разговор о романе более половины опрошенных, респонденты отмечали актуальность проблематики произведения в наши дни, обращали внимание на черты характера ведущего героя, особо выделяли образы «нестандартных» юмористических персонажей.

Анализ ответов учащихся показывает, что роман «Жить хочется» имеет для современной молодежи воспитательное значение. Типичным был ответ: «Произведение научило меня жить, вернее хотеть жить, преодолевать трудности, видеть вокруг себя хороших людей. Захотелось еще что-нибудь узнать из прошлого о нашем крае». Школьники проявляют повышенный интерес к биографии автора; спрашивают, не о себе ли написал этот роман П. Блинов. Здесь важно отметить то, что современниками П. Блинова герой романа воспринимался не как художественный образ, но как реальное лицо. Сегодняшний читатель считает роман «Жить хочется» автобиографичным.

Нас интересовал вопрос о том, насколько внимательно относятся читатели к описанию в произведении исторической эпохи, каковы их оценки позиции писателя в вопросе о «воспитании героя в трудовой коммуне на строительстве Беломорканала». Лишь 12% читателей проявили интерес к общественно-политической ориентации писателя, попытались взглянуть на события, отраженные в романе Блинова, сквозь призму современности. Роман «Жить хочется» занимает достойное место в осмыслении особенностей поэтики художественных произведений, которые гарантируют книге читательскую востребованность и долгую жизнь.

<sup>1</sup> Мигонь К. Наука о книге: Очерк проблематики. М., 1991. С. 107.

<sup>2</sup> Национальный музей им. Кузубая Герда. Фонд № Р-64. Оп. 1. Ед. хранения № 74 (19370/64 УРМ).

<sup>3</sup> Домокош П. История удмуртской литературы. Ижевск, 1993. С. 302.

<sup>4</sup> Национальный музей им. Кузубая Герда. Фонд № Р-64. Оп. 1. Ед. хранения № 74 (19370/67 УРМ).

<sup>5</sup> Подстрочный перевод писем на русский язык осуществлен автором настоящей статьи.

**М.В. Ившина**  
г. Ижевск

## СОВРЕМЕННАЯ УДМУРТСКАЯ ДРАМАТУРГИЯ В ОЦЕНКЕ КРИТИКИ И ЗРИТЕЛЯ

Существует ли современная удмуртская драматургия? Нередко таким вопросом задаются сегодня многие зрители и критики. И это не случайно, т.к. на сцене Государственного национального театра Удмуртской Республики в последние годы большей частью ставятся переводные пьесы. Между тем, о месте и роли переводных пьес в родном культурном пространстве говорил еще А.Н. Островский. Он писал: «Переводные пьесы нам нужны, без них нам нельзя обойтись; но не надо забывать также, что они для нас – дело второстепенное, что они для нас – роскошь, а насущная потребность наша – в родном репертуаре».<sup>1</sup>

О достаточно сложной ситуации, сложившейся в современной национальной драматургии, свидетельствуют литературные журналы «Кенеш» («Совет») и «Инвожо» («Солнцеворот»). К примеру, за последние пять лет журнал «Кенеш» в течении года напечатал всего одну пьесу национального автора. Отсюда вытекает другая особенность современного национального литературного процесса и культурной жизни республики – драматургические жанры практически оказываются вне поля зрения критики. Пишутся исследовательские работы о современной прозе и поэзии, рецензируются романы, повести и стихи, но совершенно отсутствуют работы, посвященные удмуртской драматургии. Хотя здесь все же необходимо отметить, что отдельные рецензии на тот или иной спектакль на страницах республиканских газет и журналов выходят, и в них приводятся очень короткие рассуждения о самом драматургическом произведении.

И критика, и зритель осознают, что удмуртский театр нуждается в хорошей пьесе, написанной на удмуртском языке. В помощь удмуртскому театру в апреле 2005 г. был организован пятидневный семинар, рассматривающий вопросы современной драматургии. В работе семинара принимал участие широко известный московский драматург, по пьесе которого снят популярный в нашей стране кинофильм «Любовь и голуби», – В.П. Гуркин. В лекции В. Гуркина говорилось об общих тенденциях развития современной отечественной драматургии. В. Гуркин провел также индивидуальные консультации с удмуртскими авторами.

Несколько позже удмуртская республиканская газета «Удмурт дунне» («Удмуртский мир») организовала дискуссию, актуализирующую проблему современного состояния удмуртской драматургии. Особо интересным получился спор-диалог между драматургом удмуртского театра А. Григорьевым и постоянным зрителем удмуртского театра, публицистом В. Кузьминым. В статье «Зарни куно» («Золотой гость»), вышедшей в газете «Удмурт дунне» 20 мая 2005 г., В. Кузьмин очень критично отозвался об упоминаемом нами семинаре драматургов: «Ни одну из переведенных нами на русский язык и отправленных в Москву пьес наш гость не прочитал. Мы подумали: что, возможно, прочитаем и обсудим их здесь, собравшись вместе. Но и этого не случилось. Поговорив с нами «с глазу на глаз» минут 5-10 дорогой московский гость свою работу закончил... Ни подробного обсуждения, ни оценки, ни анализа пьес, не было. Оказывается, золотой гость приехал к нам со своей пьесой. Он привез дописанную вторую часть пьесы «Любовь и голуби» и предложил ее поставить на сценах национального и русского театров республики».<sup>2</sup>

Заглавие открытого письма-ответа А. Григорьева «Пыдэстэм бекчеез вуэн уд тырмыты» (Бездонную бочку водой не наполнишь) дает представление о его содержании. Диалог между коллегами превратился в своеобразную скандальную перепалку. А. Григорьев позволил отрицать существование современной удмуртской драматургии (Г. Романовой, В. Бекмановой и др.). В этот диалог вновь включился В. Кузьмин и написал статью: «Пыдэстэм бекче. Сое вуэн тырмытон понна нырысь ворсано пасьсэ» (Бездонная бочка. Для того, чтобы ее наполнить водой, сначала нужно закрыть дно), в которой по-своему обыграл название предыдущей публикации. В. Кузьмин совершенно справедливо задается вопросом: «Режиссер, не уделяющий и пяти минут драматургу-автору, может ли держать театр?».<sup>3</sup> И сам же на него отвечает: «Драматург Егор Загребин родился, потому что ему помогли и руководитель группы, когда он учился еще в театральном институте, и

администрация театра, и актеры, и опытные режиссеры, и литературные работники. В настоящее время авторы, пишущие пьесы на удмуртском языке вместо поддержки имеют насмешки и ухмылки в свой адрес».<sup>4</sup>

Яркую эмоциональную статью, поднимающую проблематику постановок переводных пьес на сцене национального театра, в ту же газету написал преподаватель УдГУ, обучающий студентов венгерскому языку, Силард Тот. Первое, что бросается в глаза в публикации венгерского коллеги – доброжелательность, терпимость, добротный анализ театральной ситуации в республике и достаточно хорошая оценка работы артистов удмуртского театра. Он говорит: «Ижевск повсюду славится производимыми здесь ружьями и машинами. В тоже время совсем не говорят о столичных театрах. Я очень удивлен тем, что здесь много талантливых артистов, которые изо дня в день стараются в людях сохранить и зажечь любовь к театру. Я сравниваю их с героями». Далее он пишет, что «Все артисты, работающие в Государственном национальном театре Удмуртской Республики – удмурты, однако, они с удовольствием и профессионально играют пьесы и на русском языке». Силарду не понятен выбор переводных пьес, преподавателя также не устраивает то, что спектакль, поставленный на классическом материале, не учитывает современную реальность. И самое главное, – Силарда очень тревожит и беспокоит наш зритель: «В Ижевске и артистам, и режиссерам театров не повезло со зрителем (...) Я много раз бывал в театрах Венгрии, Москвы – там зритель ценит и понимает работу артиста (...) Ижевский зритель заходит в зал во время постановки, то с мороженым в руках, то с каким-нибудь напитком. Это очень некрасиво».<sup>5</sup>

Особенности развития современной удмуртской драматургии, проблемы театра получили добротное освещение на встрече студентов факультета удмуртской филологии с заведующей литературной частью Государственного национального театра Удмуртской Республики А.Я. Евсеевой. Этот остропроблемный разговор опубликован на страницах журнала «Кенеш». Особо хочется выделить ответ, данный А.Я. Евсеевой на вопрос о том, какие лучшие современные спектакли она могла бы выделить. А.Я. Евсеевой были названы пьесы: Т. Черновой «Айна», П. Захарова «Эбга», П. Кудряшова «Уте милемыз, инмаръёс!» (Спасите нас, боги!), Е. Загребина «Эш-Тэрек», Г. Романовой «Шунды-Мумы» (Мать-Солнце).<sup>6</sup> Следует отметить, что этот диалог, несмотря на характерную для него остроту и злободневность, отличается высокой интеллигентностью и порядочностью. Можно сказать, что этот диалог был продолжен публикацией в этом же журнале интервью молодого режиссера А. Сергеева, в настоящее время не работающего в театре.<sup>7</sup>

Осмысливая и изучая критические материалы, посвященные удмуртской драматургии и театру, приходишь к неоднозначному выводу. Возможно, настоящее время – это не лучшие годы в истории удмуртского театра. По всей вероятности, можно ставить вопрос о кризисе театра, но все же думается, что это болезнь роста, болезнь перехода национального театра в новое качество. Приведенные здесь критические сведения есть отражение напряженных поисков и театра, и драматургии. В этом убеждают нас статьи А.Я. Евсеевой и Силарда Тота.

<sup>1</sup> Островский А.Н. Полн. собр. соч. Т. XII. М., 1952. С. 8-9.

<sup>2</sup> Кузьмин В. Зарни куно // Удмурт дунне 2005-ти 13 апрель.

<sup>3</sup> Кузьмин В. Пыдэстэм бекче. Сое вуэн тырмытон понна нырысь ворсано пасьсэ // Удмурт дунне 2005-ти 12-ти август.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Силард Тот. Удалтымтэ учкисьёс, яке Кин вылын возиське театр? // Удмурт дунне 2005-ти 9-ти август.

<sup>6</sup> Евсеева А.Я. «Сцена вылын шудоно оло – улоно» // Кенеш, 2005-ти ар № 7. С. 80-86.

<sup>7</sup> Сергеев А. «Утчаськисько, дышетскисько...» // Кенеш, 2005-ти ар № 10. С. 65-71.

**Т.Л. Кузнецова**  
г. Сыктывкар

## КИНОПОВЕСТЬ Ю.ЕКИШЕВА «РӨДВУЖ АНДЕЛ»: СЕМАНТИКА И ЧЕРТЫ ХУДОЖЕСТВЕННОГО СВОЕОБРАЗИЯ

Если концептуальные установки коми повести 70–80-ых гг. прошлого века были органично связаны со стремлением изобразить жизнь (и человека) лучше, чем она есть<sup>1</sup>, то повесть рубежа веков тяготеет к тому, чтобы взглянуть в человека, очистив его от «шелухи» социального характера, удостовериться в его вечном предназначении, животворящей, неиссякаемой силе. И неспрос-

та в современной коми повести актуализируются нравственные, этические – естественные, органичные, столь значимые для человека аспекты жизни. В литературе, давшей политизированную оценку истории и современности, пережившей «постперестроечный» синдром, постепенно формируется тяготение и к исследованию глубинных основ жизни. Слова К. Степаняна о том, что «серьезная русская литература на рубеже веков выходит к главной теме современности: о самоидентификации человеческого бытия, проще говоря – о том, что делает бытие человека на земле реальным...»<sup>2</sup>, думается, можно отнести и к современной коми повести. Так, в киноповести «Родвуж андел» (Ангел рода, 1997)<sup>3</sup> Ю. Екишева, названного московским критиком Е. Ермолиным «одним из лучших современных прозаиков среднего поколения»<sup>4</sup>, проявилось стремление выявить некие сущностные, закономерные связи, определяющие движение жизни, уяснить их противоречивую суть. Неспроста главный герой произведения – мальчик, юноша, молодой человек, по словам автора, «чуткий, часто замирающий, слушающий и смотрящий», входящий в жизнь и напряженно всматривающийся в ее глубины. Особенности художественной ткани образа героя таковы, что воссоздана тонкая сфера его мироощущения (герой мало разговаривает: автор достигает семантической насыщенности поз, жестов, мимики; особую роль играют грёзы, видения). Произведение построено так, что автору удалось воссоздать неуловимое, порой не поддающееся объяснению единение противоречий, что составляет живую ткань жизни: характеры и сюжетные коллизии убедительны в жизнеподобии. В противостоянии уже заложена мысль о неизменном, мудром последовательном движении жизни: вечное борец поглощено вековой поступательной мощью. Концентрация негативных (но убедительных в жизненной достоверности, узнаваемых, невероятно близких реальности) черт в характерах самых близких главному герою людей – отца и друга, болезненное восприятие мальчиком их проявления по-своему также выражает неизменную, извечную борьбу противоречий. Жизнь в своей неприкрытости противостоят главному герою, и в этом вечном противостоянии – суровая правда (противостояние удивительным образом обращается в единение, живописуя естественный ход движения жизни). В отношении отца к «гримасам» жизни как естественным, нормальным её проявлениям находит выражение мощная стихия движения жизни. Неспроста утверждающий, жизнелюбивый пафос, отчетливо звучащий в произведении, связан с образами отца и друга главного героя (через мироотношение отца мальчика показана разноликость жизни, ее противоречивость). Отец главного героя наделен особой жизнелюбивой энергией, и тот факт, что с методичным постоянством появляются на свет его дети, рожденные в браке и вне его, имеет особое значение: именно на него возложена высокая миссия по продолжению жизни. В этом отношении близок к образу отца и образ друга. Его громкий, победный смех автор называет привычным. Действительно, цельность мировосприятия, наличие качеств, позволяющих ощущать полноту жизни при любых обстоятельствах, пожалуй, составляют основу его характера (так, изгнанные из родного дома после случившегося по их вине пожара мальчик и его друг по-разному себя ведут: «Мальчик не останавливается и не отвечает, даже не поворачивается в сторону друга. Друг идет рядом, весело кричит в небо. – Воркута! Горной техникум! Каро! Кутам йойтавын! Кутам вина юны да денга нажовитны! Кутам бура овны! Лоам бур зоньяс! Ангельяс моз!» (В Воркуту! В горный техникум! В город! Будем дурачиться! Будем вино пить да денги зарабатывать! Будем хорошо жить! Будем хорошими мальчиками! Как ангелы!)).

Думается, лежащие в основе образов метафорические связи с животными и птицами («Отец. Характер дикий, хищного коршуна. Внешнее сходство – растрепанные волосы, блестит стальной зуб. В отличие от матери, на лице, в движениях – всё: гнев, боль, счастье. Род – крылатый, от коршуна до голубя и воробья.»), справедливо названными критиком «вектором для понимания смысла образа, его тяготения либо к добру, либо ко злу»<sup>5</sup>, также воплощают естественные, столь свойственные жизни неоднородность и противоречивость. Имеют подобную семантическую наполненность и цветообозначения, играющие определяющую роль в формировании характеров героев («Сестра друга – стала более пухлой и хитрой, ни одного светлого пятна – все серое и коричневое. Старший брат мальчика – уже мужик, одевается во все черное – сапоги, рубашка, брюки. Волосы, взгляд – тоже черные»<sup>6</sup>). Движение неброской колористики Екишева (коричневое, черное) обращается живым многоцветьем жизни: произведение утверждает незыблемость жизненных устоев, их бытийную значимость.

В особенностях обрисовки характеров героев киноповести Ю. Екишева, форм их выражения, а также движения сюжета проявляется некая общая картина жизни, развивающаяся согласно вечным законам. События, действия героев, их характеры перерастают конкретное значение, наполняясь неким извечным, непреходящим смыслом (в частности, этому в немалой степени способствует поэтически емкая семантика образов героев: «Мальчик. В первом действии – семи лет. Чуткий, часто замирающий, слушающий и смотрящий. Лицо круглое, уши оттопырены, глаза раскосые, стрижки никакой – рожки и вихри. Одежда – чужая и своя, пятнистая. Род – олений»). Эпизоды истории семьи, охватывающие военный и послевоенный периоды, представляющие достоверные

реали жизни коми села, неуловимо насыщаются глубинным содержанием; в них угадывается движение самой жизни: за сиюминутным скрывается вечное. Слог Екишева настолько насыщен семантически, что впору вести речь о густых мазках художника. Данные свойства киноповести Ю. Екишева (проявляющиеся и в других его произведениях) во многом сродни особенностям трифоновской прозы.

Ощущение бытийной значимости во многом связано с образом главного героя: для него характерно чувство отрешенности от всего мирского, суетного, ориентация на вопросы вечные (неоднократно демонстрируется неспособность главного героя решить повседневные житейские вопросы: «Йой» (дурачок), – частенько раздается по его адресу. «Он ничего», «только какой-то странный», – такова реакция девушки, которая не может понять, в чем сила его обаяния). Неслучайно по прошествии многих лет друг говорит ему: «Я думал, ты священником станешь». Бытийное звучание в немалой степени придают и семантически емкие эпизоды, когда многочисленная семья ловит рыбу с помощью бредня и собирает грибы. Насыщенные эпической глубиной эпизоды, когда на подводе, нагруженной грибами, семья выезжает из леса и когда все – и беременная мать, и отец, потерявший на фронте правую ногу и левую руку, и их малые дети – с невероятными усилиями справляются с бреднем, словно утверждают непрерывность традиций народа в их будничных, повседневных проявлениях и в конечном итоге – торжество жизни, вечную связь человека с землей, природой. Ощущение торжества жизни также придает произведению бытийное звучание. Особую роль играет ликование отца, испытываемая им при выполнении подобных работ неподдельная радость. В этих сценах настолько естественна деятельность героев по выполнению традиционных работ, которым свойственна особая поэзия труда, что невольно возникает ощущение незыблемости жизненных устоев, связанной с некой нерушимой вечной, благословенной созидательной деятельностью.

Художественная ткань произведения имеет такую организацию, что течение жизни словно полностью не захватывает героя, составляя своеобразный фон; слегка отстраненная, созерцательная позиция героя создает впечатление, будто он наблюдает ход времени. Воссоздан и путь во времени главного героя. Метафоричная сцена, предвещающая ход действия (ее детальное, подробное описание занимает достаточно большой объем; особую роль играют глаголы и глагольные формы, передающие очень непростой процесс преодоления, достижения: бежит, тащит, пытается обойти, проваливается, крестится, пробегает насквозь, садится, начинает раскачивать, втягивает, сжимается, катится, не доезжает, валится, утыкается, лежит, вскакивает, берет, крича, размахивая, взбирается, садится, сжимается, держится, пугается, вглядывается, вскакивает, падает, скользит, хватается, пытается обежать, проваливается, выкарабкивается, подбегает, оборачивается, крестится, ныряет), изображает «шествие» героя во времени, что также содействует наполнению произведения семантикой значимой, имеющей бытийный характер. Видимо, данное обстоятельство, наряду с другими факторами, способствует тому, что к читателю приходит ощущение движения времени: воссоздается размеренная поступь жизни. Симптоматично, что социальные катаклизмы, различного рода потрясения словно проходят мимо сознания мальчика: «Юноша задумчиво сидит напротив, со стаканом, ничего не замечает. Колбаса, хлеб, вино, чай, хохот, взгляды, а напротив – юноша, как некое растение в земле, собирающееся вот-вот распуститься, гибкое и стройное».

Особую художественную функцию получают тревожный крик птицы, раздающийся с определенной периодичностью – в наиболее значимые и переломные моменты: в зачине эпического действия, метафоричной сцене, представляющей полный жизненный путь героя, и эпизоде, когда герои произведения в ожидании кардинальных перемен после смерти Сталина переживают глубокие, волнительные чувства. Возвещая о значительности происходящего, он словно переводит частное событие в план мироздания, бытия. Крик птицы, выполняя роль единения мира, углубляя бытийное звучание произведения, также служит своеобразным знаком времени (возникают аналогии, соединяющие этот образ с образом Хозяина из повести И. Торопова «Арся сыланкы» (Осенняя птица, 1976) – владыки рек и лесов, того участка земли, где происходит действие. В тогу Хозяина, властелина автор облачает орла)<sup>7</sup>.

Думается, особое значение имеет и то, что ко времени вступления главного героя в зрелый период происходит некое сближение рода (в этом – поступательное движение жизни: родовая общность получает онтологическую значимость). В период распада связей, установления всеобщего хаоса автор усматривает нити, все же объединяющие мир и обеспечивающие некоторую стабильность. Важно и то, что единение рода происходит под сенью Господа. Вообще, путь к Господу, непростой, полный испытаний и разных препон, проходят герои произведения Екишева, и эта стезя, пожалуй, связана с попытками осмысления современного мира, стремлением познать его непростые законы. Во многом усложненный процесс познания мира, что переживают герои Екишева, открывает размеренную, эпически значимую поступь жизни; к автору приходит осознание жизни как неровного, противоречивого, но непрерывного течения (думается, неспроста в произведении, рожденном в драматичный период постперестройки, автором воссоздано время надежд,

время «оттепели»). В непростых поисках он приходит к мысли, что в основе сущего – некие вечные, непреходящие ценности; в попытках познать базисные основы жизни, консолидирующие мир, автор актуализирует ее нравственные начала. Герои с трудом пробираются через лабиринты противоречий к духовному очищению, объединяющему представителей рода; для автора крайне важна мысль о духовном, нравственном единении. И в размышлениях о природе киноповести Ю. Екишева мы, пожалуй, солидаризируемся с исследователем его романа «По глаголу Твоему с миром, по закону своему с любовью», отмечающим, что «герои Екишева (...) важны для автора прежде всего своими поисками некой религиозно-нравственной истины»<sup>8</sup>: религиозно – нравственные поиски ведутся и в киноповести Екишева «Родвуж андел».

Вечные проблемы добра и зла, стремление человека к моральной чистоте, его естественная потребность в существовании нравственного опыта, образующего традиционную связь поколений – вот что составляет семантические аспекты произведения. Особенности художественного осмысления открывают сложные связи героя с миром.

<sup>1</sup> Подробнее об этом: Кузнецова Т.Л. Коми повесть 1960–1980-х гг.: художественная эволюция жанра // Современная коми литература: проблематика, герой, стиль. Сыктывкар, 2004. С. 10–11. (Тр. Ин-та яз., лит. и истории Коми НЦ УрО РАН; Вып. 64.)

<sup>2</sup> Степанян К. Отношение бытия к небытию // Знамя. 2001. № 3. С. 207.

<sup>3</sup> Киноповесть Ю. Екишева, жанр «кинопрозы», вполне состоялась и как произведение словесного искусства, что позволило рассмотреть его в ряду современных повестей.

<sup>4</sup> Ермолин Е. Художественная литература и критика в русской периодике 2005 года // Континент. 2006. № 1, январь–март. С. 71–107.

<sup>5</sup> Буданова Е. Послесловие // Екишев Ю.А. О любви от третьего лица: Роман, повести, рассказы. – Сыктывкар: Библиотека журнала Арт, 2002. С. 352.

<sup>6</sup> Произведение Екишева представляет билингвистический опыт: написано на русском и коми языках.

<sup>7</sup> Подробнее об этом: Беляев Г.В. От вечно живого корня. Сыктывкар: Коми кн. изд. 1983. С. 186–187.

<sup>8</sup> Фадеева И.Е. Поэтика текста как онтология реальности // Коренные этносы Севера европейской части России на пороге нового тысячелетия: история, современность, перспективы. Сборник статей. Сыктывкар, 2000. С. 439.

В.А. Латышева  
г. Сыктывкар

## МАСТЕРСТВО ПОРТРЕТА И ХАРАКТЕРА В РАССКАЗЕ К.Ф. ЖАКОВА «НЯЛАЙ»

Среди жаковских рассказов запоминается своими человеческими мощью и слабостями Нялай из одноименной новеллы. Усть-Сысольск, Шошка – знакомые названия, здесь происходят события.

В рассказе «Жизнь Фалалея»<sup>1</sup> мелькает фраза: «На Фалалея в синем казакине, в белой шляпе на голове, глядела Устинья, сестра Нялая, первая красавица в Шошке».

Если «Жизнь Фалалея» – рассказ об отце писателя, то «Нялай»<sup>2</sup> – о брате его матери, о дяде. Может быть, поэтому образ этого человека так ярок в воспоминаниях рассказчика. Милый его сердцу Усть-Сысольск с первых же строк прекрасен, опозитивирован предельно, как нежное и тихое воспоминание о прошедших здесь его школьных годах.

Лицо, облик, портрет Нялая предстает перед нами в рассказах двояко: сначала в момент, остановленный художественным взглядом мастера на фотографии, – застывший, замерший, а потом – полный движения на протяжении всего рассказа до самого конца. «В простенке между окнами висел большой портрет, с которого взглянули на меня освещенные косым лучом вечернего солнца давно знакомые орлиные глаза. Слово живой, сидел передо мною человек в изорванном овчином тулупе, в лаптях и без шапки. Голову покрывала белая грива кудрявых волос, откинута назад над огромным, испещренным глубокими морщинами лбом. Левою рукою поддерживал он спадающую с плеч рваную овчину и в красивом величественном жесте, каким он касался своей жалкой одежды, во всей свободной позе великана, в откинутой львиной голове, в смелых очертаниях крупного гордого рта было нечто до такой степени царственное, могучее, величавое, что невольно я подумал: «Вот великолепная натура художнику для короля Лира – этот северный богатырь...». Любые комментарии кажутся излишними, так прекрасен изобразительно и словесно этот портрет.

И все же попробуем почувствовать и понять секрет этого величия.

Обрамление лица, облик героя – предельно скупы, но они говорят о многом, сразу давая нам социальную суть героя: «в изорванном овчином тулупе, в лаптях и без шапки». Далее встретим еще раз «рваную овчину» «жалкой одежды» – больше ничего. Все остальное – облик и само лицо, его детали, его «вид». А главное на лице – всегда глаза. У Нялая «орлиные глаза»: вероятно, круглые, открытые предельно, устремленные на тебя и большие. Сам взгляд – уже бесстрашный, вперед смотрящий. «Освещенный косым лучом вечернего солнца», этот взгляд еще более ярок, светящ, незабываем, – ведь вечернее солнце слабеет.

«Белая грива кудрявых волос, откинута назад над огромным, испещренным глубокими морщинами лбом» – портрет трагического актера! «Красивый, величественный жест, каким он касался своей жалкой одежды» говорит нам о достоинстве великана, мужика с интеллектуальным лицом. «В смелых очертаниях крупного гордого рта нечто (...) царственное, могучее, величавое...». Сама лексика, с помощью которой создан портрет Нялая, величественна: старославянизмы, архаизмы придают портрету эту значительность, великолепие (взглянули, освещенные, огромным, испещренным, могучей, спадающую, величественном, очертаниях, царственное, могучее, величавое, великолепная).

«Словно живой» – с этих слов начинается описание внешности героя, оценивается работа фотографа, имеющего взгляд художника. «Взглянули на меня эти глаза», – говорит рассказчик, тоже воспринимая человека на портрете, словно живого. «Могучей рукою поддерживал он спадающую с плеч рваную овчину» – снова слово «могучей» создает оборот в портрете героя: большой (портрет), грива (волос), огромный (лбом), глубокими (морщинами), могучей (рукою), величественном (жесте), (в позе) великана, львиной (голове), крупного (рта), (нечто) могучее, величавое.

Руки на серьезном портрете могут говорить не меньше, чем сам портрет. Рука Нялая «могучая», жест его «красивый, величественный», он лишь касается своей жалкой одежды – словесный портрет героя, выполненный К. Жаковым, исчерпывающ, хоть и немногословен. Он полон гиперболы и нюансов, которые замечает лишь мастер: «касаясь», «в свободной позе», «смелых очертаниях», «гордого рта» – и эти нюансы все без исключения играют на характер, уточняют его, раскрывая еще глубже. Тем не менее, энергия, с которой начал раскрываться перед нами портрет-характер, этими оттенками не замедлена. Эти оттенки характера и портрета как бы добавляют в художественную ткань произведения красок и эмоций самого рассказчика.

Кто же Нялай? «Первый столляр был на весь уезд, затейник, мастер! Да погубило его вино. Богачом был бы, кабы не пьянство. Я плохо слушал сентенции Кулькова. При виде Нялая воспоминания из ласковых далей светлого детства вихрем закружились в моей голове. Мне страстно хотелось теперь, сию же минуту ехать в Шошку, взглянуть на героя моих детских лет, узнать самому, что сделали годы жизни с могучим северным дубом... Вспоминается нежный тихий вечер ранней весны. В открытую половину окна лился аромат распускающихся листочков березы. Было светло на улице, грустно на душе... Вдруг на улице послышался чей-то встревоженный и звонкий голос: «Нялай идет!».

К. Жаков потрясает изобразительностью своей речи, подкупает эмоциональной тонкостью всего, что рисует. Пейзажи его глубоко человечны, даже такие маленькие. Они всегда слиты с чувством рассказчика. Точнее, наоборот, чувство рассказчика всегда окрашивает пейзаж.

Еще одно качество присуще прозе К. Жакова – контрасты. Как художник тонкого чутья, он почти во всех своих произведениях использует выгодную для себя силу контраста, как художественного средства, особенно в финалах или перед финалами своих произведений. В приведенном отрывке (С. 149) это контраст звуковой (нежный тихий вечер, «молчаливо и строго», «встревоженный и звонкий голос», «стекла зазвенели от ужасающего стопа»). И среди нежного тихого вечера – «Нялай, огромный и темный, как самая большая сосна в нашем лесу, вздыхая на всю деревню, медленно приближался к дому. «Нялай идет! Нялай идет!» – шепотом повторяли все, забыв об ужине, а отец шел скорее запереть дверь».

И далее контрасты света и тени, шума и тишины, страха и восторга: «Дядя Нялай представлялся мне сказочным волшебником, каждое появление которого похоже на недочитанные еще страницы интересной сказки...».

Большая сосна, гром, сказочный волшебник, герой, северный дуб, непогода, победитель, чудилце, богатырь, нелепый человек, великан, золотые руки, милорд, мастер на диво, умница великая, разбойник, атаман, пламя, горячий ураган, бог вина и веселья, вихрь, Атилла, изгнанный принц крови, король Лир – так называют его в рассказе. Каждое из этих слов – метафора, несущая в себе новый оттенок смысла. Она рисует не только внешний – царственный – облик необыкновенного мужика. В каждой из этих метафор – чувство. Чувство самого героя, или чувство воспринимающего его рассказчика, или обоих вместе. Например, человек-«большая сосна» рождает ассоциации красоты, чистоты, силы высоченного дерева со смолистым запахом, с вечнозеленой кроной, солнеч-



ного цвета стволом, шумящего в непогоду и тихо дремлющего в безветренный день. Это дерево желанно для всех, но эту красоту и силу лучше не трогать, а только любоваться тем, что оно есть. Человек-«гром» – неожиданный, оглушительный, когда рядом, над головой, или далекий, ворчливо угрожающий. Но опасен не он, опасна молния до него.

И так каждый раз мы можем вкладывать в толкование тропа эмоции наши, рассказчика, героя. Именно это и имел в виду писатель, выбрав нужное ему слово, попадающее в цель, дающее живому воображению множество смыслов сказанного.

Уже приведенные строки рисуют нам характер самого рассказчика. Воспоминания его «вихрем закружились» в его голове. Ему «страстно захотелось теперь, сию же минуту ехать (...) взглянуть». И он «быстро» отправился «туда, где его ждали родные...».

С этого момента в рассказе начинается новый портрет, облик Нялая – движущийся, живой. «В избушке сразу стало темно. Нялай босой, без штанов, без шапки стоял уже у окна. Сердце мое сильно билось... Слово гром внезапный ударил в крышу дома. Мать (...) убирает чашки и ложки. Побледневшие сестры крестятся. (...) Раздался стук. Окна задрожали, стекла зазвенели, стало жутко и страшно. Дядя Нялай представлялся мне сказочным волшебником, каждое появление которого похоже на недочитанные еще страницы интересной сказки» (С. 149).

Эта фраза как бы дает передышку, смягчает эффект. Мы видим, что не только внешний облик Нялая, но все его окружение, обстоятельства его появления создают его образ. «В избушке сразу стало темно», еще не зайдя, он заслонил собою свет, льющийся в маленькие окна маленькой избушки. «Двери крепко заперты», но это не преграда для Нялая. «Неистовые удары в дверь» вызывают у юноши желание «заплакать от неизвестности и страха. А удары сыплются в дверь, громкое рычанье, свирепые возгласы несутся с улицы». И мы понимаем, что герой рассказа – именно «богатырь», «великан», «разбойник», «атаман», «победитель», «чудище» – как он и назван в рассказе. Что-то еще и звериное в облике «бога вина и веселья» – он «свирепо» и «громко рычит».

Далее мы наблюдаем «медленное и важное» утоление похмелья «огромным и лохматым» Нялаем, «затихшим, молчаливым и грозным даже в этом мирном занятии».

«Без горечи и злобы» он сообщает «мирным тоном», что все пропил (целый воз столов, стульев, шкафов), даже «теленка, что недели через две у Бурены будет».

«Добродушно улыбался Нялай» – выразительный контраст недавней «непогоде!»

«Насытился он, пошел от стола, и я пристально глядел на половицы, не остаются ли на них углубления от грузных, тяжелых шагов великана. Пошел спать Нялай и закачалась печка, на которую он полез... Три дня и три ночи непробудно спал он, и ходуном ходила изба от его богатырского храпа. На четвертый день рано утром проснулся».

Не сказку ли мы читаем: «три дня и три ночи»? Очень похоже на сказку. А, может, раньше это надо было заметить? Где еще поэтика рассказа была похожа на сказочную? Там, где «стало сразу темно», «стало жутко и страшно», «удары в дверь раздавались (...) все чаще и чаще», когда сестра Устинья заискивает перед Нялаем: «сейчас редьку принесу, квас есть. Кушай да ложись!». Когда Нялай «спокойно глядит с высоты своего необыкновенного роста» и «широкой теплой рукой» гладит Аркадия по голове...

Не только рассказчик Аркадий, но и отец, и мать Аркадия Устинья, и «мужичок, сидевший на козлах», открывают нам все новые качества Нялая: «Кто же его не знает? золотые руки, да и голова не медная.(...) Первейший на всю округу. Кабы не пить ему, кушом был бы, жил бы в каменном доме. (...) Одно слово – богатырь, милорд, а у нас место тесное стало, скудное, и народ пошел мелкий» (С.150).

Далее из рассказа ямщика мы кратко узнаем обо всей жизни Нялая, о комических случаях в ней. И снова это повествование похоже на повествование в сказке (С. 150-151).

Авторское лирическое отступление как бы обобщает все узнанное нами о герое: «Долга, мятежна, необычна жизнь Нялая! Недаром прозвали его так (Нялай – это по-коми «пламя»). «Пламя его характер, горячий ураган – жизнь его, и эта жизнь заброшена на пустынный, однообразный Север» (С. 151).

И вновь повествование: «И в каждый момент Нялай был могуч и ярок». Здесь уже настоящая этнографическая картинка – праздник в деревне коми. Не просто описание, а наблюдения над характерами: «будучи молодым и образованным»; «краснощекие, с плутоватыми глазами, щелкая орехи», «бойкие бабы», парни играли на гармониках, «кто во что горазд», «полупьяные мужики хорохорились»; «потные, красные жены визгливо уговаривали...»; «ловкачи погналы табуны жеребцов и кобыл»; «со всех сторон – шутки, прибаутки, восклицания, вопросы, споры, брань. Все остроумие, сметливость, жажда наживы, лукавство, тщеславие, беспечность, веселье – все вынесено на улицу. На, гляди!» (С.151).

Для К. Жакова очень важен этот сгусток эмоций. Он и создает «облик» зырянской ярмарки. По

не то, что продают, а то, как себя чувствуют люди, – самое важное для писателя. Поэтому эта картина дорога нам и ценна для понимания характера коми.

Как торгует Нялай? Ему все равно. «Жена и дети держатся за него, вырывая деньги, получаемые им от торговли. «Выпить уж давно пора бы», – говорит Нялай, потрясая гривой, и скоро исчезает в питейном. «Не он вина, а вино его ищет! – говорят в толпе».

Далее рассказчик погружает нас в музыкальную стихию ярмарки, где он со знакомым ловит новые «мотивчики», т.к. сам пришел сюда с гармонью. «Среди ярмарочной разноголосицы мы услышали высокие, жалобные звуки какой-то печальной мелодии, словно девица плачет по милому своему. Нежные, переличатые трели птиц в дремучем лесу послышались мне, замечтался, задумался я... Вдруг резкие, страстные звуки камаринского пронесли по площади. Народ слушал, хвалил, многие притоптывали и разводили руками. (...) Вскоре все затихло, кроме возбуждающих, дразнящих звуков гармоники. «Нялай пляшет!» – раздалось в толпе, и народ сбегался со всех сторон, как на пожар» (С. 152).

Чтобы оценить важность этой картины и для нас, и для рассказчика, и для Нялая, мы можем в этом отрывке обратить внимание на слова, какими К. Жаков называет, определяет музыку: «высокие, жалобные звуки какой-то печальной мелодии, словно девица плачет по милому», «нежные, переличатые трели птиц в дремучем лесу», «замечтался, задумался я», «резкие, страстные звуки камаринского пронесли», «кроме возбуждающих, дразнящих звуков гармоники». Мы чувствуем безразличие писателя к музыке, его музыкальное чутье, умение каждый раз сказать о мелодии нужным словом, передавая ее своеобразие.

Язык Жакова богат и силен. Ему подвластны и звуки, и картины, и чувства. Язык Жакова неисчерпаем.

Далее – снова Нялай. В танце, в движении, раскрывающем его характер по-новому. «Сначала тихо, плавно делал удары ногой, мощными руками упираясь в бока. Звуки гармоники кричали, и Нялай быстрее двигался, пускаясь в присядку..., страстные звуки опьяняли Нялая, возбуждали его... Разгоряченный и уже неистовый, он колесом прокатился сквозь толпу, опрокидывая людей. Толпа росла, как шум моря, ропот тысячеустой толпы повторял одно: «Нялай пляшет! Нялай пляшет!» (С. 152). И далее избыток сил Нялая зовет его набезобразничать. Танец переходит в потресающую демонстрацию силы, а затем в драку.

Жаков слишком гиперболизирует: «тысячестая толпа». В деревне коми даже во время ярмарки едва ли собиралась тысяча человек. Но мы понимаем, что писатель хотел ее шум уподобить шуму моря, и прощаем ему эту гиперболу. Вся картина танца под гармонь оживлена, мы видим людей, безразличную веселящуюся толпу и «солиста» Нялая, снова ищущего возможность показать свою силу даже в «бешеной пляске». Глагольные формы «остановился», «разломал», «сорвал», «размахивая», «ударил», «понесся», «невзначай поколотил», «взял», «бросил», «потрясая», «угрожая», «прошел», «напился», «избил» полны экспрессии. Они «сверхэнергичны», они подкупают только для состояния Нялая, ни о ком больше с их помощью не расскажешь. Этот отрывок о безобразиях Нялая так же полон живой плоти и крови, как и танец Нялая: «ударил рыжего мерина по толстому заду, и мерин присел и фыркнул от неожиданности»; «Нялай угрожал небу и земле кулаками»; «Камень, свистя и жужжа, перелетел через двускатную крышу, упал в огород тетки Дарьи и глубоко ушел в землю».

Предпоследняя часть рассказа снова удивляет нас проникновенным зимним пейзажем: «...сердце мое забилось, когда я взглянул на блеснувший при надвигающемся сумраке купол старенькой церкви, такой тихой, ласковой и неизменной, словно старый нежный друг. Темневший сплошным кольцом лес задумчиво глядел на меня, и, казалось, шорох их вершин меня приветствовал... Два ряда сереньких избушек с маленькими, словно подслеповатыми окнами, пугливо жалась друг к дружке, такие старые, замкнутые, молчаливые. Деревня спала...».

И здесь мы встречаем Нялая через 25 лет. «В густых, сдержанных звуках я узнавал могучий некогда голос богатыря Нялая, пугавший, бывало, мое детское воображение.

– Доживаю свой век, куда денешься? – и горечь послышалась в его словах. – У нас ничего, кроме старости, нет. Мне без году восемьдесятков, о душе теперь думаю.

Но Нялай верен себе: «Разве долго проживешь без водки? Тесно ведь на свете-то, милый, скучно. От тоски помрешь...».

«...Безмерная грусть залила мое сердце. Куда ушли великие силы? Он был по-прежнему величав, и ветхий, заплатанный по синему белым кафтан свой носил, как изгнанный принц крови. Львиная посеребренная голова... откидывается по привычке назад. Он слегка сгорбился, но все еще головой выше среднего человека. Однако во взоре нет уже грозной сумрачности, и крупный рот улыбается мягко. Словно нашел он какую-то разгадку жизни и стал эпически спокоен».

Сам ритм этих слов умиротворен, как умиротворен герой рассказа в старости. Задумчивы и герой, и рассказчик. Но в финале все же – всплеск эмоций: «Я услышал трубный голос Нялая. Стоя

на крыльце своей покосившейся старой избы, он кричал мне вдовгонку: «Эй, много дал, напрасно, богатым никогда не будешь!» Напрасно! Напрасно! – долго еще звучало это слово, когда мы выехали из села...».

Последний абзац рассказа, как и все в сборнике, заканчивается лирическим, философским размышлением автора, взволнованного и воспоминаниями, и встречей: «...и понять что-то хотелось, и плакать, и что-то оправдать. Жизнь – сказка, и загадочны страницы ее. Бледно-синее крохотное небо спокойно глядело на меня с высоты. Мы въехали в безмолвный лес...» (С. 156).

Этот «безмолвный лес» – не забывшая ли свое прошлое Земля Коми? Не «напрасно» ли все, что о нем напоминает?

<sup>1</sup> Жаков К.Ф. Жизнь Фалалея (Рассказ из зырянского быта) // Жаков К.Ф. Под шум северного ветра. Рассказы, очерки, сказки и предания. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1990. С. 55. (Далее в тексте приводятся ссылки на страницы по данному изданию.)

<sup>2</sup> Жаков К.Ф. Нялай // Жаков К.Ф. Под шум северного ветра. С. 148. (Далее в тексте приводятся ссылки на страницы по данному изданию.)

А.Т. Липатов  
г. Йошкар-Ола

## «ЮГОРНО» АНАТОЛИЯ СПИРИДОНОВА КАК ИЗНАЧАЛА МАРИЙСКОГО НАРОДНОГО ЭПОСА

У мировой эпике большой исторический опыт, многообразна манера образно-поэтического воплощения деяний народа, изображения величия его воли и духа.

Из глубин давно минувшего глядят на нас и рокоют струнами сердца самого народа эпические поэмы – начиная с древнеиндийских «Махабхараты» и «Рамаяны», древнегреческих «Илиады» и «Одиссеи», вавилоно-ассирийского «эпоса Гильгамеша».

В пору Средневековья заявили о себе героические эпосы европейских народов: англосаксонская героическая песнь «Беовульф», древнегерманская «Песнь о Гильдебранде», древнефранцузская «Песнь о Роланде», немецкая «Песнь о вибелунгах», испанская «Песнь о нашем Сиде», немецко-австрийская «Песнь о Гудруне». А потом века спустя нетленная память народа, словно по волшебной эстафете, передаст потомкам героические сказания: грузинский эпос об Амирани, калмыцкий «Джангар», киргизский «Манас», бурятский «Гэсэр». Некоторые героические эпосы представляют собой коллективную мудрость сразу нескольких родственных народов. Так, «Алпамыш» с гордостью назовут своим эпосом не только узбеки, но и казахи с башкирами, каракалпаки с алтайцами, а нартский эпос близок сердцу осетина, адыга и абхаза – ведь все они наследники славы и деяний своих предков – нартов. Мордовский народ располагает сразу двумя эпосами – «Сияжар» и «Масторава»; появился свой литературный эпос «Биармия» и у народа коми.

Память народа нетленна, ее не способен поглотить и истребить даже всепожирающий мрак времени. А народный эпос – это сама память народа, запечатленная в слове, это – волшебные поэтические родники многовековой народной мудрости, донесенной до нас многочисленными поколениями предков; чаще всего это золотой клад мозаики, составленной из легенд и сказаний. Но должен появиться большой мастер слова, который соберет их воедино и оправит в дорожную раму по имени эпос (от др.-греч. *epos* – слово, рассказ, песня). Обязан же в этом греческий народ своему великому сыну – слепому рапсоду Гомеру: это он, как волшебник-бисерник, подбирая слово к слову, как из разрозненных чудо-зернинок, сотворил единое величественное поэтическое полотно. Видится же нам сегодня как единое целое величественный карело-финский эпос «Калевала». Но ведь составлен он финским фольклористом Э. Лённротом на основе карельских, финских и ижорских рун, записанных от народных сказителей. Лённрот объединил в эпосе разрозненные руны и внес в полотно сказания свои существенные дополнения. И попробуй теперь разъедини их и скажи, где тут слово от народа, а где от автора... Позже, опираясь на Э. Лённрота, эстонский фольклорист Ф. Крейцвальд создал эстонский эпос «Калевипоэг».

Поэтическое творение Анатолия Спиридонова – песнь о весте пути становления марийского народа «Югорно»<sup>1</sup> – это поэтическая версия начал марийского эпоса, результат многолетних творческих исканий. Исследуя и осмысливая народные легенды, поверья, сказки и сказания, составитель

будущего эпоса сквозь «магический кристалл» времени, сквозь зыблущуюся мозаику чудо-легенд все четче различал прочные его грани. А потом сквозь эту зыбкость начало проступать целостное полотно, наполняясь героями и содержанием. Легенды и сказки золотыми зернами ложились в сюжетную канву, и соседили тут рядом волшебство вымысла и сама действительность.

Еще в III веке до н.э. древнегреческий писатель Евгемер в своей утопии «Священная хроника» писал: «Мифология – это история, облаченная в одежду, сотканную из чудес»<sup>2</sup>. Да, в народных эпических сказаниях сквозь волшебство вымысла проступает история. Более того, в каждой легенде, в каждом мифе или сказании, по словам большого знатока мифологии народов мира М.И. Стеблина-Каменского, «всегда наличествует та или иная правда, как бы ни была она труднопрощупываемой»<sup>3</sup>.

И это единство правды и вымысла, дыхание исторического прошлого самого народа ощущаешь, читая эпическую поэму «Югорно». Ощущаешь особенности ее архитектоники, биение пульса эпического времени, которое так не похоже на то, в котором мы живем. У народного эпоса свои временные рамки, свои законы измерения. Нет, эпос – это не некая застывшая волшебная давность с ее затейливой мозаикой лиц и событий, а волшебное полотно со своей логикой развития, удивительно и своеобразно поданными сдвигами во времени и пространстве целых сюжетных и композиционных пластов, что создает столь необычную сказовую иллюзию участия слушателя эпоса в изображаемых в нем событиях. Поэт оправданно избрал и стиховой лад, ритмо-мелодику для своего творенья. Бунинская строфика и ритмо-мелодика переведенной им лонгфелловской «Песни о Гайавате» очень точно выражают песнопения волшебного сказителя-гуслира Салия. А народная мудрость здесь облачена в обворожительно точные слова-находки. Слог вольный, как родной край, и просторный, как сама жизнь. Слову легко дышится в изящной, хрустальной мелодии стиха.

Повествование разворачивается в его фольклорно-замедленной степенности, как драгоценный свиток искристой народной мудрости. В эпосе – глубины и красоты помыслов народных, выраженных по-особому емко и образно:

Но свою родную землю,  
В душу вросшую корнями,  
На две части, равных части,  
Даже если очень хочешь, –  
Не старайся, не расколешь, –  
Как бы сильно ни желал ты,  
А расколешь только сердце,  
Эту землю покидая (С.117).

В «Югорно» мы встретимся с миром грез прошедших времен, станем свидетелями поединка-схватки Добра и Зла. Из глубин памяти встанут, оживут перед нами персонажи, знакомые лишь по легендам и сказкам.

Героическими эпосы называют потому, что в них герои не ведут себя обособленно и действуют не ради личной славы, а подчиняя свою волю, самих себя общенародному делу. Словом, герои в народном эпосе – это не одиночки, не искатели приключений, но и не слепые исполнители, подчиняющие свою волю, свою индивидуальную самостоятельность сверхличным целям коллектива. Соотношение между индивидуально-героическим и коллективно-эпическим началами в эпосе, в которой полнота проявлений личной активности стихийно становится орудием проявления общенародного, национального начала, глубоко выявлена Гегелем: «...Подлинная эпическая поэма относится по существу своему к среднему времени, когда народ проснулся уже от тяжелого сна, а дух окреп в себе самом уже настолько, чтобы производить свой особый мир и чувствовать себя в нем как под родным кровом»<sup>4</sup>. И мы как бы включаемся в этот «особый мир», где легенда и явь срослись воедино, ошеломляя нас своей особенной «самостью», непохожестью на нашу действительность и привычный нам кров, где мы живем, меряя на свой аршин события далекого, воистину волшебного прошлого.

Обратим внимание еще на одно важное обстоятельство, а именно – на эволюцию в эпосе места повествователя-сказителя. Так, «для героического эпоса характерно «абсолютизирование» дистанции между персонажами и тем, кто повествует; повествователю присущ дар невозмутимого спокойствия и «всеведения» (недаром Гомера уподобляли в новое время богам-олимпийцам), и его образ придает произведению колорит максимальной объективности»<sup>5</sup>. Об «уравновешенной созерцательности» повествователя в героическом эпосе напоминал в своих философских штудиях и Ф. Шеллинг: «Рассказчик чужд действующим лицам, он не только превосходит слушателей своим уравновешенным созерцанием и настраивает их своим рассказом на этот лад, но как бы заступает место необходимости...»<sup>6</sup>.

Но в *народных* эпосах, по своей сути остающихся тоже героическими, позиция повествователя кардинально меняется: уже у Э. Лёнпрота в его «Калевале» просматривается отношение сказителя к описываемым событиям, его причастность к ним. Это нашло отражение и в народном сказании «Югорно»: за строками эпоса виден его сказитель, сын своего народа-племени; сказитель становится голосом и выразителем дум и мыслей самого народа.

А поскольку «Югорно» – эпос не только народно-бытовой, сказочный, но и героический, в нем «особый мир» и создается по-особенному – «сказово», как величественная песнь о великих предках. Под рокот самого времени о нем поет народный любимец Салий – «охотник славный, леса нашего хранитель и его законов древних». Беден он, «все его богатство лук и стрелы», а их всего-то три; но это целое богатство, поскольку имя им – Честь, Достоинство и Слава; они – его волшебный оберег и оберег самого народа. «А четвертое – Богатство – даже видеть не желает: ведь за ним идут другие – Жадность, Ложь, Позор, Измена» (С. 72). Но, как лед и пламень, несовместимы в жизни Добро и Зло, потому и неминуем поединок между ними. Свою многоцветную радугу сказаний А. Спиридонов оправданно – уже с самого зачина эпического песнопения – начинает разворачивать, обращая к поре легендарного Онара, великого прародителя всего марийского рода-племени, сына самого Юмо и богини Мландавы, владеющих Небом и Землей. А нынешние ветви древнего поволжского племени восходят к трем славным внукам Онара: Акпатыру, что «в край лесной пошел, на тенистую Кокшагу»; Одо, что откочевал на север, «где теперь живут удмурты», и Чолпану, что подался на реки Белую и Каму... Им-то, великим предкам, и поют славу нынешние внуки Онара. И на всем временном пути дух великих предков наполняет силой все новых и новых народных героев.

Потому-то и переплелись в «Югорно» нелегкие судьбы. Потому-то столь густо заселен эпос «субъектами действия». Потому-то и противопоставлены тут непримиримо слава и бесчестье, любовь и ненависть, нежная чуткость-красота и жестокое коварство, суровая явь и колдовские чары. Здесь простые люди – охотник Салий и красавица Пампалче – выступают символом духовной красоты и величия самого народа. А с ними на стороне Добра Алмакай, «мудрец с Кокшаги», народные защитники – богатыри Чумбылат, Ненчык-патыр, воины Чучка и Чорай, смелый отрок Акмазик... А силы Зла олицетворяют хищный и жадный Пектемыр, он же Тюкан Шур и коварное чадо «надмирных сил» Таргылтыш, принесший народу неисчислимые несчастья и беды.

И встает в сказочно-волшебном ореоле мелодий и стихов вещей путь народа, путь суровой борьбы Света с Мраком. На большом эпическом полотне у каждого слова-зернинки свое свечение, свои смысловые подголоски, – и крепче в них сила, когда те в добротной фразе звучат не врозь, а воедино спаяны.

В «Югорно» суровая героика сплавлена с солнечным светом любви, которую испытуют не только сердечной верностью, но железом и кровью. Светоносной эпикой пронизан сказ о Салие и Пампалче. Она – дочь старого «мельника» Орчама, «что, судьбы вращая камень, намолот себе на старость лишь песочку у порога», а он – бедный охотник, что проложил тропку, «да не к дому, прямо к сердцу, сердцу девицы прекрасной». И хотя Салий по сердцу старику-отцу, но, чтобы взять Пампалче в жены, молодому охотнику придется откупить ее «у всего честного мира»; «так старейшины решили: если девушка владеет красотой всего народа, то народ ее красотою вправе сам распорядиться» (С. 22). Тяжкий поход Салия за оленем (выкупом за невесту), полный великих испытаний, подобно суровой борозде, пролегал по всему полю радости и бед народных. С этой темой тесно связана тема заговоренного золота («злого золота вувера») – символа людской алчности и раздора; именно из него люди в душе своей воздвигли золотого истукана, впустив в свое сердце самого Таргылтыша, усилив тем стократ зло на земле. Колдовские чары золота тяжкими цепями оплели-опутали всю округу. Обосновался Таргылтыш крепко на земле. И неволею стало всему люду: кругом раздор, коварство, споры; очерствели людские души, окаменели их сердца. Но «отыскались те, кто поднял гнева нашего дубину»: собирается рать народная, вливаются в нее воины со всех земель марийских. А во главе рати – народные заступники Чучка и Чорай, а с ними Ненчык-патыр, что стал символом терпения народа.

Образно, словно мазками на полотне, рисует А. Спиридонов начало битвы с коварным Таргылтышем:

Вы слышали гром осенний –  
Станный гул при ясном небе,  
Отдаленный, непонятный:  
То ль гора сронила камень,  
То ль земля вздохнула тяжело?  
Это только отголосок,  
Слабый отзвук древней битвы,  
Что до нас доносит время,  
Волны памяти доносят... (С. 130)

Но кровью омыла себя народная рать: в живых остался лишь иссеченный в сражении Ненчык-патыр, остальные полегли в неравной сече с заговоренным от смерти золотым вувером, в жестоком поединке Добра и Зла. И стала сама битва подобно кровавому пиру: «Пир окончен. Гости пьяны. Спят вповалку, где придется, и у каждого из сердца по стреле торчит каленой» (С. 136). Но «дело ратное бессмертно – будет жить, пока народ жив» (С.1 37).

А беды еще плотнее обступили земли сынов Онара, когда коварный Таргылтыш вступил в сговор с лукавым и жестоким князем Пектемыром, успевшим прибрать к своим рукам все лесные просторы «во все четыре стороны». Как некогда Мефистофель купил душу Фауста, так и дьявол Таргылтыш завладел душой Пектемыра.

Великие испытания следуют одно за другим. Усиливает Тюкан Шур свою лютость и ярость, но растет вместе с тем и полнится гнев народа. И именно Акмазику суждено свершить правый суд над Тюкан Шуром, стать народным освободителем. Знал Акмазик, что «он лишь искорка, а пламя разгорается в народе, раздуваемое ветром». И еще знал он: «смерти нет, коль точно знаешь, что с тобой идет победа!» (С. 199). И идет он в логово Тюкан Шура, сзывая по дороге народ за собою: «так он шел родимым краем: впереди звезда сияла, позади вставали люди» (С. 200). Смерть он нес с собой озырку, смерть жестокому владыке... Так народ обрел свободу.

В эпосе особая цена слову: яркое и полетное, оно вспыхивает, светится всеми звуками-красками. В языке эпоса пульсирует образность мышления и языкового лада самого народа: «И заплакали деревья, на траву роняя смолы – перламутровые слезы»; «Только все конец имеет и разумные пределы»; «Видно, ум чужой, как шляпу, примерять резона вету: он то жмет, а то просторен – никак не по размеру». Знает народ:

Что блестит – еще не солнце,  
Что молчит – еще не мудрость,  
Что кругло – еще не счастье,  
Что гладко – еще не правда (С. 100).

Знать, у самого народа подслушал все это автор поэтического эпоса.

У эпической поэмы Анатолия Спиридонова «Югорно» поистине судьбоносное-доброе начало: читатель ощутит ее эпичность и лиризм, обратясь к добротному исполненному переводу на марийский, сделанному Анатолием Мокеевым, где сохранена вся красота поэтического оригинала. Поэтический тандем оказался удачным.<sup>7</sup>

В народный сказ «Югорно» заложены надежные основы. Потому быть марийскому народному эпосу!

<sup>1</sup> Спиридонов А. Югорно: Песнь о вещем пути. Эпос мари. Опыт синтеза. Йошкар-Ола: Марев, 2002. (Далее в тексте указываются страницы данного издания.)

<sup>2</sup> Krahnert F. Grundlinien zur Geschichte der römische Staatsreligion. Berlin, 1837. S. 37; см. также: Любкер Ф. Реальный словарь классических древностей. СПб., 1883. С. 383.

<sup>3</sup> Стеблин-Каменский М.И. История скандинавских языков. М.; Л., 1953. С.6.

<sup>4</sup> Тегель Г.Ф. Эстетика. Т. 3. М., 1971. С. 427-428.

<sup>5</sup> Мелетинский Е.М. Эпос // Литературный энциклопедический словарь. М., 1987. С. 514.

<sup>6</sup> Шеллинг Ф. Философия искусств. М., 1966. С. 399.

<sup>7</sup> Липатов А. Сказ о началах марийского эпоса // Спиридонов А. Югорно: Песнь о вещем пути. Эпос мари. Опыт синтеза. Йошкар-Ола: Марев, 2002. С. 5-12.

Г.К. Лисовская  
г. Сыктывкар

## ЖАНР ПУБЛИЧНОЙ ЛЕКЦИИ В ТВОРЧЕСТВЕ К.Ф. ЖАКОВА

Творчество коми писателя и философа К.Ф. Жакова – заметное явление в духовной жизни России начала XX в. Писатель, преподаватель, профессор логики и психологии основанного В.М. Бехтеревым Психоневрологического института в Петербурге, ученый-фольклорист, лингвист и этнограф, исследовавший культуру и духовный космос финно-угорских народов, а также философ, создатель оригинальной философской системы «лимитизм» – таков традиционный перечень ипостасей, в коих известна нам эта незаурядная личность.

В наше время творчество великого земляка возвращается к нам после долгого забвения. Началось это возвращение в 1990 г. с переиздания художественных произведений К.Ф. Жакова в сборнике «Под шум северного ветра» (1913), затем в 1993 г. была впервые опубликована его поэма «Биармия», а в 1996 г. вновь увидел свет его автобиографический роман «Сквозь строй жизни» (1912–1914). И если художественное творчество К.Ф. Жакова уже частично введено в широкий культурный оборот, то его научное, философское, педагогическое наследие еще ожидало своего часа. И вот произошел еще один этап возвращения к нам «Зырянского Фауста» – К.Ф. Жакова-философа, К.Ф. Жакова-просветителя и педагога.

Достоянием Республики Коми – приобретением Национальной библиотеки – стали рукописные материалы К.Ф. Жакова, почти все они последнего, латвийского периода его жизни, датированы 1923–1924 гг. и являются текстами публичных лекций, прочитанных им в Риге в 1923–1925 гг.

Эта грань его творческой деятельности менее всего известна современному читателю. А между тем она аккумулировала в себе все разносторонние дарования К.Ф. Жакова. В ней итог его многолетних духовных поисков, и она является рупором, пропагандой его эстетических, философских размышлений. В этих сочинениях К.Ф. Жаков проявил себя как достойный представитель культурологической, философской мысли Серебряного века. К.Ф. Жаков пытался понять сущность своей эпохи и по-своему разрабатывал глобальные онтологические проблемы, стоявшие перед культурой начала XX в. Системное рассмотрение жаковской философской критики и публицистики позволяет обнаружить в ней углубленное осмысление глобальных вопросов, основных болевых точек современности. Известны прижизненные публикации его критических сочинений. Многие из них выросли из публичных лекций К.Ф. Жакова, такие, например, как «Мировая грусть и пессимизм нашего времени» (1909), «Три момента в истории человечества» (1909), «Принципы грядущего оптимизма» (1910), «Поэзия Апполона и Диониса» (1911). Публичная лекция – это вид творчества, часто остающийся лишь в памяти слушателей. К сожалению, большая часть текстов лекций не была опубликована или опубликована в виде кратких конспектов в периодических, чаще газетных, изданиях. Тем удивительнее возвращение на родину К.Ф. Жакова целого цикла публичных лекций, не издававшихся при его жизни.

Публичная лекция – это особый жанр. В наше время он иногда упрощается. Некоторые полагают, что в основе ее пересказ-информация. А между тем, у лекции помимо образовательной функции есть духовная. Именно эти лучшие качества публичной лекции были характерны для выступлений К.Ф. Жакова. Осталось много свидетельств его слушателей, его учеников – восторженных почитателей. Вот как вспоминал о нем как о преподавателе Ф.П. Чукичев, слушатель общеобразовательных курсов А.С. Черняева в Петербурге: «Большинство слушателей считало Каллистрата Фалалеевича не столько официальным преподавателем, сколько душой курсов, учителем жизни». После лекций К.Ф. чувствовался в них подъем силы и энергии, и многие занимались напролет ночи. Нужно сознаться, что умел Жаков заражать людей беспредельной любовью к истине, науке, искусству. Это был действительно оригинальный «анатом душевных переживаний», возбуждавший своих слушателей к неутомимой упорной работе».<sup>1</sup>

И вот теперь современный читатель имеет возможность приобщиться к этому поиску истины. Две папки рукописей, 32 текста – существенно расширяют наши знания о творчестве К.Ф. Жакова, помогают лучше понять его духовные искания. В этих текстах титаническая личность К.Ф. Жакова открывается во всей ее полноте и цельности.

Латвийский период, возможно, самый трудный в жизни К.Ф. Жакова. Находясь в вынужденной эмиграции, на чужбине, практически без средств к существованию после того, как ему было отказано в преподавательской деятельности в Латвийском университете, К.Ф. Жаков все силы отдает работе над крупным исследованием «Методология наук», а также разработке и чтению публичных лекций. Его слушателями в Риге были художник Н. Рерих, поэт Ян Райнис, будущий общественный деятель Юстас Палецкис. При всех материальных и физических страданиях, для К.Ф. Жакова-философа это был период наибольшего признания. Он имел множество почитателей среди творческой интеллигенции и молодежи. В 1921 г. в Латвии создана «Академия философий лимитизма» (председатель – ученик К.Ф. Жакова Э. Барон). Она существовала параллельно с официально зарегистрированным в этом же году «Латвийским обществом философии лимитизма» (председатель – ученик К.Ф. Жакова Э. Гросвальд, секретарь общества – Мария Яковлевна Заринь – «добрый ангел» К.Ф. Жакова, его преданный и бескорыстный друг; именно к ней обращены дарственные посвящения на всех текстах лекций).

На исходе жизни К.Ф. Жаков видел свою миссию в просвещении и воспитании человека, чтобы вести его к духовным высотам. Вопрос о природе человека, о смысле его жизни – одна из основных проблем в истории философской мысли. Почти во всех своих лекциях К.Ф. Жаков поднимает эти проблемы, например, в таких как «Происхождение человека» (1924), «Вопросы о соотношении души и тела» (1923), «Идеалы человека (субъективное, объективное, реальное)» (1925), «Страда-

ния человека и спасение его» (1924), «Человек как продукт природы и как творец ценностей» (1925) и др.

В лекции «Пути к самопознанию» К.Ф. Жаков пишет о том, что человек – это та же вселенная, нуждающаяся в самопознании. Он убежден, что в каждом человеке помимо обыденного человека есть «высший человек в потенциале». Вот его-то и должен выявить в себе каждый индивид, а для этого человек должен пытаться испытывать себя, проявлять потенциалы разума.

В своих лекциях К.Ф. Жаков резко разграничивает две ипостаси человека – природную и духовную. Размышления над амбивалентностью человека проходят через все его творчество. В художественных произведениях К.Ф. Жакова все его образы укладываются в бинарные оппозиции: «Земля – небо», «Природа – Дух». Так, в автобиографическом романе «Сквозь строй жизни» писатель в образе своего отца Фалалея воплотил архетип духа, мудрого Учителя, а образы матери – Устиньи – и дяди Нялая явились воплощением самой природы с ее стихийной, подчас разрушительной силой. Сам К.Ф. Жаков всегда ощущал противоречивость своей природы, постоянно находившейся в боренных природе и духа. Судьба его есть хаос и мучительное преодоление его: «Моя душа из хаоса стремится быть личностью, воля хочет господствовать над моими страстями, разум борется с безумием, самообладание с неистовым порывом».<sup>2</sup>

За несколько лет до написания романа в одной из своих лучших литературно-критических статей: «Иван Карамазов: Попытка философского истолкования романа Достоевского «Братья Карамазовы» (1909). К.Ф. Жаков размышлял о двойственности человека. К.Ф. Жаков-критик полагает, что образы Достоевского формируют две стихии – языческо-земную и платонически-христианскую, и борьба этих двух сил – это борьба двух культур, двух мировоззрений.

Проблема несовершенства человека и возможности ее преодоления, которую поднимал К.Ф. Жаков-писатель и литературный критик, в его публичных лекциях позднего периода получает законченное философское осмысление. Тем более, что в этот период он целенаправленно ведет борьбу за духовное в человеке. В лекции 1925 г. «Человек как продукт природы и как творец ценностей» К.Ф. Жаков на широком фактическом материале показал историю человечества под углом зрения борьбы диких инстинктов и творческих порывов. Привлекая обширные исторические данные, К.Ф. Жаков в своих лекциях неустанно обращается к деяниям великих людей всех времен и народов. В лекции «Пути к самопознанию» он пишет, что биографии великих людей, жития святых, Евангелие, жизнь Христа – также влияют на человека, как вид звездного неба или пение птиц на восходе солнца: «Человек должен ежедневно, хотя бы по 5 минут, подвергать себя влиянию благотворных духовных лучей». К.Ф. Жаков в лекциях дает ответы на все самые сложные проблемы человеческого бытия. Вот только некоторые темы его бесед, вынесенные в заглавие лекций: «Столп и утверждение истины», «Страдание человека и спасение его», «Вопросы о соотношении души и тела» и др. Сложные метафизические проблемы К.Ф. Жаков исследует в аспекте их значимости для жизни человека и жизни народа. Вопросы этики, психологии, педагогики, натурфилософии, теории познания – все они решаются в контексте живой человеческой жизни и в контексте его законченной философской системы – лимитизма.

Содержание и форма лекций К.Ф. Жакова опровергают сложившееся мнение о К.Ф. Жакове лишь как о блестящем популяризаторе науки. Его лекции нельзя отнести к информационно-пропагандистской сфере и ряду научно-популярной лекции. Потрясающе мощная энергетика лекций К.Ф. Жакова свидетельствует о том, что это особый тип коммуникации – духовное общение со слушателями, общение миссионерское, религиозно мотивированное. За десять лет до создания этих текстов К.Ф. Жаков в романе «Сквозь строй жизни» написал: «Мне нужно познать себя, утолить себя наукой и стать независимым проповедником истины и правды».<sup>3</sup> Он называл себя «свободным проповедником высшей истины, основанной не на авторитетах, а на созерцании законов Вселенной».<sup>4</sup>

«Свободный проповедник высшей истины», создатель оригинального религиозно-философского учения читал лекции-проповеди. Проповедь – фундаментальный, первичный жанр религиозной коммуникации.<sup>5</sup> Именно через проповедь учение проходит к людям. Жаковское учение также нуждалось в том, чтобы иметь последователей. «Я должен проповедовать «Эволюционную религию», – писал К.Ф. Жаков в автобиографическом романе «Сквозь строй жизни».<sup>6</sup> Не изменяя научной истине и не упрощая своих философских идей, К.Ф. Жаков-лектор пытался достучаться до ума и сердца обычного рядового человека, приобщить его к духовному космосу человечества и к собственным духовным прозрениям.

Существуют три подхода к существу проповеди: 1) как к ораторскому искусству; 2) как к особому дару быть посредником между Богом и слушателями; 3) как к голосу любящего пастыря. К.Ф. Жаков как идеальный проповедник демонстрирует синтез этих трех подходов. Во-первых, он блестящий оратор. К.Ф. Жаков умело использует диалог как основу ораторского искусства. Его проповеди можно назвать философскими беседами. Он и сам так определял некоторые из них,

например, лекцию «Промысел Божий». В заключительной части этой лекции-беседы о лимитизме – спор с воображаемым оппонентом и ответ другу. Риторические вопросы и воображаемые диалоги – основа композиций его лекций, они содействовали максимальному эмоциональному и интеллектуальному контакту со слушателями.

К.Ф. Жаков как проводник божественной истины в своих лекциях ведет диалог с этой Высшей Истиной. Отличие жаковской религиозно-философской проповеди от традиционной, богословской, в том, что здесь «истечение божественной истины» в слово проповедника происходит от духа предков, сказочника Гараморта. Автобиографический и одновременно мифологический персонаж из романа «Сквозь строй жизни» превратился в символ, воплощение Высшей Мудрости, квинтэссенцию духовного опыта всех поколений человечества. И, значит, К.Ф. Жаков выступает в этих лекциях не как представитель какого-то одного философского направления, а как Мудрец, отвечающий на все вопросы бытия. К.Ф. Жаков как лектор исключительно харизматичен, слушатель уверен, что истина добыта, и она изливается своей энергией на него через лектора, как ее проводника. Вот каким его видели слушатели: «В его светло-серых глубоких глазах светился большой ум и проглядывало эпическое спокойствие еловой пармы родной зырянской земли. Его речь звучала подобно журчанию каменистого ручья – текла мерно, спокойно, поработав слушателей особой внутренней силой и внушая полное доверие учащейся молодежи, которая искренне любила Жакова, ценила его «проповеди». Широкоплечий, всегда ровный, спокойный, медлительный в движениях, с лицом вогула, обрамленный нимбом красивых мягких волос, он производил своеобразное впечатление кудесника, верного древним богам», – таким «Зырянским Памом» остался он в памяти слушателей.<sup>7</sup>

Пастырская сущность К.Ф. Жакова выражена в следующем его признании: «Моя миссия была такая: я, не ведающий утешения, утешал других, не любимый людьми, любил их».<sup>8</sup> Вести людей к духовным высотам, – такую задачу он ставил перед собой. В тексте лекции «Мировая грусть и пути спасения человека» он писал о необходимости: «духовных вождей», в другой лекции («Задачи культуры») отметил, что необходимо миссионерство, а самая великая задача культуры – создать на земле жизнь Богочеловеческую.

Спасение человечества начинается со спасения отдельного человека. Спасение же человека, полагал К.Ф. Жаков, начинается с просвещения. В работе «О философском камне» (1925) он определил свою миссию – просвещение людей. А просвещать для него, это, прежде всего, – будить мысль, пробуждать человека к самостоятельной творческой деятельности.

При изучении лекций К.Ф. Жакова необходимо обращение к музыкальным терминам, настолько очевидна «музыкальность» их композиции, ритмически организованной. В его лекциях, философских симфониях, многостороннее художественное раскрытие философского замысла осуществляется через последовательное движение мысли, через борьбу, конфликт с оппонентами к «сиянию истины и блеску идеала».

Тексты лекций К.Ф. Жакова последнего, латвийского периода его жизни – итог его большого духовного пути и духовное завещание. Их писал не «лектор научных доктрин», а «Учитель жизни», и они обращены к человеческой душе, «не удовлетворенной, тоскующей, искренней и жаждущей новых живительных начал».<sup>9</sup> Жанр религиозно-философской проповеди, избранный К.Ф. Жаковым для его лекционной деятельности, способствовал этому проникновенному духовному общению со слушателями.

<sup>1</sup> Чукичев Ф.П. Воспоминание о К.Ф. Жакове как преподавателе // Центральный Государственный архив Республики Коми. Ф. 945, п.1, ед.хр. 13.

<sup>2</sup> Жаков К.Ф. Сквозь строй жизни. Роман. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1996. С. 36.

<sup>3</sup> Там же. С. 171.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Мечковская Н. Язык и религия. Лекции по философии и истории религии. М., 1998. С. 205.

<sup>6</sup> Там же. С. 294.

<sup>7</sup> Янович Д. Каллистрат Фалалеевич Жаков // Коми му. 1926. № 1-2. С. 5-6.

<sup>8</sup> Жаков К.Ф. Сквозь строй жизни. С. 136.

<sup>9</sup> Жаков К.Ф. Иван Карамазов (Попытка философского истолкования романа Достоевского «Братья Карамазовы») // Ясная поляна. 1909. № 5. С. 53.

Е.В. Остапова  
г. Сыктывкар

## ПЕРЕВОДЫ КОМИ ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ В ОЦЕНКЕ А.К. МИКУШЕВА

Переводческая практика в Коми крае начинает свою историю с момента становления коми литературного языка (XIV в.). Как показывают источники, первые переводы на коми язык представляли собой переложения русской религиозной литературы<sup>1</sup>, последние же переводы знакомят читателя не только с переводами Библии, но и с образцами различных жанров финно-угорских и русской литератур. Первые переводы коми литературы на русский язык связаны прежде всего с именем основоположника коми литературы И.А. Куратова (1937–1975) и представляет собой авторские переводы некоторых поэтических текстов. Расцвет перевода коми художественной литературы на русский язык приходится на 1950-е – нач. 1980-х гг., что объясняется, очевидно, попыткой советского правительства регулирования всего литературного процесса. Безусловно, накопившаяся переведенная «литературная масса» требует скрупулезного перечитывания, изучения, оценки художественных достоинств и систематизации. Между тем, знакомство с литературной критикой показывает, что перевод художественных произведений не часто становится предметом анализа исследователей коми литературы. Однако, уже начиная с XIX в., вопросам мастерства перевода уделялось пристальное внимание самих авторов и критиков в виде наблюдений, суждений, замечаний, сравнений, оценок, отзывов, рецензий. Опубликованный материал свидетельствует, скорее всего, о стремлении постановки вопроса относительно качества переводов отдельных произведений, нежели о сложении научного направления. Для осмысления ситуации важно изучить все материалы, так или иначе связанные с проблемой перевода коми художественной литературы на другие языки и переводы на коми язык. Особого внимания требуют архивы уже ушедших из жизни исследователей: В.И. Лыткина, А.К. Микушева, А.Е. Ванеева, В.Н. Дёмина, Г.И. Торлопова.

В личном фонде А.К. Микушева в архиве Музея просвещения Коми края СыктГУ<sup>2</sup> сохранились материалы, свидетельствующие о пристальном внимании исследователя к качеству переводов коми литературы. Несколько раз в течение 12 лет – с 1974 по 1985 гг. – он обращается непосредственно к оценке переводов произведений коми поэтов и писателей. В 1974 г. подготовлена статья для журнала «Север» по творчеству И. Торопова «Мужание таланта»<sup>3</sup>; 1982 годом датируется текст статьи для журнала «Дружба народов»<sup>4</sup>, в 1979–1987 гг. написаны доклады и отзывы о переводах стихотворений И. Куратова на русский язык для выступлений на совещаниях, проводимых Союзом писателей Коми АССР<sup>5</sup> совместно с Союзом писателей РСФСР, опубликованы статьи в газете «Красное знамя»<sup>6</sup>. Проблемы перевода также затронуты в работах, рассматривающих проблемы историко-культурных взаимосвязей финно-угорских народов<sup>7</sup>.

Несколько раз в своих трудах А.К. Микушев обращался к анализу переводов стихотворений основоположника коми литературы И. Куратова. В рукописной статье «О двух принципах перевода коми литературы и их истории»<sup>8</sup> автор попытался высветить основные проблемы современного переводческого процесса сквозь призму опыта переводческой деятельности поэта. Исследователь обозначил два принципа перевода. «Первый принцип – строгий идейно-эстетический отбор при переводе наиболее значительного из мировой культуры на родной язык и не менее строгий отбор с родного языка на русский язык»<sup>9</sup>.

Кратко описывая современную ситуацию, А.К. Микушев приветствует появление авторизованных и авторских переводов повестей. Отмечается, что «на сегодня переведено, пожалуй, все самое значительное из коми литературы»<sup>10</sup>, в таких произведениях «наиболее полно нашли решение современные тенденции, связанные с показом духовного мира нашего современника, духовного мира преобразователя Нечерноземья»<sup>11</sup>.

Раскрывая второй принцип, заключающийся в ответе на вопрос «Как переводить?», автор статьи вновь делает ссылку на И. Куратова: «Куратов отвечал тоже с точки зрения народной пользы, – т.е. в духе революционно-демократической эстетики: переводы должны раскрыть богатство и своеобразие языков, с которых переводят и на которые переводят»<sup>12</sup>.

Актуальнейший тезис: раскрыть богатство и своеобразие языков – наполняется в наши дни дополнительным смыслом – перевести произведение так, чтобы сохранить язык народа.

Интересны в этом плане наблюдения А.К. Микушева над переводом «полисемантического знака-символа фольклорного образа «шондбаной-олёмой»<sup>13</sup>. Приводятся примеры его перевода, сделанные Лахом, Вихманом, Фуксом с немецкого языка, Редеем – с английского; оцениваются переводы на русский язык в словарях И. Куратова, И. Тарабукина, М. и С. Кондратьевых. Исследователь приходит к выводу: «открыть его поэтическим ключом никому не удавалось»<sup>14</sup>.

Однако еще в статье 1974 г. «Мужание героя» А. Микушев оценивает включение С. Панкратовым отрывка, содержащего интерпретацию данного образа, в художественный перевод повести И. Торопова «Ну, залётные!» как удачную находку: «Шондбанэй» на коми языке означает солнечный. Или – красно солнышко. Но это если приблизительно перевести или буквально. А если от сердца – то «шондбанэй» – это самое близкое, дорогое, бесценное. Вот если я Дине скажу «Шондбанэй», это значит, она для меня всё; и солнышко красное, и луна на бархате неба, и чистая родниковая вода, и сон сладкий... Всё! Тут нельзя делить – всё! И без этого человека (без Дины, например), я уже жить не могу»<sup>15</sup>.

В оригинале нет сцены объяснения в данном случае песенного образа, и как предполагает автор статьи, «скорее всего, сцена высеклась в таком виде в процессе сотворчества»<sup>16</sup>. Включение дополнительной сцены раскрыло национальное своеобразие произведения И. Торопова, обогатило духовный потенциал его любимого героя Феди Мелехина, в котором воплощены лучшие черты народного характера.

Еще и еще раз возвращаясь к переводам И. Куратова, А.К. Микушев с болью пишет, что «до сих пор не воссоздан на русском языке поэтический мир Куратова, и он предстает в восприятии русского читателя слишком примитивным, приближенным»<sup>17</sup>. Ученый советует переводчикам «попытаться проникнуть в творческую лабораторию коми классика, не ограничиваться внешней похожестью на подстрочник и оригинал»<sup>18</sup>.

Концепция революционно-демократического просветительства, выдвинутая в 30-е гг. XX в., оставалась основной в интерпретации поэзии И. Куратова вплоть до конца XX в. «Камнем преткновения» научных и поэтических интерпретаторов куратовской поэзии можно назвать его программное стихотворение «Моя муза», которое переведено на 100 языков мира<sup>19</sup>, на русском языке оно имеет не менее 5 вариантов<sup>20</sup>.

В настоящее время можно выделить две основные оценки: А. Ванеев в монографии 2001 г. «Коми-зырянское просветительство» в образе музы подчеркивает силу мотива социального протеста<sup>21</sup>; в предпринятом докладе этого же года П.Ф. Лимерова муза рассматривается как «новый персонаж поэтической мифологии И. Куратова»<sup>22</sup>.

В 1980-е гг. А.К. Микушев оценивает это стихотворение как «ершистое гневное поэтическое кредо»<sup>23</sup>, звучание зачина находит не только ироническим, но и бунтарским. Именно с этих позиций прежде всего оцениваются новые переводы стихотворения. Последовательно выстроенная исследовательская логика выявления соответствия формы и содержания, структуры стиха и идеи произведения позволила автору рецензии обосновать оценку перевода А. Смольникова как лучшего. Подчеркивается, что А. Смольников сумел отойти от стереотипного перевода зачина авторитетных переводчиков А. Размыслова и И. Молчанова.

И. Куратов: «Мена муза Абу вуза» <sup>24</sup>	А. Смольников: «С моей музой Мы в союзе» <sup>25</sup>
А. Размыслов: «Музу я свою Не продаю» <sup>26</sup>	И. Молчанов: «Моя муза – Не продажна» <sup>27</sup>

В то же время перевод Д. Голубкова вызвал у критика А.К. Микушева отрицательную оценку: «помимо многословия, сколько же здесь эстетической глухости, приглуженности, и прямо отсебятины»<sup>28</sup>. В работе «Перевод фольклорного мотива» в оценке перевода стихотворения «Моя муза» Д. Голубковым уточняется: исчезло бунтарство и ершистость оригинала, бунтарская муза превратилась в бедную музу, нежно любящую истину»<sup>29</sup>. Соглашаясь с автором этих строк, отметим, что с точки зрения сегодняшнего прочтения бунтарство во многом кажется «приписанным» музе коми поэта. Ещё в 1970-х гг. переводчик Д. Голубков, отклонившись от схемы стиха, сумел с первой строки подчеркнуть один из ключевых мотивов поэзии И. Куратова – мотив одиночества поэта:

Муза бедная моя  
Не корыстна.  
Муза верная моя  
Любит истину.<sup>30</sup>

Думается, что и в дальнейшем переводы стихов первого коми поэта будут признаваться неудачными, поскольку в нашем сознании все еще очень сильны стереотипы, рожденные советской эпохой: дух протеста, противопоставление бедности и богатства были обязательными атрибутами в

интерпретации произведений основоположника коми литературы. И в наше время сформировавшийся читательский билингвизм с требованием переводческой точности может оказать медвежью услугу на этом поприще, вдохновляя на новые переводы так и неузнанного первого коми поэта. Видимо, справедливы слова П. Лимерова: «И. Куратов (...) по сей день остается поэтом во многом непонятым или, что еще хуже, понятым и истолкованным неправильно, а где-то и наивно»<sup>31</sup>.

Однако история литературы знает блестящие примеры рождения новых произведений-шедевров при вольном переводе стихотворений на русский язык. Сонеты Шекспира в переводе С. Маршак, стихотворение Гёте «Горные вершины» в переложении М. Лермонтова живут долгой, отдельной от оригинала, жизнью, притягивая своей поэтичностью и наших современников.

Вероятнее всего, требования точности перевода в отношении поэзии И. Куратова на сегодняшний день неправомерны.

В работах А.К. Микушева высказывается собственное мнение об идеальном переводе и переводчике. С восхищением и уважением он пишет о «безвестных творцах из народа»<sup>32</sup>: «Я (...) не устаю поражаться тому, как переводили наши безымянные переводчики такие русские песни, как «Ой вы, горы, горы, Воробьевские», «Соловей кукушечку подговаривал», «Всю мы Москву провожали». При полном сохранении смысла, мысли, идеи русского источника, переводчики были абсолютно раскованы в поисках образного выражения мысли. Здесь есть чему поучиться и нет следа механического перевода»<sup>33</sup>.

В 1993 г. в одной из последних статей А.К. Микушева<sup>34</sup> обосновываются три основных элемента формирования коми литературной традиции, среди которых первым обозначен литературный язык переводной религиозной литературы. В связи с этим автор с сожалением отмечает, что «до сих пор вопрос о взаимодействии оригинальной художественной и переводной церковной литературы на коми языке даже не поставлен, хотя давно заслуживает специального исследования»<sup>35</sup>.

Предварительно подытоживая рассмотренный материал, можно констатировать следующее:

- литературный перевод признается А.К. Микушевым важнейшим источником развития коми литературы;

- литературный перевод на русский язык понимается им как мощное средство в утверждении коми народной эстетики и идейно-художественной глубины авторского произведения;

- процесс перевода на русский язык коми произведений оценивается с точки зрения творческого роста переводимого и переводящего писателя и поэта;

- основополагающими принципами перевода художественных произведений утверждаются поэтические принципы, выработанные основоположником коми литературы И.А. Куратовым.

Вопрос о формировании переводоведения как отдельного направления в финно-угристике в трудах А.К. Микушева не сформулирован, но он высвечивается в анализах переводческой интерпретации произведений И.А. Куратова, в постановке проблемы об исследовании языка переводной религиозной литературы как одной из трех основных элементов коми литературной традиции, в работах, посвященных сравнительному анализу фольклорных произведений.

<sup>1</sup> Лыткин В.И. Древнепермский язык. М., 1952; Кузнецова З.И. Обзор памятников коми письменности XVIII в. // Историко-филологический сборник Коми филиала АН СССР. Сыктывкар, 1958. Вып. 4. С. 213-240; Бараксанов Г.Г. Важ коми гижодъяс. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1992 и др.

<sup>2</sup> В последнем каталоге личного фонда А.К. Микушева опубликованы работы ученого до 1972 г. См.: Профессор А.К. Микушев – ученый, педагог, литературный критик: Каталог личного фонда. Вып. 2 / Автор проекта и отв. ред. М.И. Бурлыкни. Составители: О.М. Екимова, М.А. Туркина. Сыктывкарский университет. Сыктывкар, 2001.

<sup>3</sup> Музей истории просвещения Коми края. Личный фонд А.К. Микушева (далее – МИПКК). Материалы и исследования 1974 года. Мужание таланта (О коми прозаике И. Торопове). ОФ – 1215. В том же году она опубликована под другим названием, см.: Микушев А.К. Мужание героя (О творчестве писателя И.Г. Торопова) // Север. 1974. № 4. С. 123-126.

<sup>4</sup> МИПКК. Перевод фольклорного мотива. 1982. ОФ – 6571. С. 19-28.

<sup>5</sup> МИПКК. О некоторых принципах перевода. К докладу для Союза писателей РСФСР. 1979. ОФ – 1286; О двух принципах перевода коми литературы и их истории. ОФ – 1285; Отзыв о переводе стихотворений И. Куратова русскими переводчиками Л. Озеровым, Л. Смирновым, П. Градовым, С. Куняевым, А. Смольниковым, С. Золотцевым, Ю. Ионовым. 1985. ОФ – 1230.

<sup>6</sup> Микушев А.К. Что переводить и как? // Красное знамя. 1979. 25 декабря; Микушев А.К. В искусстве нет «мелочей» (О новых и старых переводах И.А. Куратова) // Красное знамя. 1987. 17 июня.

<sup>7</sup> Проблема историко-культурных контактов пермских народов по данным эпоса // Межнациональные связи коми фольклора и литературы: Сб. научных трудов. Сыктывкар, 1979. С. 3-15; О принципах взаимодействия иноязычных фольклорных традиций // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1982. С. 3-10. МИПКК. Методика сравнительного анализа образного языка русских былин и финно-угорского фольклора: Доклад на международном симпозиуме МАПРЯЛ «Преподавание русского языка в финно-угорских школах» 4-5 апреля 1985 г. и др.

- <sup>8</sup> МИПКК. О двух принципах перевода коми литературы и их истории. ОФ – 1285.
- <sup>9</sup> Там же С. 1.
- <sup>10</sup> Там же. С. 5.
- <sup>11</sup> Там же.
- <sup>12</sup> Там же С. 3.
- <sup>13</sup> Там же. С. 8.
- <sup>14</sup> Там же. С. 12.
- <sup>15</sup> Торопов И. Вам жить дальше. М., 1974. С. 200.
- <sup>16</sup> Микушев А.К. Мужание героя. С. 126.
- <sup>17</sup> МИПКК. О двух принципах перевода коми литературы и их истории. ОФ – 1285. С. 9.
- <sup>18</sup> Отзыв о переводах стихотворений И. Куратова русскими переводчиками Л. Озеровым, Л. Смирновым, П. Градовым, С. Куняевым, А. Смольниковым, С. Золотцевым, Ю. Ионовым. 1985. ОФ – 1230. С. 2.
- <sup>19</sup> Иван Куратов. Менам муза. Книга одного стихотворения / Сост. Б. Хоменко, К. Хоменко. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1989. (На языках народов СССР и мира).
- <sup>20</sup> Известные нам переводы принадлежат А. Размыслову, И. Молчанову, Д. Голубкову, А. Смольникову, С. Куняеву. См.: пер А. Размыслова: Моя муза // И.А. Куратов. Коми гор = Коми напевы. Стихотворения на коми и русском языках / Сост. В.Н. Демин и Д.М. Леканов. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1985. С. 67; пер. И. Молчанова: Моей музе // И.А. Куратов. Стихи / Переводы с коми языка Ивана Молчанова. М.: Госизд. «Художественная литература». 1939. С. 21; пер. Д. Голубкова: Моя муза // Иван Куратов. Избранное / Перевод с коми языка. М: Гос. изд-во художественной литературы, 1958, С. 101-102; пер. А. Смольникова: Моя муза // Куратов И.А. Ой жизнь ты, жизнь: Стихотворения, поэмы / Пер. с коми. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1999. С. 11; Пер. С. Куняева: Иван Куратов. Моя муза // Красное знамя. 1985. 30 апреля.
- <sup>21</sup> Ванеев А.Е. Коми-зырянское просветительство. Сущность и своеобразие. Сыктывкар: Эском, 2001. С. 48.
- <sup>22</sup> Лимеров П.Ф. И.А. Куратов: лейтмотивы творчества. Сыктывкар, 2001. С. 4. (Научные доклады / Коми научный центр УрО Российской академии наук. Вып. 431).
- <sup>23</sup> МИПКК. О двух принципах перевода коми литературы и их истории. ОФ – 1285. С. 17.
- <sup>24</sup> Куратов И.А. Менам муза. Художественной гижод чукор. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1979. С. 180.
- <sup>25</sup> Моя муза // Куратов И.А. Ой жизнь ты, жизнь: Стихотворения, поэмы / Пер. с коми. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1999. С. 11.
- <sup>26</sup> Моя муза // И.А. Куратов. Коми гор = Коми напевы. Стихотворения на коми и русском языках / Сост. В.Н. Демин и Д.М. Леканов. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1985. С. 67.
- <sup>27</sup> Моей музе // И.А. Куратов. Стихи / Переводы с коми языка Ивана Молчанова. М.: Госизд. «Художественная литература», 1939. С. 21.
- <sup>28</sup> МИПКК. О двух принципах перевода коми литературы и их истории. ОФ – 1285. С. 19.
- <sup>29</sup> МИПКК. Перевод фольклорного мотива. 1982. ОФ – 6571. С. 19-28.
- <sup>30</sup> Д.Голубков. Моя муза (Из тетрадей Гугова) // Куратов И.А. Стихи. Пер. с коми. М.: Сов. Россия, 1975. С. 80.
- <sup>31</sup> Лимеров П.Ф. И.А. Куратов: лейтмотивы творчества. С. 29.
- <sup>32</sup> МИПКК. О двух принципах перевода коми литературы и их истории. ОФ – 1285. С. 16.
- <sup>33</sup> Там же.
- <sup>34</sup> Микушев А.К. О специфике формирования коми литературной традиции // Вестник удмуртского университета. 1993. № 6. С. 53-65.
- <sup>35</sup> Там же. С. 56.

В.В. Пахорукова  
г. Сыктывкар

## ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ МИР ПРОЗЫ КОМИ-ПЕРМЯЦКОГО ПИСАТЕЛЯ И.А. МИНИНА

Характер литературоведческих исследований настоящего времени непосредственно связан с изучением национальной специфики поэтического (художественного) сознания, культурным контекстом той или иной литературы. Как отмечают исследователи, эстетическую ценность произведения возможно оценить, осмыслив его как художественное целое. В изучении художественного мира произведения (творчества) важными являются труды отечественных ученых-филологов: М. Бахтина, А. Белецкого, В. Кожина, С. Бочарова, Д. Лихачева.

В статье «Внутренний мир художественного произведения» Д.С. Лихачев писал: «Мы обычно не изучаем внутренний мир художественного произведения как целое, ограничиваясь поисками прототипов: прототипов того или иного действующего мира, характера, пейзажа. Все в «розницу», все по частям! Мир художественного произведения предстает поэтому в наших исследованиях рассыпью, и его отношениедробится и лишено цельности»<sup>1</sup>.

Важными образами внутреннего мира академик считает образы времени и пространства, а также нравственный, социальный, психологический миры, социальное устройство.

Каждый писатель создает свой неповторимый мир произведения, который проявляется в сюжетостроении, системе персонажей, художественной предметности, включающий в себя «акты поведения персонажей, портреты, явления психики, а также факты окружающего людей бытия (вещи, подаваемые в рамках интерьеров; картины природы – пейзажи)»<sup>2</sup>.

Предметом нашего исследования является творческая индивидуальность писателя Ивана Алексеевича Минина (1926–1990), земляка Игнатия Мюсшега, в произведениях которого явственно выражены эстетические воззрения коми-пермяцкого народа, концепция человека и действительности, характерная для 1970-х гг.

Как отметил академик Д.С. Лихачев, важными моментами внутреннего мира произведения являются образы времени и пространства, а также нравственный, социальный, психологический миры.

В рассказах И. Минина – свой художественный мир, объединенный пространством и временем, интонационно-речевой и субъектной организацией. Художественное пространство уточнено названиями мест, прозвищ. В глуши Пармы, на берегах рек со звучными названиями Шерва, Вильва, Лымва, Иньва, создающими определенный «ассоциативный фон» произведения, живут, радуются, страдают его герои: Ошнымыр Серга, Сюрюмка Митя, Чомор, Супоней, Гырдыза Аршин... Хронотоп мининского рассказа, как и рассказов других коми-пермяцких прозаиков (В. Климов, В. Баталов, С. Федосеев, Т. Фадеев), формируется картинами различных времен года и суток, преимущественно лета и осени, вечера, ночи, раннего утра, на берегу небольшой речушки, в заброшенном хуторе или «за старой мельницей, около омута, где клюет поутру плотва и подъязок, где когда-то давно стояла деревня, но «старые люди неудачно место избрали для поселения: на дороге Лешего угодили». Хронотоп у каждого персонажа отмечен реалиями, колоритом коми-пермяцкой земли, подробностями быта деревни.

В повести «Сто верст до города» упоминание «ступы», как и образ обессилевшей лошади, в общем художественном мире повести способствует созданию образа деревни военного времени, несмотря ни на что помогающей фронту, поднимающей на смену павших таких верных, чистых, надежных парней, как Степанко. Пространство повести охватывает реальное пространство от северной деревни Коми-Пермяцкого автономного округа до его центра – Кудымкара. Реальные и названия деревень. Так же, как и бытовые детали, пространственные ориентиры формируют ассоциативное читательское расширение горизонта произведения. Упоминание о «пистике» (хвощ), «пикане» (сныть), «гыре» (ступе) вызывают у читателя воспоминания о деревенской жизни, о национальной пище – не только в голодное время – или о деревянной утвари наших предков («ступа»), а образ обессилевшей лошади («сувтём вöv»), на которой поручено четырнадцатилетнему Степанку выполнить «боевое задание» – довести казенный груз до города, способствует не только расширению ассоциаций, созданию «сверхтекста», но и усилению драматизма повествования, приданию эмоционального тона всего произведения. Собственное отношение ко всему, что окружает героя, складывается постепенно. Показывая трудный путь героя по пригоркам и холмам на обессилевшей лошади, автор передает процесс формирования его характера.

Субъектная организация художественного мира характеризуется тем, что, хотя повествование ведется от третьего лица, носителем авторской точки зрения является главный герой; в его восприятии, оценке видится все изображаемое. Для повести «Паньт уйис тölсь» (Навстречу плыла луна) характерно субъективированное видение мира персонажем – Степанку. И. Минин строит хронотоп этой повести таким образом, что эпический анализ обстоятельств военного времени словно перепоручает герою, тем самым максимально раскрывая его внутренний мир, мотивы всех его поступков, причины душевных движений. Авторская позиция, совпадающая с позицией центрального персонажа, проявляется и в подборе ракурса изображения, тоже создающего идейно-эмоциональное отношение к тексту, проявляющееся в описании, пейзаже, портрете.

В повести Минина природа часто изображена издали и сверху – с горы. Отъехав немного от деревни, с горы Степанку увидел свою коми землю: «Куда ни взгляни, бескрайняя парма. Издали лес похож на шубу с заплатами: ельники казались черными, а березники в низинах – синими. Над лесом струился легкий дымок. Степанку казалось, словно в лесу натопили баню, плеснули на камни ведро воды, и сейчас пар стелился между верхушками деревьев»<sup>3</sup>. Подросток, впервые отправляющийся в дальнюю дорогу, рассуждает по-взрослому о родном гнездовье: «Наверно, каждый лобановский мужик, отправляясь на войну, с этого мыска долго глядел на свою деревню, и, кто знает, может, слезы навертывались на глаза. Наверно, и отец Степанку останавливался на этом мысу и тоже всматривался в сторону своего дома, где оставил троих детей и жену»<sup>4</sup>.

Вот с этим чувством причастности ко всему, что важно для каждого отправляющегося на фронт, с этим чувством любви к родным местам и с чувством долга за выполнение задания, которое приравнено к фронтовому, оценивает юный герой каждую встречу в пути и каждый свой шаг.

Повесть называется «Паныт уйс төлісь» (Навстречу плыла луна). Образ луны, как и образ горы (высоты), – необходимый компонент художественного мира повести. Эти образы участвуют в создании эмоционального мира произведения.

Суровое военное время, борьба с голодом, непосильный труд способствовали духовной закалке, нравственному росту героя. Это такой же «взращенный войной» человек, как и герой повести коми писателя И. Торопова «Скоро шестнадцать», взявший на себя ответственность не только за себя и братьев, но и за все дела, которые помогали победе над врагом. Федя Мелехин и Степанко, не отступая перед трудностями, двигаются сотни верст до города один по реке, другой по суше, выполняя серьезный, мужской труд, постоянно помня добрый совет отцов, сохраняя трогательную любовь к меньшим братьям, они постоянно находятся в пути духовного мужания.

Сквозь призму сердца пропущены события в произведениях этих авторов, создавших по выражению С. Залыгина, «мальчишескую повесть».

В сатирико-юмористических повестях И. Минина «Улыбка скорбного апостола», «Шапка Боболь Ивана» связь героев с предметным миром, особенно в последней из названных произведений, оказывается более важной, чем общение с людьми. Подробное описание обстановки дома, дорогих для героя построек – бани, мастерской – становится доминирующим способом характеристики Боболь Ивана. Жажда обогащения, а, может, стремления жить по-человечески, с достатком, нажитым своим трудом, вытесняет, как изображает Минин, из души героя все другие радости жизни и приводит к гибели.

Создавая образ, И. Минин, с одной стороны, сумел представить персонаж как живое лицо с чертами, присущими только ему, Боболь Ивану, с его шапкой-«сберкнижкой», с другой стороны, восприятие героем внешнего мира, реакцию на различные жизненные реалии писатель подал таким образом, что жажда наживы, скупость в герое И. Минина проявляется в той форме и в той среде, которая была характерна для российской деревни 1960–70-х гг., в период «строительства социализма», когда подавление личных интересов отдельного человека было нормой, а проявление самостоятельности в хозяйствовании осуждалось. В других обстоятельствах, к примеру, в конце XX столетия, эти же качества: стремление к наживе, к обогащению – приобрели бы трактовку, соответствующую, как теперь пишут, рыночным отношениям.

Таким образом, несовпадение точки зрения героя и официального сознания, выразителем которого в повести являются бригадир Меливасин и колхозник-передовик Конё Егор, – это отражение примет времени в произведении, а также проявление «особенного» в структуре образа, в котором выразились особенности социальной среды 60–70-х годов XX в.

Итак, значительное место в создании внутреннего мира повестей и рассказов И. Минина занимают образы времени и пространства, особенности сюжета, в сатирико-юмористических повестях доминирует предметный мир.

<sup>1</sup> Лихачев Д.С. Внутренний мир художественного произведения // Учебный материал по анализу произведений художественной прозы. Таллинн, 1984. С. 105.

<sup>2</sup> Хализев В.Е. Теория литературы: Учебник. 2-е изд. М.: Высшая школа, 2000. С. 158.

<sup>3</sup> Минин И.А. Сто верст до города. М., 1973. С. 10.

<sup>4</sup> Минин И.А. Боболь Иванлөн шапка. Кудымкар, 1976. С. 8.

Д. Н. Платунов  
г. Ижевск

## РЕБЕНОК И ПРИРОДА В ПРОЗЕ УДМУРТСКОГО ПИСАТЕЛЯ Г. СИМАКОВА

Детская литература ориентируется на развитие эстетического сознания ребенка, на формирование его мировоззрения.

У истоков советской удмуртской детской литературы стояли К. Герд, К. Митрей, А. Оки, М. Коновалов и др. Удмуртская советская детская литература в центр своих исканий выдвинула проблему труда и единства двух трудящихся классов – рабочих и крестьян, писала о героике революционно-го и воинского подвига.

С постепенным развитием реалистических тенденций, углублением психологизма в детской литературе начинает формироваться объемный многогранный образ детства. Писатели открывают в детстве истоки развития человечества, проникают во внутренний мир ребенка, постигают сложность и глубину характера юного человека, показывают, как формируется личность в противоборстве светлых и темных начал, как она воспринимает радость и горечь мира, его гармонию и противоречия.

В 1960–70-е гг. значительно возрастает роль удмуртской детской литературы в истории национальной культуры. «Общество ждет от писателя художественных открытий, правды жизни, которая всегда была сутью настоящего искусства», – отмечалось в правительственных документах тех лет.<sup>1</sup> В эти годы удмуртская детская литература обогатилась книгами, ставшими этапными в ее развитии. Появились историческая повесть С.А. Самсонова «Над Камой гремит гроза» (1969) и его же лирико-документальная повесть «Край мой родниковый» (1975), повесть Г.С. Симакова «Курлычат журавли» (1977), повесть А.Н. Клабукова «Разнощекый» (1968). Особое место в удмуртской детской литературе 1960–1970-х гг. занимает творчество Г.С. Симакова.

Григорий Симаков – певец природы. В его рассказах она предстает как живой организм, органично связанный с судьбой. Природа в его произведениях может петь и веселиться, страдать и плакать. Вполне закономерно, что одну из книг рассказов он назвал «Лес поет» (1959). Сборник раскрывает детям богатство лесов Прикамья. Рассказы «Идем в поход», «Ель», «Вязь», «Северный виноград», «Калина», «Бузина», «Бригадир деревьев», «Осина», «Береза» композиционно построены в форме дневниковых записей. Автор хочет дать детям много новых знаний об окружающей их природе, поэтому в книгу включен образ старого лесника, который знакомит детей с различными деревьями и кустарниками. Рассказы написаны от первого лица, обо всем увиденном повествуется лесник. Много новых и ценных знаний маленьким читателям получают о ели, калине, рябине, ольхе и т. д. Об этих и других деревьях в книге рассказывается в динамичной, но в доступной форме.

В сборник детских произведений Г. Симакова «Зеленое золото» вошли четыре произведения: «Голуби», «Ленивый бельчонок», «Золото», «Черемуха плачет». Здесь Г. Симаков вновь внимателен к миру природы, писатель не устает говорить о том, что лес не только место отдыха, лес – это богатство, которое дороже настоящего золота.

Для Г. Симакова также характерно обращение к жанру авторской сказки. Так появляется книга «Заяц-чемпион» (1968), где предлагаются сказки для самых маленьких читателей. В симаковских сказках снова повествуется о различных явлениях природы, об этом говорят и названия сказок: «Родник и Половодье», «Встреча на Луне», «Заяц-чемпион» и т. д.

Творческие истоки сказочника Г. Симакова – в национальном фольклоре. Известно, жанр литературной сказки появляется на основе фольклорной. Но, создавая новое литературное произведение, автор вносит в него нечто свое, не выходя за границы жанра, умело использует элементы волшебной сказки и придает ей социальную значимость. Есть у Г. Симакова сказки и бытового характера, и сатирического, и социального, и о животных. Некоторые из них созданы на основе удмуртских народных легенд и поверий: «Ворона и Крупа», «Гуси», «Почему плачет ива».

Петер Домокош в работе «История удмуртской литературы» писал, что Григорий Симаков среди всех удмуртских писателей выделялся умением описывать картины природы. «Он отличился пейзажными зарисовками, его лесные истории любят и русские читатели. Он любимый удмуртский детский писатель, подобно Герду, подходит к детям с педагогическим, психологическим чутьем, прививает детям любовь к изученному им самим миру животных»<sup>2</sup>.

Творчество Г. Симакова близко творчеству русских писателей, прежде всего В. Бианки и М. Пришвина, а также сочинениям В. Сухомлинского. Г. Симаков, как и русские писатели, словно старший собеседник, мог учить детей быть честными, решительными, смелыми, узнавать повадки зверей и птиц.

Маленькие дети разговаривают с природой на своем языке, жадно внимают голосу леса, шуму ветра, пению птиц. Одним из таких редких людей, сохранивших в себе «ребенка», и был Г. Симаков. Сегодня мы можем говорить о том, что он своим творчеством зародил природоведческий раздел в удмуртской детской литературе. Г. Симаков недаром выбрал своими главными жанрами рассказ, сказку и повесть: по мнению исследователей, это самые популярные у детского читателя жанры. Книжки Г. Симакова буквально наполнены дыханием природы. Их страницы несут радость, сходную с той, которую испытывает человек после городской сутолоки, грохота в транспорте, очутившись в лесу, в траве, у еле звучащего ручья или плавно текущей речки. Его житейские истории очень близки и понятны. Так, например, в рассказе «Пропадающие цыплята» повествуется о том, как мальчик ухаживал за только-только вылупившимися цыплятами и сторожил их от астреба. Вдруг обнаружилось, что два цыпленка куда-то бесследно пропали. Поиски ничего не дали. На следующее утро опять не досчитались двух птенцов. Мальчик догадался проверить место их ночлежки и обнаружил там вырытую в земле огромную яму. «Все ясно, – сказала вечером



мама, – это крыса». Мальчик поставил на ночь крысоловку, а наутро обнаружил в ней неведомого зверя. То была не крыса. Оказалось, что это ласка. В неназидательной форме читателю преподносятся новые факты и новая информация о, казалось бы, давно известных событиях и явлениях деревенской жизни.

Наш автор ограничивается лаконичными, простыми описаниями природы, не нагромождает текст излишними красотоми. Маленький читатель обычно пропускает длинные описания. В рассказе Г. Симакова мы вместе с героями следуем на санях по утренней зимней дороге и замечаем лишь то, что по гладко и твердо утоптанной дороге ползут протяжно поскуливая полозья саней. Извилистая дорога блестит под лунным светом.

Природа в рассказах, сказках и повестях Г. Симакова – полноправный герой произведений, а не фон для сюжетных линий. Его книги населены множеством птиц, насекомых, зверей, деревьев и грибов. Но есть еще и люди – охотники, лесничие, рыбаки, юннаты, учителя, родители и т.д. В творчестве Г. Симакова рядом стоят знаток природы – писатель-натурлист – и педагог. Особо выделяются по обилию и разнообразию природоведческих сведений и знаний книги «Лес поет» и «Клокочут журавли». Они давно стали своеобразной биологической научно-популярной энциклопедией, рассчитанной на очень широкий возрастной диапазон – от дошкольников до старшеклассников.

Познавательный материал в произведениях Г. Симакова органично вплетен в ткань повествования, и это – свидетельство мастерства писателя. Из его произведений дети узнают, что ель может использоваться как строительный материал и как дрова для отапливания печи; из ели делают музыкальные инструменты: пианино, скрипку, мандолину, балалайку, гитару, орган, баян, кресль. Такая ель называется «голосовой или звуковой».

Произведения Г. Симакова можно использовать на занятиях по краеведению. Например, очень интересен рассказ «Бузина». Оказывается, из бузины в старину изготавливали серы (шпудка, цевка), без которой не обходилась ни одна женщина, поскольку эта «штуковина» была незаменима в рукоделии, в частности, в ткачестве. Но знаем ли мы об этом сегодня? Должны знать, ибо это уже часть истории материальной культуры народа.

Творчество удмуртского детского писателя Г. Симакова – это книга о родном крае, воспитывающая юных читателей быть бережливыми хозяевами природы, умными, любящими, знающими ее. Таким же встает со страниц этих книг собирательный образ ребенка, созданный Г. Симаковым.

Безусловно, сам по себе познавательный материал, содержащийся в книгах писателя, каким бы он ни был богатым и разнообразным, еще не в силах оказать эмоционального воздействия на читателя. В произведении кроме сведений, фактов, событий должна быть еще и поэзия. Только живое художественное слово в силах поднять научный факт, биологическое явление до степени образного обобщения. Средствами языка искусства Г. Симаков создал впечатляющий образ детства и художественный мир природы.

<sup>1</sup> Цит. по кн.: Зубарева Е.Е. Детская литература. М.: Просвещение, 1989. С. 208.

<sup>2</sup> Домокош П. История удмуртской литературы. Ижевск, 1993. С. 402.

А.С. Подлесных  
г. Пермь

### СРЕДНЕВЕКОВАЯ ПАРМА: СРЕДОТОЧИЕ КУЛЬТУР, ТРАДИЦИЙ И ЯЗЫКОВ (НА МАТЕРИАЛЕ РОМАНА А. ИВАНОВА «ЧЕРДЫНЬ – КНЯГИНЯ ГОР»)

Сегодня, когда в современном обществе остро стоит проблема возрождения национальной самобытности, восстановления связей с родной культурой, невозможно не вспомнить об уникальном вкладе народов, с древних времен населяющих пермскую<sup>1</sup> землю, в развитие культуры Урала и России.

В XI–XVI вв. на приуральских землях протекали активные миграционные процессы, в ходе которых совершалась консолидация давно живущих на Урале финно-угорских, тюркских народов, русских и др. Происходило языковое сближение, взаимовлияние материальной и духовной культур, межэтническое усвоение результатов социально-экономического развития. Следствием такого

взаимодействия становилась либо полная дискриминация одного народа другим, либо их этническое равновесие, либо растворение одного этноса в другом.

Рисуя на страницах романа «Чердынь – княгиня гор» картины жизни автохтонов Приуралья XV в., Алексей Иванов стремится к натуралистическому изображению людей, населявших в средние века землю, имя которой – Парма. Для воссоздания колорита былых времен и для изображения достоверного образа жителя пермского средневековья автор пытается воспроизвести речевую ситуацию, сложившуюся на Урале в те далекие времена. С этой целью А. Иванов использует в тексте романа архаизмы, диалектизмы, заимствования, этнографизмы, экзотизмы.

Употребление в тексте романа экзотизмов<sup>2</sup> обусловлено, в первую очередь, стремлением автора к правдоподобию изображению панорамы жизни многонациональной Пармы. Подтверждением сказанному может служить лишь одно краткое упоминание в романе разнообразных жилищ представителей разных народов Урала: «Селения встречались редко, и чаще – временные: то чумы вогулов и остяков, то юрты башкир и татар, то берестяные балаганы черемисов и мордвы»<sup>3</sup> (С. 399).

На страницах романа шум коми-пермяцких и вогульских поселений утопает в голосе Пармы – священном безмолвии заледеневшей тайги или шорохе деревьев, шелесте трав, ропоте дождя и гуле ветра – в голосе, в унисон которому звучит дудка-чипсан: «За дальними горами протяжно дули в многоствольные дудки-чипсаны великаны капай, и бегал, звеня ледяными колокольцами, по бубну Койцу, что бросили окаменевшие от ужаса Маньшупынеры, крылатый пес смерти Паскуч» (С. 145). Обратившись к словарям коми-зырянского и коми-пермяцкого языков, обнаруживаем, что *чипсан* – «род свирели из стебля дягиля»<sup>4</sup> – древний финно-угорский музыкальный инструмент, имевший несколько разновидностей: *идзас чипсан* (соломенный свисток), относившийся к типу кларнетов-аэрофонов с одинарным, бьющим язычком; продольные флейты *чипсан* 'свисток'; *сьола чипсан* 'рябчиковый свисток-манок', *бадь пу чипсан* 'ивовый свисток', *пельсь пу чипсан* 'рябиновый свисток'<sup>5</sup>. Многоствольная закрытая флейта *куима чипсан* 'трехствольный рожок'<sup>6</sup>, на котором играют люди и боги «Чердыни – княгини гор», – коми народный музыкальный инструмент, появившийся вскоре после распада пермской этнической общности, существовавшей до VIII в. н.э. В интерпретации А. Иванова разносящаяся по средневековому Верхнему Прикамью мелодия этого народного инструмента заставляет читателя содрогнуться<sup>7</sup> или замереть в ожидании сражения<sup>8</sup>. Однако следует отметить, что переливающийся при игре на многоствольных дудках-чипсанах, именуемых этномузыковедами *куима чипсан*, тембр звука «легкий, прозрачный, а стиль игры на них – скромный, спокойный»<sup>9</sup>, звучание этого музыкального инструмента благозвучно. Звучные чипсаны-свистки, именуемые *сьола чипсан*, *идзас чипсан*, *бадь пу чипсан* и *пельсь пу чипсан*, подражая голосам птиц (свисту рябчика, голосу лебедя), издают довольно резкие и пронзительные звуки, напоминающие сигнальные пастушьи инструменты. Таким образом, есть основания полагать, что автор, неоднократно упоминая в произведении о древнем финно-угорском музыкальном инструменте *чипсан*, ошибочно назвал его многоствольным, каким может быть только *куима чипсан*. В действительности А. Иванов подразумевал разновидность одноствольного чипсана-свистка, издающего неприятные пронзительные звуки. На страницах романа «Чердынь – княгиня гор» автор не стремился к абсолютно правдоподобию описанию элементов культурного наследия народов Пармы. А. Иванов создавал художественное произведение и использовал на его страницах экзотическую лексику в качестве средства поэтики.

На страницах произведения автор обращается к той части народной культуры, которая является средством выражения национальных особенностей народа, его укоренившегося бытового уклада, вечно живущих и бережно хранимых ценностей материальной и духовной культуры – к самобытной этнической среде.

*Нарты* – единственное средство передвижения в приполярных условиях Средневековья – являлись реалией жизни коренного населения Приуралья в XV в.: «И где-нибудь на Варвару-мученицу встанут они на лыжи, добегут до ближайшей деревни, купят там нарты с упряжками – и в Чердынь» (С. 30). В словарях русского языка *нарты* истолковываются в ключевом значении: 'узкие и длинные санки с деревянным настилом, употребляемые на севере для езды на собаках и оленях'<sup>10</sup>. В этимологическом Словаре М. Фасмера *нарта* 'небольшие широкие сани для езды на собаках или оленях' подается как созвучное с польск. *narty* 'лыжи', чеш. *nárt* 'подъем (ноги)', в.-луж. *paró* 'подъем ноги, верх обуви'<sup>11</sup>. Помимо этого, в Словаре М. Фасмера отражено коми *nórt*, удм. *nurt* 'длинные сани для перевозки тяжестей'<sup>12</sup>. Однако М. Фасмер склоняется к вероятности исконно славянской этимологии слова, отрицая как предположение исследователей о финно-угорском происхождении лексемы, которое «наталкивается на фонетические и др. трудности»<sup>13</sup>, так и версию заимствования слова в случае сравнения его с саам. *nart*, якут. *nárta*, тунг. *nátar*<sup>14</sup>. Обнаруженная на страницах романа «Чердынь – княгиня гор» лексема *нарты* – этнографизм, обозначающий одну из реалий жизни народов Севера. Не удивительно, что лексема *нарты*, являясь в силу гипотезы М. Фасмера славянской по происхождению, прочно вошла в живую речь ряда народов, насе-

ляющих территорию Перми Великой в XV в. – коми, коми-пермяков, манси, русских и др. – тех народов, чья жизнь в условиях Среднего и Северного Урала была связана с передвижением на этом виде транспорта.

Необычный для населения других регионов России продукт питания – *строганина* – никогда не являлся экзотическим блюдом не только для жителей Пармы, но и для всего Севера России. В романе А. Иванова *строганина* – обязательный компонент зимнего рациона персонажей: «Которые двое остались, перли нарты по льду, струганину жрали, обморозились, а все равно хотели втихую мимо городков проскользнуть» (С. 43). Автор использует в художественной речи этнографизм *струганина*, который подается в МАС с пометой «разг.» к *строганина* ‘настроганная ломтиками мороженая рыба (или мясо), употребляемая в пищу в сыром виде на Крайнем Севере’<sup>15</sup>; в тождественном значении лексема зафиксирована в Словаре Ожегова с пометой «обл.»<sup>16</sup>. Интересно, что этнографизм *строганина*, обозначающий нехарактерную для большинства русского населения еду, является существительным, образованным от глагола исконно славянского происхождения *stroǫati* (болг. *strǫga* ‘скребу, выравниваю, строгаю’; сербохорв. *str gati* ‘строгать’; словен. *sifgati* ‘строить’ и т.д.<sup>17</sup>).

Этнографизмы *нарты* и *строганина*, называющие специфические реалии жизни, и в наши дни находятся в активном словарном запасе северян. Помимо этого, слова *нарты* и *строганина* живут в языковом сознании большинства современных россиян как символы суровой северной жизни. Встречающиеся в тексте романа А. Иванова этнографизмы отражают традиционную культуру Пармы.

Отличительной чертой речевой ситуации, сложившейся на территории средневекового Среднего и Северного Урала, являлось смешение особенностей разных языковых групп, благодаря которому иноязычные вкрапления беспрепятственно перемещались из одного языка в другой.

На страницах романа находим множество заимствований как из коми-пермяцкого языка, так и из языка манси: вогулы живут в *павылах*<sup>18</sup>, их шаманы получают от богов вести – *ляххалы* («...связь между звеньями этой цепи»<sup>19</sup>(...) шаманы называют «*ляххал*» – «*весть*»»), а души умерших хранятся в *иттарма*.<sup>20</sup> Обратившись к мансийско-русскому словарю, находим *павыл* ‘деревня’<sup>21</sup>; *ляххал* ‘весть’<sup>22</sup>; *иттарма*<sup>23</sup> – у манси и хантов – «кукла-заместитель покойного»<sup>24</sup>, имеющая вид маленькой антропоморфной фигурки из дерева для умерших физиологически, «из металла – для погибших насильственной смертью»<sup>25</sup>. По представлениям древних вогулов и остяков, *иттарма* – временное вместилище души покойного; в соответствии с традицией куклу необходимо класть «с собой спать, угощать едой и т.д. (...) если этого не делать, то тень умершего будет мстить (...) Кукла эта помещается всегда в почетном месте...»<sup>26</sup>. «Куклы мертвых» угров и сегодня представлены в культовой атрибутике: в наши дни «сохранились традиции изготовления иттарма из ткани, из ткани и монеты и из дерева»<sup>27</sup>.

С ненецким влиянием связывают исследователи<sup>28</sup> обычаи северных хантов и манси устанавливать на местах промыслов деревянные изображения идолов *елань* (*елань*). А. Иванов использует сведения о средневековом культе *елань*, употребляя на страницах романа данное угорское заимствование: «Венец затряс головой – и не стало ничего, будто не было... ничего, только пьяный бред, только морок, только чудская луна колдует в ожерелье звезд над пустой *еланью*». Название скульптуры религиозного назначения древних угров *елань* происходит от хантыйского *jelām, jütām, jelm* – «имени одного из высших антропоморфных небожителей»<sup>29</sup>. *Елань* – олицетворенное в скульптурном произведении деревянное изображение идола – антропоморфная фигурка с головой, грубо вытесанным в верхней части лицом и ногами. По представлениям средневековых манси и хантов, *елань* (*елянь, илань*) обеспечивал успех в промыслах (их «угощали», «мазали кровью оленя или рыбьим жиром, повязывали кусочками материи с завернутыми внутрь монетами»<sup>30</sup>).

В художественной речи А. Иванова нередко встречается индивидуальное словоупотребление, связанное с недостаточным знанием автором грамматики финно-угорских языков: «*Ротыны сер Кама!* – в сердцах бормотал Ничейка. – *Рува-дува...*» (С. 203). Обратившись к словарю коми языка, находим инфинитив *рѳдтыны* ‘идти рысью, рысить (о лошади)’, ‘ехать, проехать рысью (на лошади)’<sup>31</sup>; в КИРС зафиксировано *рѳдтыны/рѳдтыны* ‘ехать рысцой’, ‘бежать трусцой’<sup>32</sup>; там же отражена лексема *сер* в ключевом значении ‘узор’<sup>33</sup>. Хотелось бы отметить, что «палатальные согласные коми языка смягчены в большей мере, чем в русском литературном языке»<sup>34</sup>, поэтому, например, [с’] и [з’] на слух воспринимаются соответственно как звуки [ш’] и [ж’]. Таким образом, слово *узор*, произнесенное персонажем на родном языке, имеет в живой коми-пермяцкой речи фонетический облик *щер*.

Восклицание персонажа не имеет перевода на русский язык: фраза, сказанная героем романа Ничейкой, – набор синтаксически не оформленных, лишенных логической связи лексем; сложное слово *рува-дува* не существует в финно-угорских языках. Думается, что автор не ставил целью точное и верное воспроизведение иноязычной лексики на страницах произведения: употребление

последней выполняет художественные задачи, оно направлено на воссоздание колорита многонациональной, а значит, и многоязыкой Пармы.

Из числа окказиональных лексических элементов, использованных в тексте произведения, хотелось бы обратить особое внимание на слово *хумляльт*: «Хумляльт, – помял пам. – Князь Асыка – хумляльт. Человек, идущий навстречу. Человек призванный, человек одержимый. Князь Асыка, убивший отца, живущий без старости, изгнавший жену-ламию, – хумляльт... У хумляльта нет ни одной души»<sup>35</sup>. Авторское новообразование состоит из двух иноязычных корневых морфем, одна из которых, мансийская, *-хум* ‘мужчина’<sup>36</sup>. Угорским языкам знакомы корневые морфемы *-лилт/лылт*; *-лил/-лел/-лул*: мансийское *лилтыл* ‘дыхание’, *лилтункве* ‘дышать’, *лылытэл* ‘мертвый, неодоушевленный’<sup>37</sup>, хантыйское *лиль* ‘душа’, *лельте* ‘дыхание’<sup>38</sup>, *лил* ‘дух’<sup>39</sup>, венгерское *lelek* ‘душа’, ‘совесть’, ‘мужество, дух’<sup>40</sup>. Таким образом, есть основания полагать, что в созданном автором слове *хумляльт* обе корневые морфемы заимствованы из угорских языков, при этом, вероятно, второй корень *лялт-* – либо намеренно изменен А. Ивановым, либо фонетический облик иноязычного слова был неточно передан автором. Причина этого заключается, вероятно, в том, что А. Иванов не ставил перед собой задачи точного воспроизведения слов из языков народов, населявших Прикамье; автор позволял себе достаточно вольно отображать иноязычные слова. Окказионализм *хумляльт*, вероятно, имеет значение ‘человек-дух’ или ‘человек без души, неживой’, что представляется вполне тождественным.

Следует отметить, что слово *хум* ‘мужчина’ очень часто используется в мансийском языке как компонент сложных слов: *йибых-махум* ‘люди филина’, *Мир-сусне хум* – ‘человек, осматривающий мир’ – значимая для манси фигура пантеона богов, *Мис-хум* – ‘лесной человек’ – доброжелательный лесной дух.<sup>41</sup> На страницах романа находим однокоренной неологизм *пурихумы-жертвы*: «Прежде чем везти сюда Вагирюму он объехал свои владения, и теперь с ним лучшие манси, сын Юмшан и сыновья хаканов, с ним пурихумы-жертвы и благословение Ялпынга». Корневая морфема *пури-* в авторском неологизме *пурихум*, возможно, восходит к названию одной из мансийских фратрий *пор*. В этом случае *пурихумы-жертвы* – ‘человеческие жертвы рода пор’. Более правдоподобным кажется иное возможное значение лексемы *пурихум*, где *пури-* восходит к мансийскому *пори* ‘бескровное жертвоприношение’<sup>42</sup>. Исходя из контекста, а также учитывая тяготение автора к наделению слов или отдельных корневых морфем иным звучанием, значением или его оттенками, можно предположить, что индивидуально-авторское слово *пурихумы-жертвы* – ‘душа принесенного в жертву человека’<sup>43</sup>.

А. Иванов на страницах «Чердыни – княгини гор» устанавливает явные и скрытые историко-культурные ориентиры, дает читателю возможность пройти малую часть длинного пути к новым языковым и культурным рубежам – того пути, по которому шли наши предки. Автор дает шанс читателю взглянуть на то, как происходило становление Пармы – территории, формирование которой совершалось в результате ассимиляции в языке и культуре многонационального народа, населявшего территорию Перми Великой.

<sup>1</sup> Здесь и далее в значении «земля Перми Великой – Чердынской земли».

<sup>2</sup> Экзотизмы – заимствования, называющие предметы и явления иной культуры и не имеющие точных лексических эквивалентов в другом языке.

<sup>3</sup> Иванов А. Чердынь – княгиня гор. Пермь, 2003. Здесь и далее в скобках указаны страницы по этому изданию.

<sup>4</sup> Коми-русский словарь. М., 1961. С. 743; Коми-пермяцко-русский словарь. М., 1985. С. 537. (Далее – КИРС)

<sup>5</sup> Традиционная культура народа коми: этнографические очерки. Сыктывкар, 1994. С. 217-218.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Многоголосицу пеня словно раздирали на куски пронзительные, скребущие по сердцу вопли многостольных дудок-чипсанов» (С. 22).

<sup>8</sup> «На воротной башне взвыли чипсаны стражи. Тотчас в крепости застучали барабаны. Приступ начался» (С. 151).

<sup>9</sup> Традиционная культура народа коми. С. 217-218.

<sup>10</sup> Словарь русского языка: В 4 т. М., 1981-1984. Т. 2. С. 390 (Далее – МАС); Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. М., 1999. С. 391. (Далее – Словарь Ожегова)

<sup>11</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. Т. 3. М., 2003. С. 45. (Далее – Словарь Фасмера)

<sup>12</sup> Там же. С. 46.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> МАС. Т. IV. С. 288, 292.

<sup>16</sup> Словарь Ожегова. С. 774.

<sup>17</sup> Словарь Фасмера. Т. II. С. 779.

<sup>18</sup> «...неистово рассозвездилось... над низкими павылами и высокими крепостями вогулов» (С. 148).

- <sup>19</sup> «Для каждого нашего народа есть священные уста, с которых к нам долетают слова вечности. Мертвая Парма у нас, у пермов. Пуррамонитур у зырян. Ялпынг у вас, у манси. Лонготьюган у хантов. Хэбидя-Пэдара у непецев... Для всех нас священна Солнечная Дева – Заринь, Мядпухоця, Вут-Ими, Егибоба, а по-вашему Сорни-Най. Ее устами говорит Вагирйома. Но, ожидая ответа у этих уст, мы спрашиваем не гору, не предка, не бога, не идола. Мы спрашиваем что-то большее, которое одновременно и гора, и предок, и бог, и идол... Все является одним и тем же, все это – одна цепь, а мы видим только ее звенья. Связь между звеньями этой цепи ваши шаманы называют «ляххал» весть. Судьба – это весть земли, боги – вести судьбы, люди – вести богов, земля – весть людей...» (С. 14).
- <sup>20</sup> «...друг на друга были навалены резные чурки-иттармы, в которых жили души былых шаманов Мертвой Пармы...» (С. 9).
- <sup>21</sup> Ромбандеева Е.И., Кузакова Е.А. Словарь мансийско-русский и русско-мансийский. Л., 1982. С. 210. (Далее – СМРРМ)
- <sup>22</sup> Там же. С. 182.
- <sup>23</sup> Они же *иттерма*; *иттырма*; *мохар* или *итэрма*; *нытырма* (*натырме*) у хантов, *иттырма* (*акканэ*) у манси, *шонгот* (См. об этом: Иванов С.В. Народы угорской группы. Скульптура религиозного назначения // Культура народностей Севера: традиции и современность. Новосибирск, 1986.
- <sup>24</sup> Мартынова Е.П. Очерки истории и культуры хантов. М., 1998. С. 165.
- <sup>25</sup> Там же.
- <sup>26</sup> Гондатти Н.Л. Следы язычества у инородцев северо-западной Сибири. М., 1888. С. 43.
- <sup>27</sup> Гемуев И.Н. Мироззрение манси. Дом и космос. Новосибирск, 1990. С. 38.
- <sup>28</sup> См. об этом: Мартынова Е.П. Указ. соч.
- <sup>29</sup> Иванов С.В. Указ. соч. С. 201.
- <sup>30</sup> Мартынова Е.П. Указ. соч. С. 126.
- <sup>31</sup> Коми-русский словарь. М., 1961. С. 603. (Далее – КРС)
- <sup>32</sup> КПРС. С. 408.
- <sup>33</sup> КПРС. С. 422; КРС. С. 615.
- <sup>34</sup> Лыткин В.И., Тимушев Д.А. Краткий очерк грамматики коми языка // КРС. С. 850.
- <sup>35</sup> «Манси считали, что человек состоит из 3-5 душ, которые сопутствуют ему всю жизнь...» (Страницы истории земли пермской. Прикамье с древнейших времен до начала XVIII века. Пермь, 1995. С. 53.)
- <sup>36</sup> Ромбандеева Е.И. Мансийский (вогульский) язык. М., 1973. С. 81.
- <sup>37</sup> СМРРМ. С. 211.
- <sup>38</sup> Мартынова Е.П. Указ. соч. С. 135.
- <sup>39</sup> Терешкин Н.И., Сподига В.И. Словарь хантыйско-русский и русско-хантыйский. Нижневартовск, 1997. С. 291.
- <sup>40</sup> Венгерско-русский словарь. М.; Будапешт, 1974. С. 456.
- <sup>41</sup> См. об этом: Гемуев И.Н., Сагалаев А.М. Религия народа манси. Культурные места. Новосибирск, 1986; Гемуев И.Н. Указ. соч.
- <sup>42</sup> См. об этом: Там же.
- <sup>43</sup> В культовой традиции манси встречалась практика человеческих жертвоприношений (См. об этом: Гемуев И.Н., Сагалаев А.М. Указ. соч.).

**В.Г. Родионов**  
г. Чебоксары

## О ВОЛГО-УРАЛЬСКОЙ МЕЖЛИТЕРАТУРНОЙ ОБЩНОСТИ: МИФ ИЛИ РЕАЛЬНОСТЬ?

На первых чтениях, посвященных талантливому литературоведу, члену-корреспонденту РАН Г.И. Ломидзе и проходивших в ноябре 2005 г. в Институте мировой литературы им. А.М. Горького РАН, были изложены значительно расходящиеся друг от друга мнения по поводу градаций межлитературных общностей. Ряд докладов был посвящен проблемам истории литератур отдельных регионов, что вызвало неоднозначную реакцию аудитории. В частности, большая часть литературоведов высказалась против идеи регионализации русской литературы, которая прозвучала в докладе Е.К. Созиной. Действительно, любая межлитературная общность (МЛО), в том числе и Волго-Уральская, ориентировалась не на краеведческие работы и творчество русских писателей второго и третьего рядов, а прежде всего на классику – А. Пушкина, М. Лермонтова, Л. Толстого и др. Поэтому продуктивность и целесообразность рассмотрения национальных литератур в одном ряду с русской провинциальной литературой вызывает некоторое сомнение. Для нас остается сомнительным и перечень национальных литератур, составляющих вместе с русской литературой Урала одну МЛО. Сложение любой литературной общности как составной части культуры своими корнями

ми уходит в глубь истории народов; она, хотя и является новым образованием, но веками вызревает в недрах межкультурной общности региона. Волго-Уральскую межкультурную общность (ВУМКО) не менее пяти-шести веков гармонично составляют четыре финно-угорские и три тюркских народа, культуры которых тесно переплетены, и их невозможно (нельзя) изучать изолированно.

Критикуя план-проспект «Истории литературы Урала»<sup>1</sup> по частностям, о чем только что было изложено, мы полностью поддерживаем саму идею создания региональной межлитературной общности, но в рамках исторически сложившейся целостности.

На вышеназванных чтениях, особенно в среде критиков доклада Е.К. Созиной доминировало «антирегиональное» настроение. Ученые, специализирующиеся по литературам народов бывших союзных республик и для которых привычным является изучение национального в контексте общесоюзного, явно или не явно отрицали среднее звено этой цепи, т.е. межлитературные общности отдельных регионов. Подобный взгляд на литературы народов бывшего СССР соответствовал государственному статусу (республики союзного и автономного уровней) титульных народов. В период интенсивного «сближения наций» и сложения особого народа – «советского» – официально всячески поддерживались идеи выявления национально-общесоветских (русских) литературных связей. Резкий крен в сторону инновационных вопросов заслонил другую, немаловажную проблему – изучения традиционного слоя культуры, в том числе и литературы. В результате всего этого региональный контекст, как один из важнейших подходов к изучению национальной литературы, перестал считаться методологической необходимостью для литературоведа того или иного народа.

В данной работе мы исходили из того, что объем понятия «региональная межкультурная общность» полностью перекрывает значение традиционного термина «историко-культурная область», т.е. территориальная общность внебиологически и исторически выработанного способа деятельности людей, благодаря которому их активность соответствующим образом регулируется, физически обеспечивается и воспроизводится.<sup>2</sup> Последний термин тесно соприкасается с такими понятиями, как «историко-культурный тип», «тип цивилизаций».

Национальная культура должна иметь как минимум две группы признаков: 1) характерные для других культур, входящих в межкультурную общность (МКО), 2) характерные лишь для одной локальной культуры. Общее и особенное (специфическое) в локальных культурах наблюдаются, как утверждают исследователи, в следующих их компонентах: 1) в традициях и обрядах, 2) в бытовой культуре, 3) в повседневном поведении, 4) в национальном мировидении, 5) в художественной культуре<sup>3</sup>.

Таким образом, выявление общих признаков в вышеназванных компонентах культур народов Волго-Уральского региона должно способствовать определению типа культур ВУМКО.

Далее следует остановиться на природно-географических особенностях территории ВУМКО, которые безусловно являются объединяющим фактором региона. От других территорий России Среднее Поволжье и Нижнее Предкамье отличаются тем, что в них таежная и лесостепная зоны находятся в наименьшем расстоянии. Так, в низовьях Камы темнохвойные леса из ели и пихты, господствующие на правом берегу, мирно соседствуют с левобережными луговыми степями и остепненными суходольными лугами. Эти факты указывают на то, что два берега реки благоприятны как минимум для близкого соседства двух видов хозяйственной деятельности: охоты и рыболовства, с одной стороны, скотоводства и земледелия, с другой стороны.

К разным ландшафтно-географическим зонам относилась и территория Чувашского Поволжья: на левобережье Волги простиралась тайга, а на правом берегу росли теплолюбивые деревья (дуб и другие широколиственные деревья). Расстояние от тайги до лесостепной зоны здесь не доходило и до двухсот километров.

Геологической парой для Среднего Поволжья и Закамья были как Приуралье и Уральские горы, так и Верхнее Прикамье, верховья реки Вятки. Все реки этой территории, как и другие притоки Волги, наполнялись континентальными водами. В геопаре происходила сезонная миграция рыб и птиц, диких животных, циркуляция холодных и теплых потоков воздуха. Если в январе преобладали южные ветры, то в июле – северные. В период смены сезонов участились ветры восточного направления. Разница в температуре воздуха в летнее время происходила в меридиальном направлении, а в зимнее – в долготном.

Все вышеназванные растительно-климатические и другие не менее важные факторы способствовали выделению Поволжья как особой зоны контактов Севера и Юга, Запада и Востока. Оно было периферией всех четырех сторон света, связывая их прежде всего водными путями Евразии.

Открытие этого уникального значения Поволжья состоялось, как нам кажется, в VIII в., когда хазары догадались построить на Нижней Волге город Итиль. Следует считать, что именно с этого времени основная часть современной территории ВУМКО стала подлинной территорией Хазарского каганата. Признаки «обширной историко-этнографической области», объединяющей Поволжье, Приуралье и Северный Кавказ, как считают башкирские этнологи Т.М. Гарипов и Р.Г. Кузеев,

формировались еще в первой половине I тыс. н.э.<sup>4</sup>. По Л. Н. Гумилеву, в конце I тыс. н.э. на этой территории сложился «западноевразийский суперэтнос».<sup>5</sup> Центром данной западноевразийской МКО, куда входила и ВУМО, во все времена были степные и лесостепные зоны Восточной Европы.

Далее следует выяснить вопрос о времени сложения ВУМО в системе Западно-европейской МКО (ЗЕМКО).

Спасаясь от арабов, представители степного, а частично и лесостепного вариантов салтово-маяцкой культуры расселялись в более северных районах Евразии (в бассейне реки Дон и, очевидно, в Волго-Камском междуречье). Именно этими событиями можно объяснить возникновение Саркела в 833 г. н.э. К середине VIII в. г. Болгар стал выполнять посредническую роль в международной торговле (именно в этот период широко стали распространяться восточные дирхемы в Волго-Окском междуречье). К этому времени волжские болгары стали серьезными конкурентами хазар в посреднической роли международной торговли. Таким образом, начиная с IX в. в западноевропейском регионе стало выделяться Волго-Камское междуречье, т.е. основная территория волжских болгар. В этот период на всей территории ЗЕМО стали активизироваться этногенетические процессы, в результате чего образовались новые государства (Киевская Русь, Волжская Болгария и т.д.) и этносы (древние русы, сербы и хорваты, болгары дунайские и волжские).

Политическая ситуация X в. привела к распаду Хазарского каганата и появлению на его бывшей территории нескольких малых суперэтносов, в том числе и волжскоболгарского. Это новое государство возникло на уникальной территории, которую условно можно назвать «центром геопары» (ее некоторые особенности мы уже отметили). Главной отличительной чертой территории данного государства было то, что близость тайги к лесостепью благоприятствовали параллельному развитию как охоты и рыболовства, так и скотоводства и земледелия. Болгаро-аланские племена, появившиеся на новой территории из лесостепных и степных зон, привнесли в Волго-Камье более высокую культуру обработки земли и навыков скотоводства. Среди волжско-финских и пермских племен широкое распространение имели, следует полагать, занятия охотой, пчеловодством и рыболовством.

Итак, началом сложения ВУМКО следует считать середину IX в., когда в лесостепных районах Предкамья обосновались представители салтово-маяцкой культуры, когда они стали конкурировать с хазарами в области международной торговли в Евразии.

Далее следует уточнить компонентный состав племен Волжской Болгарии, что возможно путем палеоантропологических наблюдений. В результате скрупулезных исследований палеоантрополог С.Г. Ефимова выявила три основные территории, откуда продвигались на Волгу разноязычные племена: территория Верхнего и Среднего Прикамья, степная зона Европейской части и Зауралья и Северный Кавказ.<sup>6</sup>

Из аллохтонных (пришлых) групп особо следует выделить больше-тарханский антропологический тип, который, по наблюдению С.Г. Ефимовой, очень близок к серии саргатской культуры и указывает на территорию формирования этой группы ранних болгар – лесостепная зона Западной Сибири. Антрополог М.С. Акимова считала, что население больше-тарханского могильника следует связать с территорией Зауралья и Западного Казахстана.

Болгарские могильники из г. Биляр указывают на их антропологические связи со степным населением сарматского времени. Следует считать доказанным, что сарматский компонент несомненно присутствовал в составе ранних болгар. Степные алано-болгарские племена господствовали в обеих столицах Волжской Болгарии – в Болгаре и Биляре.

Второй аллохтонной группой в составе волжских болгар являлись угро-мадьярские племена, продвигавшиеся в раннее средневековье с Верхнего и Среднего Прикамья на Волгу. Кушнаренковцы были близки к ранним болгарам по ряду признаков: они являлись скотоводами, имели одинаковый тип общественно-социальной и хозяйственной деятельности.

Третья аллохтонная группа – это серия, близкая к верхне-салтовскому и северокавказскому средневековому населению, которое главным образом встречается в г. Болгаре. Археологически их связывают с аланами.

В г. Биляре выявлен значительный автохтонный компонент: долихо-мезокранный, узко- и низколицый с ослабленным выступлением носа и сильно профилированным в горизонтальной плоскости лицом. Такой тип доминирует главным образом в женских сериях черепов. Это говорит о том, что метисация происходила путем смешанных браков аллохтонных мужчин с автохтонными женщинами.

Значительная часть населения, оставившего могильник на Бабьем бугре (г. Болгар) была местного происхождения – мезо-брахикранный, с небольшими размерами лица, ослаблением горизонтальной профилировки и угла выступа носа.

К материалам из «Братской могилы» на Бабьем бугре и к группе черепов «местного типа», как утверждает С.Г. Ефимова, наиболее близки серии черепов вятичей и костромских кривичей.<sup>7</sup> Есть

серьезные основания говорить о включении в этногенез болгар позднегородецких племен, на что указывал еще А.П. Смирнов, опираясь на археологические материалы.<sup>8</sup>

Итак, палеоантропологический материал подтверждает тот тезис, согласно которому волжские болгары как этнос сложились на основе нескольких аллохтонных и автохтонных компонентов.

Все эти положения изложены нами с одной целью – указать на примерное время возникновения болгаро-чувашико-волжско-финских и пермских параллелей. Они образовались не в результате «смещения болгар с местными финно-угорскими племенами», как утверждают некоторые современные исследователи, а в процессе формирования двухкомпонентной болгарской народности. Этот процесс начался в середине IX в. и продолжался, очевидно, до XIV–XV вв.

Начиная с IX в. н.э. в ВУМКО происходит процесс взаимопроникновения лесных (местных финно-угорских) и лесостепных и степных (пришлых алано-болгарских) культур. Он хорошо запечатлен в разных заимствованиях болгаро-чувашико-финских слов в современных волжско-финской и пермской группах финно-угорских языков. Эти заимствования разделяются на тематические разряды: общественные отношения, религия и мифология, животноводство, земледелие, хозяйственные строения, средства труда, ткачество и т.д. В этот период в болгарский язык проникают от финно-угорских соседей слова, связанные с местным растительным и животным миром.

Интернационализация части культурных компонентов в ВУМКО проходила, если использовать термин этнологов-семиотиков, преодолением «этнографических лакун», т.е. непонятности, чуждости и неправильности культур соседних народов. Понимание чужой культуры в болгарском суперэтносе облегчалось тем, что в его культурах как аллохтонных, так и автохтонных племен преобладали близкородственные традиции, восходящие к сармато-аланской культуре. В области художественной культуры это проявлялось прежде всего в развитии т.н. «скифского звериного стиля». Князь Трубецкой обнаружил ряд параллелей в культурах народов Поволжья, с одной стороны, и русских, с другой. К общим чертам он отнес психологический облик сравниваемых народов, строй языка, тип мелодии, метрические основы народного стиха и другие особенности стихотворной речи, дуализм, консерватизм в мышлении и т.д.<sup>9</sup>

Особое внимание следует обратить на общие черты в характере взаимоотношений людей между собой и с природой. Осмеливаемся сказать об особом исторически сложившемся у этносов ВУМКО нравственном императиве. Его истоки можно обнаружить в культе предков и святых, в почитании святилищ-киреметей, в особом почитании огня, в общих представлениях об окружающих людей духах, божествах и т.д.

Общие черты обнаруживаются и в устойчивых элементах культуры, а также в обычаях и образах. Современным исследователям необходимо вести поиски параллелей в области бытовой культуры, а также национального мировоззрения и художественной культуры. Многие из них несомненно относятся к дотатарскому периоду истории ВУМКО. Проблемы, которые мы попытались схематично очертить в данной работе, заслуживают серьезного к ним подхода и дальнейшего изучения. Диалог культур, на который мы сегодня обращаем пристальное внимание, происходил во все времена и эпохи. При этом следует учесть, что такой диалог имел дискретный характер, т.е. он претерпевал циклы приятия и неприятия культур. Механизм «приятия» и «неприятия» в ВУМКО функционировал и в форме переориентации, т.е. изменений культурно-идеологических ценностей. Так, если в IX–XIV вв. этносы ВУМКО входили в диалог с болгарским этносом, то с XV в. такой диалог стал возможным между казанско-татарским и другими народами Казанского ханства. В роли объединяющей силы в регионе казанско-татарская культура оставалась вплоть до второй половины XVIII в., которая в дальнейшем стала вытесняться русской.

Становление региона как МЛО завершилось в Новое время. В XIX в. здесь функционировали две подсистемы: татаро-башкирская (исламская) и тюркско-финно-угорская (православно-христианская). Тюркскую часть составляли чувашская письменная словесность и литература крещеных татар, а финно-угорскую – письменные культуры удмуртов, коми, мари и мордвы.<sup>10</sup>

В завершение можно резюмировать следующее. Доказательство фактического функционирования ВУМКО позволяет утвердительно говорить и о реальности ее одной составляющей: меж-фольклорной и литературной общности Волго-Уральского региона. Для нас, фольклористов и литературоведов, предстоит кропотливая работа по выявлению «этнопоэтических констант» (В.М. Гацак) этой общности.

<sup>1</sup> История литературы Урала: план-проспект / УрО РАН. Екатеринбург: Изд-во АМБ, 2005.

<sup>2</sup> Маркрян Э.С. Соотношение формационных и локальных исторических типов культуры // Этнографические исследования развития культуры. М.: Наука, 1985. С. 7-30.

<sup>3</sup> Аятипов Г.Д., Донских О.А. и др. Текст как явление культуры. Новосибирск, 1989.

<sup>4</sup> Гаринов Т.М., Кузеев Р.Г. Волго-Уральский регион культурно-языкового взаимодействия уральских и алтайских этносов // Урало-алтаистика: Археология. Этнография. Язык. Новосибирск, 1985. С. 110.

<sup>6</sup> Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь. М., 1992. С. 38.

<sup>7</sup> Ефимова С.Г. Палеоантропология Поволжья и Приуралья. М., 1991. С. 67.

<sup>8</sup> Там же. С. 67.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Трубецкой Н.С. О туранском элементе в русской культуре // Вестник Московского университета. Серия 9. Филология. 1990. № 6.

<sup>11</sup> Родионов В.Г. Особенности литературогенеза народов Урало-Поволжья // Ашмаринские чтения: Материалы межрегиональной научной конференции. Чебоксары: Изд-во Чувашского университета. 2005. С. 137-147.

Е.А. Торлопова  
г. Сыктывкар

## ГЕРОЙ В ДЕТСКИХ РАССКАЗАХ Г. ЮШКОВА И Е. КОЗЛОВОЙ

Проблема героя – одна из основных проблем в детской литературе. Герой как носитель авторской идеи определяет и сюжетную канву, и языковой строй, и силу воспитательного воздействия произведением на читателя-ребенка в целом.

Каков же герой в комедийной детской литературе? Каковы принципы построения его образа? Каковы его эстетические и воспитательные функции? Чтобы попытаться ответить на эти вопросы, обратимся к детским рассказам Г.А. Юшкова и Е.В. Козловой.

Творчество двух комедийных писателей объединяет то, что они пишут для детей. Герои их произведений – сельские ребята 5-12 лет, познающие самих себя и окружающий мир.

На первый взгляд, детская проза Г. Юшкова проста и незатейлива. В центре внимания автора – герой-ребенок, совершающий либо положительный поступок, порой даже героический (как, например, девочка Надя из рассказа «Надя и Лёзук», которая во время ливня согревает своим жакетом замерзшего теленка) либо негативный проступок (как мальчик Петя, который от жадности никого не подпускает к кустам голубики). Мир персонажей, их поступки в рассказах Юшкова четко разделены на «добрые» и «злые», «хорошие» и «плохие», но это не умаляет художественного значения произведения для детей. Еще великий педагог А.С. Макаренко подчеркивал: «В детской литературе должны быть особая яркость и полнокровность красок, совершенно явный реализм, точное разделение светлого и темного...», потому что «читатель должен различать своих героев и узнавать их с первого взгляда».<sup>1</sup>

Герои Г. Юшкова находятся в постоянном действии: ходят в лес за ягодами, помогают взрослым, что-то мастерят, шалят. Событийное начало в рассказах доминирует над психологическим. Автор не дает портретной характеристики, отказывается от описания характера, внутреннего монолога персонажа. Душевное состояние, переживания героя, если и изображаются, то очень лаконично, несколькими штрихами. Характер, внутренний мир ребенка раскрывается через его действие, поступок. Это характерно для детской прозы, где действие обычно является способом выявления личностных качеств героя. Действия мальчика Олега из рассказа «Скворец поз» («Гнездо скворца»), который, пожалев птиц, мастерит из тески домик для скворцов, характеризуют его как доброго, отзывчивого человека, мастера на все руки. Герой рассказа «Чери» («Рыба») ради спасения колхозного сена отказывается от своего любимого занятия – ловли рыбы, тем самым доказывая, что он по-взрослому ответственен, на него уже можно положиться в трудную минуту. У добрых дел всегда есть хороший результат: мальчик Олег слышит утром доносящееся из его скворечника пение птиц, а девочка Надя и теленок Лёзук становятся лучшими друзьями.

Наряду с действием одним из приемов раскрытия его характера является речь персонажа. Герой рассказа Юшкова повторяет одну и ту же фразу «Ачим тогда» (Сам знаю), характеризующую его как своенравного, не умеющего прислушиваться к мнению других.

Поступкам героя в рассказах Юшкова всегда дается оценка либо героем-взрослым, либо самим автором. Автор выступает в роли наблюдателя и комментатора, который делает акцент на том, что хорошо, а что плохо, оценивает изображаемое с позиции более опытного и знающего человека.

В рассказах Елены Козловой перед нами герой-ребенок, который также изображен в круговерти событий. Но в центре внимания автора уже не действие героя, а его внутренний мир, его переживания, чувства, размышления. Е. Козлова обладает счастливой способностью ощущать мир по-детски, передавать различные состояния души и эмоциональное настроение своего маленького героя. «Вотлісны, гуськысьсон нимтісны... И мый налы лоз кляничайс сэтшій жаль. Сы мынтась-

ыс өтитө эз сетны. Висьталасны өні ставлы. И гортын, и сэдйын мөдасны төдны. И суседьяс. Дерт, эськө эз ков босьтны да»<sup>2</sup> (Выгнали, воровкой обозвали... И что им синего стеклышка жаль. Одно-то могли и дать. Расскажут теперь всем. И дома, и в садике узнают. И соседи. Конечно, брать-то не надо было.) Сколько стыда, негодования, обиды испытывает маленькая Аннуш из рассказа «Лёз кляничка» (Синее стеклышко), после того как ее обвинили в воровстве так полюбившегося синего стеклышка. Противоречия чувств Аннуш выражены резкими переходами от одних мыслей к другим, тревожным диалогом с самой собой, экспрессивной речью. Психологизм усиливает и состояние природы: даже снег от переживаний героини будто становится серым.

Стремление Елены Козловой к психологизму, исследованию детской души ведет к уменьшению дистанции между автором и героем. В рассказах писательницы порой невозможно отделить авторское «я» от голоса ребенка, и лишь иногда авторское начало выявляется в ходе действия и в логике поведения персонажей.

В своих произведениях Елена Козлова считается с особенностями детского мироощущения, близкого народному. А это позволяет и в реалистическом повествовании выразить сказочность характера бытия. Поэтому дети воспринимают окружающий мир как огромную сказку. Они способны с легкостью заселить пространство своего сознания фантастическими существами, которые, как правило, приходят в мир ребенка в переломный момент его жизни. Так, например, к Диме, герою рассказа «Лым морт» (Снежный человек), снежный человек «приходит» во время болезни и совершает чудо – помогает ему быстро поправиться.

Важную роль в рассказах писательницы играют предметы. Причем, самые обыкновенные вещи (ранец, лыжи, ручка) в детском понимании становятся необычными, чудесными. Обычная деревянная лопатка в рассказе «Мезд-бедь» (Палочка-выручалочка) становится волшебной палочкой, при помощи которой девочка Таня получает пятерки в школе и защищается от мальчика Клёпы. Герои относятся к своим «волшебным» предметам с особым трепетом: это действительно нечто очень лично значимое и сокровенное, связанное с потаенными душевными переживаниями. Дети очень переживают, когда «чудесная» вещь оказывается в руках другого или теряется: «Мезд-бедь эз сюр. Нывка пөрччис кепысьсө да куш кинас мөдс чабравны лымсө, но ставыс весьшөрө: бедьыс быттьө сьлөма. Таня пуксис туй юж вылас да гораа бөрддзис»<sup>3</sup> (Палочка-выручалочка не нашлась. Девочка сняла варежки и голыми руками мяла снег, но все напрасно: палочка как будто растаяла. Таня села на накатанную дорогу и громко заплакала). Переживая, персонажи Елены Козловой духовно растут. Бывает, что герои часто ошибаются, совершают негативные поступки, но затем так искренне раскаиваются, такие душевные потрясения испытывают (как, например, маленькая Аннуш из рассказа «Лёз кляничка» (Синее стеклышко)), такие метаморфозы происходят в их душе, что эти раскаявания тоже можно назвать чудом.

Таким образом, в центре внимания рассказов Г. Юшкова и Е. Козловой – образ ребенка. Но авторы по-разному раскрывают этот образ. Герои Юшкова совершают добрые дела или проступки, в которых проглядывается деятельная и находчивая детская натура. Геннадий Юшков сосредотачивает внимание на событиях и поведении персонажа, его поступки оцениваются либо героем-взрослым, либо самим автором, а потому моральные выводы лежат на поверхности рассказа. Юный читатель, познакомившись с произведениями Юшкова, выносит для себя нравственный урок: нельзя врать, нельзя быть жадным, надо быть добрым, надо уметь помогать другим... Елена Козлова в своих рассказах сумела взглянуть на мир глазами ребенка. Для автора важно не действие маленького героя, а то, что испытывает он в различных ситуациях – откровение детской души. Сопереживая, соприкасаясь с чудом, юный читатель открывает в рассказах Е. Козловой мир добра и красоту жизни. Бесспорно, что произведения обоих авторов необходимы для детской аудитории, прежде всего потому, что они воспитывают маленьких читателей. Ведь еще великий критик В.Г. Белинский утверждал, что книги, обращенные к юным, «пишутся для воспитания, а воспитание – великое дело: им решается участь человека».<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Макаренко А.С. О детской литературе и детском чтении. М., 1955. С. 93.

<sup>2</sup> Козлова Е.А. Лёз кляничка. Сыктывкар, 1988. С. 15.

<sup>3</sup> Козлова Е.В. Лым морт. Сыктывкар, 1997. С. 20.

<sup>4</sup> Белинский В.Г., Чернышевский Н.Г., Добролюбов Н.А. О детской литературе. М., 1983. С. 96.

## ТРАДИЦИИ ИЗОБРАЖЕНИЯ ОБРАЗОВ ТОРО И ВОСЯСЯ В УДМУРТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

В художественной литературе социокультурная система удмуртского общества находит довольно интересное, но противоречивое воплощение. В качестве объекта исследования нами выбраны произведения разных жанров, в образной системе которых значимыми являются характеры торо (предводитель рода), восся (жреца), туно (знахаря): «Эш-Тэрек» (1912, 1915), «Идна батыр» (1926), «Юбер батыр» (1928), «Зурка Вужгурт» (1926) Кедр Митрея, «Толгурезь» (1978) Романа Валишина, «Эбга» (1993) Петра Захарова, «Дунайлен даурез» (1994) Ар-Серги. Возможны разные подходы при исследовании названных произведений: по времени написания и по времени изображения. На наш взгляд, анализ текстов в хронологической последовательности позволяет проследить эволюцию образов торо, восся, туно в удмуртской литературе.

В дореволюционной литературе названных авторов художественное воплощение находит образ торо в трагедии Кедр Митрея «Эш-Тэрек». Образ восся считался, по-видимому, табуированным, запретным. Нет ни одного удмуртского авторского дореволюционного произведения, где фигурировал бы образ восся. Ярким подтверждением тому является отсутствие образа восся и в фольклорных текстах. Мне удалось найти один-единственный текст под названием «Предание о книге», где упоминается восся: «Тогда Инмар рассердился и на стариков, и на книгу и послал к белому камню большую корову, которая пришла туда, когда стороживший книгу жрец спал. А чтобы удмурты снова не написали такой книги, Инмар отнял у них знание всех тамг, кроме одной. С тех пор они знали только одну тамгу, которой помечали свою собственность».<sup>1</sup> Из-за отсутствия бдительности жреца была утеряна первая книга удмуртов.

Невольно возникает вопрос: какое место занимал торо в социокультурной иерархии традиционного (древнего) удмуртского общества? По мнению В. Владыкина, «Торо – очень сложная и еще не совсем ясная фигура в удмуртской религиозно-мифологической системе. Его можно вообще рассматривать как высший символ в социальной и культурной иерархии удмуртов: его влияние простирается от семьи (в каждом доме есть «торо пукон» как самое почетное место) (...) до крупных общественных молений, на которых обязательно присутствовал торо – без него моления считаются недействительными. Причем, что интересно, торо не действует, а лишь присутствует, но его власть такова, что все, включая и главного жреца, демонстрируют самое глубокое почтение к нему. Торо – почти священная особа, признаками сакральности обладает и место, где он сидит».<sup>2</sup>

Вернемся к образу торо, созданному Кедр Митреем. Писатель вспоминает: «Разъезжая по вотским деревням, я пересматривал костюмы старых времен, расспрашивал, выслушивал и записывал песни, сказки, былины, легенды и предания. Все эти хлопоты, поездки и занятия навели меня на мысль сочинить вотскую трагедию в вотском духе, с которым я в достаточной мере успел познакомиться (...). Трагедия должна быть исторического характера...». Обращение к образу удмуртского торо отчасти можно объяснить замыслом писателя создать историческую трилогию в жанре трагедии.

Образ Эш-Тэрека – молодого торо – представлен в темных красках. Эш-Тэрек убивает стоящего на его пути Идну и Ожмега, становится вождем. Добившись власти, он не находит душевного успокоения, не может выбрать между собственным народом и любимой девушкой марийкой Лодой, любовью и предательством, Инмаром и Кереметом: «Что делать, как быть? Как поступить мне? Сердце рвется, и куски его разлетаются в разные стороны...». Избранность героя (торо), выделенность из окружающего мира, наличие трагической ситуации – в данном случае, борьба за власть, душевное раздвоение героя – все это обуславливает трагический конец героя. Произведение написано на фольклорном материале и действие относится к XV в., тем не менее, нельзя не отметить, что в трактовке образов трагедии, конфликте пьесы отражаются отзвуки событий, происшедших в мире и России в 1912–1915 гг., т.е. в период написания трагедии.

В произведениях от послереволюционного периода вплоть до современности возникает оппозиция торо – восся. В развитии обозначенного конфликта во всех анализируемых текстах, кроме «Идна батыра», образ восся играет негативную роль, является силой, противостоящей единению удмуртского народа в разные исторические эпохи. Торо ценю собственной жизни и жизни близких родных защищает интересы своего народа. Любопытно заметить, что в этнографических источниках нет упоминания об их противостоянии, отношения между торо и восся жестко регламентированы. Почему в образе восся преобладающим является разрушительное начало? Является ли это

следствием советской атеистической пропаганды или утратой своих языческих корней, отражением двоеверия?

Вновь обратимся к трудам В. Владыкина: «Удмуртский языческий клир имел уже достаточно разработанную структуру и включал в себя довольно значительное количество «действующих лиц». Должность жреца не наследовалась персонально, а закреплялась за определенной родственной группой (...) Эта группа в общине была наиболее зажиточной и влиятельной. Восся – главный жрец; кажется, это «наиболее почитаемый и славный из куриськисей»<sup>3</sup>. Естественно возникает вопрос: почему в произведениях удмуртских авторов в образе восся преобладающим является разрушительное начало? Хотя в традиционном удмуртском обществе до последних лет «восся выжы», главный жрец, пользовался особым почетом и уважением.

Видимо, оппозиция торо – восся явилась благодатным материалом для показа борьбы нового и старого миропорядка: торо как носитель революционных идей, восся как хранитель древних народных традиций, обычаев, т.е. всего старого, консервативного.

Художественное осмысление конфликта между жрецом и торо претерпел эволюцию как в творчестве отдельного автора, так и в литературе в целом. Диаметрально противоположное изображение Кедр Митреем удмуртского торо (от миролюбивых, согласованных действий (Шамардан – Идна) до классового противостояния (Восся – Юбер) обусловлено по мнению П. Домокоша тем, что в его произведениях можно найти все излишества романтики в образах, ситуациях, в художественных средствах, даже в возвышенном патетическом стиле. Взор молодого писателя затмевают великие примеры: Ричард III, Дон Карлос, Борис Годунов – и они ослабляют его способность рассуждать, а прошлое своего народа он видит все более светлым, чем оно было»<sup>4</sup> Ключ к разгадке характера Эш-Тэрека содержится и в признаниях Кедр Митрея (1934 г.): «Стремление автора показать карьеризм отдельных работников современности в образе древних удмуртских вождей, их взаимную борьбу потерпело явную неудачу».<sup>5</sup>

В трагедии «Идна батыр» (1926) нет открытого противостояния между торо и жрецом (Идной и Шамарданом), хотя восся выступает разжигателем вражды между удмуртами и марийцами. Идна прислушивается и подчиняется советам жреца. В сценах, связанных с Шамарданом-жрецом, автор постоянно использует образ огня в разных проявлениях (чилясь тыл, чашьем тыл, жуа инлен синмыз, кизилиос юн вореkjяло, чилекjя...). Огонь одновременно является символом жизни и смерти. Частое использование образа огня подготавливает читателя к чему-то трагическому. В третьем действии марийцы поджигают святилище удмуртов. В огне исчезает Шамардан, являющийся средоточием зла. Любопытна и многозначна следующая сцена. Завершился век Шамардана. Смерть восся воспринята героями как необходимый, естественный акт. После его смерти между удмуртами и марийцами наступает перемирие. Конфликт трагедии разрешен в сказочном ключе. Мотив превращения жреца в птицу – многозначная деталь трагедии. Уход восся в небеса в образе птицы символичен, в нем проявляются языческие корни.

В поэме «Юбер батыр» (1928) поражения удмуртов напрямую связаны с действиями жреца. По сюжету поэмы, удмурты, живущие еще по старинным обычаям, совершают под руководством жреца многодневный обряд жертвоприношения. В это время войска царя Янсара окружают удмуртов и принуждают их сдать. Юбер батыр в отчаянии убивает жреца.

Такое развитие оппозиции торо – восся в творчестве Кедр Митрея – яркое свидетельство того, каким образом политические события 20-х гг., идеологические установки времени сказались на воззрениях писателя. Означает ли это, что языческие верования в духовном опыте народа были сильно поколеблены? Вслед за А. Шкляевым мы можем констатировать, что Кедр Митрей спроецировал политическую ситуацию 20-х гг. на историю удмуртов XIV–XV вв. Писатели, в том числе Кедр Митрей, изображали злободневные социально-правственные проблемы своей эпохи на материале исторического прошлого удмуртского народа.

После трагических 30-х гг. образы служителей культа на столетия исчезают со страниц удмуртских произведений. И только в повести Р. Валишина «Тол гурезь» (1978) вновь встречаем удмуртского жреца и торо в образе Оникея. В одном герое совмещены две несовместимые, с точки зрения древних социальных и культурных норм, ипостаси.

Объединяющим началом образов воссясий, созданных 1980–90-е гг., является их противоречивое внутреннее состояние, драматическое мироощущение и неоднозначное авторское отношение к ним. Следует заметить, что, изображая служителей языческого культа, писатели не используют сатирических приемов средств создания характера восся, а при обрисовке портретов служителей христианской церкви гротеск и сатира становятся основными (К. Митрей «Тяжкое иго», М. Петров «Старый Мултан» и т.д.). Таким образом, на уровне бессознательного хранится историческая память народа о священности, сакральности служителей языческого культа.

Вернемся к повести «Тол гурезь». Характер Оникея исследован в удмуртском литературоведении довольно обстоятельно (работы А. Зуевой, А. Ермолаева). Хочется остановиться на отдельных

моментах. В образе Оникея переплелись, как выше сказано, две ипостаси, к тому же Оникей – труженик-крестьянин (торо – восясь – огшоры адыми), но не совсем обычный: он середняк и, по мнению односельчан, подмененный ребенок. В годы коллективизации он был деревенским старостой-торо, затем его избирают жрецом. Односельчане с уважением относились к Оникею-жрецу. Но никто из них не догадывается, что творится в душе Оникея. Внешняя видимость и внутренняя жизнь Оникея в постоянном противодействии. Аналогичную ситуацию наблюдаем при исследовании хронотопа повести. Оникей-торо совершает свои действия ночью (встреча с Пильшом, сцена вывоза зерна, последняя встреча с Пильшом). Автор словно скрывает под покровом ночи грешные дела торо. Действия Оникея-восясь, а также огшоры адыми происходят утром или днем. Действия Камаева-торо динамичны, место действия меняется быстро (1-я глава: дом, хлев, амбар – ветряная мельница, дорога, дом). Действия Камаева-восясь замедлены, автор как бы использует прием замедленной съемки, иногда останавливая «кадры».

По всем выделенным позициям можно выявить противостояние торо – восясь в душе одного героя. В образе Оникея сплелись все три представителя языческого клира: *торо – восясь – туню*.

В трагедии «Эбга» Петра Захарова противостояние восясь Ожмега и торо Донды является непримиримым, открытым. Донды – мудрый политик, в начале трагедии – это цельная личность. Он намерен добиться своей цели меньшей кровью, без войны между родами Калмез и Ватка. Донды, движимый благородной целью, – созданием государственности удмуртского народа, рушит семейное счастье сына. Идея Донды оказалась трагичной. Ожмег руководствуется сиюминутным интересом, сохранением верований своего рода Калмез.

Таким образом:

1. Эволюция образов восясь и торо в удмуртской художественной литературе есть проявление сложной, противоречивой духовной жизни писателей прошлого столетия, проявление двоемирия их сознания и народа в целом.

2. В целом в истории удмуртской литературы образы восясь и торо наполнены драматическим содержанием. Восясь является разрушающим началом. Здесь наблюдается прямая параллель с образом жреца из «Предания о книге». Не кроется ли в этом, пусть даже опосредованно, историческая драма целого народа, не обретшего свою государственность и живущего между христианством и язычеством, Востоком и Западом?

3. Мне кажется, трагичность образов служителей языческого культа в произведениях удмуртских авторов – не только результат политических и социальных катаклизмов нашего столетия, здесь скрыты более глубинные процессы народного сознания.

<sup>1</sup> Черный хлеб – Зег нянь / Составление, обработка и перевод прозы Т.Г. Перевозчиковой. Ижевск: Удмуртия, 1990.

<sup>2</sup> Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1994. С. 270.

<sup>3</sup> Владыкин В.Е. Указ. соч. С. 269.

<sup>4</sup> Домокош П. История удмуртской литературы / Перевод с венгерского В. Васовчик. Ижевск: Удмуртия, 1993. С. 199.

<sup>5</sup> Шкляев А.Г. На подступах к реализму. Удмуртская литература, литературное движение и критика в 1917–1934 годах. Ижевск: Удмуртия, 1979. С. 129.

Н.И. Волкова  
г. Сыктывкар

### АССОЦИАТИВНО-ВЕРБАЛЬНАЯ СЕТЬ КОМИ ПРОЗВИЩА «ГУНДЫР»

В современной лингвистике наблюдаются разные подходы к воссозданию языковой картины мира (ЯКМ) и к изучению национального языкового сознания. Одним из них является так называемый «ассоциативный вызов»<sup>1</sup>. Он позволяет решать различные лингвистические задачи, в том числе связанные с реконструкцией ЯКМ и комплексным описанием «языковой способности его носителя, слагающейся из знаний о языке и знаний о мире»<sup>2</sup>. В связи с этим в свете новых парадигм знания мы обратились к свободному ассоциативному эксперименту, в котором в качестве слов-стимулов выступили некоторые коми прозвища. Данные этого эксперимента, представленные ассоциациями в виде отдельных слов, словосочетаний и предложений, которые и составляют ассоциативно-вербальную сеть того или иного онома, сопровождаются количественными показателями, которые позволяют выделить в ассоциативном поле каждого прозвища ядерную, околоядерную и периферийную зону ассоциатов. Материалы ассоциативного эксперимента, по мнению Н.В. Уфимцевой, можно «рассматривать и как специфичный для данной культуры и языка «ассоциативный профиль» образов сознания, интегрирующий в себе умственные и чувственные знания, которыми обладает конкретный этнос»<sup>3</sup>. Результаты этого эксперимента в определенной мере позволяют установить национальные стереотипы, характерные для женской молодежной среды, поскольку в эксперименте участвовали коми сельские девушки – старшеклассницы и студентки, осознающие себя в качестве сельчанок. Безусловно, в их реакциях отразились стиль, образ жизни, эстетические, этические ценности, повлиявшие на семантику речевого поведения.

Среди прочих мы обратились к прозвищу «Гундыр», имеющему своим прототипом соответствующий лингвокультурный концепт, в котором В.И. Карасик и Г.Г. Слышкин видят «ментальную проекцию элементов культуры»<sup>4</sup>. Гундыр – национальный герой коми сказок, соответствующий Змею Горынычу или Дракону в русском фольклоре. Прообразом Гундыра является *медведь*. В «Коми-роч кывчукöр» «Гундыр» представляется так: «фольк. *гидра, дракон, змей*»<sup>5</sup>. О.И. Уляшев отмечает, что «дыхание его считается нечистым», и указывает среди прочих такие его функции, как «противник сказочного героя», «пожиратель людей (реже – солнца); похититель чужих жен, невест; часто – муж, сын, зять Ёмы. В устной сказочной и несказочной прозе соотносится с образами Волчьего царя, Беса, Коцея, «инога царя», медведя, Лешего...», а также утверждает, что «в просторечье термин «Гундыр» широко применяется в качестве ругательства»<sup>6</sup>.

Ниже мы приводим ассоциативно-вербальную сеть прозвища «Гундыр» (цифра рядом с ассоциациями указывает на их количество; первая цифра в круглых скобках – количество ассоциаций, данных студентками; вторая – школьницами).

«Гундыр» – 68 (36+32). Злой – 9 (4+5); большой – 6 (5+1); плохой – 4 (3+1); страшный – 4 (1+3); некрасивый – 3 (1+2); Вась, сторож садика, с огромным телосложением – 1 (0+1); Вась, сторож садика, с плохим характером – 1 (0+1); высокий – 1 (1+0); голова может быть очень большой – 1 (1+0); грозный – 1 (1+0); жадный – 1 (0+1); жлоб – 1 (1+0); злой человек, который ест кровь других людей, т.е. делает неприятности другим людям – 1 (1+0); каждый раз думает по-разному – 1 (1+0); кровожадный человек – 1 (0+1); крупный – 1 (1+0); любит драться – 1 (0+1); любопытный человек, которому все всегда надо, все у всех просит, везде сует свой нос – 1 (1+0); многоликий человек – 1 (0+1); многохарактерный человек – 1 (0+1); недружелюбный – 1 (0+1); непобедимый – 1 (1+0); неприятный человек – 1 (1+0); обросший человек – 1 (1+0); огромный человек – 1 (0+1); отрицательный человек, который делает много зла – 1 (1+0); очень сильный человек – 1 (0+1); похож на чудовище – 1 (0+1); приходит к людям, все просит подарить, дать – 1 (0+1); страшной внешности человек – 1 (1+0); строгий – 1 (0+1); суровый – 1 (0+1); [так называют] обросшего человека, т.е. мужика с длинными волосами – 1 (1+0); тучный человек – 1 (1+0); большой человек – 1 (0+1); человек, который все время находится в лесу – 1 (1+0); человек, который хочет все узнать, но при этом все ломает – 1 (0+1); человек крупных размеров – 1 (1+0); человек

неприятной внешности – 1 (1+0); человек неряшливый – 1 (0+1); человек с некрасивой внешностью – 1 (1+0); человек толстый – 1 (0+1); эгоист – 1 (0+1).

Анализ реакций испытуемых свидетельствует о том, что самый большой пучок ассоциаций связан с аксиологической оценкой характерологических проявлений потенциальных носителей прозвища «Гундыр». Прежде всего, это касается таких прототипических черт героя фольклора, как *злость и кровожадность: злой (4+5); злой человек, который ест кровь других людей, т.е. делает неприятности другим людям (1+0); кровожадный человек (0+1); недружелюбный (0+1); любит драться (0+1); отрицательный человек, который делает много зла (1+0)*. Этическая оценка *плохой* фиксируется в ассоциациях *плохой (3+1), жадный (0+1), жлоб (1+0) и эгоист (0+1), Вась, сторож садика, с плохим характером (0+1)*. «Эстетический сектор» ассоциаций связан с реализацией оппозиции *к р а с и в ы й – н е к р а с и в ы й*. Прежде всего это касается *неприятной внешности: страшный (1+3), некрасивый (1+2), неприятный человек (1+0), похож на чудовище (0+1), страшной внешности человек (0+1); человек неприятной внешности (1+0); человек с некрасивой внешностью (0+1), человек неряшливый (0+1), а также длины волос: обросший человек (1+0); [так называют] обросшего человека, т.е. мужика с длинными волосами – (1+0)*.

Испытуемые активно задействовали свои коммуникативные центры, связывая Гундыра с такими прототипическими признаками, как *'крупное телосложение', 'высокий рост', 'сила',* и перенося их на потенциальных носителей одноименного прозвища. О таком физическом параметре, как *'крупное телосложение'* (как у Гундыра), свидетельствуют следующие ассоциации: *большой (5+1), Вась, сторож садика, с огромным телосложением (0+1), голова может быть очень большой (1+0), крупный (1+0), огромный человек (0+1), тучный человек (1+0), человек, который большой (0+1), человек крупных размеров (1+0), человек толстый (0+1). Большой рост* подчеркивается ассоциацией *высокий (1+0), а сила – сильный (3+1), непобедимый (1+0), очень сильный человек (0+1)*. Все вышеуказанные реакции составляют ядерную зону ассоциативного поля онома «Гундыр».

Итак, ассоциативно-вербальная сеть прозвища «Гундыр», составленная из ассоциаций студенток и школьников, в целом свидетельствует о понимании и знании испытуемыми концептуальных признаков прототипического имени коми сказочного персонажа, а значит, и о вербальной реализации национальных стереотипов, получающих определенную интерпретацию на уровне данного онома. Концептуальный признак (КП) *'способный приобретать образ лешего'* модифицируется в ассоциации *'человек, который все время находится в лесу (1+0)';* а КП *'похититель'* получает своеобразную рефлексивную *'приходит к людям, все просит подарить, дать' (0+1)*. Тот факт, что Гундыр в устной сказочной и несказочной прозе соотносится с различными образами, по-видимому, позволило двум школьницам привнести такие ассоциации, как *'многоликий человек (0+1)'* и *'многохарактерный человек (0+1)'*. Ассоциации типа *'каждый раз думает по-разному' (1+0), 'любопытный человек, которому все всегда надо' (1+0), 'человек, который хочет все узнать, но при этом все ломает' (0+1), 'жадный' (0+1), 'эгоист' (0+1),* на наш взгляд, говорят о незнании лингвокультурного концепта «Гундыр». В то же время можно утверждать, что многие ассоциации свидетельствуют об эстетических и этических предпочтениях студенток и школьников в отношении физических параметров и характерологических проявлений сказочного персонажа «Гундыр», позволяющих реконструировать определенный фрагмент коми языковой картины мира через ее интерпретацию, представленную посредством ассоциативно-вербальной сети, относящейся к оному «Гундыр».

Т.А. Гудырева  
г. Сыктывкар

## К ВОПРОСУ О ТЕОРЕТИЧЕСКОМ ПЕРЕОСМЫСЛЕНИИ ПОНЯТИЯ «НЕОЛОГИЗМ» В КОМИ ЛИНГВИСТИКЕ

В конце 80–90-х гг. XX в. в России возник так называемый «неологический бум», выразившийся в появлении огромного количества неологизмов. Не избежал этого явления и коми язык. Прежде всего, это связано с подъемом национального самосознания, вызванного новыми социально-экономическими и политическими условиями. В этот период началась интенсивная работа по лексическому обогащению литературного языка, совершенствованию его терминологической базы и стилистической дифференциации. Все это поставило перед лингвистами проблему теоретического переосмысления существовавшего прежде взгляда на неологизм. По мнению С.И. Алаторцевой, одного из ведущих неологов в современном русском языкознании, в возникшей ситуации «необходимо, прежде всего, расширение понимания неологизма как явления языка, а также рассмотрение неологизма как явления культуры»<sup>1</sup>. Обобщая различные мнения известных теоретиков-неологов (Н.З. Котеловой, Л.П. Крыгина, А.А. Брагиной, В.К. Гак, М.С. Ретунской и др.) и исследовав неологизмы всех периодов развития коми литературного языка, мы пришли к следующим основным выводам:

1. Появление неологизмов связано с историческими изменениями в жизни общества, а их богатство и рост – с периодами столкновений и смены идеологий. Много новых слов создано в XIV–XV вв., в период христианизации Коми края. Большое количество неологизмов образовано в 20–30 гг. XX в., в период строительства социализма. В 90-е гг., в период перестройки, лексика также пополнилась многочисленными новообразованиями. Все эти периоды отличаются коренной ломкой политического строя и общественных отношений.

2. Неологизмы по своей семантике делятся на группы, определяемые теми областями жизни, которые характерны для общества в известный период. Если в древнепермский период наблюдается преобладание названий, связанных с христианизацией Коми края (*мезӧс 'господь', идӧг 'ангел', видзко 'церковь'* и др.), а в годы Великой Отечественной войны – с военной тематикой (*миномет, танкетка, бомбардировщик* и др.), то сейчас наибольшее количество слов относится к общественно-политической сфере жизни (*оланпас 'заков', оланподув 'конституция', авсеськӧдлӧм 'самоуправление'* и др.) Это связано прежде всего с возросшими потребностями адекватного и точного перевода законодательных и нормативных актов на коми язык, в соответствии с реализацией принятого в 1992 г. Закона о государственных языках Республики Коми.

3. Неологизмами являются не только новообразования, но и внутренние заимствования, так как изменение и обновление лексического состава связано с перемещением слов из одной сферы употребления в другую. Так, например, в 20-е гг. XX в. в употребление вошли такие диалектные слова, как *рӧмпӧштан 'зеркало', кымӧс 'лоб', коклябӧр 'пятка'* и др. Ныне эти слова уже не воспринимаются как диалектизмы и даны в коми-русском словаре 2000 г.<sup>2</sup> без помет, как единицы активного употребления. В 90-е гг. XX в. были активизированы десятки архаичных слов, таких как *ӧрд 'суд', вот 'налог'* и др., которые в современном словаре также даны как общеупотребительные слова.

4. Неологизмами являются и внешние заимствования, так как они дают наименования новым предметам и явлениям. Например, в XVIII в. вместе с бытовыми предметами в коми язык вошли и их наименования, такие как *шляпа, ключ (в замке), бӧчка 'бочка'* и др. Большое количество заимствованных слов вошло в литературный язык в 20–30 гг. XX в. Многие заимствования не имеют эквивалента в коми языке и являются частью коми лексики, отраженной в нормативных словарях (*автобус, автомашина, гектар, комод* и др.).

5. Неологизмы – понятие относительное; закрепляясь в языке, новые слова начинают функционировать наряду со старыми, образуя синонимы. Так, например, созданное в 30-е гг. XX в. В.И. Лыткиным слово *кывбур 'стихотворение'* довольно длительное время употреблялось вместе со словом *стихотворение*; архаичному слову *небӧг 'книга'*, активизированному в 90-е гг. XX в., до сих пор синонимом является слово *книга*; слово диалектного происхождения *пурьсь* (вв. 'улица'), вошедшее в литературный язык также в 90-е гг., имеет синоним *улица* и др.

6. Появление новых слов в коми языке на разных этапах его развития происходит из одних и тех же источников (новообразования, внутренние и внешние заимствования), однако в последние десять-двенадцать лет он демонстрирует некоторые инновационные моменты: во-первых, значительно ускорилось создание собственно новых слов и калькирование с разных языков (не только с

<sup>1</sup> Пуиг М. Санчес, Караулов Ю.Н., Черкасова Г.А. Ассоциативные нормы испанского и русского языков. М.: Мадрид: Азбуковник, 2001. С. 12.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Уфимцева Н.В. Сопоставительное исследование языкового сознания славян // Методологические проблемы когнитивной лингвистики: Научное издание / Под ред. И.А. Стернина. Воронеж: ВорГУ, 2001. С. 67.

<sup>4</sup> Карасик В.И., Слышкин Г.Г. Лингвокультурный концепт как единица исследования // Методологические проблемы когнитивной лингвистики: Научное издание / Под ред. И.А. Стернина. Воронеж: ВорГУ, 2001. С. 76.

<sup>5</sup> Коми-роч кывчукӧр / Отв. ред. Л.М. Безносикова. Сыктывкар: Коми книжное изд-во, 2000. С. 163.

<sup>6</sup> Мифология коми / Науч.ред. В.В. Напольских. М.: Сыктывкар: Изд-во ДИК, 1999. С. 136.



русского, как было раньше), а также появился ряд аббревиатур (СКУ – Сыктывкарская канму университет, ССГУ – Сыктывкарский государственный университет, КМ – «Коми му» (газета) и др.).

7. Частеречевая характеристика новых слов показывает, что во все периоды развития коми языка среди неологизмов преобладали имена существительные. Так, например, из 42 неологизмов, представленных в «Словаре древнепермских слов», 24 являются существительными, 8 – глаголами, 5 – прилагательными, 4 – причастиями и 1 – деепричастием. Из 1700 современных неологизмов, зафиксированных в словаре новых слов,<sup>3</sup> 1046 слов являются существительными, 402 – глаголами, 153 – прилагательными, 65 – причастиями, 25 – наречиями, 9 – деепричастиями.

8. По продолжительности своего существования новации подразделяются на: а) факты краткого существования на уровне речь-текст (однократное употребление); б) слова, значения, сочетания, вошедшие в языковую систему, ставшие ее полноправными членами; в) новации, живущие какое-то время, а затем уходящие из него («историзмы современности»).

Фактом краткого существования явились некоторые неологизмы, содержащиеся в словарях Г.С. Лыткина (*аслун* 'самостоятельность', *садьлун* 'трезвость', *этшлун* 'совесть' и др.). К словам, вошедшим в языковую систему, можно отнести большое количество неологизмов 20–30 гг. XX в. (*кырымпас* 'подпись', *потан* 'люлька', *ыб* 'поле' и др.). «Историзмами современности» можно считать такие неологизмы Стефана Пермского, как *кежасян* 'надежда', *мыльм* 'милость', *вэлтыдаланін* 'небо' и др.

9. Необходимо разграничивать узуальные (языковые) и неuzuальные (не-языковые) новообразования. К неuzuальным относятся собственно окказиональные и индивидуально-авторские слова. Собственно окказиональные слова выполняют номинативную функцию и способны войти в языковую систему. Так, например, окказиональные образования И.А. Куратова *ок* 'поцелуй', *вуза* 'продажный' и окказионализмы В.А. Савина *шöрин* 'центр', *кыл* 'гимн' вошли в лексику и отражены в нормативных словарях, а такие новообразования В.Т. Чисталева, как *курбыш курьд* 'горе горькое', *пидзöпомавны* 'выпроводить' остались индивидуально-авторскими неологизмами, т.е. словами, созданными со специальными выразительными целями для одноразового употребления.

10. Неологизмы могут выполнять как номинативную (назывную), так и трансноминативную (переименование) функции. Если в XIV, XV вв., в 20–30-х гг. XX в. они выполняли в основном номинативную функцию (*видзко* 'церковь', *пищаль* 'ружье', *котыра овмös* 'колхоз'), то на современном этапе развития языка превалирует трансноминативная функция (*память* – *казьтöд* 'память', *андел* – *идög* 'ангел').

11. Закреплению неологизма в языке способствует прежде всего их употребление в периодической печати и функционирование в художественной литературе. Такие слова, как *ёрт* 'товарищ', *дзоридз* 'цветок', *сикт* 'село', *сынöd* 'воздух' и многие другие, пришедшие в язык в 20–30 гг. XX в., активно употреблялись в журнале «Ударник», в газете «Вөрлэдзись», в художественных произведениях П. Доровина, Г. Федорова, Я. Рочева.

12. Важная роль в распространении неологизмов играет их фиксация в словарях. Но проблема здесь заключается в том, что эта лексикографическая фиксация слов обычно отстает от их закрепления в языке на несколько лет. Например, заимствованные слова, относящиеся к сфере космоса, не нашли отражения в коми-русском словаре 1961 г.<sup>4</sup>, хотя они уже были известны населению. К тому же, лексикографы осторожно относятся к включению новых слов в нормативные словари, ожидая, пока слово «отстоится» в языке, установятся нормы его употребления. Но следует отметить, что в последнем словаре авторы отошли от этой практики и включили в словарь некоторые слова, сохранившие явную неологичность (*дзурк* 'сверло', *öзын* 'порт' и др.). Такие слова должны фиксироваться лишь в словарях новых слов, которые на современном этапе уже созданы.

13. В коми языкознании необходимо упорядочить неологическую терминологию. Следствием различного понимания основных категорий неологии, неразграничения таких смежных понятий, как потенциальное слово, окказиональное слово, индивидуально-авторское образование, неологизм и явилась та терминологическая неупорядоченность и пестрота в их обозначении, с которыми мы сталкиваемся в разных работах, а неупорядоченность в терминологии препятствует и однозначному толкованию понятия «неологизм».

Р.М. Докучаева  
г. Сыктывкар

## ЯЗЫКОВЫЕ СРЕДСТВА ВЫРАЖЕНИЯ КОММУНИКАЦИИ В ВЫСКАЗЫВАНИЯХ АДРЕСАНТА И АДРЕСАТА (НА МАТЕРИАЛЕ ИНТЕРВЬЮ ПРОФ. А.К. МИКУШЕВА В ГАЗЕТЕ «КРАСНОЕ ЗНАМЯ»)

Газетная речь, иллюстрируя наиболее типичные примеры массовой коммуникации, определенным образом влияет на вкусы и взгляды читателя. По замечанию Д.Н. Шмелева, в сфере массовой коммуникации реализуется особое отношение «сторон» речевого общения – отправителем здесь является коллективный автор, адресатом – читатель<sup>1</sup>. Сегодня ученые (Г.Г. Поповцев, Н.Б. Руженцева, М.Н. Леонтьев, Г.С. Мельник, Т.В. Чернышева, Н.Г. Кайгородова, О.В. Бычихина, Т.И. Стеклова) исследуют новый (демократический) тип коммуникации в современной прессе, коммуникативную тактику; психологическое и социальное взаимодействие коммуникантов, их взаимовлияние; коммуникативные интенции говорящего, интерпретационную деятельность участников общения, а также социокультурные стереотипы в коммуникативном поведении<sup>2</sup>.

Нами исследованы структурные особенности и социальная направленность текстов в газетных изданиях Республики Коми, речевые стратегии и тактики, смысловые модели в текстах определенного жанра, коммуникативная направленность собственного имени в их составе и др. («Коми му», «Красное знамя», «Молодежь Севера», «Зырянская жизнь»). Заметим, что каждое из названных изданий имеет «своего» читателя. Этому способствуют структурные особенности и социальная направленность текстов на газетной полосе, речевые стратегии и тактики в текстах определенного жанра, смысловые модели данных текстов, коммуникативная направленность собственного имени, например, в политическом мониторинге, и др. Большое значение при этом имеет выбор коммуникативных стратегий и тактик, которые воплощаются в текстах, одним из основных признаков которых являются формально-содержательное и коммуникативное единство.

Текст, будучи «высшей коммуникативной единицей» (Н.С. Валгина), способен отражать целый фрагмент действительности – ситуацию. Элементами ситуации являются субъекты и объекты, их свойства, статус и функции, многое другое<sup>3</sup>. Обращают на себя внимание субъекты и объекты, презентуемые собственными именами.

Антропоним-субъект – это и предмет мысли, по отношению к которому определяется и выделяется предикат, и объект мысли, на который направлено действие. Так, исследование высказывания адресата в политическом мониторинге позволило заключить, что собственное имя, если оно ассоциируется с социальным статусом политика, прямо соотносится с «качеством» и диапазоном политических инициатив, которые определенным образом структурируют политическое пространство, влияют на его целостность<sup>4</sup>.

Субъектом (адресатом) в исследуемом нами тексте является профессор Анатолий Константинович Микушев, который дал интервью корреспонденту «Красного знамени»<sup>5</sup>. Активно сотрудничая с данным изданием, А.К. Микушев публикует очерки и статьи о проблемах коми прозы 1970-х гг. («Рубежи вчерашние и сегодняшние»), об эволюции и зрелости коми литературы («Поиски и свершения на пути, пройденном коми литературой»), о перестройке в освещении литературы и преподавания коми языка («Народ и память») и др.. В своих публикациях проф. А.К. Микушев анализирует современное куратоведение («В искусстве нет мелочей», «Что переводить и как?», «За крестьянской правдой Чернышевского»), творчество Тима Веня, Петра Шахова, Нины Куратовой, Егора Рочева и др. Не менее плодотворным оказалось сотрудничество А.К. Микушева с журналами. Так, автор рассматривает проблемы современной коми прозы, анализирует также литературную деятельность И. Торопова, Г. Юшкова, И. Миина («Север»), открывает завесу неизвестности на жизненном пути И. Куратова («Литературное обозрение», «Огонек»), К. Жакова и П. Сорокина («Вестник культуры», «Огни Вычегды»). Мы обратили внимание на представленные в публикациях А.К. Микушева научные контакты исследователей Коми: о современном уровне развития финно-угроведения в Коми АССР («Вперед – новые открытия»), заметки делегата Международного Конгресса финно-угроведов в Финляндии («Новая ступень к познанию», «Братья по языку и духу»). Предметным содержанием рассматриваемого нами интервью являются также научные контакты исследователей Коми.

Интервью, будучи полифункциональным жанром, в диалогической форме представляет уже совершившееся или текущее событие. Журналист задает вопросы о некоторых подробностях события, а информированное лицо коротко на них отвечает<sup>6</sup>. Поэтому коммуникативное пространство

<sup>1</sup> Алаторцева С.И. Проблемы неологии и русская неография. Автореферат дис. ... докт. филол. наук. СПб., 1999. С. 9.

<sup>2</sup> Безносикова Л.М., Айбабина Е.А., Коснырева Р.И. Коми-роч кывчукöр. Сыктывкар, 2000.

<sup>3</sup> Цыпанов Е.А., Безносикова Л.М. Выль кыввор. Сыктывкар, 2005.

<sup>4</sup> Тимушев Д.А., Колегова Н.А. Коми-русский словарь. М., 1961.

структурируется оппозициями: а) адресант (корреспондент) – адресат (проф. А.К. Микушев) и б) адресант, адресат – читатель. Таким образом, коммуникативное пространство в анализируемом интервью презентуется предметным содержанием процесса общения, участниками коммуникации, читателем (имплицитно).

Какие языковые средства в высказываниях адресанта и адресата способствуют созданию целостности коммуникативного пространства? Какие языковые средства формируют коммуникативное взаимодействие адресанта и адресата, ориентируя их на «своего» читателя? Исследователи полагают, что прагматика стремится изучать «значение и употребление форм языка в зависимости от ситуации общения, от типов речевых актов»<sup>7</sup>.

Рассмотрим языковые средства, способствующие коммуникативному взаимодействию участников общения в высказывании адресанта (коммуникатора).

*«Недавно из Финляндии возвратился научный сотрудник института языка, литературы и истории Коми филиала АН СССР, доктор филологических наук Анатолий Константинович Микушев, где он был в творческой командировке. В связи с этой поездкой наш корреспондент обратился к А.К. Микушеву с рядом вопросов: какова была цель командировки, какая работа была проделана, что на Вас произвело самое большое впечатление?»*

Обратим внимание на указанные исследователями коммуникативные функции адресанта<sup>8</sup>, в частности, в данном высказывании. Это – номинативная функция (адресант представляет творческую командировку А.К. Микушева как событие реальное). Это – когнитивная, т.е. познавательная функция (адресант сообщает о наличии научных контактов исследователей Коми с исследователями Финляндии). И номинативную, и когнитивную функцию высказывания презентует сложное предложение с атрибутивными смысловыми отношениями. (*«Недавно из Финляндии возвратился научный сотрудник Института языка, литературы и истории Коми филиала АН СССР, доктор филологических наук Анатолий Константинович Микушев, где он был в творческой командировке»*). К ключевым лексемным блокам в высказывании адресанта поэтому следует отнести: доктор филологических наук Микушев Анатолий Константинович, творческая командировка, Финляндия. Это – фактическая функция, т.е. контактно-устанавливающая функция (*«наш корреспондент обратился к А.К. Микушеву с рядом вопросов»*). Указанную коммуникативную функцию высказывания адресанта презентует двусоставная конструкция с обстоятельством (причинным) компонентом в абсолютной начальной позиции (*«В связи с этой поездкой...»*). Это – апеллятивная коммуникативная функция, заключающаяся в обращении к адресанту и воздействии на него. Речевое воздействие Л.Л. Федорова трактуется как «однонаправленное действие, содержанием которого является социальное воздействие на говорящего в процессе общения»<sup>9</sup>. Данную функцию презентуют вопросительные по цели высказывания структуры, часть из них – структуры-импликаторы: *«Какова была цель командировки? – Расскажите, какая работа была проделана на этот раз? – Какова история материалов из наследия И. Куратова? (структура-импликатор) – Как оценил наследие И. Куратова финский ученый Ю. Вихман? (структура-импликатор) – Что на Вас произвело самое большое впечатление?»* Ведущими языковыми средствами выражения коммуникации в данных апеллятивах являются вопросительные местоимения и местоименные наречия, вопросительная интонация, позиция ремы в абсолютной начальной позиции. При этом апеллятивная функция высказывания адресанта не только детерминирует речевое поведение адресата в анализируемом интервью, но и «задает программу речевого взаимодействия» (О.В. Красовская).

Рассмотрим языковые средства выражения коммуникации в высказываниях адресата, как в определенных моделях, на которые «рассчитывает» адресант (Н.Д. Арутюнова).

*«– Какова была цель командировки?»*

*А.К. Микушев: Прежде чем ответить на этот вопрос, хотелось бы сделать небольшой экскурс в прошлое. Два года назад Комитет по науке и технике Совета Министров СССР и президент АН СССР приняли постановление, согласно которому было создано более двадцати рабочих комиссий по научно-техническому сотрудничеству нашей страны с Финляндией. В их числе и комиссия по литературе и фольклору. Перед нами была поставлена задача – расширить научные контакты и совместные исследования в области литературоведения и фольклористики финно-угорских народов. Первое совместное заседание состоялось в апреле 1971 года в Москве. Тогда же была составлена программа сотрудничества, намечены конкретные мероприятия по изучению взаимосвязей между советской и финской литературами. Второе наше совместное заседание состоялось в феврале-марте нынешнего года. Для участия в работе комиссии мы и ездили в Финляндию.»*

Заметим, что экскурс адресата в прошлое не «запрограммирован» апеллятивом адресанта. «Личная сфера говорящего», по мнению Ю.Д. Апресяна, подвижна – она может включать большее или меньшее число объектов в зависимости от ситуации. Приведенное высказывание адресата структурируется оппозицией «прошлое – сегодня» (первое заседание + второе заседание). Презентуют эту

оппозицию преимущественно простые структуры с компонентами «смыслового развертывания» (Н.Л. Шубина): комитет по науке и технике и президиум; комиссия по литературе и искусству; научные контакты и совместные исследования; в области литературоведения и фольклористики; между советской и финской литературами. Все предложения имеют реальную модальность, данные структуры преимущественно межстилевого характера. Ключевыми лексемными блоками в данном высказывании являются: приняли постановление, расширить научные контакты, литературоведение, фольклористика финно-угорских народов, первое совместное заседание, второе совместное заседание.

*«– Расскажите, какая работа была проделана на этот раз?»*

*А.К. Микушев: Заседания комиссий проходили в здании Финского литературного общества, там, где накануне советские и финские писатели договорились о создании Антологии фольклора народов Севера Европы. Мы горячо поддержали эту идею. 1 марта в присутствии представителей советской и финской прессы нами был подписан общий протокол о дальнейшем сотрудничестве на 1973–1974 годы в области литературы и фольклора. Представителям Коми республики предоставлена возможность изучить материалы по фольклору, языку, а также литературное наследие основоположника коми литературы И.А. Куратова – материалы, которые были собраны Ю. Вихманом во время его поездки в Коми край в 1901–1902 годах.»*

Данное высказывание не только детерминировано апеллятивом адресанта, но и запрограммировано им полностью. Структурируется это текстовое образование оппозицией «накануне – 1 марта». Презентуют эту оппозицию как сложные структуры с атрибутивными смысловыми отношениями, так и простые структуры с компонентами «смыслового развертывания». Созданию книжного стиля высказывания способствуют ключевые лексемные блоки – создание антологии фольклора народов Севера, протокол о дальнейшем сотрудничестве, изучать материалы по фольклору и языку, литературное наследие И. Куратова.

*– Какова история материалов из наследия И. Куратова? (апеллятив – импликатор).*

*А.К. Микушев: Рукописи Вихмана представляют особый интерес. Во время пребывания финского ученого в Коми крае, и в частности, в Визинге, его ознакомили с рукописями неизвестного тогда в Коми крае поэта Куратова. Вихман переписал из тетради Куратова около 50 стихотворений, часть из них потом перевел на финский язык. Были переведены на финский также и отрывки из коми грамматики, составленной поэтом. Копии части этих материалов по просьбе Советского правительства в 1936 году в связи с подготовкой к 100-летию со дня рождения И. Куратова были переданы Финляндией Советскому Союзу и опубликованы в коми журнале «Ударник».*

Приведенное высказывание, детерминированное и запрограммированное адресантом, межстилевого характера, структурируется оппозицией «рукописи И. Куратова, переведенные на финский язык (имплицитно) – рукописи И. Куратова, опубликованные в коми журнале «Ударник». Структуры, презентующие эту оппозицию, имеют реальную модальность, прошедшее синтаксическое время, компоненты «смыслового развертывания», как и в предыдущих случаях. Ключевые же лексемные блоки имеют свою специфику: пребывание финского ученого в Коми крае, тетради Куратова, переведены на финский язык стихотворения И. Куратова, копии материалов из наследия И. Куратова опубликованы в коми журнале.

*«– Как оценил литературное наследие И. Куратова финский ученый Ю. Вихман? (апеллятив-импликатор).*

*А.К. Микушев: Первое мое знакомство с материалами Вихмана о Куратове состоялось во время этого визита в Финляндию. Нам были переданы копии некоторых вихмановских материалов. Финский филолог Туккиайнен ознакомила меня с финскими переводами стихов Куратова, сделанными Вихманом. Вихман писал о Куратове в своем «Кратком отчете о поездке к коми-зырянам в 1901–1902 годах», опубликованном на немецком языке. Он дал исключительно высокую оценку литературному наследию Куратова. Кроме того, он подготовил и опубликовал пособие по коми фольклору и литературе для финских студентов, изучающих коми язык, где поместил два стихотворения, обнаруженные им в Визинге.»*

Оппозиция, по которой структурируется это высказывание, следующая: «первое знакомство с материалами Вихмана о Куратове – знакомство с высокой оценкой литературного наследия И. Куратова Ю. Вихманом». Данная оппозиция презентуется структурами с реальной модальностью, с полупредикативными компонентами, с прошедшим синтаксическим временем. Ключевыми лексемными блоками в представленном высказывании являются: первое знакомство с материалами Вихмана о Куратове, финские переводы стихов И. Куратова Вихманом, высокая оценка литературного наследия И. Куратова.

*«– Что на вас произвело самое большое впечатление?»*

*А.К. Микушев: Интерес к нашей республике. Очень уважительное отношение финских ученых к советским, занимающимся финно-угроведением. Финские ученые внимательно следят за новин-*

ками нашей коми литературы. На выставке новых поступлений оказались многие работы коми филологов, в том числе наш Историко-филологический сборник. Это первое издание ученых трудов нашего института.»

Представленное высказывание детерминировано адресантом, сформировано в соответствии с его «программой». Структурируется это текстовое образование оппозицией «отсутствие интереса финских ученых к нашей республике, отсутствие уважительного отношения к советским финно-угроведам (имплицитно) – интерес финских ученых к нашей республике, уважительное отношение к советским финно-угроведам». Презентуют указанную оппозицию полные и неполные простые структуры с реальной модальностью и следующими ключевыми лексемами, лексемными блоками: финские ученые, наша республика, советские финно-угроведы, интерес, уважительное отношение. Таким образом, высказывания адресата в рассматриваемом интервью детерминируются и программируются адресантом. Благодаря этому создается согласованность речевого поведения участников коммуникации, унисонность тональности общения (И.Н. Борисова), одинаковое понимание результатов общения.

Наши наблюдения позволяют заключить, что языковыми средствами выражения коммуникации являются специфика синтаксиса в высказываниях адресата и адресанта, в том числе и структурирование по определенным оппозициям, каркас ключевых лексем и лексемных блоков, интонация сообщения, сигнализирующая об информативном характере диалога в анализируемом интервью.

<sup>1</sup> Шмелев Д.Н. Русский язык в его функциональных разновидностях. М., 1997. С. 66-67.

<sup>2</sup> Руженцева Н.Б. Коммуникативная тактика как способ презентации оценочного суждения и его обоснования // Языковая игра. Онтогенез речевой деятельности. Дискурсивная презентация языковой личности. Екатеринбург, 2004.

<sup>3</sup> Так В.Г. Высказывание и ситуация // Проблемы структурной лингвистики. М., 1973. С. 359-360.

<sup>4</sup> Докучаева Р.М. Имя политика в мониторинге о законах и законопроектах // Ономастическое пространство и национальная культура. Материалы Международной научно-практической конференции. Улан-Удэ, 2006. С. 239-241.

<sup>5</sup> Крепнут контакты ученых // Красное знамя. 29.03.1973. С. 4.

<sup>6</sup> Стилистический энциклопедический словарь русского языка / Под ред. М.Н. Кожинной. М.: Наука, 2003. С. 82.

<sup>7</sup> Так В.Г. Прагматика, узус и грамматика // Иностранные языки в школе. 1952. № 5. С. 17.

<sup>8</sup> Папина А.Ф. Текст: его единицы и глобальные категории. М., 2002. С. 10.

<sup>9</sup> Федорова Л.Л. Типология речевого воздействия и его место в структуре общения // Вопросы языкознания. 1991. № 6. С. 46-50.

А.В. Егоров  
г. Ижевск

## КРАТКИЙ ОБЗОР УДМУРТСКИХ ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ\*

Первые попытки письменной фиксации удмуртских фразеологизмов были предприняты Ф.Й. Видеманном в его «Грамматике вотского языка»<sup>1</sup>. В главе под названием «Idiotismen» (Idiomatismen), включенной в раздел «Syntax», даются такие устойчивые словосочетания, как: *kyl pottyny*<sup>2</sup> 'sprechen'; *kwara pottyny* 'ausrufen, eigentl. Die Stimme herausbringen'; *ker potyny* 'sich scheuen' (Wiedemann 1851: 286). В § 280 приводятся следующие словосочетания (после соответствующих им по смыслу немецких глаголов): *jentemä (intemä) ponyny* 'zu einem Thoren machen'; *jenzä yschtyny* 'den Versand, die Besinnung verlieren'; *unmä üsiz* 'er fiel in Schlaf'; *sanä ponyny* 'gehörchen'; *kötyz schyg las* 'sein Bauch (Inneres) wurde betrübt'; *sinmyd ug tyrmy* 'dein Auge ist nicht voll, begnügt sich nicht'; *ti bñn pel'ady ponü madys'konez kizis' las'an* 'ihr aber legt in euer Ohr die Erzählung von dem Säemann' и т.д. (Wiedemann 1851: 289-291).

«Удмуртско-немецкий словарь»<sup>3</sup>, являющийся приложением к «Коми-немецкому словарю» Ф.Й. Видеманна, также содержит фразеологические единицы (ФЕ), но в очень малых количествах, напр.: *köt tyrny* 'den Bauch füllen, sättigen' (Wiedemann 1880: 489); *kyl pottyny, emystem kyl pottyny* 'beichten, bekennen', *kyl uskytyny* 'verläumden, lästern, tadeln', *kryz kyl* 'Unwahrheit', *odyg kyle*

*pyrny* 'ein stimmen' (Wiedemann 1880: 495); *og kylen ulyny* 'um gehen, verkehren mit Jem.' (Wiedemann 1880: 547); *kuryt vu* 'Branntwein' (Wiedemann 1880: 555) и т.д.

В работе Б. Мункачи «Удмуртские народно-поэтические традиции»<sup>4</sup> паремия посвящена отдельная небольшая глава. Примеры: *Až-koleso kiti: beriz-no otti; Valdä šuloän än ul'l'a, šezijän ul'l'ä!; Gurežez badžin, vuez piäi* (Munkácsi 1887: 189) и т.д. Из 12 представленных здесь образных выражений лишь одно можно отнести к собственно фразеологизмам (в узком значении): *ěškit imdä koš karod!* (Munkácsi 1887:189). Следующая глава посвящена проклятиям; некоторые из них также можно отнести к числу ФЕ, например: *Mu med ñiloz val!; o, mu ñilon!; Mu-pir med vijalod!* (Munkácsi 1887: 191).

В «Словаре удмуртского языка» Б. Мункачи<sup>5</sup> также встречается паремия, например: *Szól. jir vilä ponni* (Sar.) *büszkélkedni, nagyra látni, fönn hordani az orrot v. fejet* (гордиться) (Munkácsi 1896: 271); *Szól. so kiliniz szidä pirongat, szid* (очень бранить) (Munkácsi 1896: 457); *Szól. ain uatini fölnyitni a szemet* (Munkácsi 1896: 457); *Közm. Bigär kion, zuè gondir, ud mort šala a tatar farkas, az orosz medve, a votjak fogolymadar* (Munkácsi 1986: 337); *Közm. Žeu mil-kid-kä luoz: veñ-pisijä šir tároz* (Sar.) *ha megvan a jó akarat: belefér a tüfokba egy egér* (Munkácsi 1896: 349) и т.д.

«Удмурт кыллюкам» Т.К. Борисова<sup>6</sup> содержит на порядок больше фразеологического материала (в основном, пословицы), напр.: *адžон пыд улысь потэ* 'Беда из-под ног идет' (Борисов: 5); *душес бурдэныз, адями кужмыныз* 'Ястреб крыльями, человек своей силой' (Борисов: 6); *дырысь-кысьлэн тырез уг лу, вуриськысьлэн дйесез уг лу* 'У кузнеца не бывает топора, у портного не бывает одежды' (Борисов: 90) и т.д. Собственно фразеологизмы помечены в словаре так же, как пословицы, например: *куата ауыы, жүк пуйы!* 'Капризный мешок, мешок с кашей!' (Борисов: 146); *кыыз майы!* 'рука, как кол, не может ничего сделать' (Борисов: 131). При этом встречаются случаи, когда в словаре отсутствует помета о фразеологическом характере словосочетания, например: *азэ-беро дбды* – повозка (Борисов: 9); *пыдыз секыт* – несчастливая нога (Борисов: 239) и др. В некоторых случаях даются пометы в пер.яз. (в переносном значении), например: *гоно ымныр* 'бессовестный' (Борисов: 357); *руг. (ругательное)*, например: *лул пыжет 'тихоня'* (Борисов: 241); *об. в. (образное выражение)*, например: *žeg нянь* 'надежный крепкий человек' (Борисов: 202) и др.

В «Русско-удмуртском словаре»<sup>7</sup> 1942 года выпуска ФЕ практически не встречаются, но и в тех редких случаях они никак не выделены из числа других слов и словосочетаний, к тому же являются кальками с русского языка, например: *инты уг чебераты адямиез, адями чебератэ интыез* 'Не место красит человека, а человек место' (РУС 1942: 187); *Вералод кыл – уд куты ни* 'Выпустишь словцо – не ухватишь' (РУС 1942: 384) и т.д. В следующем издании «Русско-удмуртского словаря»<sup>8</sup> за знаком ромба в конце разработки слова даются идиоматические выражения и словосочетания, не подходящие ни к одному из значений слова. Пословицы и поговорки снабжены литературным переводом. Когда литературный перевод далек от дословного, в скобках приводится и дословный перевод, например: *юнме дыр быдтон* (досл. *пайдаез сюсьтыл дун тыр но дбл*) 'игра не стоит свеч' (РУС 1956: 8), *шонерак синмаз вераны* 'не в бровь, а в глаз' (РУС 1956: 63); *пелез сак возыны* 'держат ухо остро' (РУС 1956: 209); *одйг капли (шапк) но ыме басьтытэк улыны* 'капли в рот не брать' (РУС 1956: 350); *пинь шерыны* 'точить зубы' (РУС 1956: 1120) и т.д. Чтобы показать слово во взаимодействии с другими словами, употребление его в живой речи, в словарь включены иллюстративные примеры, в частности, в виде русских пословиц и поговорок. При этом после русских ФЕ даны соответствующие удмуртские пословицы, поговорки, а при отсутствии точного соответствия – смысловые описательные литературные переводы.

Во введении «Удмуртско-русского словаря»<sup>9</sup> отмечено, что «идиоматика дается в конце за ромбом (◊)» (УРС 1948: 6). Нужно заметить, что в понятие «идиоматика» входят, как обычно в словарях такого типа, помимо собственно фразеологизмов, также пословицы и поговорки. Примеры: *пыд йылэ султыны* 'стать на ноги (оправиться от перенесенного несчастья или стать самостоятельным)' (УРС 1948: 256); *синмыз чарка пасьта* 'большеглазый (букв. глаза с чарку)' (УРС 1948: 322); *лек жуш* 'злюка (букв. злой желудок)' (УРС 1948: 173); *йыр висьытозь пыд мед висэз* 'лучше ногам болеть, чем голове' (УРС 1948: 9) и т.д. Довольно часто к идиоматическим выражениям отнесены простые словосочетания, например: *чалъ татчы!* 'иди сюда!'; *чаляж вырыны* 'торопиться' (УРС 1948: 321); *олокытчы но ветлыны* 'побывать везде, всюду' (УРС 1948: 222). Данный факт, как нам кажется, совершенно неоправдан. Наиболее полный на данный момент «Удмуртско-русский словарь»<sup>10</sup> также содержит довольно большое количество ФЕ. Здесь «иллюстративные словосочетания, составные наименования, пословицы, поговорки и загадки даются при тех значениях слов, к которым они относятся. Сочетания, относящиеся к нескольким значениям, приводятся после последнего из них. Сочетания, не относящиеся ни к одному из значений, и идиоматические выражения приводятся в конце словарной статьи за знаком ромба (◊)» (УРС 1983: 10), например: *из сюлэм* 'бессердечный (букв. каменное сердце)' (УРС 1983: 165); *кырыж кут кутчаны* 'обидеться, разобидеться' (УРС 1983: 245); *ки йылын нуллыны* 'носить на руках' (УРС 1983: 305);

удалтымтэ парсьни гербер бере но кынме 'паршивый поросенок и после петровки мерзнет' (УРС 1983: 441) и т.д.

В 1967 г. К.Н. Дзюиной был издан «Краткий удмуртско-русский фразеологический словарь»<sup>11</sup>. Это первая попытка объединения удмуртских фразеологизмов. Ко многим фразеологизмам подобраны точные соответствия, а в некоторых случаях для сохранения колорита даны также буквальные переводы. Однако данный словарь не является фразеологическим в узком смысле слова, так как, по словам автора, в него «включены фразеологические сочетания (сращения, единства, выражения), пословицы и поговорки, афоризмы и некоторые единичные слова с фигуральным значением» (Дзюина:13). Это мотивировано тем, что «многие русские ученые относят пословицы, поговорки, крылатые выражения, афоризмы к фразеологии, так как им присуще большинство свойств, которыми обладают устойчивые сочетания: семантическая целостность, постоянный состав компонентов. Все они употребляются в фигурально-высказательном значении» (Дзюина: 4). Из числа собственно фразеологизмов (в узком смысле) можно привести следующие: *ас гозыдэ пунныны* букв. 'вить свою веревку (гнуть свое)' (Дзюина: 18); *гур выл кочыш* 'запечный кот (ленивый)' (Дзюина: 34); *инме жутины* 'превозносить до небес' (Дзюина: 43) и т.д. Одним из серьезных недостатков словаря, на наш взгляд, является отсутствие примеров-иллюстраций использования ФЕ в художественной литературе, периодике. Кроме того, значительно усложняет работу со словарем отсутствие списка стержневых слов ФЕ, при наличии которого пользование словарем стало бы гораздо удобнее. Пример такого подхода представляет собой работа венгерского лингвиста G.O. Nagy<sup>12</sup>. Позднее, почти 30 лет спустя, на основе данного фразеологического словаря К.Н. Дзюиной было подготовлено издание книги «Средства образного выражения в удмуртском языке»<sup>13</sup>. Однако и здесь не обошлось без недочетов, характерных для словарей.

Некоторое количество ФЕ содержит «Краткий удмуртско-русский, русско-удмуртский словарь»<sup>14</sup>; они приводятся в конце словарной статьи после знака  $\diamond$ . Примеры: *пеле понныны* 'мотать на ус' (Насибуллин, Максимов: 114); *син азе пуксыны* 'предстать перед глазами' (Насибуллин, Максимов: 121); *сурон бам* 'бесстыдник, бессовестный' (Насибуллин, Максимов: 133) и т.д. Нужно заметить, что в русско-удмуртской части словаря фразеологизмы практически не встречаются.

Одним из последних двуязычных словарей, содержащих удмуртский фразеологический материал, является «Udmurt-magyar szótár» И. Козмача<sup>15</sup>. Собственно фразеологизмы, согласно венгерской традиции, здесь отмечены как поговорки, например: *ныллонэ / чыртые вуины* 'очень в тягость кому-л. (букв. в горле застрял)' (Kozmács: 84); *пиньыз шер* 'не может держать язык за зубами (букв. зубы редкие)' (Kozmács: 339). Однако здесь же выражение *пинь шерыны* отмечено просто как в переносном значении, хотя и его следовало бы отнести к числу фразеологизмов.

Что касается теоретического изучения удмуртской фразеологии, данный раздел удмуртского языкознания одним из первых разрабатывал И.В. Тараканов. Фразеологии посвящена глава его книги «Удмурт лексикая очеркьёс». Автор указывает на то, чем отличаются фразеологизмы от отдельных слов и свободных словосочетаний: 1) по своему содержанию фразеологизмы более эмоциональные, образные; 2) по своей структуре фразеологизмы состоят из 2-3 или более слов. И.В. Тараканов, придерживаясь классификации В.В. Виноградова, выделяет 3 группы удмуртских ФЕ: сращения, единства и сочетания<sup>16</sup>. Недостатком данного определения является то, что автор смешивает собственно фразеологизмы с такими паремиологическими элементами, как пословицы и поговорки. В 1992 г. увидела свет другая работа И.В. Тараканова – «Туала удмурт кыл: Лексикология», в которой также присутствует раздел, посвященный фразеологии<sup>17</sup>. Здесь автор уже более обстоятельно исследует отличие фразеологизмов от свободных словосочетаний и отдельных слов. Он выделяет здесь, в отличие от «Очерков...», также и четвертую группу ФЕ, а именно: фразеологические выражения, т.е. используемые в переносном значении целые предложения и обороты (пословицы, поговорки). Кроме того, в данной работе ученый исследует грамматический состав, структуру ФЕ, кратко останавливается на их происхождении.

Первым значительным научным исследованием в области удмуртской фразеологии является кандидатская диссертация Г.Н. Лесниковой «Фразеология удмуртского языка»<sup>18</sup>. В ней дается достаточно полный обзор удмуртской фразеологии, анализируются структурно-грамматические и семантические аспекты ее функционирования, раскрываются источники ее происхождения. Автором собран огромный фактический материал, который обеспечивает объективность большинства теоретических выводов работы. Г.Н. Лесникова стремится отделить фразеологизмы от других устойчивых оборотов: поговорок, пословиц. Большое внимание уделено лексико-грамматическим разрядам ФЕ (именные, глагольные, наречные, междометные). Обобщая, можно утверждать, что лингвистом проделана значительная работа по исследованию фразеологии удмуртского языка.

Помимо вышечисленных работ, отдельные вопросы фразеологии удмуртского языка разработаны в статьях С.М. Вахитова, Г.В. Горбушиной, А.В. Егорова, Г.Н. Лесниковой, Б.И. Осипова, И.В. Хайдаровой<sup>19</sup> и др.

Единственным на сегодняшний день пособием для студентов по собиранию удмуртских фразеологизмов является работа Г.Н. Лесниковой «Удмурт кылтэчтьёс люканъя ужъюрттос»<sup>20</sup>. ФЕ расположены в алфавитном порядке по первому слову. В общей сложности приведено 2095 ФЕ (без учета различных лексических вариантов, данных под буквами). Собранный при помощи данного пособия материал, по замыслу автора, может, с одной стороны, показать степень распространения тех или иных ФЕ (повсеместно либо только в определенных диалектах), и, с другой стороны, дает возможность для сравнения ФЕ удмуртского и других финно-угорских (либо неродственных) языков.

Проведенный нами анализ имеющейся литературы по удмуртскому языкознанию, позволяет сделать вывод о том, что область фразеологии удмуртского языка разрабатывается начиная с 1851 г. Тем не менее, до сих пор данному разделу удмуртского языкознания посвящена лишь одна работа монографического характера – кандидатская диссертация Г.Н. Лесниковой, которая существует пока только в рукописном варианте<sup>21</sup>.

Говоря о планах и перспективах развития удмуртской фразеологии, следует подчеркнуть, что данная область удмуртского языкознания требует более основательной разработки как в теоретическом плане – издание отдельной монографии, так и в практическом – создание полноценного фразеологического словаря удмуртского языка.

Трудно переоценить значимость подобных исследований как для работников сферы образования (школ, вузов), так и для представителей творческой интеллигенции (писателей, поэтов, переводчиков, журналистов и др.)

\* Работа выполнена в рамках целевой программы фундаментальных исследований РАН «Этнокультурное взаимодействие в Евразии»

<sup>1</sup> Wiedemann F.J. Grammatik der wotjakischen Sprache nebst einem kleinen wotjakisch-deutschen und deutsch-wotjakischen Wörterbuche. Reval, 1851. (далее в тексте – Wiedemann 1851).

<sup>2</sup> Здесь и далее сохранена графика оригинала.

<sup>3</sup> Wiedemann F.J. Syrjänisch-deutsches Wörterbuch nebst einem wotjakisch-deutschen im Anhang und einem deutschen Register. St. Petersburg, 1880. (далее в тексте – Wiedemann 1880)

<sup>4</sup> Munkácsi B. Votják népköltészeti hagyományok. Budapest, 1887. (далее в тексте – Munkácsi 1887)

<sup>5</sup> Munkácsi B. A votják nyelv szótára. Budapest, 1896.

<sup>6</sup> Борисов Т.К. Удмурт кыллюкам = Толковый удмуртско-русский словарь: Около 15 тыс. слов. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО АН СССР, 1991. (далее в тексте – Борисов)

<sup>7</sup> Русско-удмуртский словарь / Под ред. А.С. Бутолина. УДГИЗ, 1942. (далее в тексте – РУС 1942)

<sup>8</sup> Русско-удмуртский словарь. М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1956. (далее в тексте – РУС 1956)

<sup>9</sup> Удмуртско-русский словарь: Около 15 000 слов. М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1948. (далее в тексте – УРС 1948)

<sup>10</sup> Удмуртско-русский словарь: Около 35 000 слов / Под ред. В.М. Вахрушева. М.: Русский язык, 1983. (далее в тексте – УРС 1983)

<sup>11</sup> Дзюина К. Н. Краткий удмуртско-русский фразеологический словарь. Ижевск: Удмуртия, 1967. (далее в тексте – Дзюина)

<sup>12</sup> Nagy G.O. Magyar szólások és közmondások. Talentum, 1999.

<sup>13</sup> Средства образного выражения в удмуртском языке / Сост.: К.Н. Дзюина. Ижевск: Удмуртия, 1996.

<sup>14</sup> Насибуллин Р.Ш., Максимов С.А. Краткий удмуртско-русский, русско-удмуртский словарь: Около 3500 слов / Под ред. Л.И. Калининой. Ижевск: Изд-во Удм. ун-та, 1995. (далее в тексте – Насибуллин, Максимов)

<sup>15</sup> Kozmács I. Udmurt-magyar szótár. Szombathely: Savaria University Press, 2002. (далее в тексте – Kozmács)

<sup>16</sup> Тараканов И.В. Удмурт лексикая очеркьёс. Ижевск: Удмуртия, 1971. С. 73-76.

<sup>17</sup> Тараканов И.В. Туала удмурт кыл: Лексикология. Ижевск: Изд-во Удм. ун-та, 1992. С. 105-117.

<sup>18</sup> Лесникова Г.Н. Фразеология удмуртского языка: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Ижевск, 1994.

<sup>19</sup> Вахитов С.М. Структурные разновидности фразеологизмов в повести Г.Д. Красильникова «Остаюсь с тобой» // Г.Д. Красильников и тенденции развития прозаического жанра в национальных литературах Урало-Поволжья: Сб. статей. Ижевск: Удм. гос. ун-т, 2005. С. 85-88; Вахрушев В.М. Удмуртская лексикография. Ижевск: Удмуртия, 1988; Горбушина Г.В. Текстобразующая роль фразеологизмов (на материале удмуртского языка) // Вестник УдГУ. 1994. № 7. С. 8-11; Егоров А.В.: 1. Сопоставительная фразеология венгерского, удмуртского и русского языков (классификация по соматическому признаку) // Вестник Удмуртского университета: Личность и история в удмуртской филологии. 2002. № 7. С. 163-167; 2. Венгер, удмурт по звучанию кылтэчтьёс соматической фразеологизмы (мутор люкеттэсты нимась кылтэчтьёс классификация) // Вордскем кыл. 2004. № 7. 84-87-тү б; 3. Фразеологизмы в романе Г.Д. Красильникова «Арлан кутконэз» (в сопоставлении с русским переводом – «Начало года») // Г.Д. Красильников и тенденции развития прозаических жанров в национальных литературах Урало-Поволжья: Сб. ст. Ижевск: Удм. гос. ун-т, 2005. С. 83-85; 4. Спланхнонимическая лексика во фразеологии удмуртского, венгерского и русского языков // История, современное состояние и перспективы развития языков и культур финно-угорских народов: Материалы III Всероссийской конференции финно-угроведов. Сыктывкар, 2005. С. 76-78; 5. Соматические фразеологические единицы удмуртского, венгерского и русского языков с компонентами *син* – *szem* 'глаз', *ым* – *száj* 'рот' и *fül* – *nyelv*

'ухо' // Национальные языки России: Региональный аспект. К 50-летию коми-пермякско-русского отделения филол. фак-та Пермского гос. пед. ун-та: Материалы междунар. науч.-практ. конф. (20-21 октября 2005 г., Пермь). Пермь, 2005. С. 99-102; 6. Фразеологизмы в романе М.П. Петрова «Вуж Мултан» // М.П. Петров и литературный процесс XX века: Материалы Междунар. науч. конф., посвящ. 100-летию со дня рождения классика удм. лит.: Сб. статей. Ижевск, 2006. С. 242-244; Лесникова Г.Н.: 1. Заметки о некоторых диалектных фразеологизмах в удмуртском языке // Вопросы диалектологии истории удмуртского языка. Ижевск, 1992. С. 106-108; 2. Удмуртские фразеологизмы с компонентами *ки, йыр* // Пермистика 3. Ижевск, 1992. С. 79-84; 3. Особенности употребления удмуртских фразеологизмов // Пермистика 4: Пермские языки и их диалекты в синхронии и диахронии: Сб. ст. Ижевск, 1997. С. 92-96; 4. Вераськомес узьрмытьсь кылтэчтьёс // Вордском кыл. 1998. № 2. 72-76-тү б.; Осипов Б.И. К сопоставительному изучению русской и удмуртской фразеологии // Вестник УдГУ. 1994. № 7. С. 34-37; Хайдарова Н.В.: 1. Соматической фразеологизмъёс // Вордском кыл. 1997. № 4. 77-85-тү б.; 2. «Син» кылэн соматической фразеологизмъёс // Вордском кыл. 1998. № 3. 62-67-тү б.; 1998. № 5. 68-73-тү б.; Jegorov A. Magyar frazeológiai egységek összehasonlító vizsgálata udmurt, illetve orosz frazeológiai egységekkel (szomatikus elemek szerinti osztályozás alapján) // Permiek, finnek, magyarok: Írások Szij Enikő 60. születésnapjára. Budapest, 2004. 109-112 old.

<sup>20</sup> Лесникова Г.Н. Удмурт кылтэчтьёс люкяня ужьюртос. Ижкар – Будапешт, 2003.

<sup>21</sup> Лесникова Г.Н. Фразеология удмуртского языка: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Ижевск, 1994.

Е.А. Игушев

г. Ханты-Мансийск

## ИСТОРИЧЕСКИЕ КОНТАКТЫ КОМИ С ОБСКИМИ УГРАМИ В ЗЕРКАЛЕ МЕЖЪЯЗЫКОВОЙ КОММУНИКАЦИИ

Основная масса природных реалий в обско-угорских языках восходит к состоянию лексического фонда уральского или финно-угорского языка-основы. Часть реалий, обозначающих объекты природы, представляет собой заимствования из соседних родственных и генетически неродственных языков. Показательным в этом плане является наименование *моря*.

Можно высказать предположение об отражении в этом факте того обстоятельства, что на своей исторической прародине уральские и финно-угорские народы не имели представления об этой реалии.

В родственных для манси и ханты финно-угорских языках понятие *море* преимущественно обозначается словами, взятыми из языка соседних народов, с которыми они входили в контакт после распада финно-угорского пранарода. Так, венгерское название моря *-tenger-* представляет собой турецкое заимствование<sup>1</sup>, а лексема *teri* в прибалтийско-финских языках восходит к германскому заимствованию *Meer*<sup>2</sup>. В диалектах хантыйского языка понятие *море* выражается словами *сёрас* (казымское)<sup>3</sup>, *чарас* (ваховское), *тярэс*<sup>4</sup>. Реалия *чарас*, *тярэс*, *саресь* зафиксирована в сказаниях ханты. Одно из таких поэтических сказаний зафиксировано в монографии М.Б. Шатилова «Ваховские ханты (этнографические очерки)»: «Вначале люди, по преданиям остяков, не делились на отдельные роды или племена, но в последующее время люди разделились на отдельные народы, тогда и появились таким образом остяки «канта-ку» или «ась-ях». Название «остяки» дано, по их словам, им русскими – «наги-кан-ку» – белого хана людьми. Есть ещё, по мнению остяков, и другие народы на земле, но какие – этого ханты не знают (...) Все остяки живут по главной большой реке – «алле-ёган», называемой «Ась-ях», или на Оби, и на разных ее больших и малых притоках «игал», причем русские обитают в верховьях – «туй» реки – Ась-ях, т.е. Оби. Кроме «Ась-ях» есть еще большая вода «алле-инк», или море – чарас: «без лесу вода, без травы вода». У этого-то моря – чарас и живут неведомые народы»<sup>5</sup>.

Реалия «чарас» (море) связана и с тайной рождения ребенка. По преданиям ваховских ханты, рождение человека происходит, с одной стороны, путем естественным, но и при некотором участии сверхъестественных сил, а именно: на востоке, где «солнце разгорается – на краю моря – чарас – обитает «Пугос-лунг» – «Мать-дух», которая и «выкачивает маленьких, на глаз незаметных детей, посылает их на землю. Куда проникнет этот луч впервые, там и родится ребенок»<sup>6</sup>.

Реалии *чарас* и *сёрас* (море) семантически и фонетически близки к пермским словам: удм. *зарезь* и коми *саридз*. Авторы «Краткого этимологического словаря коми» возводят пермские слова к иранскому заимствованию: авест. *zrayah* – море. На пермской почве произошла метатеза: *sariš* < \* *šaris*. Сравните удмуртскую форму *зарезь*, *заридз*<sup>7</sup>. Хантыйское *чарас* и мансийское *сяресь*, *соарсь* Т.Э. Утида считает коми заимствованиями<sup>8</sup>. С данным тезисом можно не соглашаться, поскольку хантыйская форма *чарас* ближе в фонетическом отношении к первоначальной форме

иранского слова *šaris*. Очевидно, заимствование этой реалии ханты произошло непосредственно из языка скифов, с которыми они общались в эпоху угорско-пранских культурно-исторических контактов, с конца III тысячелетия до н.э.<sup>9</sup> Хантыйская форма *sariš* и мансийская реалия *saгeс* представляют собой коми заимствование \* *sariš*, в составе коми природной реалии к тому времени уже состоялась метатеза: *sariš* < \* *šaris*<sup>10</sup>. Отсутствующая в обско-угорских языках звонкая аффриката *š* (дз) субституирована глухой фрикативной согласной *с* в представлениях пермских народов реалия *море* является чем-то далеким от повседневной жизни коми и удмуртов: «лэбачьяс лэбны саридзё» – птицы улетают на юг, в тёплые края (досл. в море); «саридзовьяс» – общее название перелетным птицам (досл. в море живущие); «Сардор» – коми наименование города Пустозерск (досл. приморский район, район Нижней Печоры)<sup>11</sup>.

Таким же образом и в преданиях народа ханты море *чарас* представляется отдаленным удивительным местом, где живут неведомые народы, среди которых также действует дух, посылающий таинственным образом детей на землю. Как ханты, так и пермские народы на своей традиционной прародине не видели моря своими глазами, они слышали о нем, по-видимому, от соседей-скифов, и образ этой реалии отразился у них расплывчато, как картина таинственного очень большого водного пространства, которое могут достичь только перелетные птицы и всемогущие духи.

Название реки Обь восходит к пермским словам *об* – вв. старшая сестра отца, тетя<sup>12</sup>; этой реалии соответствует в удмуртском языке созвучный термин родства *апай* – обозначающий старшую сестру, тетю<sup>13</sup>. Перенос названия с термина, обозначающего старшего по возрасту родственника, на наименование большой реки произошло на коми почве – коми проводниками русских промышленников, осваивавших Зауралье и Сибирь. Река Обь шире Печоры по своим размерам, поэтому и она метафорически представилась коми людям «старшей тетей» для своей родной Печоры.

Таким же образом произошло официальное закрепление гидронима Сосьва (по-мансийски *Tait* «рукав» – приток реки Обь), ср.: коми *сос* – рукав рубашки, платья, *ва* – вода, река в названиях коми гидронимов: Эжва (Вычегда, дословно: вода, текущая по зелени, лугу), Емва (Вымь, дословно: божественная, святая вода). В именовании Тайт – официальном названии Сосьва – мы имеем дело с калькированием топонима с мансийского языка на коми. В ишлауте топонима Сосьва произошла диссимильятивная палатализация согласной *с*.

Наряду с заимствованиями природных реалий обские угры воспринимали у своих исторических соседей и духовные реалии. Показательны в этом отношении термины этикета, проникшие в обско-угорские диалекты из живой речи коми.

Так, в хантыйском приветствии «вуца вэлэты» (здравствуйте) компонент *вуца* – восходит к коми приветствию *видза*. Шепелявый звук *ц* в хантыйском субституирует коми звонкую аффрикату *дз*. Соответственно в мансийском приветствии компонент *пая* в словосочетании «пая олэн» представляет собой видоизмененное коми *видза*, где отсутствующая в мансийском звонкая аффриката *дз* коррелируется свистящим глухим звуком *с*. Этимология коми слова *видза* прозрачна, она восходит к адъективу *дзоньвидза* – здоровый. В древности пермские народы вместо приветствия произносили вопросительную фразу: коми *Дзоньвидза-ö тэ?*, удмурты: *Зечбур-э?* – здоров ли ты?<sup>14</sup> (ср.: современное коми приветствие: *видза оланьид!* – досл.: благополучно живёте!, удмуртское: *Зечесь-буресь*, досл. хорошие-целые / невредимые). Подобное же пожелание выявляется в формулах этикета обских угров: манс. *пус кат, пус лэгыл!* (доброго Вам здоровья, буквально: здоровые руки, здоровые ноги)<sup>15</sup>, хантыйское: *таланг ёш, талант кур* (здоровые руки, здоровые ноги)<sup>16</sup>.

На тесные контакты обских угров с западными соседями указывают многочисленные коми заимствования культурных и сельскохозяйственных (животноводческих и земледельческих реалий) в хантыйском (337)<sup>17</sup> и мансийском (384)<sup>18</sup> языках и обско-угорские заимствования природных реалий в коми языке.

В природных и духовных реалиях обско-угорских народов отразились, как в зеркале, их межкультурные и межъязыковые коммуникации с исконными соседями – генетически родственными им пермскими народами.

<sup>1</sup> A Magyar nyelv történeti – etimológiai szótár. Budapest, 1967.

<sup>2</sup> Suomen kielen etymologinen sanakirja, Helsinki, 1962.

<sup>3</sup> Молданова С.П., Нёмьсова Е.А., Ремезанова В.Н. Словарь хантыйско-русский и русско-хантыйский. Л.: Просвещение, 1988. С. 85.

<sup>4</sup> Терешкин Н.И., Сподина В.И. Словарь хантыйско-русский и русско-хантыйский (ваховский диалект). Нижневартовск, 1997. С. 238.

<sup>5</sup> Шатилов М.Б. Ваховские остяки. Тюмень: Изд-во Ю. Мандрики, 2000. С. 55.

<sup>6</sup> Там же. С. 183.

- <sup>7</sup> Лыткин В.И., Гуляев Е.С. Краткий этимологический словарь коми языка. М.: Наука, 1970. С. 249
- <sup>8</sup> Uotila T.E. Zur Geschichte des Konsonantismus in den permischen Sprachen (MSFOu., LXV). Helsinki, 1933.
- <sup>9</sup> Петэр Хайду. Уральские языки и народы. М.: Прогресс, 1985. С. 194.
- <sup>10</sup> Лыткин В.И., Гуляев Е.С. Краткий этимологический словарь коми языка. С. 249
- <sup>11</sup> Там же.
- <sup>12</sup> Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов / Под ред. В.А. Сорвачевой. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1961. С. 256.
- <sup>13</sup> Удмуртско-русский словарь / Под ред. В.М. Вахрушева. М.: Русский язык, 1983. С.31.
- <sup>14</sup> Фокош-Фукс Д.-Р. Видза оланнды! // Материалы I международного конгресса финно-угроведов. Будапешт, 1960.
- <sup>15</sup> Скрибник Е.К., Афанасьева К.В. Практический курс мансийского языка. Новосибирск, 2004. С. 25.
- <sup>16</sup> Аликов В. Темы для публикаций нахожу в командировке // Это нашей истории строки. 45 лет газете «Ханты ясанг». Ханты-Мансийск, 2002. С. 11.
- <sup>17</sup> Toivonen Y.H. Über die syrjänischen Lehnwörter im Ostjakischen (FUF, XXXII, 1-169). Helsinki, 1956.
- <sup>18</sup> Redei K. Die syrjänischen Lehnwörter im Wogulischen. Budapest, 1970.

А.Д. Каксин  
г. Ханты-Мансийск

## ОБ ОДНОЙ СПЕЦИФИЧЕСКОЙ ЛЕКСИЧЕСКОЙ ГРУППЕ В ХАНТЫЙСКОМ ЯЗЫКЕ

Тематическая лексика современного хантыйского языка исследована и описана лучше других сфер (только модально-оценочная лексика как особая тематическая группа изучена недостаточно), но нет значительных работ по лексико-семантическим группам. И дело здесь не только в малом числе исследователей (хотя это тоже сказывается), но и в том всеобщем мнении, что лексику «малых» языков рассматривать не так интересно, как, скажем, лексику русского языка, она менее развита, не так богата. Доля правды в этом есть: уровень культурно-исторического развития русской нации и, например, северных малочисленных этносов – разный, в чем-то – несопоставимый. Но от этого исследование лексических систем «малых» языков не становится менее интересным: их лексика своеобразна, и примеров тому можно привести достаточно. Эти лексические системы можно рассматривать и отдельно по языкам, и брать их для сравнительного и типологического анализа.

Рассматривая типологические черты (общие и отличительные) языков мира, можно проследить и такие типологические характеристики, которые касаются также и общих закономерностей семантической организации словарного состава. Заметно, что слова в разных языках не одинаковым образом объединяются в классы, соотносительные с морфологическими категориями или синтаксическими функциями. Имеются в виду не только классы того ранга, которому соответствует понятие о частях речи, но и более частные группировки, а также и группировки, основанные на иных принципах. Например, в китайском языке имена для того, чтобы стать счетными, должны получить индивидуализатор – счетное слово, и имена группируются в соответствии с этими счетными словами<sup>1</sup>.

В хантыйском языке нет такого явления, как организация (группировка) имен по семантическим классам, имеющая далее выход в какую-либо морфологическую категорию, но есть другие интересные семантические явления, сопоставимые с аналогичными явлениями в других языках. В частности, не раз писали по поводу степени детализации окружающего мира (или хозяйственной деятельности человека) в языках народов Севера, но теперь уже понятно, что «наличием большого количества слов для называния снега» примечателен прежде всего ненецкий язык, а вот то, что «большое количество слов применяется для номинации рыболовных снастей и их деталей» – это и о хантыйском языке.

Но это о прямых, номинативных значениях, а есть еще коннотативные. Это другой случай; и для начала приведем пример русского языка. В свое время много писалось по поводу одной небольшой группы слов, а именно о словах типа «простор», «размах», «ширь». Они относятся к тому ряду слов русского языка, которым трудно, если вообще возможно, найти адекватные соответствия в других языках. Есть целый ряд философских и лингвистических работ, в которых анализируются вышеназванные слова и такие слова, как «воля», «удаль», «разгул», «размах», «раздолье», «точка», тоже стоящие в данном ряду. Разумеется, любому из этих слов двуязычные словари дают

определенные соответствия, но они на поверку оказываются мнимыми. Истинных же соответствий просто нет: при детальном семантическом анализе, опирающемся на культурно-исторический контекст, кажущаяся равнозначность может быть сведена к констатации явных различий. Например, обнаруживается, что «удаль» – это не то же самое, что «отвага», «смелость», «храбрость» и их корреляты в европейских и других иностранных языках, а понятие специфически русское, которое включает, помимо прочего, и такие семные компоненты, как безрассудство, почти безразличие (на самом деле – страсть), и, самое главное, такую составляющую, как привычка к широким просторам<sup>2</sup>.

В хантыйском языке такую же специфическую группу (слов с коннотативной составляющей непосредственно в своей внутренней форме) образуют слова типа «туврэм», «кӧнянг», «хӱлям», «пӧхтем», «муши», «хом», «кӱль», «отня (отни)», «вӱспух», «вӧлсп-хӧлсп», «сыр-супр», «вӧлы сыр». Они являются оценочными, характеризующими человека или «общее состояние» человека (или небольшого коллектива), то состояние, в котором в какой-то период времени пребывает человек (группа людей). Перевести их на русский язык, конечно, возможно, но для этого, скорее всего, понадобится несколько русских слов, и даже в этом случае адекватность может быть достигнута не всегда. Например: «каркам» – бойкий, проворный, услужливый, удалый, расторопный, живой, оживленный, ловкий; проворный и живой в работе; прилежный, усердный; даже – смелый, отважный...<sup>3</sup> (а, может быть, – *быстрый, подвижный, поворотливый?*), «муши (хӧ)» – беденький, страдающий... (а точнее – *болезный?*).

Далее эту группу слов (с некоторыми дополнениями) приведем в алфавитном порядке и более или менее адекватным аналогом для каждого слова в русском языке (в большинстве случаев в переводе будет представлен ряд синонимов русского языка, иногда – фразеологизмы):

вор – вредина; вредный (человек); с характером;  
 вӧлы-сыр – странный, непонятный, «не от мира сего»;  
 вӧлсп-хӧлсп – странный, непонятный, чокнутый, с причудами;  
 вӱспух – черт (ругат.), паразит (ругат.), сволочь, негодяй, ублюдок;  
 каркам – бойкий, проворный, удалый, расторопный, поворотливый;  
 кӧнянг – паразит (ругат.), скотина (ругат.), сволочь, негодяй, ублюдок;  
 кӧняр – бедолага, страдалец, беденький; бедный, несчастный, жалкий<sup>4</sup>;  
 кӧняр-ёсах – бедолага, страдалец, беденький;  
 кӱлмум – паразит (ругат.), черт (ругат.);  
 кӱль – черт (ругат.), паразит (ругат.);  
 лӧткаш – рохля, тихоня, мягкий, добросердечный, «все на нем ездят»;  
 лосах – неряшливый, нерадивый, неаккуратный, неумелый (неумеха);  
 муши – беденький, страдающий, болезненный (болезный);  
 муши хӧ – беденький, страдающий, болезненный (болезный);  
 нӧрлы – без дела (оставшийся), бездельник, никчемный, не нужный;  
 нӧрлы-кӧрлы – без дела (оставшийся), бездельник, бесполезный человек;  
 нӧмар – нераздельный, монолитный, цельный (характер), нерушимый;  
 нӱмпи – непоседливый, непоседа, шаловливый, шалун, надоедливый;  
 отня (отни) – рохля, простофиля, «у всех на поводу», «воду на нем возят»;  
 пирац-пӧхтем – старый дурак, «седина в бороду – бес в ребро»;  
 пӱлянг – родной, сердцу близкий, кровиночка, роденький;  
 рохпанг – пустой (человек), ненадежный, обманщик, лустомеля;  
 сыр-супр – такой сякой, непоседливый, непоседа, шалун, шалунишка;  
 тарум – быстрый, горячий (человек), вредный, въедливый, с характером;  
 туврэм – хулиган, непоседа, баловник;  
 улы-мулы – глупый, глупыш, забывчивый;  
 ушӱль – интересный, забавный, чудной;  
 хӧр – любвеобильный; ср. у Штейница: (Kaz.) freigebig, gastfreundlich / щедрый, гостеприимный; в Ni. и Kaz. также: хӱгас с теми же значениями<sup>5</sup>;  
 хӧрх-мурх – равнодушный; нелюдимый (человек), бирюк;  
 хом – проклятый (ругат.), проклятый (ругат.);  
 хӱлям – нескладный (человек), верзила.

Итак, перед нами вполне определенная семантическая группа. Разную функцию в организации таких семантических групп выполняют и такие «привычные», казалось бы, отношения, как полисемия, синонимия, антонимия, омонимия, паронимия. Речь идет не о таких «прямых» характеристиках, как богатство синонимии или, скажем, абстрактной лексики, – эти признаки связаны не с типом языка, а с уровнем его культурно-исторического развития<sup>6</sup>. Эти отношения в хантыйском языке (в т.ч. и внутри приведенной группы) будут предметом нашего исследования в дальнейшем.

Пока же в заключение выскажем следующее: кроме семантико-грамматической деривации есть много возможностей, которыми располагают человеческие языки для своего развития и совершенствования в лексико-семантической сфере. Хантыйский язык – не исключение, однако его дальнейшее развитие (в точном понимании этого термина применительно к естественным языкам) в настоящий момент находится под вопросом, но это уже отдельная тема.

- <sup>1</sup> Черемисина М.И. Языки коренных народов Сибири: Учебное пособие. Новосибирск, 1992. С. 75.  
<sup>2</sup> Корнилов О.А. Языковые картины мира как производные национальных менталитетов. Издание 2-е, исправленное и дополненное. М., 2003. С. 163-164.  
<sup>3</sup> Steinitz W. Dialektologisches und etymologisches Wörterbuch der ostjakischen Sprache. 1. Lieferung. Berlin, 1966. S. 678-679.  
<sup>4</sup> Терёшкин Н.И. Словарь восточнохантыйских диалектов. Л., 1981. С. 120.  
<sup>5</sup> Steinitz W. Dialektologisches und etymologisches Wörterbuch der ostjakischen Sprache. 1. Lieferung. Berlin, 1966. S. 536.  
<sup>6</sup> Черемисина М.И. Указ. соч. С. 76-77.

Л.Е. Кириллова  
 г. Ижевск

## МИКРОТОПОНИМЫ, ОТРАЖАЮЩИЕ НАРОДНЫЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ УДМУРТОВ

Микротопонимы Удмуртии собраны и исследованы недостаточно. А между тем они представляют большой интерес не только в лингвистическом плане, но и многое могут дать и при изучении истории, этнографии и фольклора удмуртского народа, не имеющего в достаточном количестве письменных сведений о его этнической истории. Удмуртские географические названия, являясь живыми свидетелями истории, а также «кладовой» той лексики, которая устарела или вышла из активного употребления, отражают духовную культуру удмуртского народа.

Одним из элементов духовной культуры, отразившихся в названиях географических объектов, являются семейные обряды как наиболее важные в жизни человека.

В нескольких микротопонимах сохранились отдельные детали свадебного обряда, например: о. д. *с'уан/кыз* (д. Родники, Увинский район<sup>2</sup>) (*с'уан* 'свадьба', *кыз* 'ель', т. е. 'ель, [стоящая на окраине селения], у которой во время свадьбы встречали сюанчи – поезжан от жениха'); о. д. *с'уан/воз'ман/кыз* (д. Чабишур, Увинский район) (*с'уан* 'свадьба', *воз'ман* – существительное от глагола *воз'маны* 'ждать, ожидать', *кыз* 'ель' – объяснение см. выше); гр. *кэнак/воз'ман/гурэз* (с. Зон, Сюмсинский р-н) (*кэнак* 'невеста', *воз'ман* – существительное от глагола *воз'маны* 'ждать, ожидать', *гурэз* 'гора', т. е. 'гора, на которой ожидали (встречали) поезжан со стороны невесты') и т. д.

Отголоски обрядов, связанных с воинской службой и проводами в рекруты, нашли свое отражение в следующих названиях: о. д. *салдат/кэл'ан/кыс'пу* (с. Водзимоше, Вавожский р-н); о. д. *салдат/кыз* (д. Новая Бия, Вавожский р-н) (*салдат* 'солдат', *кэл'ан* 'провода', *кыс'пу* 'береза', *кыз* 'ель', т. е. 'береза или ель [в конце селения], у которой провожающие прощались с рекрутами'); о. д. *чыртийо/кыз* ~ *чыртийо/кыз* (дд. Новая Вамья, Павлово, Удмуртская Тукля, Чабишур, Увинский р-н; д. Толошур, Селтинский р-н; д. Лонки-Ворцы, Игринский р-н; д. Новый Чультем, Завьяловский р-н) (*чыртийо* ~ *чыртийо* < *чырты* 'голова' + *-йо* – суффикс обладания, *кыз* 'ель', букв. 'ель с шеей'). Последний микротопоним говорит о тех событиях, когда новобранец, забравшись на ель, обрубал верхушку или ломал несколько верхних веток. По свидетельству Т.Г. Владыкиной, «дерево со срубленной верхушкой в качестве атрибута (и лишь позднее – образа) появляется в проводных обрядах как заместитель души уходящего человека»<sup>3</sup>. Считалось, что если дерево после этого высохнет, это значит, что рекрут не возвратится, погибнет; если дерево будет расти – рекрут вернется домой.

Особенно много микротопонимов, связанных с похоронами, а также с почитанием умерших родственников. Похоронно-поминальная обрядность занимает значительное место в семейных обрядах удмуртов. Обширна и литература, посвященная исследованию этого вопроса<sup>4</sup>. Об этом свидетельствуют названия логов и частично лесов, подлесков, полей. Какой-либо лог или овраг, расположенный по дороге на кладбище или непосредственно на кладбище, служил ритуальным местом, куда бросали и сжигали одежду покойника, в которой он умер, луб, на котором его обмывали, и

другие предметы (веник с ковшом, кусок мыла, стружки от досок, из которых делали гроб для покойника и т. д.). Это такие микротопонимы, как: лс. *дис'кут/сутон/тэл'* (д. Силкино, Вавожский р-н) (*дис'кут* 'одежда', *сутон* – существительное от глагола *сутыны* 'сжечь, сжигать', *тэл'* 'лес'); л. *куды/куйан/н'ук* (д. Кейлуд-Зюнья, Селтинский р-н) (*куды* 'лукошко', *куйан* – существительное от глагола *куйаны* 'бросать, кидать', *н'ук* 'лог, овраг'); л. *копар/куйан'н'и/гон* (д. Коротаево, Балезинский р-н) (*копар* 'ковш', *куйан'н'и* – существительное от глагола *куйаны* 'бросать, кидать' + *-н'и* – суффикс, обозначающий место действия, *гон* 'лог, овраг'); л. *кур/куйан/гон* (с. Верхняя Игра, Граховский р-н) (*кур* 'луб', *куйан* – существительное от глагола *куйаны* 'бросать, кидать', *гон* 'лог, овраг'); л. *шэлэп/куйан* (д. Удмуртская Бия, Селтинский р-н; с. Укан, Ярский р-н), л. *шэлэп/куйан/н'ук* (д. Шабердино, Завьяловский р-н; с. Большая Уча, Можгинский р-н) (*шэлэп* 'щепка, стружка', *куйан* – существительное от глагола *куйаны* 'бросать, кидать', *н'ук* 'лог, овраг') и т. д.

Следы элементов этого обряда сохранились и в названиях жертвенных мест, напр.: о. д. *куды/куйан/кыз* (д. Старые Какси, Сюмсинский р-н) (*куды* 'лукошко', *куйан* – существительное от глагола *куйаны* 'бросать, кидать', *кыз* 'ель'); л. *куйас'кон/н'ук* (д. Зеглуд, Якшур-Бодьинский р-н) (*куйас'кон* – существительное от глагола *куйас'кыны* 'совершить обряд задабривания умерших родственников', *н'ук* 'лог, овраг'); л., лг. *йыр/куштон/н'ук* (с. Большая Уча, Можгинский р-н) (*йыр* 'голова', *куштон* – существительное от глагола *куштыны* 'бросить, кинуть', *н'ук* 'лог, овраг'); л., лг. *лыс'ом/куйан/нук* (пос. Игра, Игринский р-н) (*лыс'ом* 'скелет; мощи, останки', *куйан* – существительное от глагола *куйаны* 'бросать, кидать', *н'ук* 'лог, овраг'); о. д. *йыр-пид/с'отон/кыз* (д. Латыри, Селтинский р-н; д. Толошур, Селтинский р-н); *йыр-пид* 'кости жертвенного животного' (букв. 'голова-ноги'), *с'отон* – существительное от глагола *сотыны* 'дать, подать', *кыз* 'ель') и т. д. В данных наименованиях отражается специальный обряд задабривания умерших родственников, когда по прошествии определенного времени после их смерти жертвовали домашних животных, мужчине – коня или бычка, женщине – корову или телку. Собравшись всей деревней или в кругу родственников, варили мясо животного и ели, поминая умершего. Крупные кости подвешивали к дереву, мелкие бросали под дерево, чаще всего под ель, или бросали в лог<sup>6</sup>.

В географических названиях отразились традиционные календарные праздники, связанные с ними обряды и сопровождающие их ритуалы и состязания местных жителей, напр.: л., игр. *шикарда* (с. Гура, Сюмсинский р-н) (*шикарда* < рус. *чехарда* – название игры, т. е. 'луг, на котором вечерами молодежь собиралась на игрища, часто играли в чехарду'); гр. *быз'ылон/гурэз* (д. Старые Какси, Сюмсинский р-н) (*быз'ылон* – сущ. от глаг. *быз'ылыны* 'бегать', *гурэз* 'гора', т. е. 'гора, где во время старинного праздника что-либо освящали, и молодые жены спускались бегом с этой горы с освященным предметом'). У большого дерева или в подлеске в такие праздники, как Петров день, Троица, Пасха, молодежь каталась верхом на лошадях, качалась на качелях. Об этом говорят такие названия: о. д. *акачка/пужым* (д. Пазял, Можгинский р-н) (*акачка* 'праздник первой борозды – праздник перед весенним севом', 'Пасха', *пужым* 'сосна', т. е. 'сосна, около которой во время Пасхи скакали на лошадях'); о. д. *ворттылон/пужым* (с. Можга, Можгинский р-н) (*ворттылон* – сущ. от глаг. *ворттылыны* 'скакать на лошадях', *пужым* 'сосна', т. е. 'сосна, около которой устраивают скачки на лошадях'); п. *журэкнуз/выр* (д. Малые Сюрзи, Увинский р-н) (*журэкнуз* 'яйцо', *выр* 'холм, возвышенность', т. е. 'холм, с которого катали яйца во время Пасхи'); о. д. *таган/кыз* (д. Павлово, Увинский р-н) (*таган* 'качели из веревок, подвешенных к перекладине между столбами или деревьями, с сиденьем из дощечки', *кыз* 'ель', т. е. 'ель, на которой были подвешены качели'); л. *тэччан/н'ук* (д. Старый Березняк, Можгинский р-н) (*тэччан* – существительное от глагола *тэччаны* 'скакать', *н'ук* 'лог, ложбина' – здесь проходили скачки на лошадях); игр. *шор/боды* (д. Пачегурт, Увинский р-н), игр. *шор/мушко* (д. Большая Можга, Вавожский р-н) (*шор/боды*, *шор/мушко* – названия народных игр, т. е. 'место, где молодежь устраивала игры в *шор/боды* (*шор* 'средний', *боды* 'палка'), *шор/мушко* (*шор* 'средний', *мушко* 'лукошко, плетенка') и т. д.); гр. *шудон/гурэз* (д. Большие Сибь, Можгинский р-н) (*шудон* – существительное от глагола *шудыны* 'играть', *гурэз* 'гора', т. е. 'гора, где молодежь устраивала игрища') и т. д.

Имеются названия, отражающие не столько обряды и обычаи, касающиеся традиционных календарных праздников, сколько связанные с производственной деятельностью и занятиями жителей. Например, во время сенокоса, как правило, резали барана и устраивали *така/сийон* (*така* 'баран', *сийон* – сущ. от глаг. *с'ийыны* 'кушать, есть'). Занимаясь охотой и рыболовством, где-нибудь на лугу, на берегу реки устраивали *чорык/сийон* или *кэч/сийон* (*чорык* 'рыба', *кэч* 'заяц', *сийон* – сущ. от глаг. *с'ийыны* 'кушать, есть'). Так образовались микротопонимы лг. *кэч/сийон* (с. Можга, Можгинский р-н) и лг. *така/воз'* (д. Новая Бия, Вавожский р-н) (*така* 'баран', *воз'* 'луг').

Имеется несколько названий, связанных с мифологией. Эти микротопонимы являются отголосками народных легенд, преданий, предрассудков, поверий, примет, например: л. *жуштыс'/н'ук* (д. Малые Сюрзи, Увинский р-н) (*жуштыс'* 'стонущий', *н'ук* 'лог, овраг'); лг., лс. *көшкэман/сэрэг* (дд. Меслуд, Рябиновка, Увинский р-н) (*көшкэман* – от слова *көшкэмань* 'бояться, страшиться, пу-

гаться (темноты, нечистой силы) *сэрэг* 'угол'); оз. *кыл-ым/ус'тон* (д. Валадор, Вавожский р-н) (*кыл-ым* 'речь', *ус'тон* 'открыть, раскрыть'). Выражение *кыл-ым ус'тыны* означает 'заговорить, начать говорить, обрести дар речи' (букв. 'раскрыть рот-язык'). Судя по преданию, детей, которые долго не начинали говорить, поили водой из озера, которое считалось целебным. После этого будто бы дети обретали дар речи. Поэтому озеру дали такое название. В наших материалах имеются и такие названия, как: оз. *кылчин/ты* (д. Павлово, Увинский р-н) (*кылчин* 'ангел; нечистая сила', *ты* 'озеро'); м. *пöртмас'кон/выж* (д. Чежебаш, Можгинский р-н) (*пöртмас'кон* – существительное от глагола *пöртмас'кыны* 'явиться' – о привидениях, *выж* 'мост', т. е. 'мост, где видят привидения'), о. д. *пöртмас'кыс'/н'ылпу* (с. Водзимовье, Вавожский р-н) (*пöртмас'кыс'* – причастие от глагола *пöртмас'кыны* 'явиться' – о привидениях, *н'ылпу* 'пихта', т. е. 'пихта, около которой появляются привидения'); рчк. *шайтана/шур* (д. Новая Менья, Селтинский р-н) (*шайтана* – возможно, от слова *шайтан* 'шайтан' + *-а* < *-о* – суф. обладания, *шур* 'река, речка', букв. 'речка с шайтаном') и т. д.

В удмуртских населенных пунктах нередко можно было встретить такое явление, когда деревья имели свои собственные имена и обозначали какое-либо определенное место, например: о. д., млб. *вöс'ас'кон/тыпы* (д. Балма, Сюмсинский р-н) (*вöс'ас'кон* – существительное от глагола *вöс'ас'кыны* 'молиться', *тыпы* 'дуб', букв. 'дуб, под которым устраивали моления'); о. д., млб. *инмар/куштэм/чаг/воз'он/кыз* (д. Смелово, Сюмсинский р-н) (*инмар* 'бог', *куштэм* – причастие от глагола *куштыны* 'бросить, кинуть', *чаг* 'лучина, щепка', *воз'он* – существительное от глагола *воз'ыны* 'держат, хранить', *кыз* 'ель', т. е. 'богом брошенная ель, где хранили лучину'); о. д. *тубэркул'оз/с'эру* (д. Старая Салья, Киясовский р-н) (*тубэркул'оз* 'туберкулез', *с'эру* 'вяз', букв. 'туберкулезный вяз' – середина дерева сгнила, почернела); о. д. *палсуй/пужым* (д. Туканово, Сюмсинский р-н) (*палсуй* < *пал* 'пол-, полу-, одно-', *суй* 'рука (от плеча до кисти)', *пужым* 'сосна', букв. 'однорукая сосна' – сосна с одной стороны имеет больше ветвей); о. д., игр. *пийо/пужым* (д. Порвай, Игринский р-н) (*пийо* < *пи* 'сын, детеныш' + *-йо* – суффикс обладания, *пужым* 'сосна', букв. 'сосна с детенышем' – с корня сосны растет еще один отросток); о. д. *губрэс/бэриэ* (д. Кады-Салья, Киясовский р-н; д. Чекеро, Якшур-Бодьинский р-н) (*губрэс* 'горбатый', *бэриэ* 'липа', букв. 'горбатая липа'); кст. *быштэм/кочыш* (д. Новая Бия, Вавожский р-н) (*быштэм* < *быж* 'хвост' + *-тэм* – суффикс, указывающий на отсутствие чего-либо, *кочыш* 'кошка', букв. 'бесхвостая кошка' – кустарник издали похож на бесхвостую кошку); о. д. *картузо/кыз* (д. Родники, Увинский р-н) (*картузо* < *картуз* 'картуз' + *-о* – суффикс обладания, *кыз* 'ель', букв. 'ель в картузе' – верхушка ели напоминает картуз); о. д. *карт'инка/кыз* (д. Чабишур, Увинский р-н) (*карт'инка* 'картина', *кыз* 'ель', букв. 'ель-картинка', т. е. 'ель красивая, как картинка – стройная, развесистая'); о. д. *нонийо/пужым* (д. Киби-Жикья, Увинский р-н) (*нонийо* < *ноны* 'грудь женская' + *-йо* – суффикс обладания, *пужым* 'сосна', букв. 'грудастая сосна' – на стволе сосны имеется нарост) и т. д. Первые два названия связаны с религиозными обрядами удмуртов, остальные характеризуют географические объекты с точки зрения их формы. Путем использования определенных слов и выражений, характеризующих человека с той или иной стороны, или употребления анатомической лексики, человек именует географические объекты, сравнивая их форму чаще всего с частями тела человека и животных, иногда с различными предметами. Географические объекты как бы оживают, уподобляются человеку или животному. Наиболее полно такого типа микротопонимы рассмотрены в наших статьях<sup>6</sup>. В рассмотренных микротопонимах ярко отражается видение мира человеком, его представление о мире природы. Поэтому подобные наименования представляют необычайный интерес. К сожалению, многие названия деревьев ушли в небытие в связи с современной цивилизацией, когда поля начали обрабатывать с помощью сельхозтехники, и вследствие этого многие деревья были раскорчеваны, а вековые деревья свалились и были убраны. Только очень старые люди могут еще припомнить эти интереснейшие названия.

Таким образом, микротопонимы, являясь живыми свидетелями истории, очень четко «улавливают» различные стороны жизни людей, по-своему отражают духовную культуру народа. Они отличаются своей устойчивостью. Названия сохраняются даже тогда, когда какие-либо исторические явления известны лишь по воспоминаниям. Поэтому они являются особого рода историческими памятниками народа.

#### Сокращенные названия типов географических объектов

гр. – гора	л. – лог	р-н – район
д. – деревня	лг. – луг	рчк. – речка
игр. – игрище	лс. – лес	с. – село.
кст. – кустарник;	млб. – мольбище	
о. д. – отдельное дерево	п. – поле	
оз. – озеро	пос. – поселок	

<sup>1</sup> Перед микротопонимом в сокращенном виде указан тип географического объекта (полные названия типов географических объектов см. в списке сокращений в конце статьи).

<sup>2</sup> В скобках дается название населенного пункта и района, где зафиксирован микротопоним.

<sup>3</sup> Владыкина Т. Г. Фольклорный текст в мифологическом контексте // Удмуртская мифология / Под ред. В.Е. Владыкина. Ижевск, 2003. С. 56-57.

<sup>4</sup> Атаманов М.Г. Названия археологических памятников и культовых мест Удмуртии // Материалы средневековых памятников Удмуртии. Устинов, 1985. С. 159-160; Атаманов М.Г., Владыкин В.Е. Погребальный ритуал южных удмуртов // Материалы средневековых памятников Удмуртии. Устинов, 1985. С. 143-144; Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск. Удмуртия, 1994. С. 169-176; Владыкин В.Е., Чуракова Р.А. Обряд «Йыр-пыд сётон» в поминальном ритуале удмуртов // Музыка в свадебном обряде финно-угров и соседних народов. Таллинн: Ээсти раамат, 1986. С. 108-133; Пименов В.В. Удмурты: Опыт компонентного анализа этноса. Л., 1977. С. 124; Христолюбова Л. С. Семейные обряды удмуртов (традиции и процессы обновления). Ижевск, 1984. С. 84-93; Шутова Н. И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: Опыт комплексного исследования. Ижевск, 2001. С. 119-146.

<sup>5</sup> Кириллова Л.Е. Сохранение элементов семейных обрядов в удмуртской микротопонимии // Русский Север и восточные финно-угры: Проблемы пространственно-временного фольклорного диалога: Материалы I Межрегиональной конференции и VII Международной школы молодого фольклориста. Ижевск, 23-26 октября 2005 г. / Удм. ин-т ИЯЛ УрО РАН; Отв. ред. Т.Г. Владыкина. Ижевск, 2006. С. 339-342.

<sup>6</sup> Кириллова Л.Е. Удмуртские метафорические микротопонимы // Ономастика Поволжья (Материалы шестой конференции по ономастике Поволжья). М., 1992. Ч. II. С. 78-84; Образная номинация в микротопонимии Удмуртии // Пермистика 9: Вопросы пермской и финно-угорской филологии: Межвузовский сборник научных трудов. Ижевск: Издательский дом «Удмуртский университет», 2002. С. 234-246.

Н.К. Митрофанова, Д.С. Фаганиссе  
г. Москва

## СВЯЗЬ МЕЖДУ ИСЧЕЗНОВЕНИЕМ ИЗ СПОНТАННОГО УПОТРЕБЛЕНИЯ АБЛАТИВНОЙ ФОРМЫ ПОСЛЕЛОГА И ЕГО УПОТРЕБЛЕНИЕМ В ПРЕПОЗИЦИИ<sup>1</sup>

Предметом настоящей работы стало детальное изучение двух послелогов в двух близкородственных малых прибалтийско-финских языках. Это послелог *iiz* 'перед' в ижорском языке и его аналог *eeZ* в водском языке<sup>1</sup>. Нами было отмечено постепенное исчезновение из спонтанной речи одной серийной формы данного послелога, а именно формы, кодирующей движение от объекта (далее: аблативная форма). Данный послелог также интересен тем, что на синхронном уровне может употребляться и в препозиции, т.е. функционирует одновременно и как предлог, и как послелог. Надо отметить, что это единственный такой послелог в ижорском и водском языках. Никакие другие послелогов не могут быть поставлены в препозицию по отношению к именной группе, а никакие предлоги – в постпозицию.

Мы рассмотрим случаи употребления данного послелога в речи носителей ижорского и водского языков (обратив также внимание на зависимость получаемых результатов от метода сбора данных), опишем функционирование *iiz/eeZ* в качестве предлога, кратко коснемся некоторых особенностей в употреблении предлогов в ижорском и водском языках, нарисуем карту семантической зоны 'перед/рядом', в которую входит исследуемый послелог, и попытаемся ответить на вопрос, связан ли выход из употребления аблативной формы послелога *iiz/eeZ* с его функционированием в качестве предлога.

1. Употребление послелога со значением 'перед' в речи современных носителей водского и ижорского языков. Рассмотрим распределение в употреблении послелога *iist/eesä* (аблативный вариант *iiz/eeZ*) при различных методах получения языковых данных<sup>2</sup>.

1.1. При переводе с русского языка предложений, организованных в так называемые серии, аблативный (движение от ориентира) контекст спрашивался непосредственно после соответствующего локативного (нахождение у ориентира) и директивного (движение к ориентире) контекстов. При подобном методе опроса информанты в большинстве случаев использовали серийные послелог-г: *ette-iiz-iist* 'перед' или *luukš – luun- luunD* 'перед/рядом'. Приведем пример из ижорского языка<sup>3</sup>:

(1) Lapš-iD            tjuka-D            koin            iiz.  
Ребенок-Pl    играть-3Pl    дом.Gen    перед.Loc  
Дети играют перед домом.



- (2) Lapš-iD tul-i-D koin ette.  
Ребенок-Pl приходит-Imprf-3Pl дом.Gen перед.Dir  
Дети подошли к дому (и теперь перед ним).
- (3) Lapš-iD män-i-D poiž koin iišt.  
Ребенок-Pl приходит-Imprf-3Pl прочь дом.Gen перед.Abl  
Дети отошли от дома (ранее находившись перед ним).

1.2. При опросе «вразнобой», то есть, когда предложения, в переводах которых мы надеялись встретить ту или иную форму послелого *iiž*, специально задавались не в порядке их парадигматического серийного устройства, информанты активно пользовались директивной и локативной формой *iiž*, но редко употребляли аблативный вариант. Вместо аблативной формы послелого *iiž* использовалась аблативная форма синонимичного послелого *luun*.

Приведем пример из водского языка<sup>4</sup>:

- (4) Miä ran-i-n kotti koo ette.  
я класть-Imprf-1Sg мешок дом.Gen перед.Dir  
Я положил мешок перед домом.
- (5) Kotti leži-B koo eeZ.  
мешок лежать-3Sg дом.Gen перед  
Мешок лежит перед домом.
- (6) Miä vöt-i-n kotti koo loon-D.  
я брать-Imprf-1Sg мешок дом.Gen рядом- Abl  
Я взял мешок перед столом (откуда).

1.3. При конструировании исследователем предложений, содержащих различные серийные формы послелого *iiž/eeZ*, все информанты без исключения идентифицировали *iišt/eessÄ* как аблативный вариант исследуемого послелого. Например, сконструированное нами предложение (7) водские информанты однозначно переводили как «Возьми стул перед домом»:

- (7) Vöt-a stuuli koo eessÄ.  
взять-Imprf стул дом.Gen рядом.Abl

Носители же ижорского языка в свою очередь единогласно объясняли предложенные им предложения типа (8) как «Кошка отошла от лошади (находившись ранее перед ней)»:

- (8) Kaži män-i poiž heppožje-n iiš-t  
кошка идти-Imprf прочь лошадь-Gen перед-Abl

1.4. В записанных нами текстах, а также в сборнике текстов ижорского языка, собранных эстонскими исследователями в 60-х гг.<sup>5</sup>, нам не встретилось ни одного употребления аблативной формы послелого *iiž* (употребленной в пространственном значении), при этом встречались другие серийные формы данного послелого<sup>6</sup>.

1.5. Резюмируя вышесказанное, можно сказать, что хотя аблативная форма послелого *iiž/eeZ* не забыта носителями ижорского и водского языков: она идентифицируется в сконструированных предложениях, а также порождается при последовательном опросе, в котором серийные формы аблатива следуют за соответствующими формами других серий, в спонтанно порожденных текстах носители как водского, так и ижорского языка практически не употребляют аблативную форму послелого *iiž/eeZ* в пространственном значении.

2. С чем же связано такое исчезновение аблативной формы послелого из спонтанной речи носителей ижорского и водского языков? Как нам кажется, выход аблативной формы из употребления может быть связан с переходом данного послелого в разряд предлогов. Дело в том, что предлоги могут иметь только директивное и локативное значения и не употребляются в аблативных контекстах. Переход исследуемого нами послелого в разряд предлогов может быть связан с богатством – в плане выражения – семантического поля, в которое входит исследуемый послелог. При таком синонимическом богатстве отсутствующие аблативные контексты могут быть легко восполнены за счет употребления других единиц данного семантического поля в аблативе.

2.1. *Препозиция или постпозиция? Уникальный предлог-послелог в ижорском и водском языках.* Большинство предлогов/послелогов в ижорском и водском языках имеют четкий статус с точки зрения порядка слов: они находятся либо в препозиции, либо в постпозиции по отношению к именной группе (в отличие, например, от финского языка, где целый ряд предлогов имеет соответствие среди послелогов). Единственным словом, которое может занимать как постпозицию, так и препозицию, является ижорск. *iiž* / водск. *eeZ* «перед». При этом в постпозиции *iiž / eeZ*, как все пространственные послелогии, управляет генитивом, а в препозиции меняет управление на характерное для предлогов партитивное<sup>7</sup>. Ср.:

- ижорский
- (10) Lapš-iD tjüka-D koin iiž /iiž kottia.  
Ребенок-Pl играть-3Pl дом.Gen перед дом.Part  
Дети играют перед домом.  
водский<sup>8</sup>
- (11) Koir isu-B koton eeZ /eeZ kottoa.  
собака сидеть-3Sg дом.Gen перед дом.Part  
Собака сидит перед домом.

2.2. *Предлоги водского и ижорского языков. Невозможность употребления в аблативных контекстах.* Как уже указывалось выше, предлоги водского и ижорского языков не могут употребляться в аблативных контекстах. Например, при настойчивых попытках перевести аблативный контекст для ижорского предлога *üli* 'над' (контекст типа «Птица улетела из пространства над домом»), информанты порождали предложения типа (12):

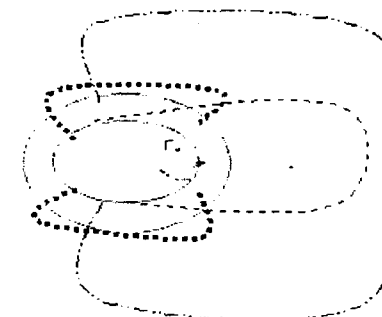
- (12) Lindu lendel-i üli kottia i len-ž-i poiž.  
птица полетать-Imprf-3Sg над дом.Part и летать-Pf-3Sg прочь  
Птица полетала над домом и улетела прочь.

Отметим также, что предлоги в ижорском и водском языках в отличие от послелогов не имеют серийных форм. Мы пытались искусственно создать аблативный контекст путем постановки именной группы в аблатив, но данные предложения были признаны недопустимыми всеми информантами.

Мы также попытались искусственным путем сконструировать предложения с серийными формами послелого *iiž/eeZ* путем подстановки соответствующих серийных форм в препозицию. Результаты данного опыта для ижорского языка представлены в таблице. Все информанты отказались признавать допустимыми предложения с серийными аблативной и директивной формами в препозиции<sup>9</sup>. Различие между информантами заключалось в том, что более молодые информанты в отличие от более пожилых признавали допустимыми употребления предлога в директивных контекстах, форма предлога однако не менялась<sup>10</sup>.

Информанты	Препозиция			Постпозиция		
	Директив	Локатив	аблатив	Директив	локатив	аблатив
Более молодые	ii• minnua/ kottia *ette kottia <sup>11</sup>	ii• minnua/ kottia	* iišt minnua/ kottia	miun/koin ette	miun/koin ii•	miun/koin iišt
Более пожилые	*ette kottia	ii• minnua/ kottia	* iišt minnua/ kottia	miun/koin ette	miun/koin ii•	miun/koin iišt

2.3. *Семантическое поле 'рядом / перед' в ижорском и водском языках.* Перейдем теперь к рассмотрению близких по семантике к изучаемому предлогу-послелогу единиц ижорского и водского языков. Данные языки чрезвычайно богаты способами выражения значений, образующих семантическое поле 'перед/рядом'. Имеющуюся в языках ситуацию можно проиллюстрировать следующим рисунком:



- водск. / ижор.
- ääreZ / viire• 'с краю'
- ..... rinna / rinnal 'сбоку'
- tüven / luun 'перед/рядом'
- eeZ / ii• 'перед'
- vassa / vašta 'напротив'

Самым частотным вариантом перевода русского предлога *перед* в нашей выборке оказались водск. *tiven* и ижорск. *luun*. Предлог-послелог *iiž/eeZ* употреблялся только тогда, когда требовалось конкретно указать на расположение объекта именно в передней топологической зоне ориентира. Это происходило в ситуациях, когда нахождение в передней топологической зоне функционально значимо: например, человек стоит перед домом не просто так (в противном случае, вероятнее всего укажут лишь на его расположение *вблизи* дома), а собирается войти (в данном случае принципиально нахождение именно в передней топологической зоне, включающей в себя вход в жилище).

Также необходимо отметить, что употребление предлога-послелога *iiž/eeZ* возможно только с ориентирами, обладающими свойством фронтальности, то есть, имеющими ярко выраженные и функционально различающиеся переднюю и заднюю топологические зоны. Невозможно сочетание *iiž/eeZ* с такими ориентирами, как, например, дерево или камень, у которых не выделяются функционально различные передняя и задняя зоны (\* *iiž puuD* – перед дерево.Part).

Суммируя все вышесказанное, нам бы хотелось еще раз кратко представить собранные нами данные, поставленные вопросы и выдвинутые гипотезы.

1. В водском и ижорском языках имеется послелог *iiž/eeZ*, постепенно выходящий из употребления в своем серийном аблативном варианте. Аблативная форма данного послелога опознается носителями языка, т.е. пассивно присутствует в языковой компетенции информантов, однако не используется ими при спонтанном порождении высказываний.

2. Данный послелог уникален тем, что он единственный из всех серийных послелогов может использоваться как предлог.

3. В ижорском и водском языках предлоги не имеют аблативных форм и не используются в аблативных контекстах.

4. Семантическое поле 'перед/рядом' очень богато: не считая наречий, имеется пять послелогов, выражающих данное значение. Исчезновение *iiž/eeZ* из аблативных контекстов легко восполняется за счет других единиц данного семантического поля.

Возможно, выход из употребления аблативной формы послелога *iiž/eeZ* в ижорском и водском языках связан с его функционированием в качестве предлога. Предлоги в этих языках не употребляются в аблативном контексте. Вполне вероятно, что невозможность употребления предлога *iiž/eeZ* в аблативных контекстах повлекла за собой и выход из употребления аблативной формы послелога. Аблативные контексты могут быть выражены через употребление послелогов-синонимов в аблативной форме. Семантическое поле 'перед/рядом', как уже отмечалось, в исследуемых языках очень богато.

На сегодняшний момент у нас, к сожалению, нет возможности с полной уверенностью утверждать, что наша гипотеза верна. В силу того, что изучаемые нами языки бесписьменны, нет возможности проследить историю употребления данной языковой единицы в диахронии. В рамках данной статьи мы ограничились лишь постановкой вопроса и формулировкой гипотезы. Надеемся, что более детальное исследование близкородственных языков и типологически близких случаев в неродственных языках прольет дальнейший свет на исследуемую нами проблему.

\* Работа поддержана Программой Президиума РАН «Адаптация народов и культур к изменениям природной среды, социальным и техногенным трансформациям».

<sup>1</sup> Данная работа основана на материале, собранном авторами в процессе работы с носителями сойкинского диалекта ижорского языка (дер. Вистино/Vistina, Логи/Lohovenküllä, Пахомовка/Vena Kontsa и др.) и кракольского и песочного говоров западного диалекта водского языка (дер. Краколье/Jõgõperä, Пески/Liivtsülä). Следует также отметить, что мы специально несколько упрощаем ситуацию, говоря о двух разных языках, а не о диалектном континууме. Современные исследования, такие как, например, работы М.З. Муслимова и И.Н. Николаева, описывают не отдельные языки, а переходящие друг в друга диалекты воды, ижор и ингерманландских финнов.

<sup>2</sup> Нам известно несколько основных способов получения языковых данных при полевом исследовании бесписьменного языка. Первый связан с так называемым «активным методом», то есть с «языковым управлением речевого поведения информанта» (Кибрик А.Е. Очерки по общим и прикладным вопросам языкознания. М., 1992. С. 276). При данном методе исследователь просит носителя языка либо перевести некоторые фрагменты сконструированного текста с языка-посредника на исследуемый язык, либо проверить искусственно составленные исследователем высказывания. Второй способ связан с поиском примеров в корпусе текстов исследуемого языка (при отсутствии подобного корпуса предполагается также его составление из записанных и разобранных с носителями образцов живой спонтанной речи на данном языке). Каждый метод имеет свои очевидные достоинства и недостатки. Так, «активный метод» помимо преимуществ (таких как, например, легкий доступ к исследуемым явлениям) имеет и ряд недостатков, связанных с тем, что он оперирует маленьким контекстом, а также не исключает влияния языка-посредника на ответ информанта. На примере нашего исследования мы можем продемонстрировать зависимость результатов от метода получения языковой информации. Мы выделили четыре способа получения информации, использовавшиеся в рамках нашей лингвистической экспедиции. Первые три метода связаны с «активным способом» – это 1) перевод высказы-

ваний с языка-посредника в сериях (движения к ориентиру, нахождение по отношению к ориентиру, движение от ориентиру), 2) перевод высказываний «вразнобой» (не в сериях), 3) проверка носителем сконструированных нами предложений; четвертый метод – 4) поиск примеров в текстах, записанных нами, и в текстах, собранных в 60-е гг. эстонскими исследователями.

<sup>3</sup> Здесь и далее приводятся примеры из одного из рассматриваемых языков: ижорского или водского. Это сделано авторами для того, чтобы не загружать работу повторяющимися примерами, поскольку имеющийся у нас корпус высказываний выявляет идентичное поведение информантов обоих языков при интервьюировании на заданную тему, а также вследствие идентичного поведения изучаемого предлога-послелога в указанных условиях в ижорском и водском языках.

<sup>4</sup> Митрофанова Н.К., Рожанский Ф.И. Отчет о проделанной работе в водской лингвистической экспедиции в Кингисеппский р-н Ленинградской области. М., 2002 (рукопись).

<sup>5</sup> Laanest Arvo. Isuri Murdetekste. Tallinn, 1966.

<sup>6</sup> Необходимо отметить, однако, что аблативная форма употребляется на синхронном уровне в непрямом значении, так форма *iišt /eessÄ* употребляется в значении субститутива, например, в контекстах типа водск.

*Tee siä tööd minu eessÄ.*  
 делать.Imper ты работа.Part я.Gen перед.Abl  
 Поработай за меня.

В таком же контексте послелог употребляется и в диалектах ижорского языка.

<sup>7</sup> Тот необычный факт, что в ижорском и водском языках управление определяется не столько конкретным предлогом, сколько его положением относительно именной группы, проявляется в частности при релятивизации именных групп с предлогами. В относительном предложении предлоги не только переходят в постпозицию по отношению к относительному местоимению (что происходит, например, и в эстонском языке), но и меняют управление с партитивного на генитивное. То есть, оказывается, что управление зависит не от лексем, а от ее позиции. Подробнее об этом см.: Митрофанова Н.К., Рожанский Ф.И. Релятивизация именных групп с предлогами и послелогами в водском языке // Третья зимняя типологическая школа. Тезисы докладов. М., 2003.

<sup>8</sup> Митрофанова Н.К., Рожанский Ф.И. Отчет о проделанной работе в водской лингвистической экспедиции в Кингисеппский р-н Ленинградской области. М., 2002 (рукопись).

<sup>9</sup> Тем не менее, зафиксировано употребление директивной формы *ette(e)* в препозиции для водского языка (Adler E., Leppik M. Vадja Keele Sõnaraamat. Tallinn, 1990), напр:

(13) *Ette silmje on üvä...*  
*перед глаз.Part-Pl быть-3Sg хороший...*  
*В глаза (т.е. в общении, не «за глаза») он(а) хороший(-ая)...* (говор дер. Лужицы)

<sup>10</sup> В таблице жирным шрифтом отмечены допустимые, по мнению информантов, сочетания, курсивом – признанные недопустимыми комбинациями. Из соображений экономии места приведены не предложения целиком, а лишь релевантные контексты.

<sup>11</sup> Глоссировка и перевод примеров в таблице:

*iiž minnua/ kottia miun/koin iiž*  
 перед я.Part / дом.Part я.Gen/ дом.Gen перед  
 Передо мной / домом

Т.И. Прокушева  
 г. Сыктывкар

## ФУНКЦИОНАЛЬНОЕ МНОГООБРАЗИЕ ФОРМООБРАЗУЮЩИХ СУФФИКСОВ ГЛАГОЛА В КОМИ ЯЗЫКЕ И ИХ СООТНОСИМОСТЬ СО СЛОВООБРАЗОВАТЕЛЬНЫМИ

К формообразующим суффиксам глагола в коми языке относятся суффиксы, обозначающие залоговые значения, способы глагольного действия, значения переходных глаголов<sup>1</sup>. Однако данные суффиксы представляют значительные трудности для определения их функциональных ролей в языке. В ряде случаев формообразующие глагольные суффиксы выполняют словообразовательную функцию, и механизм такой полифункциональности суффиксов до последнего времени не поддавался разгадке<sup>2</sup>.

Создателям словообразовательного словаря коми языка<sup>3</sup> практически удалось показать двоякую функцию суффиксов глагольного действия *-ышт-*, *-ав-*, залоговых суффиксов *-öd-*, *-ась-* на практическом словарном материале в словарных статьях.

Попробуем привести в систему ряды формообразующих суффиксов с точки зрения их функциональных особенностей.

1. Формообразующие залоговые суффиксы.

1.1. Залоговые суффиксы, выражающие возвратное (рефлексивное<sup>4</sup>) действие глагола. К ним относятся -ч-, -с', -ась-: а) -ч-: *гартчыны* 'виться, кружиться' от гартны 'вить, кружить', *сетчыны* 'подаваться' от сетны 'дать', *вотчыны* 'собирать, заниматься собиранием, сбором' от вотны 'собирать', *шыльбдчыны* 'причёсываться' от шыльбдны 'гладить'; б) -с': *пессыны* 'надрываться, выбиваться из сил' от песны 'мять', *ворссыны* 'быть проигравшим, проиграться' от ворсны 'играть', *тббсыны* 'закутаться' от тббны 'укутать'. в) В выражении рефлексивного действия широко участвует также суффикс -ась-: *нбббасыны* 'быть занятым покупками' от нбббны 'купить', *корасыны* 'свататься' от корвы 'приглашать, звать', *тэчасыны* 'заниматься кладкой сена, стогованием' от тэчны 'складывать'.

1.2. К залоговым категориям относятся и глаголы понудительного (каузативного<sup>5</sup>) залога, выражаемые с помощью суффикса -бд- со значением понуждения другого к выполнению действия. Они образуются от глаголов: *мыськбдны* 'заставить другого мыть, вымыть' от мыськыны 'мыть', *вурбдны* 'нанять, заставить шить' от вурны 'шить'. *Бать гбрдбдс град му* 'отец заставил [кого-то другого, нанял человека] вспахать землю.

2. Формообразующие суффиксы, выражающие способ глагольного действия, в коми языкознании они часто определяются как видовые суффиксы<sup>6</sup>, Е. Цыпанов определяет как акционсарт<sup>7</sup>. Это развитая в коми языке категория обозначает множество способов глагольного действия и выражается с помощью различных суффиксов. Одни суффиксы более регулярны, другие редки. Это следующие суффиксы, и по степени убывания регулярности они располагаются следующим образом: -ав- (-ал-), -ышт-, -л- (-ыв-), -лывл- (-ывл-), -бдл-, -с', -з' (-дз-), -м-.

2.1. С помощью суффиксов -ав- (-ал-) выражается дистрибутивное, распределительное действие: *нуавны* 'разнести, раздать по разным местам и направлениям' от нуны 'отнести', *вештавны* 'отодвигать в разные стороны' от вештыны 'отодвинуть';

2.2. С помощью суффикса -ышт- выражается кратковременное, в небольшом объёме произведенное действие: *юыштны* 'попить' от юны 'пить', *узыыштны* 'поспать' от узыны 'спать';

2.3. С помощью суффикса -л- (его алломорф -ыв-) выражается однократное действие: *шулыны* 'сказать раз' от шуны 'сказать', *доймывыны* 'ушибиться раз' от доймыны 'ушибиться';

2.4. С помощью суффикса -лывл- (-ывл-) выражается многократное время от времени производимое действие: *сьывлывыны* 'петь время от времени' от сьывны 'петь', *корлывыны* 'приглашать время от времени' от корны 'приглашать';

2.5. С помощью суффикса -бдл- выражается значительное по длительности действие: *ветлбдлыны* 'ходить либо долго, либо часто, либо систематически' от ветлыны 'ходить', *лыддбдлыны* 'пересчитывать' от лыддыны 'считать'. По происхождению суффикс производный, «семантика -бдл- складывается из значений -бд- и суффикса -л-. В производных глаголах -бд- не десемантизируется, -бдл- является суффиксальной комбинацией»<sup>8</sup>. Тип малопродуктивный.

2.6. С помощью суффикса -с' выражается конец действия: *гижсыны* 'быть концу действия письма' от гижны 'писать', *уджавсис* 'работа завершилась' от 'уджавны' работать. Тип малопродуктивный.

2.7. С помощью суффикса -з' (-дз-) выражается начало действия: *вбрызны* 'зашевелиться' от вбрыны 'шевелиться', *ббрддзыны* 'заплакать' от ббрдны 'плакать'. Тип продуктивный.

3. Третью категорию составляют суффиксы, выражающие переходность глагольного действия на прямой объект, это суффиксы -т-, -бд-: *пыртны* 'занести что-нибудь' от пырны 'войти', *чинтыны* 'убавить' от чинны 'убавиться', *вбйтны* 'утопить' от вбйны 'утонуть', *уськбдны* 'уронить' от усны 'упасть'.

По функциональным особенностям вышеперечисленные суффиксы можно разделить на две группы:

- 1) суффиксы, выполняющие лишь одну формообразующую функцию;
- 2) суффиксы, выполняющие и формообразующую, и словообразовательную функции.

В первую группу суффиксов входит суффикс -ч- со значением рефлексивного действия (*вбтчыны* 'догонять, гнаться' от вбтны 'догонять'), а также суффиксы способов глагольного действия -л- (-ыв-), -лывл- (-ывл-), -бдл-.

Вторую группу суффиксов, способных выполнять иногда формообразующую, иногда словообразующую функцию, составляют следующие:

1) суффикс возвратного залога -ась-, активно участвующий в словообразовании глагола от существительных, реже – от прилагательных и других частей речи: *гбтрасыны* 'жениться' от сущ. гбтыр 'жена', *соласыны* 'заниматься солением' от сущ. сов 'соль', *чеплясыны* 'шипаться' от сущ. чепбл 'щепоток', *гаддасыны* 'образоваться пузырям' от сущ. гадь 'пузырь', *сьбдасыны* 'запачкаться, стать тёмным' от прил. сьбд 'чёрный, тёмный';

2) суффиксы переходного глагола -т- (-д-), -бд- также активно выполняют словообразовательные

функции: *омблтыны* 'увижать, считать малодостойным' от прил. омбл 'плохой', *выльдны* 'обновить' от прил. выль 'новый', *гбрдбдны* 'покраснеть' от прил. гбрд 'красный';

3) суффиксы -ав-, -с'(-з' (-дз-)), -м-, выражающие способы глагольного действия: *чышзянавны* 'надеть платок', *нбкйыштны* 'положить немного сметаны', *ыззыны* 'разволноваться, расшуметься' от междометия ыз, *коддзыны* 'опьянеть, охмелеть', *ббдзыны* 'набрать скорость, обороты', *томмыны* 'помолодеть'.

Вышеперечисленные формообразующие суффиксы относятся к суффиксам с двойными функциями, которые можно причислить к полифункциональным, формообразующим суффиксам.

Суффиксы рефлексивного действия -с', -ась-, понудительного -бд-, переходного глагола -т-(-д-), способов глагольного действия -ышт-, -ав-, -с', -з'(-дз-), -м- способны выполнять и словообразующие функции, т.е. образовывать глаголы от других частей речи.

К собственно словообразовательным суффиксам относятся -к-, -г-, -с-, -з-, -м-, -сьав-, -й-, -бд-, -бст-, -нит-, -ав-, -ышт-, -ась-, -бд-, -з', -дз-. Однако они не однозначны. Одни из них участвуют лишь в словообразовании и не образуют глаголы от глаголов же, т.е. не участвуют в формообразовании глаголов как -з-, -с-, -г-, -к-, -й-, -сьав-, -бст-, -нит- (см. табл.).

Другие суффиксы, являясь словообразовательными, могут участвовать и в формообразовании. К ним относятся продуктивные -ав-, -ышт-, -ась-, -бд-, -д-, -т-, -з', -дз-, -м-, -с' (см. табл.).

Еще одну группу словообразовательных суффиксов (-к-, -г-, -з-, -й-, -сьав-, -бст-, -нит-) также можно определить как группу с одинарной функцией – словообразующей.

И целый ряд суффиксов:

1. словообразующих (-ав-, -ышт-, -ась-, -бд-, -т-, -з', -дз-, -д-, -м-)

2. формообразующих: а) со значением переходности (-т-(-д-), -бд-); б) со значением возвратного и понудительного залогов (-ась-, -с', -бд-); в) со значением способов глагольного действия (-ав-, -ышт-, -з', -дз-, -с', -м-) – являются многофункциональными, т.е. способными выполнять как словообразующие, так и формообразующие функции.

Иерархическая функциональная соотносённость слово- и формообразующих суффиксов глагола

Функции назначения суффиксов	Словообразующие	Формо-словообразующие		
		Словообразующие и грамматические функции суффиксов	Собственно словообразующие	Переходности
Словообразующие и грамматические функции суффиксов				
Собственно словообразующие	-к-, -г-, -с-, -з-, -сьав-, -й-, -бст-, -нит-	-ав-, -ышт-, -ась-, -бд-, -т-, -з', -дз-, -д-, -м-		
Переходности			-т-(-д-), -бд-	
Залоговые			-ась-, -бд-, -с'	ч
Способов глагольного действия			-ав-, -ышт-, -з', -дз-, -с', -м-	-л-(ыв), -лывл-(ывл), -бдл
	Суффиксы с одинарными функциями	Многофункциональные суффиксы		Суффиксы с одинарными функциями

## КАТЕГОРИЯ ЛИЦА-ЧИСЛА В КАЗЫМСКОМ ГОВОРЕ ИЖЕМСКОГО ДИАЛЕКТА

Казымский говор ижемского диалекта распространен на территории Белоярского района Ханты-Мансийского автономного округа. В селе Казым в настоящее время насчитывается около 300 коми-зырян, потомков оленеводов, перекочевавших на территорию Сибири еще в прошлые века<sup>1</sup>. Занимаясь оленеводством, обособленно проживая в бригадах, казымские зыряне до недавнего времени прочно сохраняли свой уникальный быт, одежду, язык. Группа казымских коми представляет собой интерес не только в плане этнографическом и историческом, но и лингвистическом, поскольку она контактирует с генетически родственными языками – хантыйским и ненецким. Переселенцы общались между собой на ижемском диалекте коми языка. В контактах с местным населением коми применяли хантыйский и ненецкий языки. Хотя в целом грамматический строй ижемского диалекта сохранился, неизбежными были грамматические, семантические и лексические заимствования. В связи с этим необходимо более детальное изучение языка казымских коми. Данная статья посвящена глагольной категории лица-числа в казымском говоре ижемского диалекта.

Глаголы 1-го лица единственного числа.

1-е лицо обозначает говорящее лицо или повествователя. Форма 1-го лица указывает на то, что субъект действия совпадает с говорящим<sup>2</sup>. Как и в литературном языке, в исследуемом говоре показатели настоящего и будущего времени положительных глаголов 1-го лица совпадают: «*Лаф-каэ ветла да вольысь сирсэ кара*» (В магазин схожу и тогда щуку разделю). Данная форма употребляется также для передачи значения прошедшего времени с целью усиления эмоциональности рассказа, например: *Ме сіе, тōдан, кудь босьта да вочка – синсэ только паськедас* (Я его, знаешь, как взяла да ударила – он глаза только распахнул; досл.: Я его, знаешь, как возьму да ударю – глаза только распахнет). Показателем претерита (I прошедшего времени) является суффикс -и: *Ог и тōд, кыче пуктэ* (Не знаю, куда положил). В форме модального перфекта (II прошедшего времени) употребляется формант -эма: *Рытнас киносэ вidedi да нырйоо жунэма, вугьртэма* (Вечером кино долго смотрела и заснула ненадолго, задремала). Вместе с тем, для выражения II прошедшего времени в разговорной речи иногда употребляется показатель -эме, -еме: *Буркасэ тай ме вурлэме* (Пимы, оказывается, я шила); *Ог и тōд, кыче пуктэме* (И не знаю, куда положила, оказывается). В данном случае, вероятно, произошла прогрессивная ассимиляция, в результате которой конечный гласный перешел в -э под влиянием предыдущего.

Отрицательные глаголы настоящего и будущего времени представляют следующие лично-числовые формы: *Ме сіе ок тōд «Я об этом не знаю»*. (Ассимиляция звонкого согласного произошла под влиянием последующего глухого). Отрицательные глаголы в I прошедшем времени употребляются со вспомогательным глаголом *иг/ик*: *Ме тай кучыси да ик кара* (Я вот взялся было делать, но не сделал). Отрицательные глаголы II прошедшего времени имеют следующую форму: *Ме тай пыр на абу кōмасема* (Я, оказывается, все ещё не обулась). В отрицательном глаголе также употребляется параллельная форма -эме: *Тон тай ме пон шыдсэ абу и пуэме* (Сегодня я даже собакам супу не сварила).

Таким образом, форма единственного числа указывает на субъект действия, совпадающий с самими говорящими, и выражается в настоящем, будущем и прошедшем времени. Временные формы 1-го лица единственного числа в казымском говоре ижемского диалекта в основном не отличаются от литературного языка. Отметим, что вместо литературного *эг* в ижемском диалекте употребляют в I прошедшем времени вспомогательный глагол *иг/ик*. Наряду с показателем модального перфекта положительных и отрицательных глаголов -эма в казымском говоре употребляется суффикс -эме.

Глаголы 1 лица множественного числа.

Глаголы 1 лица множественного числа в настоящем и будущем времени совпадают: *Мōдыдэ Карэ ветлам* (В следующем году съездим в Березово). В претерите (I прошедшем времени) глагол употребляется с суффиксом -им: *Ми тай ветлим татысь Полноват пыр Карэ, сэсся Тутлем пыр бригадасэ* (Мы ездили отсюда через Полноват в Березово, затем через Тутлем в бригады). Форма II прошедшего времени в ижемском диалекте характеризуется формантом -эмаь/-эмаась: *Ми доза дыр кэжэ унмосьлэмаась* (Мы, оказывается, довольно долго спали)<sup>3</sup>. В казымском говоре подобные случаи встречаются редко, чаще употребляется глагол в форме I прошедшего времени. Употребление глагола во II прошедшем времени наблюдается лишь в случае, если речь идет об обстоя-

Несмотря на функциональную двусмысленность глагольных суффиксов, можно обнаружить определенную иерархическую соотнесенность между слово- и формообразующими суффиксами.

1. Все суффиксы можно классифицировать по трем основаниям:

1) Однофункциональные суффиксы, участвующие лишь в формообразующей функции (-л (-ыв-), -льыл- (-ывл-), -ōдл-, -ōбт-), -ч-;

2) Также однофункциональные суффиксы, выступающие, как правило, в словообразующей функции (-к-, -г-, -з-, -с-, -м-, -сяв-, -й-, -д-, -ōст-, -нит-);

3) Суффиксы, способные выступать и в словообразующей и в формообразующей функции.

Первую группу, группу формообразующих суффиксов, можно определить как группу суффиксов с одинарными лишь формообразующими функциями. Это суффиксы способов глагольного действия, а также суффикс возвратного залога -ч-.

Таким образом, сложности механизма определения глагольных суффиксов находятся в двойной функции ряда суффиксов, выполняющих то словообразовательную, то формообразующую функцию. О причинах такой схемы развития глагольных суффиксов можно сказать следующее. Суффиксы с одинарной формообразующей функцией (-льыл-, -ывл-, -ōдл-) являются довольно поздними по образованию, это сложные суффиксы, возникшие из двух (ыв+л, ōд+л) и даже трёх глагольных суффиксов (л+ыв+л)<sup>9</sup>. В современном языке они еще не успели «обрасти» другими значениями и функциями.

Другие суффиксы с одинарными словообразующими функциями (-з-, -с-, -г-, -к-, -й-) относятся к наиболее древнему деривационному фонду коми языка, им удалось сохранить замечательную однофункциональную природу.

Еще одна группа однофункциональных словообразовательных суффиксов (-сяв-, -ōст-, -нит-) относится к поздним образованиям деривационного фонда, и они по происхождению также являются сложными суффиксальными образованиями (с'+ав, ōс+т), суффикс -нит- является заимствованным из русского языка адаптированным суффиксом, возникшим из концовки личной формы глагола третьего лица единственного числа: свистнет, мигнет. В этих суффиксах присутствует значение способа глагольного действия, однако они не образуют глаголы от глаголов же.

Другие суффиксы, выражающие грамматические значения переходности (-т-, -ōд-), залогов (-с', -ась-, -ōд-), способов глагольного действия (-ав-, -ышт-, -з', -дз-, -с', -м-), оказались способными наряду с формообразующей функцией выполнять и словообразовательные функции.

<sup>1</sup> Карманова А.Н. Современный коми язык. Морфология: Учебное пособие. Сыктывкар, 1980. С. 12; Карманова А.Н. Кыв тэчасног. Кыв артмōм. СГУ коми отделенияса студентъяслы методической индōдыас. Сыктывкар, 1991. С. 10; Прокушева Т.И.: 1. Коми кывлōн морфема тэчас да морфонология. Велōдчан пособие. Сыктывкар, 2003. С. 7; 2. Кыв тэчас да артманног. Удж сикасьяс. Учебное пособие для студентов ФПМНО и учащихся РОЗЛИ. Сыктывкар, 2003; Федюнева Г.В. Морфемный состав и морфологический тип коми языка. Серия препринтов «Научные доклады» Коми научного центра Уральского отделения РАН. Вып. 294. Сыктывкар, 1992. С. 9.

<sup>2</sup> Федюнева Г.В. Указ. соч.

<sup>3</sup> Карманова А.Н., Панюкова О.В. Торъякывъяс артмōдан кыввор. Сыктывкар, 1999.

<sup>4</sup> Цыпанов Е.А. Грамматические категории глагола в коми языке. Сыктывкар, 2005. С. 211-243.

<sup>5</sup> Там же. С. 191-210.

<sup>6</sup> Бубрих Д.В. Грамматика литературного коми языка. Ленинград: Изд-во ЛГУ, 1949. С. 154-164; Серебренников Б.А. Категория времени и вида в финно-угорских языках пермской и волжской групп. М.: Изд-во АН СССР, 1960. С. 86-106; Шеболкина Е.П. Категория вида и залога в коми языке: Автореферат дис. ... канд. филол. наук. Ижевск, 1994; Современный коми язык. Фонетика, лексика, морфология. Учебник для вузов. Часть 1. Под ред. В.И.Лыткина. Сыктывкар, 1955.

<sup>7</sup> Оня коми кыв. Морфология. Г.В. Федюнева кипод улын. Сыктывкар, 2000. С. 288.

<sup>8</sup> Черных В.А. Глагольное словообразование в коми языке. Автореферат дис. ... канд. филол. наук. Тарту, 1981. С. 18.

<sup>9</sup> Там же.

тельстввах, не зависящих от говорящего: *Таво юсэ вуджны тай ми сёрмежась* (В этом году переправляться через реку припозднились).

Отрицательные глаголы настоящего и будущего времени в 1-ом лице множественного числа употребляются в следующих формах: *Ми вед тон айлаздорэ ок сёе* (Мы сегодня мясного не едим; досл.: Мы сегодня пищу, близкую к мясу, не едим). Как отмечается в исследованиях, в ижемском диалекте отрицательные вспомогательные глаголы не имеют формы числа: *ог мунэ* (не пойдем); лексический глагол оформляется суффиксом *-э<sup>4</sup>*. Подобная картина наблюдается и в казымском говоре ижемского диалекта коми языка. В I прошедшем времени 1-го лица множественного числа отрицательные глаголы употребляются в следующей форме: *Вертолет помласьыс ми даже ик тбдэ* (Про вертолет мы даже не знали). Показатель *-эмась* во II прошедшем времени отрицательных глаголов, как и положительных, относительно редко употребляется в речи казымских коми: *Ар быднас ми сээйисэ абу визьлэмась* (За всю осень мы slopeц не проверяли, оказывается).

Лично-числовые показатели 1-го лица множественного числа незначительно отличаются от литературных норм. Обращает на себя внимание редкое употребление глаголов в форме II прошедшего времени.

*Глаголы 2 лица единственного числа.*

2-ое лицо обозначает лицо, которому адресована речь. Формы 2-го лица соотносят субъект действия с собеседником, адресатом речи<sup>5</sup>. В казымском говоре ижемского диалекта у положительных глаголов настоящего и будущего времени употребляется лично-числовой суффикс *-ан*: *Мый нэ чо́варччин, вузралан али? Висьто мыйке* (Что ты притих, дремлешь, наверное? Скажи что-нибудь). Лично-числовой формантой у глаголов 2-го лица в I прошедшем времени является суффикс *-ин*: *Дёлянад веське ёстяк кылэн бура сёрнитин* (В детстве по-хантыйски хорошо разговаривал). Показателем 2-го лица во II прошедшем времени в ижемском диалекте является *-эма* (редко *-эмьд*)<sup>6</sup>. В казымском говоре форма с суффиксом *-эмьд* употребляется чаще, чем *-эма*: *Бура и пинялэмьд, даже оз матысьсы* (Хорошо его наругал, даже не приближается).

Отрицательными лично-числовыми формами у глаголов в настоящем и будущем времени являются формы со вспомогательным глаголом *он*: *Ас нырнас ке кучас карны – нинэмен он бергед* (По своему (досл.: своим носом) если начнет делать – ничем не переубедишь); *Сьбд, потласян местэ, аргышэн мунны он вермы* (Темное место, на оленях проехать не можешь). Показателем глаголов 2-го лица единственного числа в I прошедшем времени является вспомогательный глагол *ин*: *Таво даже да ин и ортсо Ыджыд лун кежэ димлясьны* (В этом году даже не помогал прибираться к Пасхе). Показателем отрицательных глаголов во II прошедшем времени в ижемском диалекте является форма *абу мунэма<sup>7</sup>*. В казымском говоре данная форма менее употребительна, более распространенной является другая форма: *Ни кэмкот, ни паськем – нинэмэ абу босьтэмьд* (Ни обуви, ни одежды – ничего (ты) не взял, оказывается).

В казымском говоре ижемского диалекта употребляются в основном те же суффиксы, что и в диалектных, и литературных формах. Исключение составляет II прошедшее время положительных и отрицательных глаголов, где чаще употребляется суффикс *-эмьд*.

*Глаголы 2 лица множественного числа.*

В настоящем и будущем времени показателем 2-го лица множественного числа является суффикс *-анныд*: *Тулсынэс частэджык ветлалысьсэ кыйлылланныд?* (Чаще медведя (досл.: ходящего) весной добываете?) В форме прошедшего времени употребляется суффикс *-инныд*: *Асьныд сэсся чомйын олинныд?* (Сами тогда (досл.: потом) в чуме жили?). В форме II прошедшего времени в ижемском диалекте употребляется суффикс *-эмась/-эмаась*, редко *-эмьд<sup>8</sup>*. Подобные примеры в казымском говоре встречаются редко: *Мыля нэ дёля воксьыд пышйемаась?* (Почему от младшего брата убежали?). Более употребительной в описываемом говоре в данном случае является форма претерита: *Мыля нэ дёля воксьыныд пышйинныд?*

В отрицательных глаголах показатели настоящего и 1 будущего времени следующие: *Мыля нэ бабныд дорэ он пыре?* (Почему к бабушке не заходите?) Показателем претерита глаголов 2-го лица является вспомогательный глагол *ин* и суффикс *-э*: *Мёскыс воомаэм – пырыганыд ин визьлэ?* (Корова пришла ли – при входе не посмотрели?). Показателем модального перфекта является вспомогательный глагол *абу* и *-эмась* (редко *абу I -эмьд<sup>9</sup>*). В казымском говоре таким показателем выступает *абу I -эмась*: *Ti тай нинэм абу и карэмась* (Вы ничего и не сделали).

Таким образом, во 2-ом лице множественного числа в казымском говоре наблюдается незначительное отличие в употреблении отрицательной формы 2 прошедшего времени: суффикс *-эмась* вместо *-эмаась* в ижемском диалекте.

*Глаголы 3 лица единственного числа.*

3-е лицо выражает лицо или предмет, о ком / чем идет речь, говорится. Формы 3-го лица указывают на то, что субъект действия не включает в себя ни говорящего, ни адресата, он является внешним членом речевой ситуации и может быть как одушевленным, так и неодушевленным предметом<sup>10</sup>.

Показателем настоящего времени является суффикс *-э*: *Шонды вожас водь туруныс пыр петэ, а гогер туруныс абу* (В месте Шонды вож рано трава всегда вырастает, а кругом травы нет). Глаголы в 1 будущем времени употребляются с суффиксом *-ас* и *-э*: *Тёла ке лоо, чомнум усе* (Если ветрено будет, чум упадет). *Мбд во нин сыа школасэ эштэдаэ* (В следующем году он уже школу закончит). В подобном случае иногда употребляется и следующая форма: *Мбд во нин сыа школасэ эштэдэ*. Показателями I прошедшего времени являются суффиксы *-и/-ис*: *Бёлбаныс, гашке, ёбли корке, ю йылас ли, ю бэкас сулалис. Сисьмыс ли мый ли, воши ли. Нимыс* (Идол, возможно, когда-то был, у истока реки или на берегу стоял. Сгнил или потерялся. Имя осталось). *Из кыпты, шом ёйи* (Камень всплыл, уголь утонул). Показателем II прошедшего времени является *-эма*: *Шор йылас сера хора куулэма Матвейлэн* (В устье серый олень когда-то у Матвея пропал); *Ульяна Куликовалэн айыс воома, во олэма, сэсся бёр Изваа мунэма* (У Ульяны Куликовой отец приехал, год (там) пожил, затем обратно в Ижму уехал).

Отрицательные глаголы в настоящем и будущем времени употребляются со вспомогательным глаголом *оз*: *Деднум висьтоолис, дёля шор да кэрыс оз и вудж, оз мун никычче* (Дед рассказывал, ручей маленький, но стадо (досл.: олень) его не переходит, не идет никуда). Показателем I прошедшего времени является вспомогательный глагол *из*: *Ме сие адьдыли, а сыа из вермы, синтэм ёли да* (Я её видела, а она не смогла, слепая была). Показателем II прошедшего времени являются вспомогательный глагол *абу* и *-эма*: *Челядь паськемэ старикыс абу вбрэдэма* (Детские вещи медведь (досл.: старик) не тронул).

В казымском говоре ижемского диалекта в глаголах 3-го лица единственного числа употребляются как отместоименный формант *-с*, так и древний показатель прафинно-угорского прошедшего времени претерита *-и(i)* в интранзитивных (непереходных) глаголах, свидетельствующий о реликтовом существовании объектного спряжения в древнем коми языке<sup>11</sup>. Первоначально *-с* был суффиксом транзитивных глаголов. В последующем произошло выравнивание, в результате чего *-с* начал присоединяться и к интранзитивным глаголам. В настоящее время в казымском говоре форм глаголов, употребляющихся в 3-ем лице без суффикса *-с*, немного, например: *Милян олис руч да пышйи* (У нас жила лиса, но убежала).

*Глаголы 3 лица множественного числа.*

Показателем глаголов 3-го лица множественного числа настоящего времени является суффикс *-ныс*: *Пыдэсэ лёседасныс, сэсся моколасэ суутэдэныс* (Место подготавливают, затем чум (досл.: три шеста в основании чума) ставят). Лично-числовые показатели глаголов в 1 будущем времени *-асныс*: *Тулыс леснысэ лобесэ колянныс, а арын босьтасныс* (Весной вещи в охотничьем амбаре оставят, а осенью заберут). Показателем глаголов 3-го лица множественного числа I прошедшего времени в казымском говоре, как и в ижемском диалекте, является *-исныс/-иньыс*: *Народыс зэй тюсерен шестой да мый да вбдиччисныс* (Люди (из шестой оленеводческой бригады) часто это покрытие (для защиты от ветра) использовали). Глаголы II прошедшего времени имеют форманту *-эмась*: *Медбёрын Ермил старик да Сань дядьас локтэмась* (Последними Ермил старик и дядя Саня приехали).

Отрицательные глаголы 3-го лица в настоящем и 1 будущем времени образуются с помощью вспомогательного глагола *оз* и показателя *-ныс*: *Никор мортлы бурсэ оз карныс* (Никогда человеку добра не сделают). В I прошедшем времени употребляется вспомогательный глагол *из* и показатель *-ныс*: *Ёстякяс наперво воысьяссэ из же примитныс да* (Ханты сначала приехавших не приняли). Во II прошедшем времени употребляется вспомогательный глагол *абу* и показатель *-эмась*: *Важен сэтиэм местын абу станэвиччылэмась* (Раньше в таких местах не останавливались).

Таким образом, лично-числовые форманты глаголов в речи казымских коми в основном соответствуют подобным формантам ижемского диалекта.

В форме 1-го лица единственного числа I прошедшего времени отрицательных глаголов наблюдается *из/ик* вместо литературного *эг*. Отрицательные глаголы не имеют формы числа. В глаголах 3-го лица единственного числа употребляется как отместоименный формант *-с*, так и древний показатель прафинно-угорского прошедшего времени претерита *-и(i)*. В составе форм 3-го лица множественного числа настоящего, будущего и I прошедшего времени сохраняется компонент *-ныс*.

Вместе с тем, отметим некоторые отличительные особенности говора:

1. Вариативное употребление формы с суффиксами *-эме/-эма* во II прошедшем времени положительных и отрицательных глаголов 1-го лица.
2. Ограниченное употребление формы модального перфекта глаголов 1-го лица множественного числа.
3. Наличие в положительных и отрицательных глаголах 2-го лица единственного числа II прошедшего времени формы с суффиксом *-эмьд*.

4. Сокращение долгой гласной в отрицательных глаголах 2-го лица множественного числа II прошедшего времени (-эмаь вместо -эмаась в ижемском диалекте).

<sup>1</sup> Югория. Энциклопедия Ханты-Мансийского автономного округа. Т.2. Ханты-Мансийск, 2000.

<sup>2</sup> Цыпанов Е.А. Грамматические категории глагола в коми языке. Сыктывкар, 2005. С. 59.

<sup>3</sup> Цыпанов Е.А. Указ. соч. С. 67; Сахарова М.А. Сельков Н. Н. Ижемский диалект коми языка. Сыктывкар, 1976. С. 80.

<sup>4</sup> Цыпанов Е.А. Указ. соч. С. 67; Сахарова М.А. Сельков Н. Н. Указ. соч. С. 81-82.

<sup>5</sup> Цыпанов Е.А. Указ. соч. С. 59.

<sup>6</sup> Цыпанов Е.А. Указ. соч. С. 73; Сахарова М.А. Сельков Н. Н. Указ. соч. С. 80.

<sup>7</sup> Цыпанов Е.А. Указ. соч. С. 73; Сахарова М.А. Сельков Н. Н. Указ. соч. С. 81.

<sup>8</sup> Цыпанов Е.А. Указ. соч. С. 78; Сахарова М.А. Сельков Н. Н. Указ. соч. С. 80.

<sup>9</sup> Цыпанов Е.А. Указ. соч. С. 79; Сахарова М.А. Сельков Н. Н. Указ. соч. С. 81.

<sup>10</sup> Цыпанов Е.А. Указ. соч. С. 59.

<sup>11</sup> Лыткин В.И. Коми кывлӧн исторической морфология. Сыктывкар, 1995. С. 75.

М.С. Федина  
г. Сыктывкар

### ЧТО ТАКОЕ «ХУНДЫ-МУНДЫ» (ИЛИ К ВОПРОСУ О ГЕНДИАДИСЕ В КОМИ ЯЗЫКЕ)

Удвоение (повтор, редупликация) как языковой прием для создания новых лексических единиц и для выражения грамматических значений характерен практически для всех языков мира в большей или меньшей степени. Еще Э. Сепир отмечал: «Нет ничего более естественного, чем факт широкого распространения удвоения, иными словами, повторения всего или части корневого элемента. Этот процесс обычно используется с самоочевидным символизмом для обозначения таких понятий, как распределение, множественность, повторность, обычность действия, увеличение в объеме, повышенная интенсивность, длительность»<sup>1</sup>. Разнообразные повторения, характерные в основном для устной речи, языка литературных и фольклорных произведений, служат и для передачи эмоционально-экспрессивных оттенков и являются живым творчеством субъектов речи. Классификация повторов в языках многогранна, различна и далеко не единообразна, впрочем, так же, как и само это явление. Наиболее распространена структурная классификация, согласно которой повторы разделяются на следующие типы: полные (идентичные) – неполные (частичные), осложненные – неосложненные (простые).

Особый интерес представляют рифмующиеся редупликации или гендиадис (от греч. *gen dia dion*; в других исследованиях – двойные контактные повторы с асемантизированными сегментами<sup>2</sup>, двандва, гендиадис<sup>3</sup>, повтор-отзвучие<sup>4</sup> – редупликации с фонетическими изменениями компонентов, которые неприемлемы для письменной, особенно официально-деловой формы языка). Речь идет об экспрессивно насыщенных языковых единицах, состоящих из двух компонентов, второй из которых является рифмованным повтором-отзвучием первого компонента. Они являются характерной чертой финно-угорских языков. Еще К.Е. Майтинская указывала на то, что «в большинстве финно-угорских языков в значительном количестве имеются парные слова, у которых компоненты фонетически соотносительны между собой»<sup>5</sup>.

Настоящая статья посвящена одному из видов гендиадиса – повторам-отзвучиям с начальным звуком «м» во втором элементе. Они присутствуют во многих языках, хотя и различаются по степени распространенности, напр.: франц. *pêlе-mêlе* «1. бестолковый, нескладный, 2. сумбур», нем. *kuddel-muddel* «когель-могель», русс. *фуфайки-муфайки*, *нация-мация*, *танцы-манцы*, болг. *песни-месни* «песни», казах. *жыл ы-мылқы* – лошади и другой скот (собирательное «лошадье»), *кулақ-мулақ* – кулачье (ср. *кулақтар* – кулаки, множ. число), удм. *кылем-мылем* «остатки», *кучыр-мачыр* «пятнистый», чуваш. *т рлĕ-мĕрлĕ* «разный, различный», *хăрăк-марăк* «высушенный, хворост», марий. *кыте-мыте* «мелочь, разные мелкие вещи».

В коми языке такие повторы также встречаются, хотя по численности они уступают другим типам гендиадиса, особенно повторам с чередованием гласных. Они любопытны не только с фонетической и семантической стороны. В основном типологически они обозначают репрезентативную множественность с добавочным оценочным значением. «Основное оценочное значение обсуждае-

мой неточной редупликации – что-то вроде «Говорящий относится к X не очень серьезно», а собственно пейоративное значение возникает лишь в определенных контекстах»<sup>6</sup>. Большой интерес для исследователя представляет их этимология, происхождение. С этой точки зрения в коми языке можно выделить две группы: с одной стороны, это сочетание с ясной коми этимологией. Например: *крукыль-мукуль* «загорючка, зигзаг» (от *крукыль* «загиб, изгиб»)<sup>7</sup>, *кблуй-мблуй* скр. «имущество, вещи, пожитки» (от *кблуй* «вещи, принадлежности, инструмент, орудие»)<sup>8</sup>, *кельчи-мульчи* «рыбьи мальки» (от *кельчи* «название мелкой рыбы (плотва, сорога)»)<sup>9</sup>, *карч-марч* уд. «харчи, пища» (от *карч* «харчи»)<sup>10</sup>, *чукыль-мукуль* вс. л. нв. печ. скр. сс., *чукля-мукля*, *чукли-мукли*, *чикильли-мукильли* уд. «1.изгиб, поворот, излучина, 2. зигзаг, 3. кривуля, кривулина; извилисто, криво-косо (-ый)<sup>11</sup> от *чукыль* «кривизна, изгиб»», *чукыр-макыр* «складка, морщинка (на одежде, лице)»<sup>12</sup> (от *чукыр* «складка»), *чулььбӧн-мулььбӧн* вым. «ключом (бить, кипеть)»<sup>13</sup> (от *чуль* (*бзуль*) «водяной пузырь»). В указанных примерах достаточно четко виден основной семантический элемент, встречающийся самостоятельно в живом языке, как в диалектах, так и в литературном коми языке. С другой стороны, имеется группа таких повторов с неясной этимологией, например: *шылльбӧ-мыльбӧ* вс. скр. л. сс., *шыллье-мылье* вв., *шылльѐ-мыльѐ* нв., *шылльи-мыльи* вым., *кильльбӧ-мылььбӧ* уд. «1. мелочь, скарб, 2. мелкий товар, галантерея»<sup>14</sup>, *шыхли-мыхлиэн* иж. «незаконно, тайком»<sup>15</sup>, *каля-маля* иж. «детвора, ребятишки», *шарны-марны* иж. «хлопотать по хозяйству, суесться», *кулльбӧ-мулььбӧ* «такой-сякой». Сюда же относится и *хунды-мунды* иж. «одежда, личные вещи, пожитки, барахло, скарб» (чаще всего с ироническим оттенком), встречающийся в диалектах коми языка в следующих вариантах: *кунды-мунды* скр. уд., *кунди-мунди* вв., *шунды-кунды* уд., *шунди-мунди* вв., *шундры-мундры* сс.<sup>16</sup>, *шундыр-мундыр* печ.<sup>17</sup>, *шундру-мундру* лл.<sup>18</sup> с общим значением «барахло». По своему фонетическому облику анализируемая единица не является исконно коми или пермским словом, о чем свидетельствует и отсутствие такой же или подобной единицы в наиболее близких из родственных коми языках (удмуртском, коми-пермяцком), однако она достаточно употребительна в севернорусских говорах. Согласно А. Ahlqvist, она встречается в форме «*кунды-мунды* (Больш., Бор., Ил.-Хов., Мышк., Рост., Тут., Угл.), *кундры-мундры* (Бурм.), мн. 1. «имущество, пожитки, вещи», 2. *кунды-мунды* «одежда, белье» (Бор., Костр., Пош., Тут.), *кунды-мунды* «белье» (Люб.), *шкунды-мунды* «рваная одежда, белье, обноска, тряпье» (Люб.). В значении «тряпье, лохмотья» Словарь русских народных говоров приводит словосочетание *кунды-мунды* помимо Ярославской губернии (области), также для Вологодской области (Череповецкий уезд Новгородской губернии). Вологодским же является значение (ирон.) «вещи, имущество». Владимирское *кунды-мунды* обозначает название каких-либо хозяйственных принадлежностей, напр., обруи, домашнего хлама. По нашим материалам, *кунды-мунды* может обозначать еще «плохая одежда, тряпье, старье» (Ил.-Хов., Рост.), «детские игрушки» (Рост.). Словосочетанием можно также дать количественную характеристику, а именно «немного вещей» (Бор.). Форма *кундры-мундры* характерна также для Ветлужского уезда Костромской губернии в значениях «1. тряпье, лохмотья, 2. несерьезные разговоры, пустяки»<sup>19</sup>.

В научной литературе встречается две версии происхождения *хунды-мунды*. По мнению А. Ahlqvist, «уже распространенность словосочетания, общий тип конструкции, а также типичный финно-угорский фоно-морфологический характер говорят о чисто мерянском по происхождению субстрате. Однако соотносимость словосочетания с живыми финно-угорскими языками не совсем однозначна»<sup>20</sup>. При этом компоненты возводятся к прибалтийско-финским языкам: *кунды* к фин. *kontu* «имущество, добро», а *мунды* к прибалтийско-финской основе *\*manta*, ср. фин. *mantu* «земля, местность, дом с принадлежащими к нему землями, имение с движимым имуществом». Однако при таком подходе неясным оказывается процесс переосмысления значения от «имущество» к «одежда», сужение значения, что для гендиадиса нехарактерно. Вторую точку зрения представляет Е.А. Игушев: «*Хунды-мунды* «нехитрый скарб, пожитки» происходит из двух ненецких слов: *хунды* – старинная женская одежда из бобровых шкур, отделанная белчицей шкуркой и разноцветными сукнами, с подолом из собачьей шкуры – и *мында(сь)* – стать сытым. Сочетание в целом должно означать: одежда + пища»<sup>21</sup>. При этом подходе сомнение вызывает сама возможность соединения в одном гендиадисе морфологически разных компонентов и отсутствие в современном сочетании семантики «пища». Думается, что имеет право на существование и третья этимологическая гипотеза. Анализ ареала распространения и семантики данного слова приводит к мысли о ненецко-ижемских корнях. Общеизвестно, что в ижемском диалекте достаточно много заимствований из ненецкого языка, отображающих разные реалии быта оленеводов, например, хора – некастрированный олений бык в возрасте свыше 2-х лет, хорейко – годовалый олений самец и т.д. Поэтому вполне естественно предположить, что первый компонент *хунды* был заимствован ижемским диалектом коми языка из ненецкого слова в значении «старинная меховая нарядная женская одежда (наподобие нарядной, выходной малицы)». В пользу такого переосмысления говорят и производные слова в ненецком языке, напр. *хундындӧсь* «шить старинную женскую одеж-

ду», *хундытась* «носить старинную женскую одежду»<sup>22</sup>. В дальнейшем данное слово в ижемском диалекте, вероятно, стало обозначать «меховая нарядная женская одежда», которая являлась обязательным атрибутом девичьего приданого. До настоящего времени здесь можно наблюдать самостоятельное употребление этой лексемы в определенном контексте, напр. *Сыя вед ачыс хундыторнас и локтэма* «Она ведь сама и пришла (к нему) со своими вещами (личными вещами, одеждой)». Дальнейшему расширению семантики «одежда вообще, личные вещи» способствовал распространенный в коми языке способ парного словосложения, а именно тип гендиадиса с начальным «м» во втором элементе, который «обозначает предметы или явления в их совокупности, множестве, т.е. передает идею плюральности. При этом обозначаемые множества не однородны, а состоят из различных по своему характеру подмножеств»<sup>23</sup>. Семантика «одежда вообще, личные вещи» достаточно свободно варьировала в разных контекстах по отношению к разным субъектам: по отношению к женщине она предполагала включение в данный комплекс не только одежды, но и других женских обязательных атрибутов (косметики, украшений), по отношению к ребенку – игрушек и т.д. При этом сама конструкция допускала выражение отношения говорящего к предмету разговора, что весьма ценно для устной речи. Таким образом, сама конструкция *хунды-мунды* образовалась уже в ижемском диалекте по аналогии с другими подобными конструкциями, а затем уже в готовом виде с фонетическими видоизменениями была перенесена в другие диалекты коми языка и севернорусские говоры.

Вопрос о происхождении самой конструкции *слово (А) + то же слово с субститутом «м» (А1)* давно интересовал ученых. При этом большинство придерживаются теории о восточно-евразийском (тюркском) характере изучаемого типа гендиадиса. Еще М. Джафар в начале 20 в. доказывал, что «искусственное образование созвучных приложений, начинающихся на -м (перс. *нан-ман* – хлеб)»<sup>24</sup>, широко распространенное не только на Востоке, но и во многих нетюркских языках, имеет тюркские корни. Согласно И. Пачаи, дивергентные редупликации такого рода в русском языке полностью соответствуют конструкциям в балканских и тюркских языках, причем многие из них являются прямыми заимствованиями из тюркских языков, напр. *шуры-муры* из турецкого, *худры-мудры* из татарского<sup>25</sup>. При исследовании рифмованных повторов в русском языке типа *нация-мация, пророки-морюки, фуфайки-муфайки, няньки-маньки, крещендо-мещендо* Ю. Плэн<sup>26</sup> также говорит об активизирующей роли тюркских языков. Рифмованные повторы болгарского языка, согласно А. Граннесу<sup>27</sup>, были также созданы под влиянием тюркской аналогии: *песни-месни* «песни», *ножчета-можчета* «маленький ножик», *главы-млавы* «головы», *грешки-мешки* «грехи, ошибки», *котлета-мотлета* «котлета». Такой же точки зрения придерживается и И. Пачаи: «При сопоставлении повторов в языках мира Э.А. Моравчик<sup>28</sup> не показывает параллельные фонетические признаки трактуемого им тюркского повтора *kitar-mitar* ни в языках Северной или Южной Америки, ни в языках Африки, ни в палеосибирских языках. Таким образом, наша теория о восточно-евразийском характере изучаемого типа дивергентного повтора с начальным лабиальным гласным подтверждается как результатом нашего исследования, так и трудами по сравнительной лингвистике»<sup>29</sup>. Достаточно осторожно о тюркском происхождении высказывается А. Кайдаров: «Наличие указанного типа парных слов в ряде разноструктурных языков является весьма интересным фактом. А потому считать это явление принадлежностью языков тюркской системы, как нам кажется, несколько преждевременным и пока еще спорным»<sup>30</sup>. Примерно такого же мнения и К.Е. Майтинская: «Разные варианты изобразительных сочетаний встречаются во многих языках мира, в том числе и тюркских, которые издавна контактируют с финно-угорскими языками. Тем не менее нет основания думать, что соответствующие сочетания в финно-угорских языках создаются только под влиянием тюркских языков, хотя последние и могли играть некоторую роль в активизации данного способа словотворчества в волжских и пермских языках, в которых этот способ продуктивен»<sup>31</sup>. Однако небольшая численность слов конструкции (А) + то же слово с начальным «м» (А1) в коми языке (и в пермских языках) по сравнению с другими видами гендиадиса и с другими языками (в т.ч. и русским) дает основание предположить именно их тюркский характер, заимствованный прямо или опосредованно через русский язык.

<sup>1</sup> Сепир Э. Язык. Введение в изучение речи. М.; Л., 1934. С. 59.

<sup>2</sup> Николаев С.Г. Что такое хухры-мухры? // Русская речь. 1985. № 4. С. 141-144.

<sup>3</sup> Хроленко А.Т. Сеялки-веялки // Русская речь. 1972. № 4. С. 31-35; Гугунава Д.В. Гендиадис-шмендиадис (О повторах-отзвучиях) // Русская речь. 2003. № 5; Журавлев А.Ф. Технические возможности русского языка в области предметной номинации // Способы номинации в современном русском языке. М., 1982; Изотов В.П. Параметры описания системы способов русского словообразования. Орел, 1998.

<sup>4</sup> Янко-Триницкая Н.А. Штучки-дрючки устной речи (Повторы-отзвучия) // Русская речь. 1968. № 4. С. 48-52.

<sup>5</sup> Майтинская К.Е. Венгерский язык. Т.3. М., 1959. С. 153.

<sup>6</sup> Минлос Ф.Р. Неточная редупликация как средство выражения значения репрезентативной множественности // [http:// www.dialog-21.ru](http://www.dialog-21.ru).

<sup>7</sup> Безносикова Л.М., Айбабина Е.А., Коснырева Р.И. Коми-русский словарь. Сыктывкар, 2000. (Далее – КРС). С. 311.

<sup>8</sup> Жилина Т.И., Сахарова М.А., Сорвачева В.А. Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов. Сыктывкар, 1961. (Далее – ССКЗД). С. 225.

<sup>9</sup> Сорвачева В.А., Сахарова М.А., Гуляев Е.С. Верхневычегодский диалект коми языка. Сыктывкар, 1966. С. 160.

<sup>10</sup> ССКЗД. С. 65.

<sup>11</sup> Там же С. 420.

<sup>12</sup> КРС. С. 719.

<sup>13</sup> ССКЗД. С. 106.

<sup>14</sup> Там же. С. 440.

<sup>15</sup> Сахарова М.А., Сельков Н.Н. Ижемский диалект коми языка. Сыктывкар, 1976. С. 243.

<sup>16</sup> ССКЗД. С. 180.

<sup>17</sup> Сахарова М.А., Сельков Н.Н., Колегова Н.А. Печорский диалект коми языка. Сыктывкар, 1976. С. 111.

<sup>18</sup> Жилина Т.И. Лузско-летский диалект коми языка. М.: Наука, 1985. С. 259.

<sup>19</sup> Ahlqvist A. Субстратная лексика финно-угорского происхождения в говорах Ярославско-Костромского Поволжья // *Studia Slavica Finlandensia*. Tomus XV. Helsinki, 1998. 5. С. 21.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Игупшев Е.А. О повторах в устойчивых выражениях коми языка // Историко-культурные связи пермских народов (по данным фольклора и языка). Ижевск, 1982. С. 39.

<sup>22</sup> Ненецко-русский словарь. М., 1965. С. 781.

<sup>23</sup> Николаев С.Г. Экспрессивные двухкомпонентные единицы со значением эллиптической плюральности в русском языке // Филологические науки. 1988. № 6. С. 73.

<sup>24</sup> Джафар М. Искусственное образование парных слов (Reimwörter) // Юбилейный сборник в честь проф. В.Ф. Миллера. Тр. этнографического отд. Т. XIV. М., 1900. С. 311-313.

<sup>25</sup> Пачаи И. Ареальные аспекты парных слов в русском языке. Ниредьхаза, 1995. С. 119.

<sup>26</sup> Plähn J. Х-муйня и тому подобное // *Russian Linguistique* II. 1987. С. 37-41.

<sup>27</sup> Grannes A. Le Redoublement turk a «m»-initial en Bulgare. *Academie Bulgare des Sciences. Linguistique Balkanique XXI*, 1978, 2.

<sup>28</sup> Moravcsik E.A. Reduplicative Constructions // Greenberg: «Universals of Human Language», Standford, 1978. С. 298-334.

<sup>29</sup> Пачаи И. Ареальные аспекты парных слов в русском языке. Ниредьхаза, 1995. С. 122.

<sup>30</sup> Кайдаров Н. Парные слова в современном уйгурском языке. Алма-Ата, 1958. С. 22.

<sup>31</sup> Майтинская К.Е. Сложные слова или соответствующие им сочетания слов // Основы финно-угорского языкознания. М., 1974. С. 395.

Э.В. Фомин

г. Чебоксары

## КОМИ ЧАСТЬ СЛОВАРЯ БУЛГАРО-ЧУВАШИЗМОВ В ФИННО-УГОРСКИХ ЯЗЫКАХ

Настоящая работа ставит целью составление словника булгаро-чувашизмов в коми языке и является собой подготовительный этап, предшествующий непосредственной работе над статьями этимологического словаря.

Чувашское языкознание имеет большой опыт создания этимологических словарей, в том числе таких, которые предполагают анализ материала, направленный не внутрь чувашского языка, а вне<sup>1</sup>. В свою очередь финно-угорское языкознание достигло значительных успехов в области этимологических изысканий<sup>2</sup>. Таким образом, складываются благоприятные условия для составления словаря чувашизмов в финно-угорских языках. При этом словарные единицы будут подвержены двустороннему анализу: оценке с чувашской стороны и определенной финно-угорской – марийской, мордовской, удмуртской, коми, венгерской. В языкознании известен подобного рода опыт – «Словарь тюркизмов в русском языке»<sup>3</sup>. Более того, уже существуют частные словари чувашских заимствований в некоторых финно-угорских языках<sup>4</sup>.

Количество чувашизмов в финно-угорских языках варьирует в широких пределах: в марийском языке установлено более тысячи чувашских заимствований (по данным М.Р. Федотова, 1352 слова<sup>5</sup>), в венгерском – около 500, удмуртском – от 190 (по И.В. Тараканову) до 438 (по М.Р. Федото-

ву), коми – около 50 (согласно словарю В.И. Лыткина и Е.С. Гуляева), мордовском – приблизительно 30, в хантыйском и мансийском – опосредованных коми около 10 заимствований. Таким образом, предположительно объем словаря может составить около двух тысяч словарных статей. Для сравнения: в словаре В.Г. Егорова содержится около 2600 статей; такого же объема словарь М.Р. Федотова.

Этимологи различают две хронологически обусловленные разновидности чувашских заимствований:

1) тюркские заимствования чувашского типа (до начала XVI в.). Синонимичными терминами выступают сочетания «булгаро-чувашские заимствования», «булгаризмы». Эти заимствования отличаются от других тюркизмов тем, что имеют фонетические приметы, свойственные только булгаро-чувашскому языку;

2) собственно чувашизмы (со времени, когда русские летописные источники в 1508 г. впервые зафиксировали этноним «чуваш»).

Тюркские заимствования чувашского типа в коми языке относятся к первой группе.

Принято считать, что булгаризмы в пермских языках датируются временем, предшествующим распаду пермской языковой общности, – VIII–XIII вв. Существует также иная точка зрения, утверждающая более поздний этап проникновения булгаро-чувашизмов в пермские языки<sup>6</sup>.

Согласно коми этимологическому словарю под редакцией В.И. Лыткина, чувашский материал употребляется в этимологизации примерно 70 коми слов. Часть из них приводится в качестве параллелей, возможно, состоящих в том или ином родстве с коми словом: булг.-чув. *акка* «старшая сестра» – к. *акань* «кукла» (с. 31); булг.-чув. *айш*, *уш* «жимолость» – к. *ыжман* «жимолость» (с. 328–329); булг.-чув. диал. *вар* «ударить» – к. *вартны* «молотить» (с. 47); булг.-чув. *васка* «торопиться» – к. *вашбды* «гнать» (с. 49); булг.-чув. *ёнты* «вот, уже» – к. *ёны* «теперь, в настоящее время» (с. 212); булг.-чув. *кала* «сказать» – к. *кыв* «язык» (с. 149); булг.-чув. *каска* «чурбан» – к. *казь* «тенета» (с. 114); булг.-чув. *катяк* «кусок, обломок» – к. *котытыны* «быстро собирать ягоды» (с. 136–137); булг.-чув. *кикен*, *күкен* «чемерица» – к. *кёкаканы* «чемерица» (с. 140); булг.-чув. *кин* «сноха, невестка» – к. диал. *кев* «невестка» (с. 120); булг.-чув. *кукамай* «бабушка со стороны матери» – к. *гуг* «оборотная сторона, изнанка» (с. 81); булг.-чув. *кукша* «лысый» – к. *куз* «полевой хвощ» (с. 144); булг.-чув. *лаптак* «плоский» – к. *ляпкыд* «низкий, неглубокий» (с. 166); булг.-чув. *ляка* «месить» – к. *лоины* «месить» (с. 160); булг.-чув. *ленкес* «долбленое из дерева ведерко» – к. *ляндс* «подойник (посуда)» (с. 166); булг.-чув. *май*, *майль* – к. *майбыр* «счастливый, счастливчик» (с. 167–168); булг.-чув. *наян* «ленивый» – к. *наян* «хитрый, лукавый» (с. 186); булг.-чув. *пакълчак* «лодыжка» – к. *баку* «лодыжка (у коровы)» (с. 36); булг.-чув. *пёр* «предназначать» – к. *порйотны* «поздравить» (с. 225–226); булг.-чув. *сысна* «свинья» – к. *чошд* «свинья» (с. 310); булг.-чув. *сёмел* «копна из снопов, которую делают на загоне» – к. *чумали* «суслон» (с. 313); булг.-чув. *сыр* «писать» – к. *сер* «узор» (с. 251); булг.-чув. *туртдыш* «дергаться» – к. *туртны* «биться» (с. 287); булг.-чув. *ур*, *ура* «ров» – к. *оров* «рытвина, промоина» (с. 207); булг.-чув. *чёлё* «ломоть» – к. *чёлан* «ломтик» (с. 427); булг.-чув. *чир* «болезнь» – к. *дзеродны* «дразнить, донимать» (с. 90); булг.-чув. *шарка* «гнида» – к. *серов* «гнида» (с. 251); булг.-чув. *шупёр* «летний женский кафтан из белого полотна» – к. *шабур* «верхняя рабочая одежда» (с. 316); булг.-чув. *юх* «течь» – к. *ю* «река» (с. 334); булг.-чув. *нуи* – к. *кольны* «оставить, бросить» (с. 131); булг.-чув. ? – к. *ком* «момент» (с. 131–132).

Чувашская обусловленность другой части коми слов имеет большую надежность. Сравнение словарного материала двух источников<sup>7</sup>, а также обращение к чувашским этимологиям, в истинности которых авторы не сомневаются, позволяет составить следующий список булгаро-чувашизмов, характерных для коми языка:

*айшк* = тат. *ашык* «бабка» > удм. южн. *ашик* «косточка для игры» (Федотов, с. 100); булг.-чув. *айшк* «рогожа, циновка», «попона» > к. *асык* «обруч» (Лыткин, с. 391);

*виме*, *миме* «мозг» > удм. *вим*, к. *вем* «мозг» (Федотов, с. 115); булг.-чув. *виме* «мозг» = к. *вем* «мозг» (Лыткин, с. 51);

*йёнер* «седло» > удм. *энер*, коми к. *ёныр* «седло» (Федотов, с. 104); булг.-чув. *йёнер* «седло» > к. диал. уст. *ёныр* «седло» (Лыткин, с. 212);

*кайяк* «птица (чаще дикая), зверь» > удм. *койык* «лось», к. *кайка* «лось, птичка» (Федотов, с. 105);

*кап*, *хап*, *хапа* «фигура» > удм. *каб* «форма» (Федотов, с. 107); булг.-чув. *кап* «форма» > к. *каб* «колодка» (Лыткин, с. 406);

*карта* «скотный двор» > к. *карта* «хлев» (Федотов, с. 107–108); булг.-чув. *карта* «хлев, скотный двор» > к. *карта* «хлев» (Лыткин, с. 117–118);

*кат* «отколоть», *катык* «кусок» > к. *котытыны* «быстро собирать ягоды» (Лыткин, с. 136–137);

*кямпа* «гриб» > удм. *губи*, к. *гоб* «гриб» (Федотов, с. 109); булг.-чув. *кямпа* «гриб» > к. *гоб* «гриб» (Лыткин, с. 76–77);

*кйшман* «свекла» > удм., к. *кушман* «редька» (Федотов, с. 109); булг.-чув. *кйшман* «редька» > к., удм. *кушман* «редька» (Лыткин, с. 148);

*кёлте* = тат. *колтэ* «сноп» > удм. *культо*, к. *кольта* «сноп» (Федотов, с. 110); булг.-чув. *кёлте* «сноп» > к. *кольта* «сноп» (Лыткин, с. 131);

*кай's'* «заяц» > к. *кёч* «заяц» (Лыткин, с. 143);

*канлэ* «спокойный» > к. *кань* «кошка» (Федотов, с. 106); булг.-чув. *канлэ* «спокойный, беззаботный» > *кань* «кошка» (Лыткин, с. 116);

*кас* «переходить» > к. *кочем*: *курем-кочем* «забота, беспокойство» (Лыткин, с. 410);

*хупа* «прялка» > удм. *кубо* «прялка» (Федотов, с. 156); булг.-чув. *коба* «прялка» > к. *коба* «прялка» (Лыткин, с. 408);

*кунты* «лукошко» > удм. *куды* «лукошко» (Федотов, с. 111–112); булг.-чув. *кунДі*, *котДі* «лукошко» > к. *куд*, удм. *куды* «короб» (Лыткин, с. 144);

*курйак* «трава, стебель» > к. *корем* «солома яровых культур», удм. *куро* «солома» (Лыткин, с. 409);

*пётём* «целый, весь» > к. *быд* «каждый, всякий, любой» (Лыткин, с. 43);

*пус* «давить» > удм. *пус*, к. *пас* «метка, клеймо» (Федотов, с. 121);

*сйшман* «кафтан» > удм. *сукман* «зипун из домотканого сукна» (Федотов, с. 125); булг.-чув. *сйшман* «вид зимней одежды» > к. *сукман* «одежда из домотканого полусукна, армяк, зипун, сермяга», удм. *сукман* «домотканое сукно на портяной основе, зипун» (Лыткин, с. 266);

*сухан* = тат. *суган* «лук» > удм. *Сугон* (Федотов, с. 128); булг.-чув. *сухан* «лук» > к. *сугонь*, удм. *сугон* «лук» (Лыткин, с. 265);

*сёр* «мазать» > удм. *зыраны* (Федотов, с. 126); булг.-чув. *сёр* «тереть» > к. *зыравны* «тереть» (Лыткин, с. 108);

*сап* «бить» > удм. *чабы* «пощечина» (Федотов, с. 129); булг.-чув. *зап* «бить» > к. *чапканы* «бросить плащмя» (Лыткин, с. 302);

*сарйак* «репа» > удм. *сартчы*, к. *сёркни* «репа» (Федотов, с. 130); булг.-чув. *сарйак* «репа» > к. *сёркни*, *сартчы* «репа» (Лыткин, с. 253);

*сйпала* «ложка, половник, маленький деревянный ковшик, шабала» > удм. *шабала*, к. *шабала* «отвал сохи» (Федотов, с. 131); булг.-чув. *сйпала* «шабала» > к., удм. *шабала* «отвал сохи» (Лыткин, с. 316);

*сёмё* «мелодия, напев, строй, лад» > удм., к. *сям* «характер, привычка, поведение» (Федотов, с. 131); булг.-чув. *с'ете* «средство, метод» > к. *сям* «характер, нрав, поведение» (Лыткин, с. 275–276);

*сёмел* «копна из снопов, которую делают на загоне» > удм. *чумолё* «копна», к. *чумали* «суслон ржи; снопы, сложенные накрест» (Федотов, с. 132); булг.-чув. ? > к. *чумали* «суслон», *чумолё* «копна» (Лыткин, с. 313);

*сёрё* «цевка, шпулька» > удм. *серы*, к. *сюри* «цевка, шпулька» (Федотов, с. 132); булг.-чув. *сёрё* «шпулька» > к. *сюри* «уток, намотанный на цевку» (Лыткин, с. 274);

*сил* «ветер» > к. *сьыв* «буря, ураган», удм. *силь*: *сильтёл* «ураган, буря» (Лыткин, с. 271);

*сур* «половина» > удм. *сюр* «чужой», к. *сюр*: *сюр ај* «отчим», *сюр мам* «мачеха» (Федотов, с. 134); булг.-чув. *сурй* «половина, половинный», ама *сури* «мачеха» > к. *сёр*: *сюр ај* «отчим», *сюр мам* «мачеха», *сюр зон* «пасынок», *сёр ныв* «падчерица», *сёр-ни* «пасынок», *сёр-ныл* «падчерица», удм. *сюр* «чужой, приемный» (Лыткин, с. 253);

*сурла* «серп» > удм. *сюрло*, к. *чарла* «серп» (Федотов, с. 134); булг.-чув. *сурла* «серп» > к. *чарла*, удм. *сюрло* «серп» (Лыткин, с. 302);

*тйльм* «клок» > к. *тылы* (Федотов, с. 138); булг.-чув. *тйльм* «пух, клочок, прядь (шерсти)» > к. *тылым* «волокно, прядь волокна» (Лыткин, с. 293);

*тйн* «ум» > к. *дёнвмунны*, *дёнвмунны* «слегка припахивать» (Лыткин, с. 403);

*тйп* «плотно» > к. *топ* «плотно, вплотную, точно, точь-в-точь», удм. *тупен-тупен* «как следует, обстоятельно, подробно» (Лыткин, с. 282);

*тйри* «жаворонок» > удм. *тургай* «жаворонок» (Федотов, с. 139); булг.-чув. *тйри* «жаворонок», *тйрна* «журавль» > к. *тури*, удм. *тури* «журавль» (Лыткин, с. 287);

*тёс* «цвет, масть, вид, облик» > к. *тус* «бельмо, катаракта», удм. *тус* «вид, облик, тип, цвет» (Лыткин, с. 288);

*тёш* = тат. *төш* «семя, ядрышко» > удм. *тысь*, к. *тусь* «зерно, семя» (Федотов, с. 141); булг.-чув. *тёш* > к. *тусь* «зерно, ягода, капля, дробинка», удм. *тысь* «зерно, семя» (Лыткин, с. 288);

*турт* «тянуть», *турташ* «тягаться, мериться силами» > к. *туртны* «биться, мучиться (заниматься непосильным или изнурительным трудом)» (Лыткин, с. 287);

*турта* / *торта* «оглобля» > удм. *турто* «приспособление для сгребания зерна» (Федотов, с. 144); булг.-чув. *турта*, *торта* диал. «оглобля» > к. *торта* «палка с плоской дужкой на конце», удм. *турто* «оглобля» (Лыткин, с. 282);



*уксах* «хромой» > к. *укишалъ* «неуклюжий» (Лыткин, с. 296);  
*ульх* «луг» > удм. *улыг* «низменность» (Федотов, с. 146); булг.-чув. *ульх* «луг» > к. *алькбс* «пологий, пойменный» (Лыткин, с. 390);  
*ур* «ров, как укрепление вокруг города» > к.я. *вүрос: геж вүрос* «основание ногтя» (Лыткин, с. 398);  
*ур, ура* «ров» > к. *оров* «рытвина, промоина» (Лыткин, с. 207);  
*ус* «открывать» > к. *высьтыны* «открыть» (Лыткин, с. 64);  
*утас* (лит. *утам*) «шаг (единица измерения)» > удм. *удыс* «постать; участок той или иной работы, поле деятельности», к. *адас* «постать» (Федотов, с. 148); булг.-чув. диал. *утас*, лит. *утам* «шаг, участок земли» > к. *адас* «постать» (Лыткин, с. 30);  
*хёс* «бёрдо» > удм. *кись* (Федотов, с. 153); булг.-чув. *хёс* «бёрдо» > к. *кись* «бёрдо» (Лыткин, с. 124);  
*хуса* = тат. *хужа* > удм. *кузе* (Федотов, с. 157); булг.-чув. *хуса* «хозяин» > к. *кузь, кузьё* «черт, леший» > манс. *кусай, киза'* «хозяин» (Лыткин, с. 411);  
*чал* «желтизна», «седина» > к. *чав: чав виж* «совсем желтый», *чав лыа* «чистый песок» (Лыткин, с. 300);  
*чана* «галка» > удм. *чана, чанга*, к. *чака, чавкан, чавган, чалкан, тевкан, тьякан* «галка» (Федотов, с. 160);  
*чёнё* «цыпленок» > удм. *чипы* «цыпленок», к. *чипан* «курица» (Федотов, с. 162); булг.-чув. *чён(ё)* «цыпленок» > к. *чипан* «курица», диал. «цыпленок» (Лыткин, с. 306);  
*чёнёт* «ущипнуть» > удм. *чепыльт*, к. *чепольт* «ущипнуть» (Федотов, с. 162-163);  
*чуман* «короб; сплетенный из ивовых прутьев кузов саней» = тат. *чуман* «лубочный короб» > удм. *чумон*, к. *чуман* «берестяная коробка» (Федотов, с. 164); булг.-чув. *чуман* «длинный низкий короб из луба» > к. *чуман* «берестяная коробка, корзина, берестяное лукошко», удм. *чумон* «берестяная коробка» (Лыткин, с. 313);  
*чир* = тат. *чир* «болезнь» > удм. *чер* (Федотов, с. 163); булг.-чув. *чир* «болезнь» > к. *дзерёдны* «дразнить» (Лыткин, с. 90).

В семантическом аспекте болгаро-чувашизмы главным образом отмечены сельскохозяйственной и ремесленной тематикой. Чувашиские и коми слова нередко семантически идентичны или имеют незначительный сдвиг: булг.-чув. *кап* «форма» > к. *каб* «колодка», булг.-чув. *кёлте* «сноп» > к. *кольта* «сноп», булг.-чув. *карта* «хлев, забор» > к. *карта* «хлев», булг.-чув. диал. *утас* «шаг, участок земли» > к. *адас* «постать»; булг.-чув. *ашак* «рогожа, циновка», «попона» > к. *асык* «обруч», булг.-чув. *пус* «пар» > к. *бус* «пыль»; булг.-чув. *чён(ё)* «цыпленок» > к. *чипан* «курица», диал. «цыпленок». Примерно 75% болгаро-чувашиских заимствований в коми являются собой существительные, около 20% глаголы, на долю прилагательных и наречий приходится 5%.

Также выделяется третья группа слов, в этимологизации которых не употреблен чувашский материал, но он представляется необходимым: к. *акка* «крестная мать» (с. 31-32) = чув. *акка* «старшая сестра»; к. *чабыр* «кулак» (с. 300) = чув. *чамёр* «кулак»; к. *чизыр* «вспыльчивый, дерзкий, придиричивый, острый на язык» (с. 305) = чув. *чёрсёр* «отчаянный, дерзкий»; к. *чикыш* «ласточка» (с. 305) = чув. *чекез* «ласточка»; к. *тол* «плотно, вплотную, точно, точь-в-точь» (с. 282) = чув. *тәп* «впору, как раз, полностью, до предела».

Работа над коми частью словаря тюркских заимствований чувашского типа и собственно чувашизмов в финно-угорских языках свидетельствует, что сложившаяся этимолого-лексикографическая практика достаточно надежно и полно описывает материал частных лингвистик. Наблюдения также показывают, что многие болгаро-чувашизмы одновременно бытуют в нескольких финно-угорских языках. Составление словаря и дальнейшее изучение на его основе фонетических, семантических, в некоторых случаях грамматических, а также функциональных особенностей такого рода заимствований в сравнительно-сопоставительном плане может привести к выявлению интереснейших закономерностей.

1897; Paasonen H.: A magyar nyelv régi török jövevényszavai // Nyelvtudományi közlemények 42. Budapest: A Magyar Tudományos Akadémia, 1913. P. 36-68; Raun A. The Chuvash borrowings in Zyrian // Journal of the American Oriental Society. 1957. № 77. P. 40-45; Räsänen M. Die tschuwassischen Lehnwörter im Tscheremissischen. MSFOu. 1920; Räsänen M. Türkische Lehnwörter in den permischen Sprachen und im Tscheremissischen // FUF. 1935. S. 103-107; Wichmann Y. Die tschuwassischen Lehnwörter in den permischen Sprachen. MSFOu, 1903.

<sup>5</sup> Шипова Е.Н. Словарь тюркизмов в русском языке. Алма-Ата: Наука, 1976.

<sup>4</sup> Федотов М.Р.: 1. Исторические связи чувашского языка...; 2. Чувашиско-марийские языковые взаимосвязи.

<sup>6</sup> Федотов М. Р. Чувашиско-марийские языковые взаимосвязи.

<sup>6</sup> Поппе Н. Н. Чуваши и их соседи. О-во изучения мест. края. Чебоксары, 1927.

<sup>7</sup> Федотов М. Р. Исторические связи чувашского языка с волжскими и пермскими финно-угорскими языками (далее в тексте – Федотов); Лыткин В. И., Гуляев Е.С. Краткий этимологический словарь коми языка: переизд. с доп. / Под ред. проф. В.И. Лыткина. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1999 (далее в тексте – Лыткин).

<sup>1</sup> Золотницкий Н.И. Корневой чувашско-русский словарь, сравненный с языками и наречиями разных народов тюркского, финского и других племен: (с 22-мя приложениями). Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1875; Федотов М. Р.: 1. Исторические связи чувашского языка с волжскими и пермскими финно-угорскими языками. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1968; 2. Чувашиско-марийские языковые взаимосвязи. Чуваш. гос. ун-т; Науч.-исслед. ин-т яз., лит., ист. и экономики при Совете Министров Чуваш. АССР/ Под ред. И. С. Галкина. Саранск: Изд-во Сарат. ун-та, Саран. филиал, 1990.

<sup>2</sup> Лыткин В. И., Гуляев Е.С. Краткий этимологический словарь коми языка: переизд. с доп. / Под ред. проф. В.И. Лыткина. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1999; Гордеев Ф.И. Этимологический словарь марийского языка: в 2-х т. Т. 1. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1979; Т. 2. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во, 1983; Тараканов И.В. Удмуртско-тюркские языковые взаимосвязи: (теория и словарь). Ижевск, 1993; A Magyar nyelv történeti-etimológiai szótára. Budapest, 1967-1976; Paasonen H. Die türkischen Lehnwörter im Mordwinischen. JSFOu.

С.И. Берневага, Л.В. Лямцева  
г. Сыктывкар

### ПРОБЛЕМЫ ЭКОЛОГИИ В РЕГИОНАЛЬНОЙ ПРЕССЕ (НА МАТЕРИАЛЕ РЕСПУБЛИКАНСКИХ ГАЗЕТ)

Слово «экология» вот уже более десяти лет не сходит со страниц газет и экранов телевизоров.

Краткий экскурс в историю слова «экология». Создание термина традиционно приписывается немецкому биологу-эволюционисту Эрнесту Геккелю, который определил экологию как науку о взаимоотношениях организмов с окружающей средой, поэтому им и было использовано греческое слово «oikos», что означает «дом, жилище, местопребывание».<sup>1</sup> В XX в. в связи с усилившимся воздействием человека на природу слово «экология» приобрело особое значение – научная основа рационального природопользования и охраны живых организмов.

В связи с критическим состоянием окружающей среды, которое обнаружилось уже в 50–60-е годы прошлого столетия, экология быстро заняла важное место не только среди других наук, но и в общественном сознании.

С 70-х годов XX в. складывается экология человека, или социальная экология, изучающая закономерности и взаимодействие общества и окружающей среды, а также проблемы ее охраны. Появился целый ряд понятий с определением «экологический». В предвыборных программах кандидатов в депутаты появились многочисленные обещания разрешить экологические проблемы.

В социологическом опросе, проведенном в апреле 2002 г. ВЦИОМ, большинство респондентов выразили обеспокоенность состоянием окружающей среды. Они уверены, что ухудшение состояния здоровья напрямую связано с неблагоприятной окружающей средой. Больше половины опрошенных считают, что действия по изменению ситуации уже предпринимаются. Среди главных рычагов воздействия люди называют прессу и давление общественности.<sup>2</sup> Действительно, львиную долю экологической информации население получает из СМИ.

СМИ в той или иной степени способствуют формированию экологического мировоззрения и сознания. К сожалению, как показывают исследования,<sup>3</sup> в последнее время значительно снизилось общее число экологических публикаций. Большинство популярных общественных изданий обращаются к этой теме либо в связи с крупными авариями, катастрофами, либо в связи с различными экологическими симпозиумами, конференциями.

Серьезный анализ экологических последствий современной цивилизации перемещен в отраслевые издания и малодоступен для широкой аудитории.

Кроме того, драматический накал и непрерывные сбои внутриобщественных отношений, современные методы их журналистской интерпретации настолько завышают порог эмоционального восприятия, что становится чрезвычайно сложно «достучаться» до аудитории с проблемами экологического кризиса. Приемы «шоковой терапии» теряют свою действенность. Эклектичность экологических лозунгов, призывов, эмоций малоэффективна.

Актуальность формирования экологической культуры и экологического мировоззрения подтверждается как отечественным, так и мировым опытом. Только в странах со слаборазвитой экономикой никого не беспокоит проблема защиты природы.

Наиболее востребованными в настоящее время являются решения таких сложных вопросов, как выработка стратегии и задач экологического управления; функции муниципального управления в экологии, использование финансовых, экономических и иных методов управления.

Особое значение приобретает принятие грамотных управленческих решений в производственно-хозяйственных экологических конфликтах и выработка антикризисной стратегии управления в сфере экологии.

Природно-хозяйственные объекты Республики Коми требуют особого внимания, вследствие опасности антропогенного загрязнения местности, при котором возникает угроза разрушения окружающей среды и здоровья населения.

Нужно отметить, что экологическая проблематика не является приоритетной для региональных СМИ. Нами проанализированы публикации в таких газетах, как «Молодежь севера» (МС), «Красное знамя» (КЗ), «Трибуна» (Т), «Аргументы и факты в Коми» (АиФ в Коми), «Московский комсомолец в Коми» (МК в Коми), «Мир новостей» (МН) за 2005–2006 годы.

«Анатомия» газетного текста: жанр, проблематика, аналитичность, тональность, отношение к явлениям и объектам описания, масштаб отражения действительности, источники информации, авторы, география, – свидетельствует о том, что из имеющихся газетных жанров преобладает информационная заметка. Например, в «Трибуне» (2005. № 19) их две: одна посвящена аварии на нефтяной скважине (по сообщениям корреспондентов «Трибуны» и агентства «Комиинформ»), другая – о мониторинге, который должны провести биологи Коми.

Жанры хроники, заметки, информации не предполагают анализа социальных, этнокультурных и экологических проблем, решение которых непосредственно связано с защитой культурного и природного наследия народов Севера, в частности Республики Коми.

Развернутые публикации о глиноземном заводе и его воздействии на окружающую природу в нескольких номерах «Красного знамени» (27.05.05) и «Трибуны» (15.04.05; 01.07.05) напоминают отчеты специалистов «Коми Алюминия». Тональность таких публикаций мажорная. Например, в «Трибуне» (15.04.05) журналист Татьяна Васильева пишет: «В целом, считает профессор Сизяков, этот проект получения глинозема несложный и поэтому экологически неопасный. Гораздо сложнее производство оксида алюминия из нефелинов, как, например, на одном из российских заводов (...). Что касается Сосногорского завода, то в проектных документах предусмотрено использование передовых технических сооружений. С позиции мирового опыта уже сейчас можно сделать вывод, что это будет один из лучших мировых глиноземных заводов, считает Виктор Сизяков».

Рубрика «Экология» есть только в «Красном знамени» (12.05.06). Далее следует заголовок: «Кому нужны замки на песке?» Подзаголовок: «Освоение кварцево-песчаного карьера в Усть-Вымском районе может привести к необратимым экологическим последствиям». Текст статьи, автором которой является Егор Кокшаров, предшествует письму жителей п. Жешарт о недопустимости проекта разработки кварцевых песков «Чернокурка-1» на территории Усть-Вымского района. Далее следует текст публикации, состоящий из предыстории, переписки инициативной группы, депутата районного Совета Сергея Романова, прокурора, руководителя Управления Росприроднадзора по РК А.Н. Попова, заместителя министра природных ресурсов и охраны окружающей среды В.И. Гайдеека. Завершает публикацию комментарий журналиста, выделенный графически. Вот последний абзац: «Мы здесь перечислили практически всех фигурантов песчаного конфликта. Необходимо, чтобы их имена надолго остались в нашей памяти, а особенно в памяти жителей поселка Жешарт».

Анализ названий рубрик в газетах («КЗ»: «Возвращаясь к напечатанному», «Гость номера», «Акценты», «Информация. Проблемы и решения», «Перспективы»; «Трибуна»: «Знак вопроса», «Новации», «Без ретуши» и др.), в которых затронуты экологические проблемы, свидетельствует о том, что журналисты широко трактуют понятие «экология», при этом сужая тематический и проблемный спектр, на первый план выходит социальный аспект экологической журналистики. Не имея четких представлений о предмете исследования, эти журналисты, как правило, не в состоянии выстроить систему<sup>4</sup> и заниматься описанием отдельных фактов. Поэтому, как пишет Ю.В. Маслов, на страницах газет и на телеэкране мы видим сплошные репортажи с места техногенных катастроф и прочих «горячих» точек, старательный поиск новых несанкционированных свалок и разливов нефтепродуктов, т.е. объектов, относящихся к сфере деятельности природоохранной прокуратуры. Экологическая журналистика принимает формы журналистики криминальной. Сложная картина мира при этом упрощается, проблемы вульгаризируются, а читатель (зритель), который и так не очень хорошо понимает вопрос, вводится в заблуждение.<sup>5</sup>

Информационным поводом для обсуждения экологических проблем в республике стало выявление «Росприроднадзором» на принадлежащих нефтяной компании «Лукойл-Коми» участках грубейших нарушений природоохранного законодательства.

Главным лейтмотивом в публикациях местной прессы («Мир новостей», «АиФ в Коми», «МК в Коми», «Красное знамя») явилось стремление поддержать и сохранить разрекламированный капитал нефтяной компании, а не осветить выявленные «Росприроднадзором» нарушения: несоблюдение графиков ввода месторождений, многочисленные экологические нарушения, незаконная вырубка леса, строительство буровых вышек без оформления необходимых разрешений, некачественная рекультивация земель.

Как заявил Глава Республики Коми, «нарушения носят чисто технический, а не системный характер, и работники ЛУКОЙЛа устранят их качественно и оперативно». Главное внимание В. Торлопов уделил перечислению заслуг нефтяной компании, особо акцентируя внимание на том обстоятельстве, что «ЛУКОЙЛ» является одним из самых дисциплинированных налогоплательщиков, обеспечивающих ежегодный прирост отчислений в бюджеты всех уровней.

Ключевые слова «экология», «нефтезагрязнение», «нефтезагрязнение», «незаконная вырубка леса», «экологическая экспертиза» отсутствовали в комментариях республиканских властей.

Институт биологии Коми научного центра в лице старшего научного сотрудника Марии Маркаровой также уклонился от серьезного обсуждения экологических проблем региона (АиФ. 2006. № 43). Мария Маркарова в противовес американским ученым, которые внесли Коми в список 35 самых загрязненных и экологически опасных мест на планете,<sup>6</sup> утверждает, что «так качественно, как у нас, землю не очищают нигде (...) в Коми – самая благоприятная обстановка...»<sup>7</sup>.

Во время своего визита в Республику Коми совместно с представителем экологической организации «Гринпис» России Владимиром Чупровым г-н Митволь провел встречу с жителями многолюдного села Усть-Уса. По словам сельчан, во многих населенных пунктах района возросло число заболеваний, вызванных ухудшающейся с каждым годом экологической ситуацией. «Как отмечают местные жители, каждую весну река Колва загрязняется нефтепродуктами, при этом республиканские СМИ не публикуют исчерпывающую информацию о состоянии окружающей среды в регионе» (МК в Коми. 18-25.10.06).

Острота проблемы взаимоотношений общества и природы с присущим ей драматизмом подтверждается и в нашей республике.

Будущее – за компетентностью, за последовательной и кропотливой работой по экологическому образованию и воспитанию, за объединением научно-исследовательских, просветительских и педагогических усилий.

<sup>1</sup> Советский энциклопедический словарь. М., 1989. С. 1557.

<sup>2</sup> Новиков А.М. Экологическая рубрика в деловой газете // 300 лет российской журналистики: Материалы научно-практической конференции. СПб., 2003. С. 69.

<sup>3</sup> Анисимова Н. Проблемы окружающей среды в современной периодике. СПб., 1996.

<sup>4</sup> Лукьяненко В.И. Экология – научная основа охраны природы и рационального использования биологических ресурсов // Актуальные проблемы экологии Ярославской области. Вып. 3. Т. 1. Ярославль, 2005. С. 16, 18.

<sup>5</sup> Маслов Ю.В. Понятие «экология» и концепции экологической журналистики // Человек в информационном пространстве. Ярославль, 2006. С. 153-154.

<sup>6</sup> Американский экологический фонд Blacksmith Institute обнародовал список 35 самых загрязненных и экологически опасных мест на планете. В него попала и Республика Коми.

<sup>7</sup> Разрыв усинского нефтепровода в 1994 г. стал третьим по величине в истории крупнейших нефтяных аварий.

О.Е. Бондаренко, М.А. Галева  
г. Сыктывкар

## ЖИЗНЬ КОМИ-ЗЫРЯН В МАТЕРИАЛАХ ДОРЕВОЛЮЦИОННЫХ РОССИЙСКИХ ЖУРНАЛОВ (2-я пол. XIX – нач. XX вв.)

В настоящее время в учебных заведениях Республики Коми определенное внимание уделяется изучению истории, этнографии, экономики и культуры народа коми, опубликованы первые учебники, изданы хрестоматии, которые, однако, требуют обновления. На наш взгляд, необходимо использование самых разнообразных материалов, в том числе опубликованных на страницах дореволюционных журналов, которые будут способствовать формированию более глубоких знаний по истории края.

В Москве и Петербурге до революции издавались журналы, предназначавшиеся для семьи и школы, среди них «Солнышко», «Путеводный огонек», «Юная Россия», «Живописная Россия», «Природа и люди», «Народы России» и другие. Среди журнальных материалов – описание быта, занятий народов, входивших в состав Российской империи, в том числе коми (зырян).

Основное внимание в публикациях уделялось христианизации коми, занятиям населения, особенно охотничьему и рыболовным промыслам, приводились описания одежды, охотничьего снаряжения, верований, внешнего вида жителей, давались зарисовки некоторых селений и деревень, раскрывался характер коми человека; подробно и обстоятельно описывалась природа. В названных журналах опубликованы уникальные фотографии зырян, сел и деревень, церквей, охотничье-рыболовного снаряжения.

В 1906 г. журнал «Путеводный огонек» объявил конкурс материалов этнографического содержания, и на этот конкурс была представлена статья Н. Бартрама «Зыряне»<sup>1</sup>. Очерк «Как живут зыряне» (автор Б. Раненский) был опубликован в журнале «Солнышко»<sup>2</sup> в 1909 г. В нескольких номерах журналов «Юная Россия» за 1911 г. были опубликованы материалы С. Покровского «В земле зырянской»<sup>3</sup>.

Авторы единодушны в том, что «занятия зырян сосредоточены преимущественно на охоте и рыбной ловле. Зырянин – охотник по природе. В охоте заключаются главные средства к его существованию и в ней же его поэзия»<sup>4</sup>, «охота составляет всю жизнь зырян, все их прошлое и настоящее»<sup>5</sup>. Интересно в этой связи высказывание К. Попова: «Если бы нужно было писать историю зырян, то надобно бы было писать историю их охоты»<sup>6</sup>. Как личность коми мужчина наиболее ярко раскрывался в родной для него стихии – парме. Охотились, как правило, артелью, причем «вожаком избирается человек уже бывалый, который пользуется преимуществом, что не обременяется никакою поклажей».

Интересная зарисовка охоты на медведя дана в статье Н. Бартома: «На медведя больше охотятся сообща: отыскать берлогу собираются несколько человек с ружьями и рогадинами и тихо заваливают берлогу кряжами и ветками, чтобы зверь не мог оттуда выйти и стреляют сверху через снег в зверя. Охотятся еще и так: выйдя на ветках ближе и ближе к берлоге «кружок», то есть слой толстого инея от выходящего из берлоги дыхания медведя. Осторожно разрывают и быстро вставляют приготовленную заранее вершину елки с сучьями колом вперед. Медведь схватывает дерево и тянет его к себе; охотники между тем втыкают ряд за рядом много таких вершин. Медведь злится, рычит, но вытолкнуть не умеет – мешают ветки, задевающие за края берлоги, медведь начинает страшно реветь, тогда в него стреляют»<sup>7</sup>.

С. Покровский дал характеристику охотника Христофора, который одолел 40 медведей, его знали на Каме, на Вычегде и на Колве. Как отмечал автор, «Христофор не может жить в деревне. Ему там тесно и душно. Настоящий его дом – это лес, без которого жизнь для него не в жизнь. В деревне старик появляется редко и живет в ней самое большее недели две. Лето, когда место охоты заступает рыбная ловля, он проводит в своей охотничьей избушке, одиноко стоящей на лесной поляне, верстах в тридцати от деревни. Здесь он ставит заборы на реке и ее притоках, посещает озера, ладит «мережки» и «квители», разные виды рыболовных снарядов, употребляемых зырянами. Вылавливает рыбы на сотни пудов в лето, знает, где она хоронится, куда идет и что думает»<sup>8</sup>.

Важной составляющей быта коми людей являлась баня. Неизвестный автор статьи «Зыряне...» писал: «Баня (пывзян) это насущная потребность каждого зырянина и главное средство у него от всех болезней, в особенности от «перекрепу», т.е. от того состояния, когда человек прозябнет от мороза, что называется, до костей. Бани зырянские топятся решительно каждый день, не исключая и Светлого Христова Воскресенья»<sup>9</sup>. Любовь зырян к бане так велика, что они умудряются париться даже на зимней охоте. С. Покровский отмечал, что «сама «пывзян» есть ничто иное, как средство уничтожить неприятный зуд кожи, происходящий от укусов бесчисленных лесных и болотных насекомых»<sup>10</sup>.

Затрагивался в статьях и язык народа. Отмечалось, что «говорит комин на своем собственном языке и при том не везде одинакового, а на различных друг от друга наречиях, так что ижемец по временам и не поймет чердынца или сысольца. Как зеницу ока берегут комины свой родной язык и не погнушаются им даже в сношениях своих с русскими, а напротив, довели до того, что русский человек кое-как, с грехом пополам выучился их говору, и такого всегда комин держит в почете и всегда скорее ему продаст, нежели такому, который говорит с ним по-русски»<sup>11</sup>.

Развитие отхожих промыслов, общение с русскими вызывали определенные изменения в жизни зырян. Как отмечали авторы, «на чужой стороне отучается зырянин от своих старых порядков, и когда опять приходит домой, его уже и не узнать: и одет он в городскую одежду, и говорит по-русски, и часы у него, и сапоги со скрипом. Такой зырянин, поживший в городе, и у себя дома заводит новые порядки: на охоту не ходит, избу внутри не красит, в бане не парится по-деревенски, заводит дома городскую обстановку, городскую посуду. И соседи у него учатся, начинают одеваться по-русски, дома ставят разные вещи, купленные у русских»<sup>12</sup>.

При освещении обрядов особое внимание обращено на свадебный обряд, отмечено своеобразие его проведения у коми: «свадьбы прежде всего оглашаются у них плачем и воем – это плачет и оплакивает родительский дом и свою девичью косу невеста; и если она плачет плохо, то ей помогают опытные сторонние вдовы и женщины»<sup>13</sup>.

Весьма интересны характеристики зырян, которые приводятся в журналах: «Зырянин умен, охотник великий до общественности, способен на всякое учение, переимчив и крайне любознателен. Он трудолюбив и ради того, например, чтобы расчистить себе под посев полдесятины земли, готов промучиться целый год (...) Зыряне честны»; «по общим отзывам зыряне хитры, находчивы, остроумны, и вместе с тем весьма гостеприимны, услужливы и честны»; «умственные способности вообще у всех зырян более или менее одинаковы и, нужно заметить, весьма замечательные. Они

всегда обдуманно приступают к делу и не любят необдуманно приводить его в исполнение». Как отмечали авторы, характерными чертами коми являлись также радушие и гостеприимство.

Таким образом, материалы о жизни коми (зыряне), опубликованные на страницах журналов России, способствовали ознакомлению российского читателя с жизнью и бытом одного из ее народов, формировали позитивное отношение к нему.

<sup>1</sup> Бартрам Н. Зыряне // Путеводный огонек. 1906. № 1. С. 1.

<sup>2</sup> Раненский Б. Как живут зыряне // Солнышко. 1909. Кн. 9. С. 333.

<sup>3</sup> Покровский С.В. В земле зырянской // Юная Россия. 1911. № 11. С. 1311; № 12. С. 1462.

<sup>4</sup> Зыряне. Природа страны, характер народа и его быт // Природа и люди. 1878. № 8. С. 29.

<sup>5</sup> Зырянский край // Народы России. Этнографические очерки и рассказы Н.А. Александрова. Вып. 3. Иногородцы лесов. М., 1900. С. 15-16.

<sup>6</sup> Цит. по: Зырянский край // Народы России. Этнографические очерки и рассказы Н.А. Александрова. Вып. 3. Иногородцы лесов. М., 1900. С. 16.

<sup>7</sup> Бартрам Н. Зыряне // Путеводный огонек. 1906. № 1. С. 1.

<sup>8</sup> Покровский С.В. В земле зырянской // Юная Россия. 1911. № 11. С. 1311.

<sup>9</sup> Зыряне... // Природа и люди. 1878. № 8. С. 36-37.

<sup>10</sup> Покровский С.В. В земле зырянской // Юная Россия. 1911. № 12. С. 1462.

<sup>11</sup> Майнов В.Н. Забытая река // Живописная Россия / Под общей ред. П.П. Семенова. Т. 1. Ч. 1. Северная Россия. Север и Северо-Восток Европейской России. – Озерная и древне-Новгородская область. СПб.; М., 1881. С. 254.

<sup>12</sup> Раненский Б. Как живут зыряне // Солнышко. 1909. Кн. 9. С. 333.

<sup>13</sup> Зырянский край // Народы России. Этнографические очерки и рассказы Н.А. Александрова. Вып. 3. Иногородцы лесов. М., 1900. С. 29.

**А.А. Вахрушев**  
г. Ижевск

## **ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ МИССИЯ ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ ВЯТСКОЙ ПЕЧАТИ (ЭТНОКУЛЬТУРНЫЙ СРЕЗ)\***

Один из важнейших, переломных периодов российской истории и журналистики – конец XIX – начало XX века. Мощный подъем общественной жизни на рубеже двух столетий вызвал количественный и качественный рост российской прессы. Появляется широкая сеть провинциальной журналистики, сыгравшая значительную роль в общественной жизни регионов. Велика была ее просветительская миссия, выразившаяся в развитии культуры, образования, в распространении знаний и нравственном совершенствовании общества. Все это относится и к печати Вятской губернии. Более 30 периодических изданий разного характера насчитывалось в крае в дореволюционный период. В их числе по длительности выхода и по содержанию выделяются «Вятские губернские ведомости» (1838–1917 гг.), «Вятская газета» (1894–1907 гг.), «Вятский край» (1895–1898 гг.), «Прикамский край» (1906–1911 гг.), «Вятская речь» (1907–1917 гг.), «Памятные книжки» (1857–1917 гг.) и др. Активно осуществлялась книгоиздательская деятельность.

Одной из основных функций журналистики, всей системы печати в то время стала, как впрочем и впоследствии, – просветительская функция. Ее универсальность заключается в просвещении народов в самом широком смысле слова.

Вятская губерния занимала обширную площадь, в которую входили территории нынешней Кировской области и Удмуртии, а также часть Марий Эл и Татарстана. По национальному составу население губернии было неоднородным: 78% его составляли русские, а 22% – представители двадцати других национальностей, главным образом удмурты (вотяки), марийцы (черемисы), татары.

Вятская печать систематически обращалась к этнокультурной тематике, освещала все стороны материальной и духовной жизни населяющих губернию народов. Публикации исторического, этнографического, фольклорного характера имеют большую научную ценность. Они позволяют во всех подробностях воссоздать картину повседневной жизни этносов отдельного населенного пункта или местности; получить сведения о составе и занятиях жителей, состоянии природы, экономики, культуры, быта.

Первыми местными газетами, призванными приучить к чтению прессы население самых отдаленных, глухих уголков провинции, стали губернские ведомости. В их неофициальной части много писалось об удмуртах, марийцах, пермяках, зырянах и др. Наибольшее количество статей этого цикла посвящено удмуртам, что связано с их большей, после русских, численностью. Заметными были, например, статьи и очерки «Вотяки Малмыжского уезда Вятской губернии», «Народный быт в северо-восточной России», «Вотяки», «Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда» и др. Об удмуртах писали С. Курочкин, С. Осокин, Н. Первухин, Н. Потанин, Н. Блинов, Б. Гаврилов и некоторые другие известные историки и этнографы Вятского края. Особенно много публикаций подобного рода появляется в период и после «Мултанского дела», которое длилось с 1862 по 1868 год. Как известно, с Вяткой и Вятским краем были связаны десятки имен известных писателей, публицистов: А.Н. Радищева, А.И. Герцена, В.Г. Короленко и многих других. Их меткие наблюдения над удмуртами, зафиксированные как в общероссийской, так и в вятской печати, являются примером демократического подхода к проблеме национальных взаимоотношений, дополняют этнокультурную тему в целом.

В зеркале печати XIX – начала XX столетия вырисовывается, можно сказать, «модель поведения» удмуртского народа. Это позволяет воссоздать национальный нравственно-психологический портрет этноса. «Можно сказать про них, что они живут как бы одна семья, – пишет один из авторов «Вятской газеты» за 7 марта 1900 г. об удмуртах Старозятцинского прихода Малмыжского уезда. – Живут опрятно: в избах у них чистенько (...) Свободное время уделяют на чтение книги. У каждого вотяка в доме имеется Св. Евангелие, в деревне есть пятирублевая библиотека...». Подобных публикаций можно найти огромное количество. Важно их систематизировать и издать отдельно. Отражение этнической культуры удмуртов в дореволюционной печати способствовало их самоутверждению в социуме.

Развитие русской печати в регионе способствовало просвещению народов, расширяло читательскую аудиторию, стимулировало рост грамотности, привлекало лучших представителей в журналистский творческий процесс. Усилило эти тенденции становление национальной школы.

Систематическое обучение удмуртов грамоте наметилось в первой половине XVIII в., когда активизировалась христианизация народа. Широкому распространению грамотности способствовали земские и церковно-приходские школы. В целях привлечения к православной вере началось также издание первых религиозных книг на родном языке, чему предшествовало составление первых удмуртских словарей и грамматик. Начало изданий переводных текстов, осуществлявшихся под патронажем Вятской и Казанской епархий, показало, что на удмуртский язык можно переводить, что на этом языке можно читать и понимать, создавать литературу. Благодаря переводам удмуртский читатель почувствовал книжный «вкус» родной речи. Количество переводных изданий заметно увеличилось, когда это дело перешло в ведение организованной в 1892 г. специальной переводческой комиссии при Православном миссионерском обществе. Важно, что к переводческому делу привлекались и сами представители нерусских народов, выпускники учебных заведений. Среди удмуртских переводчиков были И. Васильев, И. Михеев, И. Яковлев и др. Вслед за религиозными, появляется и светская учебно-методическая и популярная литература. Число дореволюционных печатных книг на удмуртском языке в общей сложности, по нашему подсчету, достигает 400 названий. Книги на языках нерусских народов: и религиозные, и светские – развили просветительские традиции, способствовали духовно-нравственному подъему этносов, приобщили их к мировой культуре.

Значительным событием в истории удмуртского народа является выпуск И.С. Михеевым в Казани на собственные средства первого национального периодического издания «Удмурт кылын календарь». Первый календарь-ежегодник на 1905 год вышел в 1904 г., второй на 1907 год – в 1906 г., на 1908 год – в 1907 г., последний, на 1910-й год – в 1909 г. Первостепенной задачей удмуртских календарей была культурно-просветительская пропаганда, освещающая вопросы правильного ведения земледелия, животноводства, садоводства, пчеловодства; в них давались и медицинские советы, помещались сведения о культурно-просветительских учреждениях, а также статьи публицистического характера. Наряду с просветительской публицистикой, в календарях стали появляться и художественные произведения. Первые же газеты у удмуртов появятся в годы первой мировой войны.

История журналистики показывает, что ее деятели, лучшие представители всегда ставили перед собой в качестве основной задачу просвещения народа. Подтверждение этому служит и практика провинциальной печати, в том числе одного из самых ее интересных отрядов – вятской журналистики.

\* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ № 06-04-80404а/У.

С.В. Дурасов  
Московская обл.

## ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ ХРИСТИАНСКОГО КУЛЬТУРНОГО СИНТЕЗА (ВИЗАНТИЯ, ЗАПАДНАЯ ЕВРОПА, РУСЬ) И ПЕРСПЕКТИВЫ ВОССОЗДАНИЯ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ ФИННО-УГОРСКИХ НАРОДОВ РОССИИ

Старообрядческий храм, в котором я служу, находится на востоке Московской области, в местности, которая до X в. была заселена финно-угорским племенем меря. Языческие священные объекты в наших местах были унаследованы славянами от финно-угров. Одним из таких объектов является озеро с холмом и дубовой рощей, где впоследствии был основан погост и построены православные храмы – зимний, Рождества Христова, и летний, св. Тихона Амафунтского. До сих пор праздник св. Тихона 16 (29) июня является в нашей округе центральным событием лета, а центральный пункт праздника, в сознании простых людей, – это массовое купание в воде озера. Вероятнее всего, обычай купания древнее храма и унаследован еще от язычества, по времени он почти совпадает с купальскими обрядами. Праздник св. Тихона был призван его «воцерковить» и ввести в рамки, приемлемые для христианской нравственности. Итак, место языческих жертв и погребений меря в эпоху христианства стало центром жизни округи, и, до некоторой степени, остается им даже теперь. Интересно, что после раскола XVII в. почитаемое озеро св. Тихона осталось общей святыней новообрядцев и старообрядцев; общий праздник, общие гуляния молодежи, общая ярмарка смягчали взаимную непримиримость.

В истории каждой страны с древней христианской культурой имеется бесчисленное множество примеров, когда христианское содержание вливалось в дохристианские формы, не разрушая их. Тем самым закладывались традиции, поддерживающие культурное и социальное единство народа в пределах определенной местности, малой родины, которая при этом мыслилась не как замкнутый и самодостаточный мирок, а как часть единой христианской экумены. Примеры, приведенные мною, относятся к области провинциальной и низовой культуры, но тот же принцип синтеза действовал на всех уровнях. В христианских богословских школах новую жизнь обретали традиции греческой философии, в устроении церковных общин подчас продолжались традиции греческого полисного общественного устройства. Были унаследованы некоторые принципы классического образования, римская правовая культура и многое другое.

Наиболее плодотворным и долговечным результат проникновения культур оказался там, где *наибольшая* часть дохристианской культуры была усвоена и заново одухотворена Церковью. Это относится, прежде всего, к византийской цивилизации, которая просуществовала более одиннадцати веков в рамках непрерывной религиозной, государственной и культурной преемственности. Христианская культура Западной Европы также является плодом гигантского синтеза, в котором участвовали как греческие и римские, так и сирийско-палестинские, кельтские и иные элементы. Важно отметить, что этот процесс проходил не в годы расцвета Римской империи, а во время ее распада и варваризации – в IV–VI вв. Характерно, что вероучительные споры и связанные с ними церковные кризисы, которых за IV–IX века произошло немало, только катализировали духовный обмен. Все стороны христианского сознания, богослужения, богословия, художественного и письменного творчества и даже быта испытывали на себе интенсивные влияния извне. Доминировало движение с Востока на Запад. Одним духовным устремлением был объединен огромный мир от Месопотамии до Ирландии. Из этого «плавильного котла» и родилась единая европейская цивилизация. В течение всего Средневековья католическая Европа с единым наднациональным церковным организмом, с латынью, единообразным университетским образованием и римским правом представляла из себя единое культурное пространство. В силу этого страны, принявшие христианство позже других, быстро догоняли остальные, народы, не обладавшие государственной независимостью, в культурном отношении не отставали от народов господствующих держав. Не нарушила этого принципа и Реформация. Культурное единство Западной Европы является существенной характеристикой ее как цивилизации, которая определяет и направление ее политического развития.

В силу особых исторических условий путь России выглядит гораздо более противоречивым и болезненным. Каждая волна внешних культурных влияний воспринимается у нас на одном полюсе как некий грех, как потеря духовной цельности, а на другом вызывает демонстративное, безоглядное отречение от авторитета и веры предков. Как триста лет назад, так и сегодня Россия буквально разрывается в метаниях между некритическим следованием чуждому образцу и идеей собственного оригинального пути, между мессианскими претензиями и комплексом неполноценности. Она никак не может ответить самой себе на вопрос: что же она такое.

Дело не только в историко-географическом факторе. В значительной степени это обусловлено тем, что дохристианский культурный запас Руси был очень невелик. Она имела слишком мало готовых форм, в которые отлилось бы новое содержание. Культурный синтез, соответствующий тем процессам, что происходили в ареале греко-римского культурного наследия, в России вполне охватил, пожалуй, только одну область низовой народной культуры. Касательно домонгольского времени можно, пожалуй, говорить о синтезе в области русского национального самосознания, яркое проявление которого видится мне в «Слове о законе и благодати» митр. Илариона и в творениях прп. Нестора-летописца, и – как пример встречного движения – в «Слове о полку Игореве». Общественная жизнь наиболее развитых очагов городской культуры того времени тоже показывает элементы подобного синтеза. Однако, в эпоху Московского царства в те формы христианской культуры, которые успели сложиться прежде, стало вливаться новое содержание – идеология и практика деспотии восточного типа. В культурно-интеллектуальной сфере утверждалась гегемония государственной идеологии над церковным учительством и частной моралью. Она постепенно усиливалась в XVI–XVII вв., праздновала победу во времена петровских преобразований и, после относительного смягчения в XIX в., наконец, в двадцатом приняла тоталитарную форму.

В течение всех этих четырех веков общественная и культурная активность в России определялась постоянным напряжением между долгом послушания самодовлеющему государственному принципу и протестом против него. Печать внутреннего конфликта лежит и на русской церковности, и на всей высокой русской культуре. Поражает несоответствие между великими достижениями русской культуры и ее малым реальным воспитательным и объединяющим воздействием на жизнь народа.

Переходя к разговору о финно-уграх, обратим взгляд во времена установления их вассальной зависимости от Москвы. Московия, в отличие и от европейских государств, и от Киевской Руси, была культурным пространством, которое стремилось к замыканию в собственных границах. После падения Византии она осознавала себя единственной в мире православной державой и стремилась всячески отгородиться от «скверного» латинского и мусульманского окружения. На фоне лежащего во тьме нечестия и ереси внешнего мира единственной мыслимой культурой на свете могла быть только русская культура, единственно богоугодным церковным чином и обрядом – русский обряд.

Эта идеология господствующей нации наложила печать на культурно-религиозное развитие финно-угорских народов. Она могла предложить им только один религиозно-культурный образец – русский. Ей в угоду, в частности, была похоронена идея национальной пермской церкви, за которую положил свою жизнь св. Стефан Пермский. Реформа царя Алексея и патриарха Никона не внесла существенных поправок в эту идеологию; более того, она напрямую исходила из нее как из отправной точки. Петровские преобразования еще усугубили проблему. Недаром именно «просвещенные» епископы XVIII в. проявили наибольшее в русской истории рвение по части насильственных массовых крещений, гонений на язычество и ислам. В это же время борьба части финно-угорских народов за сохранение самобытного уклада жизни связывалась с сопротивлением христианизации.

Говоря о насилиях по отношению к вассальным народам, будем помнить, что русское народное благочестие в XVIII в. тоже не осталось вне «просветительских» воздействий. Кроме преследования старообрядцев, можно упомянуть кампании по изъятию из церквей резных икон и икон с двуперстием или борьбу с почитанием неканонизированных местных святых, которая с особенной силой велась здесь же, на Севере. Русский народ оказался расколот в культурно-психологическом отношении, и границы этого разделения не обязательно совпадали с границами между официальным православием и старой верой.

При этом, начиная с XVIII в., беспоповское старообрядчество стало формой христианства, привившейся в среде некоторых финно-угорских народов без какого-то внешнего давления. Старообрядчество сохраняло принесенную извне великорусскую традицию благочестия, но она выглядела приемлемой, ибо не навязывалась насильно, а вписывалась в местный уклад, в местную систему авторитетов. Но и этот вариант религиозно-культурного синтеза не выходил за пределы замкнутого мира деревни.

Итак, сложение местной органичной формы христианской культуры для финно-угров оказалось гораздо более трудной проблемой, чем для русских.

С христианской точки зрения, история всех стран и народов в конечном смысле есть история спасения человечества Божественной благодатью. В судьбе каждого человека и каждого народа заложены предпосылки реализации того призвания, которое дано свыше именно ему, но ценно для совершенствования и спасения всего человечества<sup>1</sup>. Есть такое всемирно-историческое задание и у финно-угорских народов России, и его следует правильно понять и исполнить.

В настоящее время мы видим, что Россия как единый культурно-экономический и политичес-

кий организм Европы находится на пределе своих исторических возможностей. В эту, кажется, роковую для нашего континента эпоху я с надеждой смотрю не на так называемые «великие» нации, но, напротив, на те народы, опыт которых отличается от опыта великодержавности и экспансии – военной, экономической или идеологической, и чье сознание свободно от связанных с этим комплексов. Попытаюсь выразить свою идею в виде нескольких тезисов.

1. Хотя обстоятельства внедрения христианской веры среди финно-угров были трагичны, можно полагать, что в наши дни христианство является уже не навязанным, но добровольным выбором, за которым стоит определенная традиция. Вместе с тем, в сознании финно-угорских народов не потеряна живая связь с миром природы, его сугубо неагрессивное, религиозно-благоговейное восприятие, что утратили другие христианские народы Европы. Именно в таком ключе христианская весть может прозвучать сегодня современно и целительно для постиндустриального мира. Это стало бы прекрасным вкладом финно-угорских народов в духовную сокровищницу человечества и реальной помощью ему в критический для нашей цивилизации момент.

2. XX век поставил под сомнение претензии на универсальность политических, экономических и других рецептов. Можно предполагать, что XXI век пройдет под знаком борьбы не только против глобализации, но против всяческой универсальности, связанной с западной цивилизацией. Будет предпринят и новый (может быть, особенно жестокий) штурм христианской веры, ибо она тоже заявляет о своей универсальности, и воспринимается как исторический признак именно западной цивилизации. Даже в случае мирного развития вытеснение христианства из так называемой «большой» Европы будет продолжаться. Но оно имеет возможность по-новому раскрыться в самобытных местных культурах, развивающихся на традиционной основе. Принимая именно такую концепцию развития своей культуры, финно-угорские народы могут исполнить всемирно-значимое дело: взять в свои руки знамя христианства, чтобы передать его грядущим эпохам.

3. Важно, что в этом прочтении проповедь и практика христианства будут очищены от претензий на всемирное господство, свойственных средневековому папству, которые переродились позднее в политический и культурный европоцентризм, и равным образом от имперских и шовинистических искажений, от которых не свободна русская церковность. На этой платформе будет возможно говорить о решении даже такой грандиозной исторической задачи, как преодоление тысячелетнего раскола между христианами восточной и западной традиции. А от этого зависит и будущее христианства как такового.

4. Мне представляется очень желательным обратное влияние финно-угорских культур на русский народ. Уже было сказано, что его внутренние связи к нашему времени до крайности ослаблены. Если финно-угорские народы, даже самые малые, предпримут какие-то значительные усилия по укреплению своей национально-культурной общности, своей бытовой, религиозной идентичности, своей природной среды, этот пример будет иметь большое моральное значение для живущих рядом с ними русских. Нам, русским, пошло бы на пользу осознать себя не носителями некоего государственного величия, а гражданами в изначальном смысле этого слова – ответственными членами своей местной, малой общности: города, района, деревни, церковной общины. Только начиная с малого, со своего родного дома, с местности, где мы живем, можно научиться чтить достоинство человека, уважать его труд и имущество, беречь природное и культурное достояние, научиться тому, что составляет необходимый признак полноценного члена общества, и чему нас, увы, не научила многовековая имперская история.

<sup>1</sup> Это понимание истории выражено, в частности, апостолом Павлом в Послании к Римлянам.

А.Ю. Котылев  
г. Сыктывкар

## ОБРАЗ ТРАДИЦИОННОГО ВРЕМЕНИ-ПРОСТРАНСТВА-ДЕЙСТВИЯ В СТИХОТВОРЕНИИ В.А. САВИНА «ПЕРНАПАС»

Послереволюционная социокультурная ситуация 1920-х годов характеризуется мощными семиотическими трансформациями, отчасти стихийными, отчасти целенаправленными, чем она очень напоминает сегодняшнее положение российской культуры<sup>1</sup>. Однако тот переходный период отличался большей радикальностью преобразователей, отвергавших почти все культурное наследие,

шедших на резкий разрыв с традициями предков. Представителям этнических общностей России, поддерживающим революцию, была задана двойственная задача. С одной стороны, они были призваны ниспровергнуть культуру прошлого, с другой – найти формулу самобытности своей этнокультуры, которая, с их точки зрения, не могла полноценно развиваться при царском режиме, и это невозможно было сделать без опоры на традицию<sup>2</sup>. Решить такую задачу, по существу, им не удалось, но результатом многочисленных попыток стали интересные произведения, сами задающие любопытные загадки современным исследователям. Большинство подобных произведений построено на пересечении культурных традиций различных народов с линией развития новоевропейской культуры, осуществляющемся в рамках трансформированной в сознании россиян марксистской идеологии. Одним из таких таинственных творений является стихотворение коми поэта Виктора Савина «Пернапас» («Крестное знамение»), написанное в 1921 г.

В.А. Савин принадлежал к числу наиболее последовательных сторонников новой власти, воспевавших ее в своем творчестве. Даже репрессии и смерть поэта в лагере не помешали ему занять с конца 1950-х годов в литературной иерархии второе место после И.А. Куратова как «основоположнику коми советской литературы»<sup>3</sup>. На первый взгляд стихотворение «Пернапас» принадлежит к антирелигиозным жанрам, очень популярным и востребованным в официальной культуре 1920-х, реализовавшимся в основном в посредственных «агитках». Произведение Савина отличается от них не только качеством, но и многомерностью образов, возникающей за счет пересечения нескольких смысловых пластов и взглядов на описываемую ситуацию.

В наиболее растиражированном, по-видимому, издании перевода стихотворения на русский язык<sup>4</sup>, на три четверстишия меньше, чем в издании на коми языке<sup>5</sup>. При том, что переводчику удалось сохранить некоторые основные мысли, он убрал из русского перевода немаловажные фрагменты и постарался упростить произведение в целом, заменяя описания конкретных вещей и действий общими фразами. Такое отношение к переводу уже само по себе говорит о сложности Савинского текста, неясности или двусмысленности тающихся в нем значений.

Авторская позиция в данном произведении характеризуется несколькими, не сводимыми друг к другу положениями. Савин подходит к изображению традиционной жизни прежде всего как ее непримиримый противник, революционер-разрушитель, убежденный критик. Во всяком случае, такая позиция диктуется законами антирелигиозных жанров и общим отношением к традиции, характерным для большевистской среды тех лет. Однако для революционера автор слишком сдержан. Он не изображает ужасы, не нагнетает страсти, а только демонстрирует насмешливую отстраненность, потешаясь над глупым женским поведением в быту, проявляя себя в то же время тонким знатоком этого быта, чуть ли не его ценителем. Становится очевидным, что авторская позиция – это мужская позиция. Савин оценивает женскую традиционную культуру именно с точки зрения своего пола, сбиваясь при этом только один раз, когда, описывая весенние полевые работы, он говорит «пашете, сеете», то есть приписывает женщинам мужские занятия.

Выступление Савина как представителя своего пола могло быть прямо вызвано мужской ориентацией революционной культуры того времени. Несмотря на декларируемое равенство и стремление стереть все различия между людьми, большевистский идеал нового человека имел четко выраженный мужской характер. Женские типы внешности, поведения, мышления, чувствования, сама женственность как таковая устойчиво связывались как в нормативных, так и в художественных произведениях культуры с дореволюционной действительностью<sup>6</sup>. Женщина рассматривалась как существо более отсталое, чем мужчина. Советская власть на первом этапе своего существования прикладывала особые усилия к тому, чтобы вывести женщину из-под влияния традиционного уклада жизни. Этой цели служили собрания делегатов, женотделы при органах власти, выпускалась и специальная агитлитература. Очевидно, непосредственным толчком, вызвавшим написание данного стихотворения, был государственно-партийный пропагандистский заказ. В то же время автор почти не выходит за пределы позиции обычного умеренно религиозного мужчины, насмешливо относящегося к избыточной женской бытовой суеверности. Савину удается смягчить атеистическую непримиримость утверждением в качестве основного взгляда наблюдателя мужского здорового скептицизма, снисходящего до оценки бабской повседневной суеверности. За маской иронизирующего мужика скрывается не только революционер-агитатор, но и философ, не желающий выстраивать свои отношения к миру в какой-то одной плоскости.

Сам того желая или не желая Савин в относительно небольшом произведении в двадцать семь четверстиший воспроизводит организацию традиционного женского мира, в котором каждое действие человека связано с определенным временем и конкретным местом. Настойчивая демонстрация жесткой связи события с данными пространственно-временными координатами обличает в самом поэте человека, вышедшего из традиционной культуры и сохранившего с ней органическую связь, явную даже в противопоставлении. Крестное знамение выступает здесь своего рода метрономом, обозначающим все значимые элементы изображаемого процесса разворачивания универсума.

Время представлено в стихотворении тремя основными циклами: сутки, год, жизнь. Все они даны в динамике и взаимоналожении. Основой временного круга, каймой, обрамляющей другие циклы и проходящей через них, становится жизнь женщины. Поэт начинает стихотворение с обращения к девушкам, женщинам и заканчивает его похоронами: «тогда идет за гробом большой сосновый пернапас». Суточный цикл, которому отведена в основном первая половина произведения, не завершен. Следующий за ним годовой цикл представлен четырьмя четверостишиями, каждое из которых посвящено одному из времен года. Между циклами в рамках произведения можно обнаружить частичную соотносимость. Если утром рано встают «коми девушки», то по мере втягивания их в процесс повседневных занятий они незаметно превращаются в матерей. Характеристика самого замужества отодвинута в конец произведения (в русском издании эти строфы опущены). Возможно, это связано с тем, что в описываемом мире нет места мужчине. Даже процесс оплодотворения изображен как сугубо естественный, протекающий без какого-либо постороннего вмешательства: «Из года в год вместе с землей женщина побеременеть успеет». Эта фраза представляется ключевой для характеристики временных представлений в заключительной части стихотворения, поскольку она восстанавливает единство как последовательность природных циклов, космологизируя человеческую жизнь.

Переход к циклу человеческого существования от годового круга осуществляется за счет введения сразу после его завершения ночи Страстного четверга. С одной стороны, это возврат к весне и, следовательно, начало нового круга, но его разворачивание переносится в мистическую, сверхъестественную сферу, поскольку особо выделяется опасный момент времени, связанный с господством нечистой силы и созданием особых оберегов от нее. Затем речь заходит о лечении детей при помощи магических действий и заклинаний, выходе девушки замуж и, наконец, беременности. Таким образом, на мистической основе выстраивается круг жизни человека: ребенок – девушка – женщина – ребенок, поэту остается только добавить смерть женщины, давшей жизнь новому человеку, чем произведение и завершается. Характерно, что Савин очень четко воспроизводит традиционное отношение к ребенку как недочеловеку, бесполому существу, тесно связанному с потусторонним миром.

Следует также отметить еще одно намеренное отсутствие: христианский праздничный цикл представлен в произведении в разорванном, фрагментарном виде. Хотя молитвы включены в планы дня и года, но Бог и святые связаны не столько с определенными датами, сколько с действиями и событиями. Спас и Пречистая связаны со свадьбой, Илья – с грозой, Петр и Павел поминаются как покровители рыбной ловли, а ночь Страстного четверга отмечается только страхом перед колдунами. Замена главного христианского праздника (в который, конечно, крестились гораздо чаще, чем в прочие дни) полуязыческими обрядами в его канун, характерна для раннесоветской культуры. В 1920-е годы заметны попытки новой власти противопоставить народную религию официальному догматическому христианству, тем не менее «православный» большевик должен был и то, и другое оценивать как суеверное заблуждение: Красные Пасхи и Комсомольские Рождества нередко оформлялись в духе народных обрядов как карнавалы, проводы покойника, драмы<sup>7</sup>.

Традиционное пространство представлено в стихотворении подробно и конкретизировано, что позволяет предполагать более прочную связь крестного знамения именно с пространственными реалиями. Это подтверждается тем, что многие кресты обретают материализованную пространственность, становясь осязаемыми знаками на хлебе, дверях, могиле. Бытовое пространство прочно связано в произведении Савина с пространством сакральным, что периодически подтверждается мотивировками крестного знамения, предлагаемыми автором. Сам крест становится при этом не просто привычным движением, но постоянно воспроизводимой конкретным человеком связью между мирами, способной вызвать благоприятные или отвратить негативные последствия.

Крестное знамение у Савина очерчивает границы женского пространства как пределы и центры человеческого жилья. Окна и двери дома, вход в хлев, умывальник, квашня, горшок, колыбель, печь, стол, красный угол (переводчик вполне обоснованно добавляет к этому ряду колодец) – все они обозначают возможность выхода за рамки повседневности. Все эти элементы отмечены принадлежностью нижнему или верхнему миру. Данная оппозиция, пусть и в размытом виде, представлена в стихотворении. Сама женщина, хотя она и накладывает крестное знамение от имени мира божественного, обречена сопровождать большую часть жизни выходами в мир нечистой силы. С этим миром связаны печь, в которой она готовит пищу, скотина, за которой она должна ухаживать, ребенок, который может быть в любой момент подменен «нездешним» существом. Близость женщины нижнему миру подчеркивалась в традиционной культуре различными обрядами. Ее связь с верхним миром мотивирована у Савина только страхом перед стихией или браком. В то же время в рамках традиционного пространства сотворение крестного знамения часто связано с движением по вертикали, как вниз, так и вверх.

Деление пространства на внутреннее (домашнее) и внешнее подчеркивается в стихотворении

связью первого с дневным циклом, а второго с годовым. В первой части произведения, в рамках суточного круга, описываются все домашние занятия женщины. Она приносит воду, умывается, молится, ставит тесто, затапливает печь, доит корову, процеживает молоко, ухаживает за ребенком, печет хлеб. Прерывается этот перечень описанием трапезы и поминаниями святых и предков. Весна связана с выходом в поле и соответствующими работами, а осень – с выходом в лес за грибами и ягодами. Зимний вечер соединяет суточный и годовой циклы, совмещая и два плана пространства и два вида действия: сидение за прялкой и выход на улицу. Возможно, речь идет о зимних посиделках, когда домашняя работа могла осуществляться не у себя дома. В заключительной части стихотворения элементы внутреннего и внешнего пространства смешиваются, поскольку ребенок, девушка, женщина изображаются в переходных состояниях, грани разных частей мира размыты и предпринимаемые действия направлены не на то, чтобы их разделить, а, напротив, предполагают одновременное пребывание человека и здесь, и там. Обрамленные колдовской ночью и смертью болезнь, замужество, беременность обозначают «выпадения» женщины за пределы повседневной пространственно-временно-деятельностной структуры ее существования, ритуально оформленные самой традиционной культурой как переходы.

В начале 1920-х гг., до разгрома официальных церковных структур, женщины не имели права проводить христианские обряды. Возможно, поэт обратил внимание на это несоответствие между приверженностью женщины религиозному ритуалу и ее пассивной ролью в его проведении. В любом случае женщина оказывается погружена в среду второразрядных обрядовых действий и суеверий. Основой критики поэтом традиционного уклада жизни становится не нагнетание ужасов, а изображение безысходности положения женщины, замкнутости заключающего ее миропорядка. Женщина в традиционном мире представлена как существо ограниченное, причем не столько недостатком своего внутреннего развития (хотя это, очевидно, подразумевается), сколько физическими пределами самого женского мироздания, выходы за которые выглядят, с точки зрения нового человека, мнимыми. Предполагаемая автором десакрализация традиционного образа жизни влечет за собой его неизбежное разрушение как целостности. Губительность этого процесса, по всей вероятности, ощущается поэтом, что порождает ностальгические нотки, отчетливо слышимые в его произведении и не позволяющие считать позицию Савина однозначно критической и разрушительной. Критикуя, он любит, обличая, соболезнует.

Подобный эффект достигается в значительной степени за счет того, что женский традиционный мир, соотносимый с ограниченным жилым пространством, рассматривается не в последнюю очередь с точки зрения мужского «внешнего» мира, тесно связанного как с природным пространством леса и реки, так и с инокультурными локусами городов, заводов, других стран. Статичности женского существования противопоставляется непроговоренная мужская динамичность, открытость другим мирам. Эта готовность к перемещениям делает мужика, который «лишний раз не перекрестится», активным участником, проводником происходящих в стране изменений. Сожалеюще-иронизирующий голос поэта – это голос мужчины, вступившего в союз с Революцией, оценивающей представительниц другого пола как свое уходящее прошлое – родное, но уже далекое.

<sup>1</sup> Котылев А.Ю. Актуальные проблемы изучения процесса развития социокультурной системы Северо-Западного макрорегиона России в конце XIX – начале XXI вв. // Музеи и краеведение: Труды национального музея Республики Коми. Вып. 5. Сыктывкар, 2004. С. 57, 59-60, 64.

<sup>2</sup> Демин В.Н. Вопросы национальной специфики литературы в коми критике и литературоведении // Демин В.Н. На небе звезда...: Введение в теорию и историю коми поэзии. Сыктывкар, 1995. С. 35-45.

<sup>3</sup> Котылев А.Ю. Образы основоположников коми литературы в советской культурной традиции (И.А. Куратов, К.Ф. Жаков, В.А. Савин) // Вестник Удмуртского университета. 2005. № 12. С. 86.

<sup>4</sup> Савин В.А. Крестное знамение // Савин В.А. Звени, моя парма. Стихотворения, поэмы, пьесы, рассказы. Сыктывкар, 1983. С. 34-37. (Перевод Ивана Рыжикова, тираж 15 000 экземпляров).

<sup>5</sup> Савин В.А. Пернапас // Савин В.А. Избранное. Сыктывкар, 1962. С. 55-57.

<sup>6</sup> Котылев А.Ю. «Мальчишка, люби Революцию...»: Гендерный аспект развития российской культуры 1917-1933 гг. // Адам и Ева. Альманах гендерной истории. № 9. М., 2005. С. 223-226.

<sup>7</sup> Тан. Новое крестьянство // Жизнь: Журнал литературы, быта и общественной жизни. 1924. № 1. С. 272.

## МАТЕРИАЛЫ, ПОСВЯЩЕННЫЕ ИЗУЧЕНИЮ СТЕФАНА ПЕРМСКОГО, В АРХИВНОМ ФОНДЕ П.И. САВВАИТОВА (РОССИЙСКАЯ НАЦИОНАЛЬНАЯ БИБЛИОТЕКА, САНКТ-ПЕТЕРБУРГ)

Архив Павла Ивановича Савваитова (1815–1895), хранящийся в Рукописном отделе Российской национальной библиотеки в Санкт-Петербурге, является одним из самых ценных для исследователей культуры и языка народа коми. Неслучайно, что к этому архиву обращались как исследователи языка и письменности народа коми (В.И. Лыткин, А.К. Микушев и др.), так и этнографы, изучающие традиционную культуру коми-зырян (Н.Д. Конаков).

Богатство материалов в архиве П.И. Савваитова, крупнейшего российского языковеда, лингвиста, историка, переводчика XIX в., посвященных культуре коми-зырян, во многом обусловлено тем, что годы обучения и становления его как ученого связывали с Вологодой, городом, выросшем в диалоге русской и зырянской культур. Еще в годы обучения в Вологодской семинарии, заинтересовавшись культурой и языком народа коми, Савваитов при помощи коми семинаристов начал составлять русско-зырянские и зыряно-русские словари и работать над составлением грамматики коми языка. В 1841 г. он совершил поездку в Коми край. Результатом этой поездки стало появление на страницах журнала «Москвитянин» в 1842 г. публикации его материалов по коми фольклору<sup>1</sup>. Уже находясь в Петербурге П.И. Савваитов стал одним из инициаторов создания Императорского Русского географического общества (1845 г.) и организовал работу корреспондентов общества. Именно благодаря Савваитову в ИРГО регулярно поступали рукописи от корреспондентов из Коми края.

В своих исследованиях П.И. Савваитов особое место отводил изучению истории письменности коми-зырян, и в первую очередь азбуки, созданной в XIV в. Св. Стефаном Пермским, о чем свидетельствуют многочисленные рабочие материалы в архиве ученого. Савваитовым были собраны копии всех известных надписей на стефановской азбуке, детально прослежена история обретения памятников с письменами «зырянского апостола» в XVIII в. Павел Иванович был одним из первых, кто опубликовал азбуку, составленную Стефаном Пермским, и древние памятники письменности народа коми. Материалы, собранные Савваитовым, в последующем способствовали исследованиям других ученых (Г.С. Лыткин, В.И. Лыткин и др.).

Об интересе Павла Ивановича и его вовлеченности в бурные обсуждения о расшифровке старо-зырянской азбуки свидетельствует его переписка. В переписке Савваитова впервые эта тема присутствует в письмах к П.И. Савваитову Алексея Попова (студента Московской Духовной академии) 1841–1842 гг. В письме от 22 февраля 1842 г. А. Попов пишет о вариантах прочтения надписи на иконе Св. Троицы, о попытке определения букв стефановской азбуки: «Я с Вами согласен считать определение 5 букв к собственному имени Авраама и Сарры, но эти пять букв могут ли вести к чему-нибудь. И особенно, когда и они по-своему начертанию (...) противоречат между собой».<sup>2</sup>

Говоря об интересе Савваитова к стефановской азбуке, особо следует обратить внимание на его письмо к королю Швеции и Норвегии Оскару I от 4 июля 1852 г., в котором российский ученый, отвечая на вопросы Оскара I, дает пояснения о легендарной Биармии, рассказывает о Стефане Пермском и его азбуке, делится своими размышлениями о роли языка в культуре народа.<sup>3</sup> К 1850-м гг. относится и переписка Савваитова с А.М. Шенгренем, в которой также затрагиваются вопросы расшифровки стефановской письменности.<sup>4</sup>

Особое значение для изучения культуры земли Коми имеют хранящиеся в Рукописном отделе Российской национальной библиотеки письма Георгия Степановича Лыткина к П.И. Савваитову 1855–1884 гг.<sup>5</sup> Всего в архиве 32 письма. В этих письмах отражены разнообразные аспекты общения Лыткина и Савваитова: представлены размышления Лыткина о переводе на зырянский язык Евангелия, о проблемах составления зыряно-русских словарей, отзывы на словари Рогова и Видемана. Неоднократно в письмах говорится о расшифровке надписи на стефановской азбуке на образе Св. Троицы, как, например, в письме от 13 апреля 1879 г. Примечательно, что ранее в письме от 5 марта 1879 г. Георгий Степанович представил Павлу Ивановичу свое стихотворение, написанное стефановской азбукой, сопроводив его следующим любопытным замечанием: «Не пугайтесь древнезырянского языка. Вещь невинная, единственная, которую удержала память, и то без конца она Вам давно известна (...) Написана она буквами зырянской надписи на образе Св. Троицы».<sup>6</sup>

Об активном интересе всего интеллектуального сообщества того времени к стефановской азбуке свидетельствуют и письма А.П. Барсукова к Савваитову с приглашениями принять участие в об-

суждении стефановской письменности у графа С.Д. Шереметева, председателя общества Любителей древней письменности.<sup>7</sup>

С дискуссиями о происхождении азбуки Стефана Пермского связан и ряд писем-отчетов усть-сысольского краеведа Степана Егоровича Мельникова П.И. Савваитову.<sup>8</sup> В ряде отчетов С.Е. Мельников предоставляет информацию о зырянских календарях и родовых пасах коми-зырян. Эти материалы использовались затем Савваитовым в его статьях по истории письменности народа коми.

П.И. Савваитов собрал чрезвычайно ценную коллекцию рукописных памятников XVI–XIX вв., в том числе и содержащие жития святых, в первую очередь святых Русского Севера. В этой коллекции и рукописный Сборник житийных рассказов, «двух подчерков», конца XVIII–XIX вв.<sup>9</sup>, содержащий и «повесть о рождении иже во святых отца нашего Стефана епископа, пермского чудотворца, и о приходе его из Руси в Пермскую страну на Устьвым, и о устройении места, и о низложении идолопоклоннической веры и о сокрушении кумирницы», которая начинается словами: «Б святой Стефан родился во граде Велицем Устюге, сын некоего христоролюбивца именем Симеона». В этом же сборнике представлено «Изъявление о начале Пермской епископии, иже быша на Устьвыми епископии», краткие сведения о свв. Стефане, Исани, Герасиме, Питириме, рассказ о кончине епископа Питирима и Ионе и перечень последующих епископов, кончая Иоасафом, «при котором епископская кафедра была перенесена из Устьвыми на Вологду». В этом же фонде представлены житийные рассказы о Дмитриии Прилуцком, Павле Обнорском, Прокопии Устюжском и, что особенно следует отметить, об ученике Стефане Пермском Дмитриии Цилибском.

Профессионально занимаясь переводами с русского на коми, П.И. Савваитов собирал и материал о существующих переводах на коми язык. В его архивах представлены сведения о переводах молитв и служб на зырянский язык начиная с XVII в. Вполне закономерно, что именно Савваитову Г.С. Лыткин передал свой рукописный вариант перевода на зырянский язык службы Стефану Пермскому (1861 г.)<sup>10</sup> и перевод на зырянский язык акафиста Стефану Пермскому<sup>11</sup>. Данные памятники позволяют дополнить общую картину происходящего в России упрочения имени Стефана Пермского во второй половине XIX в.

Исследованные материалы показывают, что тема Стефана Пермского и расшифровка старо-зырянской азбуки была во второй половине XIX в. в орбите активного внимания научной общественности России. Для Павла Ивановича Савваитова исследование стефановской азбуки сопрягалось с изучением истории письменности коми-зырян и развития национального языка и культуры в целом. Занимаясь изучением зырянского языка и переводами с русского на коми, Савваитов как профессиональный лингвист осознавал, что перевод как важный культурный феномен способствует взаимообогащению языков и национальных культур. Изучение и представление широкой общественности памятников коми письменности осмыслялось им как одна из ключевых задач сохранения и развития культуры Русского Севера.

<sup>1</sup> Москвитянин. 1842. № 6. С. 46–53.

<sup>2</sup> РНБ. Ф. 664. Д. 368.

<sup>3</sup> РНБ. Ф. 664. Д. 256.

<sup>4</sup> РНБ. Ф. 664. Д. 429.

<sup>5</sup> РНБ. Ф. 664. Д. 336.

<sup>6</sup> РНБ. Ф. 664. Д. 336. Л. 12–13.

<sup>7</sup> РНБ. Ф. 664. Д. 432.

<sup>8</sup> РНБ. Ф. XVII, д. 58.

<sup>9</sup> РНБ. Q.I. № 1216.

<sup>10</sup> РНБ. O.I – 573.

<sup>11</sup> РНБ. O.I – 574.

С.В. Красильникова  
г. Сыктывкар

## КОНЦЕПТЫ «ПАМЯТЬ» И «ВЕЧНОСТЬ» В ИСТОРИОГРАФИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ XVIII–XIX ВЕКОВ НА РУССКОМ СЕВЕРЕ\*

В современных региональных исследованиях все чаще на первый план стала выдвигаться проблема исторической памяти как составной части мировоззрения и самосознания севернорусского населения. С этой точки зрения под исторической памятью понимается представление народа об



общности происхождения и общем историческом пути. Эти представления содержат информацию как о реально произошедших в прошлом, так и об ирреальных событиях. Историческая память избирательна – одни события сохраняются в ней, воспоминания о других полностью стираются. Еще Э. Ренан писал, характеризуя нацию, что «у всех индивидов было много общего и что все они забыли о многом»<sup>1</sup>. Это же справедливо и по отношению к этническим общностям вне зависимости от их типологии. Хранящиеся в исторической памяти события приобретают положительную или отрицательную оценки, которые могут отличаться от оценок версий, предлагаемых официальной историей.

Проблемы народного самосознания, путей формирования исторической памяти изучались автором настоящей статьи на примере письменных исторических источников в пределах севернорусской историко-культурной зоны: Вологодского и Устюжского районов (ареалов), – развитие которой шло по общерусскому пути. Народная культура Русского Севера «прослеживается» на обширной территории от Волхова на западе до Мезени на востоке, от Белого моря на севере до верховьев Волги, Вятки, Камы на юге. Как и всякой маргинальной (крайней) культуре, сформировавшейся на периферии общей культуры в иноэтничном окружении, народной культуре Русского Севера присуще соотношение «своего» и «чужого», сравнение «своих» и «чужих» ценностей, «своего» и «чужого» осознания окружающего мира. Этническое самосознание населения Русского Севера складывается из целого ряда компонентов: чувства единородства, национальной гордости, приобщенности к духовной миссии своей семьи, рода, народа<sup>2</sup>. В основе коллективной исторической памяти лежит чувство патриотизма, верности Родине. На локальном уровне оно проявляется в виде необыкновенной любви, поклонения, ощущения святости своей земли.

Концепты «Память» и «Вечность» были исследованы нами на основе анализа самосознания авторов исторических сочинений на Русском Севере в Новое время – в историографическом дискурсе городских летописцев и исторических очерков.

Тем самым, объектом анализа является преимущественно дискурс. Уточним, что далее понимается под дискурсом. В работе А.К. Жолковского *дискурс* предложено понимать как «воплощенные в речи мироощущение и жизненная позиция»<sup>3</sup>. Необходимо отметить, что для исследователя языка и литературы дискурс – это «некий способ говорения, выраженный в корпусе текстов и доступный достаточно объективному анализу на основании этого корпуса»<sup>4</sup>. Отсюда широко употребительные в трудах гуманитариев выражения *политический, психоаналитический, философский дискурс* и им подобные.

Рассматриваемый нами дискурс прежде всего историографический. При этом особо значимы для описания данного типа дискурса концепты «Память» и «Вечность». Действительно, при изучении специфики историографического дискурса, как и при изучении особенностей любой другой разновидности дискурса, принципиально важен лексический аспект, поскольку «отображенная в лексических единицах – словах и словосочетаниях – абстракция представляет собой «отсроченное» мышление, вербально выраженное знание внешнего мира»<sup>5</sup>.

В научной литературе можно встретить разные толкования термина «концепт». Неоднозначность трактовки концепта обусловлена тем, что этот термин вошел в понятийный аппарат ряда наук (математики, философии, культурологии, нескольких направлений лингвистики и т.д.). Однако сложность структуры этого феномена единодушно отмечается учеными. Н.Н. Болдырев видит концепт в виде снежного кома<sup>6</sup>, В.В. Колесов называет концепты зерном первосмысла, из которого произрастают новые смыслы<sup>7</sup>. Ю.С. Степанов выделяет в концепте три слоя: основной, дополнительный, этимологический. *Основной* актуальный признак известен каждому носителю культуры и значим для него. *Дополнительный* признак (или признаки) является уже неактуальным, историческим. *Этимологический* признак, не осознаваемый в повседневной жизни, существует как «основа, на которой возникли и держатся остальные слои значений»<sup>8</sup>. Концепт развивается, увеличивается его содержание и количество ассоциаций, которые он вызывает, происходит стилистическая дифференциация его языкового выражения. Каждый слой концепта определяет его существование, развитие, формирование его новых признаков.

Слово «Память» в историографическом дискурсе севернорусских авторов является родственным глаголам «помнить», «мнить». По определению этимологического словаря русского языка М. Фасмера, в русском языке слова «память», «помнить» и «мнить», «мнение» являются родственными. Устаревшее слово «помнить» значило «подумать, представить себе в мыслях». Также слово «память» родственно словам *mintis* (др.-лит.) «мысль, суждение», *matís* (др.-инд.) «мысль, намерение, мнение», *maiti* (авест.) «мысль, мнение», *mens* (лат.) «ум, размышление, разум»<sup>9</sup>.

По утверждению П. Флоренского, корень слова «память» -*mn-* в индоевропейских языках означал «мысль во всей широте понимания этого слова»<sup>10</sup>. Этимология данного слова проявляет, таким образом, связь данного психологического явления, во-первых, с ментальной деятельностью человека, а во-вторых, с восприятием: «представить себе в мыслях» означает воскресить в сознании то,

что было воспринято в прошлом. Это соответствует двум из четырех существующих, по П.П. Блонскому, видам памяти – логической и образной.

В нарративе истории городских летописцев глагол «помнить» имеет следующее значение: *помню*, т.к. *рассказывали* – логическая память (мы бы назвали ее логико-образной памятью). За иллюстрацией обратимся к Летописцу Великого Устюга Льва Вологодина<sup>11</sup>. Повествование в нем начинается с предварительного известия о первоначальном месте и названии города Устюга, о времени его основания, о причинах и времени перенесения его с горы Гледена на нынешнее место, а затем в хронологическом порядке излагаются события городской истории, начиная с 1192 г. и заканчивая современными автору событиями 1767 г. Источником изложенных Львом Вологдиным фактов служат летописи. Автор выражает доверие к летописям, поскольку само происхождение летописи как начального способа изложения знаний о прошлом придавало ей особый авторитет. Об этом свидетельствует замечание автора: «По достоверному историческому летописцев повествованию». Здесь появляется ключевой знак дискурса – «историческое повествование», который получает свою языковую модификацию как «летописцевание», т.е. повествование по годам.

В традиционном для агиографии и гомилетики предисловии летописца дидактического характера, обращаясь к читателям, Лев Вологдин так определяет свою задачу историка: «А восприял я намерение ученичь летописание о граде Устюге Великом того ради, повеже бо древних времен человецы вся в мире бываемыя острою разумом своего твердо в памяти содержали, и друг друга примателне повествуемая так, как ныне писанная пред очима имели» (с. 128). Первоначально обращаясь к сакральному прошлому, автор летописца напоминает читателю, что «древних времен человецы вся в мире бываемыя острою разумом своего твердо в памяти держали», однако со временем «и память, и разум, и лета жития нашего» начали сокращаться и оскудевать «за поврежденную грехом невинность». Затем в своих отступлениях он обращается к дискурсам священной истории, когда «всякое бытие вещей деятельное и творительное благоизволил Бог писанием утвердить от времен боговита и святого пророка Моисея». Автор призывает читателя извлечь из прочитанного нравственный урок, подчеркивая вневременный смысл священной истории и соединяя тем самым прошлое и настоящее: «Да прочитающе древняя зрим аки настоящая, и от того поучаемся, и наказуемся творити тая, яже суть и богу благоприятна и ко спасению благопотребна» (с. 128).

Лексема «память» в рассматриваемом отрывке летописца соотносится с лексемами «знать», «разуметь». Сравним словарные значения данных лексем. Согласно словарю В.И. Даля, глагол «знать» означает «ведать, разуметь, уметь, твердо помнить»<sup>12</sup>. Семантикой, составляющими значение глагола «помнить», являются «сохранять впечатление, опыт, удерживать в памяти». Таким образом, рассматриваемые лексеммы являются контекстуальными синонимами концепта «Память» и составляют его этимологический слой. Примечательно, что в психологии также существует утверждение об идентичности элементов памяти и социального мышления, на основании которого даже считается нецелесообразным разделять психические факты памяти и знания. Следует, однако, отметить, что существуют два значения лексеммы «знать»: собственно глагол «знать», предполагающий «чистое знание», полученное минуя все органы чувств, и глагол «знать» в значении «ведать», т.е. «знать по рассказам»<sup>13</sup>. Бесспорно, в нашем случае мы имеем дело со вторым значением данной лексеммы. Тем самым, становится заметной связь между памятью и речью: последняя выступает источником некоторой информации, а после соответствующей обработки вновь находит выход в речь (глагол «поведать» означает «рассказать», т.е. «рассказать то, что стало известно из рассказа»). Как отмечал М.М. Бахтин, «слово хочет быть услышанным, понятием, ответным и снова, и так ad infinitum»<sup>14</sup>.

Концепт «Память» тесно связан в историографическом дискурсе исторических сочинений севернорусских авторов с концептом «Вечность». Память о событиях Священной истории проецируется на память о местных исторических событиях и становится формой преодоления времени и смерти. Особое символическое значение при этом имеет передача знаний «в вечное воспоминание будущим родам». Слова «вечное», «вечность», как отмечено в словаре Ю. Степанова, восходят к слову «век» в значении «жизнь»<sup>15</sup>. В свою очередь, «век» происходит от индоевропейского корня *ueik*, означающего жизненную силу. Христианство привнесло в дополнительный слой данного концепта новое значение – вечность Бога живого, противостоящая вечности тварного мира, имеющего начало и конец. Таким образом, вечность не есть бытие мира во времени, т.е. какая-то временная длительность. Вечность не изменяется и подчиняется вне-временному бытию.

Рассмотрим теперь компоненты концепта «Вечность» в тексте исторического описания севернорусского историографа XVIII в. Алексея Соскина – в «Истории о городе Соли Вычегодской» (1789)<sup>16</sup>. Подобно городским летописцам, История А. Соскина есть собрание всех известных ему сведений о городе Сольвычегодске, а ее автор выступает как «списатель» существовавших уже до него письменных источников и фактов истории.

Традиции древнерусского авторского сознания нашли достаточно полное отражение в обращении к читателю в предисловии Истории: «От сущаго усердия моего ко отечеству, хотя я в исторических и пиитических, философских науках не бывал, дерзнул град Соль Вычегодскую описать древнее и нынешнее ее состояние. И что убогий мой труд, ежели благоволит благосклонный читатель, прочитав, не дивись простому слогу и слово изречению (...) И буде, благосклонный читатель, если вы, согражданин, оного нашего отечественного града или места, то оставитесь без сумнения. Я вам истинно объясняюсь, что в сей Истории все то, что я письменно приобрел и от кого слышал и сам видел, а коли и паче по долгу звания христианина солгать мне несвойственно на град отечества моего воспитавшим и согражданам, а притом же ни для какой собственной прибыли и наживы. Я единственно сию историю написал в незабвенную память своим согражданам, ис которых многие мне в сочинении сего моего убогаго труда сообщением документов вспомогатели были (...) и по обстоятельствам сколько мох написах» (с.15). Данная дискурсивная практика воспроизводит традиционный агиографический тип дискурса: несмотря на то, что словесные формулы обращения к читателю отвечают здесь нормам литературного языка эпохи сентиментализма, семантика их близка типическим формулам древнерусского литературного этикета.

В «Предуведомлении к читателю» А. Соскин подчеркивает, что чтение истории включает в себе моральный урок, учит добродетели и отвращает от зла: «Известно нам, коль многие цари, сильные герои и военачальники, риторы, философы, особливо просвещенные и святые мужи отечества свои почитали, прославляли писаниями и знаменитыми делами. Да и ныне подобные есть, следуя стопам таковых достопамятных и чести достойных мужей и жен, которых есть слова и память незабвенна в вечныя роды». И слыша, и видя сии великия добродетели образы, всяк должен им подражать, защищать свое отечество, что Богу угодно и монархам земным и своим согражданам полезно» (с. 16). Доминантными концептами данного повествования являются концепты «Память» и «Вечность». Отметим, что данные лексемы также являются контекстуальными синонимами (ср. формулу заупокойной молитвы «Вечная память»). Значение данных лексем связывается с Памятью о Вечности Бога живого, который есть Альфа и Омега, Начало и Конец.

Итак, рассматриваемые нами повествования севернорусских историографов Нового времени являются текстами особого рода – текстами «исторического предания». Отсюда осознание авторами своей писательской миссии как высокого, священного долга перед Богом с целью сохранения знаний об истории своей малой родины в свете Вечной Памяти. Эта сакральная функция обеспечивается благодаря способности исторических рассказов историографов выступать знаками дискурса, узловыми точками которого являются понятия летописца-историка, мифологема истории как нравоучительного примера, концепты «Память» и «Вечность». Для эпохи XVIII в. значение данных знаков дискурса стабильно и неоспоримо, как естественны и неоспоримы сами дискурсы летописи и жития. Однако общепринятые дискурсы, согласно теории дискурса Л. Филипса и М.В. Йоргенсен<sup>17</sup>, никогда не бывают сформированы окончательно, поэтому их узловые точки могут стать объектами для новых речевых и дискурсивных практик, которые воспроизводят или опровергают данные дискурсы в бесконечной борьбе за определение значений и интерпретаций истории.

\* Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ 06-04-41410 а/С

<sup>1</sup> Ренан Э. Что такое нация. СПб., 1988. С. 14.

<sup>2</sup> Крысько В.Г. Этническая психология. М., 2002. С. 76; Буганов А.В.: 1. Историческая память и самосознание русских // Русские: народная культура (история и современность). Т. 5. Духовная культура. Народные знания. М., 2002. С. 5-21; 2. Национальное сознание и народная память // Русские. М., 1997. С. 647-653.

<sup>3</sup> Жолковский А.К. Ж/З Заметки бывшего пред-пост-структуралиста // Жолковский А.К. Инвенции. М., 1995. С. 190.

<sup>4</sup> Фрумкина Р.М. Люблю отчизну я, но странною любовью... Идеологический дискурс как объект научного исследования // Новый мир. 2002. № 3. С. 111.

<sup>5</sup> Уфимцева А.А. Роль лексики в познании человеком действительности и в формировании языковой картины мира // Роль человеческого фактора в языке: Язык и картина мира. М., 1988.

<sup>6</sup> Болдырев Н.Н. Концепт и значение слова // Методологические проблемы когнитивной лингвистики / Под ред. И.А. Стернина. Воронеж, 2001. С. 25-35.

<sup>7</sup> Колесов В.В. Концепт культуры: образ, понятие, символ // Вестник СПбГУ. Сер. 2. 1992. № 3. С. 30-40.

<sup>8</sup> Степанов Ю.С. Константы: Словарь русской культуры. 2-е изд., испр. и доп. М., 2001. С. 47-48.

<sup>9</sup> Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4-х т. / Пер. с нем. О.Н. Трубачева. СПб.: Изд-во «АЗБУКА», 1996. Т. 4. С. 195.

<sup>10</sup> Дмитровская М.А. Философия памяти // Логический анализ языка. Культурные концепты. М., 1991. С. 78-85.

<sup>11</sup> Далее текст летописца цитируется по изданию: Полное собрание русских летописей (Устюжское и Вологодское летописание XVI-XVIII вв.). Л., 1982. Т. 37. С. 17-159.

<sup>12</sup> Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х т. М., 1955. Т. 1. С. 688-689.

<sup>13</sup> Топорова Т.В. О типах познания в древнегерманской мифопоэтической модели мира // Вопросы языкознания. 2000. № 2. С. 45.

<sup>14</sup> Бахтин М.М. Проблема речевых жанров // Бахтин М.М. Литературно-критические статьи. М., 1986. С. 241.

<sup>15</sup> Степанов Ю.С. Константы: Словарь русской культуры. С. 826.

<sup>16</sup> Далее текст сочинения цитируется по изданию: Соскин А.И. История города Соли Вычегодской / Отв. ред. А.А. Амосов. Сост. А.Н. Власов. Сыктывкар, 1997.

<sup>17</sup> Йоргенсен М.В., Филипс Л.Ф. Дискурс-анализ. Теория и метод. Харьков, 2004. С. 205.

О.В. Кырышева  
г. Сыктывкар

## ИСТОЧНИКИ ПО ИСТОРИИ И РЕКОНСТРУКЦИИ КНИЖНЫХ СОБРАНИЙ УСТЬ-СЫСОЛЬСКОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ БИБЛИОТЕКИ\*

Значимым событием в культурной жизни Усть-Сысольска было открытие в 1837 г. первой публичной библиотеки, членами-учредителями которой явились местные чиновники и купцы. Библиотека существовала лишь на членские взносы – 70-80 руб. в год, поэтому уже к 1890 г. возник вопрос о ее дальнейшей работе. Взять ее на содержание согласились члены Общественного благородного семейного собрания Усть-Сысольска (позднее оно стало называться Усть-Сысольским общественным собранием); библиотека продолжила свою работу, но для более узкого круга читателей. Современные исследователи не разделяют историю этих двух фондов, а считают все преобразования лишь различными этапами развития Усть-Сысольской общественной библиотеки, поэтому в дальнейшем будем говорить об Общественной библиотеке.<sup>1</sup> За годы существования библиотеки не были опубликованы ее каталоги, во время передачи фонда в уездную библиотеку в 1918 г. отмечалось, что «при этой библиотеке не было ни каталога, ни списка книг».<sup>2</sup>

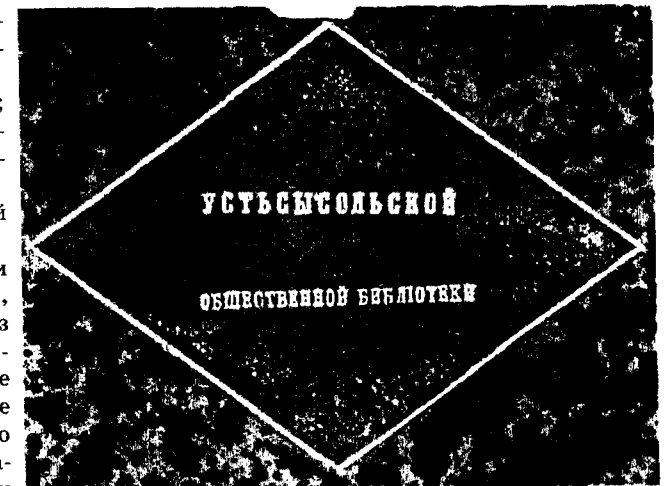
В настоящее время насущной задачей является реконструкция книжных фондов Усть-Сысольской общественной библиотеки, одной из первых библиотек в Российской империи. Она имела крупнейшее публичное книжное собрание в Коми крае в XIX в., но в первые годы советской власти ее фонды подверглись рассеянию и плохо сохранились. Традиционно термин «реконструкция» имеет несколько значений.<sup>3</sup> В данной работе под ним подразумевается реконструкция библиографическая, т.е. составление каталогов книжного фонда Усть-Сысольской общественной библиотеки.

Определим круг источников, которые использованы нами в процессе изучения истории Общественной библиотеки и реконструкции ее фондов. Их можно разделить на четыре большие группы:

- исследования по истории Коми края;
- свидетельства очевидцев работы библиотеки, отраженные на страницах периодических изданий XIX в.;
- сохранившиеся архивные документы;
- фонды современных библиотек, в которых хранятся экземпляры из Усть-Сысольской общественной библиотеки.

Дадим краткую характеристику каждой из этих групп.

Современные исследователи истории Коми края – М.Б. Рогачев, В.И. Чупров, Я.Н. Безносиков и другие – не оставили без внимания такое значимое культурное событие XIX в., как открытие в Усть-Сысольске первой публичной библиотеки. Однако ее деятельности отведено в их работах немного места, как правило, это отдельные упоминания в главах о культурной жизни Коми края.<sup>4</sup> В исследованиях по истории библиотек края М.И. Ельсовой, Л.П. Роцевской, А.А. Бровиной обнаруживается определенный пробел в рассмотрении деятельности



На обложке – кожаный средник в виде ромба с золотым тиснением «Усть-Сысольской общественной библиотеки». Сочинения В. Жуковского. СПб., 1857. Т. 13. (Национальная библиотека Республики Коми. № 16620).

библиотеки в бытность ее под попечительством Усть-Сысольского общественного собрания (1890-1918 гг.).<sup>5</sup>

О большом интересе общества, проявляемом к библиотеке в ранний период ее существования, говорят свидетельства очевидцев деятельности библиотеки, опубликованные на страницах газет и журналов XIX в. В большинстве случаев это была обзорная информация, содержащая некоторые статистические данные и отражающая состояние библиотеки в разные годы ее существования. Небольшие публицистические статьи публиковались в «Вологодских губернских ведомостях».<sup>6</sup> Появлялись эти свидетельства и на страницах центральной прессы: в журналах «Москвитянин», «Живописная русская библиотека», «Журнал министерства внутренних дел» и др.<sup>7</sup>

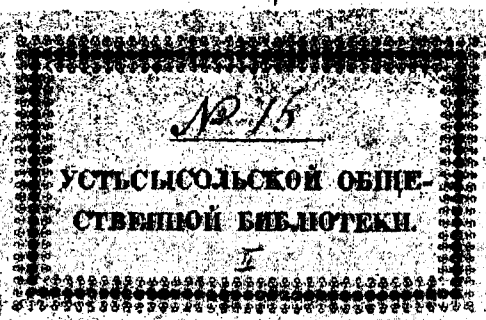
Особое значение имеют архивные материалы. Следует, однако, заметить, что их перечень весьма ограничен. В Национальном архиве Республики Коми находится отдельный фонд «Усть-Сысольская земская библиотека» (ф. 223). Название это, по нашим наблюдениям, не отражает всего состава данного фонда, т.к. в нем собраны документы, касающиеся различных библиотек XIX – начала XX вв. В этом фонде только два документа имеют отношение собственно к Усть-Сысольской общественной библиотеке: «Книга записи взимания денег за пользование книгами Усть-Сысольской общественной библиотеки» (д. 1, 93 л.)<sup>8</sup> и «Отчеты о состоянии библиотеки (с каталогами поступивших книг)» (д. 2, 24 л.).

«Книга записи взимания денег за пользование книгами Усть-Сысольской общественной библиотеки» содержит сведения о поступлениях денежных средств за чтение в 1864–1878 гг. Как выясняется, в этот период читателями библиотеки были около 180 человек. Среди них такие известные личности, как коми поэт и писатель Иван Алексеевич Куратов (был членом библиотеки в 1864 и 1866 гг.)<sup>9</sup>, барон Егор Александрович Остен-Сакен (1865–1866 гг.)<sup>10</sup>, медик и исследователь этнографии зырян Александр Игнатьевич Држевецкий (1864–1866 гг.)<sup>11</sup> и другие известные деятели культуры, проживавшие как в Усть-Сысольске, так и за его пределами.

В отчетах о состоянии Усть-Сысольской общественной библиотеки в Национальном архиве Республики Коми представлен материал о денежных средствах, количестве читателей и книговыдаче.<sup>12</sup> Отметим, что в Национальном архиве Республики Коми хранятся копии с подлинных отчетов за 1867 и 1868 гг., святые членом-библиотекарем, губернским секретарем А. Деметьевым. Эти отчеты состоят из трех частей: «Управление Библиотеки и вообще распорядительная часть оной» (она содержит данные об учредителях, режиме работы и плате за чтение); «Часть книжная и движение в оной» (она дает характеристику движения фондов, статистические данные об объемах фондов и читательских пристрастиях); «Часть хозяйственная» (она представляет собой отчет о поступивших в библиотеку и затраченных на ее деятельность финансовых средствах). Как оказалось, основными статьями расходов являлись выписка книг и их переплет, найм квартиры. Примечательно, что к этим отчетам прилагались каталоги книг, поступивших в библиотеку в течение года. Сохранились копии «Каталогов книг и брошюр, поступивших в Усть-Сысольскую Общественную библиотеку покупкою и пожертвованием их разными правительственными учреждениями и частными лицами» за 1865–1869 гг.<sup>13</sup> Из них следует, что в этот период ежегодное пополнение фонда библиотеки составляло от 50 до 140 названий. Поступали и рукописи, «пожертвованные в библиотеку разными лицами», – от 5 до 37 рукописей в год.

Несмотря на очерченный круг источников и архивных материалов, его оказывается недостаточно для реконструкции книжного фонда Усть-Сысольской общественной библиотеки и исследования эво-

Бумажный ярлык «Усть-Сысольской общественной библиотеки» на внутренней стороне верхней крышки переплета. Сборник агрографический. РНБ. О.1, № 326. XVIII в.



1494

На форзаде штамп «Усть-Сысольское общественное собрание». Сочинения Ломоносова. СПб., 1850. Т. 3 (Библиотека Национального музея Республики Коми. № 17848).

Инвентарный номер Усть-Сысольской общественной библиотеки на титульном листе издания: Продолжение Свода законов Российской империи. СПб., 1836 (Библиотека Национального музея Республики Коми. № 14003).

люции его развития. На наш взгляд, основным источником такой реконструкции могут стать экземпляры книг, хранящиеся в настоящее время в различных фондах Сыктывкара. Известно, что фонд Библиотеки Общественного собрания в свое время был передан «в б[ывшую] земскую библиотеку (...) и частью в библиотеку при Областном музее»,<sup>14</sup> поэтому в настоящее время источниковедческая работа по выявлению экземпляров, принадлежащих книжному фонду Общественной библиотеки, проводится в Национальной библиотеке Республики Коми и Национальном музее Республики Коми. Поиск библиотечных экземпляров ведется методом de visu, т.е. непосредственного полочного просмотра книг. Атрибуция проводится по штампам и бумажным ярлыкам Усть-Сысольской общественной библиотеки и библиотеки Общественного собрания, особому тиснению на корешках книг, идентифицирующим надписям, выполненным скорописью.

В результате разысканий в библиотеке Национального музея был выявлен 51 экземпляр книг, имеющих инвентарные номера с № 84 (издание 1828 г.) по № 2378 (издание 1857 г.). По своей тематике это, как правило, юридическая литература, в частности «Свод законов Российской империи» (выявлено 19 томов за 1835–1838 гг.), справочные издания, исторические исследования и т.д. Большую историко-культурную ценность представляют экземпляры «Полного собрания сочинений русских авторов» известного книгоиздателя А.Ф. Смирдина: выявлено 23 тома сочинений Хмельницкого, Ломоносова, Тредиаковского, Державина, Карамзина и др.

В книжном фонде Национальной библиотеки Республики Коми выявлено 3 тома из нескольких изданий сочинений В.А. Жуковского с идентифицирующими признаками как Общественной библиотеки, так и библиотеки Общественного собрания. В журнальном фонде Национальной библиотеки Республики Коми по ряду атрибутов нами выявлено 738 экземпляров журналов за 1888–1916 гг. из фонда библиотеки Общественного собрания: «Вестник Европы» (за 1888–1915 гг.), «Русская мысль» (1889–1911 гг.), «Русское богатство» (1894–1914 гг.), «Исторический вестник» (1895–1914 гг.), «Мир Божий» (1901–1905 гг.), «Современный мир» (1907–1916 гг.) – представляющих как полные годовые комплекты (например, «Русская мысль» за 1907–1909 гг.), так и отдельные сохранившиеся номера (например, «Русское богатство» за 1905 и 1907 гг.).

Таким образом, как показало проведенное исследование, избранный нами метод реконструкции фондов Усть-Сысольской общественной библиотеки, основанный на поэкземплярной атрибуции разрозненных книжных собраний, является весьма продуктивным в источниковедческом плане. Отметим в этой связи, что данная методика до настоящего времени не использовалась в исследованиях по истории публичных библиотек Коми края XIX в.<sup>15</sup> Несомненно, выявленные экземпляры из книжного фонда Усть-Сысольской общественной библиотеки и библиотеки Усть-Сысольского Общественного собрания представляются важными источниками для воссоздания картины читательских предпочтений и общественных интересов провинциального города европейского Севера России XIX в.

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта № 06-04-41401а/С.

<sup>1</sup> Ельсова М.И. История библиотек Коми края. Сыктывкар, 1997. С. 88-99; Напалкова Э. Библиотеки // Республика Коми: Энциклопедия: Т. 1. Сыктывкар, 1997. С. 259-260; и др.

<sup>2</sup> Национальный архив Республики Коми. Ф. 185. Оп. 1. Д. 124.

<sup>3</sup> Существует несколько уровней реконструкции библиотек: реконструкция библиографическая, восстановление поэкземплярного состава, владельческой расстановки и т.д. Подробнее см.: Боленко К.Г. Виртуальная реконструкция частных библиотек // Библиография. 2004. № 5. С. 87-89.

<sup>4</sup> Рогачев М.Б. Столица зырянского края: очерки по истории Усть-Сысольска конца XVIII – начала XX веков.

Сыктывкар, 2006. С. 215-218; Чупров В.И. Коми деревня в начале XX века (1900-1917 гг.). Сыктывкар, 1999. С. 60; Безносиков Я.Н. Рассвет над Коми: очерк истории культурного строительства в Коми АССР. Сыктывкар, 1986. С. 5.

<sup>6</sup> Ельсова М.И. История библиотек Коми края. С. 88-99; Ельсова М.И. Библиотеки города Усть-Сысольска (Сыктывкара) // История библиотек: исследования, материалы, документы. СПб., 2002. Вып. 4. С. 30-44; Рощевская Л.П., Бровина А.А. Библиотечное дело на европейском Севере России в конце XVIII – начале XX века / Отв. ред. В.В. Алексеев. Сыктывкар, 2002. С.52-55.

<sup>7</sup> О городской публичной библиотеке в городе Усть-Сысольске // ВГВ. 1838. № 6. С. 41; Б-г Ф. Усть-Сысольск // ВГВ. 1853. № 28. С. 235-236; и др.

<sup>8</sup> См., например: Публичная библиотека в г. Усть-Сысольске // Москвитянин. 1849. Часть 2. Отд. 5. С. 49; Общественная библиотека в городе Усть-Сысольске, основанная частными лицами // Журнал министерства внутренних дел. 1849. Февраль. С. 278-279.

<sup>9</sup> Следует отметить, что данный документ имеет и другое название. На обложке документа значится: «Расчетная книга денег за чтение книг Усть-Сысольской Общественной Библиотеки». Национальный архив Республики Коми. Ф. 223. Оп. 1. Д. 1.

<sup>10</sup> Там же. Л. 16.

<sup>11</sup> Там же. Л. 74.

<sup>12</sup> Там же. Л. 11.

<sup>13</sup> Национальный архив Республики Коми. Ф. 223. Оп. 1. Д. 2. Л. 1-2 об., 10-11 об.

<sup>14</sup> Там же. Л. 3-10, 12-20.

<sup>15</sup> Цембер А. Две корреспонденции из г. Устьсысольска в 1838 г. // Коми му – Зырянский край. 1926. № 12 (34). С. 30.

<sup>16</sup> Подобный подход был использован в исследовании по истории библиотек Коми АССР в 1918–1941 гг. См.: Рочева И.В. Библиотеки Коми АССР в 1918–1941 гг.: Автореф. дисс. ... к. ист. н. Сыктывкар, 2005. С. 8.

Б.Н. Морозов  
г. Москва

## НОВЫЕ ПАМЯТНИКИ ДРЕВНЕЙ КОМИ ПИСЬМЕННОСТИ КОНЦА XV – НАЧАЛА XVI В.

Миссия Стефана Пермского по христианизации Коми края в конце XIV в. сопровождалась созданием новой письменности – пермской азбуки. Это событие, ставшее важным явлением не только для истории культуры нового многонационального государства на Востоке Европы, но, безусловно, и мировой культуры, вызывает пристальное внимание и споры ученых. Исследование новой пермской письменности осложняется крайне малым количеством дошедших до нас памятников. Кроме текста на известной иконе Троицы зырянской, создание которой связывается с деятельностью самого Стефана, следующий образец древнего коми алфавита и языка, давно введенный в научный оборот, сохранился в рукописи Номоканона (свода церковных правил) 1510 г., т.е. появился уже более чем через сто лет после создания древней коми письменности.<sup>1</sup> Сам этот факт, имеющий важное значение в плане сохранения стефановского наследия, мог трактоваться неоднозначно – пермская азбука использовалась уже в XV в. московскими книжниками как тайнопись<sup>2</sup>, а точное место создания рукописи 1510 г. не было указано (можно было только предположить, что она была написана в пределах Вологодско-Пермской епархии, центром которой в то время была Вологда).

Находка в недавнее время двух других рукописей, написанных писцом Номоканона 1510 г. – Васюком Гавриловым сыном Поповым (он указал и свое коми прозвище – Кылдашев), позволяет по-новому взглянуть на проблему бытования древней коми письменности. В этих рукописях – Псалтыри 1517 г.<sup>3</sup> и близкому по содержанию к Номоканону 1510 г. Сборнику (1511/1512)<sup>4</sup> указано и точное место их создания – «у Великого чудотворца Николы». Но если в первом случае далее пояснено: «на Вычегде на Лене», т.е. имеется в виду Никольский монастырь на вычегодском погосте Лена – в регионе древнего расселения народа коми, то во втором случае указано «у Великого чудотворца Николы на Лале», что требует дополнительных комментариев.

Ученым была известна и более древняя рукопись со стефановскими письменами – Сборник поучений Исаака Сирина, имеющая точную дату написания – 1485 г.<sup>5</sup> Эта рукопись, однако, связывалась с Великим Устюгом, поскольку в 1491 г. она принадлежала некоему инок Великоустюжского Михаило-Архангельского монастыря<sup>6</sup>. Но место написания ее в 1485 г. указано точно – Усть-Вымь, и именно эта рукопись является древнейшим памятником письменности, созданным

на территории Республики Коми и содержащим древние образцы языка коми народа. Между тем, она не упоминается ни в одном современном справочном издании, нет и воспроизведений ее записей древнепермской азбукой. Это кажется странным, поскольку текст записи писца данной рукописи – «диакона Гаврила сына Лукина» – с указанием на наличие в нем слов, написанных пермской азбукой, «возможно, на одном из диалектов языка коми», приведен в публикации С. Федотовой, сделанной на основе ее выступления в Сыктывкаре на международной конференции памяти Стефана Пермского (1996 г.)<sup>7</sup>. Правда, в данной публикации не было специально подчеркнуто, что местом написания рукописи 1485 г. является Усть-Вымь – центр Пермской епархии, а по старой ошибочной традиции указано, что «рукопись монастырская»<sup>8</sup>.

Сохранившиеся грамоты Пермской епархии конца XV в. позволяют нам сделать редкое для книжности этого времени в целом отождествление писца рукописи сочинений Исаака Сирина 1485 г. с конкретным историческим лицом. Согласно жалованной грамоте великого князя Ивана III пермскому епископу Филофею на Вымские и Вычегодские земли в Усть-Вымском городке в 1490 г. на епископском дворе жил «дьякон владычен благовеценской Гаврило»<sup>9</sup>. Нет никаких сомнений, что это именно он пять лет назад писал книгу и сделал уникальные записи на коми языке древнепермскими буквами. Теперь, после изучения ряда рукописей, переписанных Васюком Гавриловым сыном Поповым-Кылдашевым в 1510-е гг., можно выдвинуть гипотезу, что он был сыном писца усть-вымской рукописи 1485 г. – дьякона Гаврила Лукина. Именно в этой среде высокообразованных представителей местного населения (их с полным правом можно назвать интеллигентами, учитывая особый сложный состав текстов создаваемых ими сборников) более чем сто лет сохранялась традиция стефановской древней коми письменности.

Требуется специальное исследование и упоминавшаяся в литературе рукопись XV в. сочинений Григория Синаита, также содержащая записи древнепермскими письменами, изучавшимися еще в 1930-е гг. А.С. Сидоровым. Труды этого выдающегося ученого в большей части остались неопубликованными, а в опубликованной небольшой статье А.С. Сидорова даже не было указано место хранения этой рукописной книги<sup>10</sup>. Очевидно, в связи с этим к ней с тех пор исследователи древнепермского языка так и не обращались и не были опубликованы фототипически содержащиеся в ней образцы коми языка древнепермской азбукой, хотя их специальное палеографическое изучение может привести к важнейшим выводам. Ведь сама эта рукопись Григория Синаита относится ко времени, близкому к Стефановскому – второй четверти XV в. (что отмечали и А.С. Сидоров, и современные археографы)<sup>11</sup>, и если будет доказано, что пермские записи ей синхронны, то мы можем по-новому изучать древнейшую коми письменность.

В последнее время московские ученые выявили еще ряд неизвестных ранее рукописей кон. XV – нач. XVI в., содержащих отдельные записи древнепермским письмом. Большинство из них используют пермскую азбуку для транслитерации славяно-русских слов, т.е. как тайнопись, но не все записи расшифрованы и вполне могут содержать и слова на коми языке. Ведь и указанные писцы рукописей 1510 и 1485 гг., написанных в Коми крае, также использовали древнепермский алфавит для транслитерации (усть-вымский дьякон Гаврило даже зашифровал свое имя с помощью глаголицы). Комплексный палеографический анализ (изучение почерков и водяных знаков бумаги) может связать и как вновь выявленные, так и ранее введенные в научный оборот рукописи с записями пермской азбукой с известными теперь нам книгами, созданными коми писцами.

Очевидно, связан с усть-вымским книгописным центром и комплект рукописных Служебных миней последней четверти XV – 1-ой пол. XVI в., вложенный в середине XVI в. вологодско-пермским епископом Алексием в Николаевский-Выксинский монастырь близ Череповца, по крайней мере в одной из них есть древнепермские письмена<sup>12</sup>. Было бы заманчиво связать с этим комплектом и древнейшую рукопись, хранящуюся в Национальном музее Республики Коми – Служебную минею за ноябрь кон. XV – нач. XVI в.: ее полууставное письмо и кивоварная вязь близки по типу (но не тождественны) с письмом сентябрьской минеи, принадлежащей епископу Алексию<sup>13</sup>.

Для успешного решения всех поставленных вопросов изучения бытования древнепермской письменности как в Коми крае, так и за его пределами, и для изучения средневековой книжной культуры региона в целом (достигшей особенно высокого уровня в кон. XV – нач. XVI в.)<sup>14</sup> нужна комплексная программа по исследованию и изданию (в том числе факсимильному) данных памятников. Она нуждается в поддержке на государственном уровне.

<sup>1</sup> Рукопись хранится в Государственном историческом музее в Москве (ГИМ, Отдел рукописей, Собрание графа А.С. Уварова, № 81) и давно известна исследователям XIX-XX вв. древнего коми языка и азбуки (П.Д. Шестаков, П.И. Саввантов, Г.С. Лыткин, В.И. Лыткин и др.). Находящиеся в ней тексты, которые написаны буквами, созданными Стефаном Пермским, неоднократно воспроизводились в различных научных и популярных изданиях. Последнее наиболее подробное описание рукописи с фотокопиями ряда ее листов см.: Мазуринская Кормчая. Памятник межславянских культурных связей XIV-XVI вв. М., 2002. С. 94-96. Рис.

- 19-23. В этом описании, проведенном Е.В. Беляковой, впервые указано, что писец Кормчей 1510 г. использовал пермскую азбуку также и для нумерации тетрадей рукописи.
- <sup>2</sup> См.: Некрасов И.С. Пермские письма в рукописях XV в. Одесса, 1890; Сперанский М.Н. Тайнопись в юго-славянских и русских памятниках письма. Л., 1929. С. 72-78.
- <sup>3</sup> Об этой рукописи, хранящейся в Российском государственном архиве древних актов в Москве (РГАДА, ф. 381 – Рукописный отдел Библиотеки Московской Синодальной типографии, № 222) см.: Морозов Б.Н. Новое о древнепермской письменности в Коми крае в начале XVI века // История, современное состояние, перспективы развития языков и культур финно-угорских народов: Материалы III Всероссийской научной конференции финно-угроведов (1-4 июля 2004 г., Сыктывкар). Сыктывкар, 2005. С. 140-144. С обнаружения при составлении Каталога рукописных книг XVI в., хранящихся в РГАДА, ранее неописанной данной рукописи началось изучение нами данной темы.
- <sup>4</sup> Рукопись хранится в Отделе рукописей Библиотеки Российской Академии наук в Петербурге в составе собрания Архангельской семинарии, под № 5. Ее краткое описание с воспроизведением записи «Васкока попова сына Гаврилова вычегжанина» было приведено в вышедшей недавно книге М.В. Корогодиной «Исповедь в России в XIV-XIX веках. Исследование и тексты» (СПб., 2006. С. 343), но не указано, что Васкок использовал пермскую азбуку для нумерации тетрадей рукописи, также как в 1510 г.
- <sup>5</sup> Рукопись хранится в Санкт-Петербургском институте истории РАН в собрании Н.П. Лихачева под № 360. См.: Розов Н.Н. Книга в России в XV веке. Л., 1981. С. 133, 138. (дата рукописи указана 1486 г.); Предварительный список славяно-русских рукописных книг XV в., хранящихся в СССР (для Сводного каталога рукописных книг, хранящихся в СССР). М., 1986. С. 74. № 269.
- <sup>6</sup> В приведенной книге Н.Н. Розова «Библиогеографическая карта-схеме России XV в. – Места происхождения и некоторые пути миграции сохранившихся книг» данная рукопись занимает крайнее северо-восточное место среди всех пунктов – Великий-Устюг (С. 141-142), но в действительности должна была быть помещена еще восточнее – в Усть-Вымь.
- <sup>7</sup> Федотова С. Ранняя русская рукописная традиция Постнических слов Исаака Сирина (14 – начала 16 в.) // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Сыктывкар, 1996. Т. II. С. 295.
- <sup>8</sup> Также при повторной публикации описания усть-вымской рукописи 1485 г. М.С. Федотова, сославшись на работу Н.Н. Розова, не прокомментировала его неверное указание на Великий Устюг как место создания книги (Федотова М.С. К вопросу о славянском переводе постнических слов Исаака Сирина (по рукописям XIV – начала XVI вв.) // ТОДРЛ. СПб., 2000. Т. 52. С. 502).
- <sup>9</sup> Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV – начала XVI в. М., 1964. С. 312.
- <sup>10</sup> См.: Сидоров А.С. Коми письменность эпохи раннего феодализма // Ученые записки Ленинградского государственного университета. Серия востоковедческих наук. Л., 1948. Вып. 2. С. 240-242.
- <sup>11</sup> Рукопись хранится в Отделе рукописей Библиотеки Российской Академии наук в Петербурге в составе Основного собрания под № 17. 9. 11. См.: Срезневский В.И., Покровский Ф.И. Описание Рукописного отдела Библиотеки Академии наук. Пг., 1922. Вып. 2. С. 56-60; Предварительный список славяно-русских рукописных книг XV в. С. 167. № 1551. А.А. Турилов, проводивший проверку описания рукописи для составления указанного Предварительного списка, подтвердил ее раннюю датировку.
- <sup>12</sup> Ныне четыре минеи из этого 12-ти томного комплекта хранятся в Ярославском музее-заповеднике (см.: Лукьянов В.В. Краткое описание коллекции рукописей Ярославского областного краеведческого музея. Ярославль, 1957. С. 207, № 836, 837; С. 209, № 848, 851; Предварительный список славяно-русских рукописных книг XV в. С. 202, № 2018; С. 203, № 2042; С. 258, № 2771. Сведениями об этих рукописях и о наличии в них записей древнерусской азбукой мы также обязаны А.А. Турилову.
- <sup>13</sup> См. воспроизведение одного листа из Служебной сентябрьской минеи, ныне хранящейся в Ярославском музее-заповеднике: Соболевский А.И. Палеографические снимки с русских рукописей XII-XVII веков. СПб., 1901. № XXI. Последнее воспроизведение Служебной ноябрьской минеи см.: Раритеты. Памятники истории письменности земли Коми из собрания Национального музея Республики Коми / Сост. И.Ю. Моисеева. Сыктывкар, 2006. Вып. 1 (комплект из 12 открыток). № 4.
- <sup>14</sup> См.: Морозов Б.Н. К изучению книжной культуры Коми края // Духовная культура Севера: Итоги и перспективы исследования. Материалы конференции (2-4 ноября 1998 г.). К 10-летию научной деятельности Проблемной лаборатории фольклорно-археографических исследований Сыктывкарского университета. Сыктывкар: Изд-во СыктГУ, 2002. С. 96-97.

Е.В. Прокуратова, Е.А. Туркина  
г. Сыктывкар

## ИСТОРИЯ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ РОДОВ НА УДОРЕ В ПАМЯТНИКАХ МЕМУАРНОЙ ПРОЗЫ XIX–XX ВВ.\*

За последние годы значительно увеличилось число публикаций, в которых авторы восстанавливают родословную своей семьи, историю своего рода. Подобная тенденция наблюдается и среди населения, проживающего на территории различных районов Республики Коми. Авторы воспоми-

наний, происходящие из различных сословий (священники, купцы, крестьяне) нередко проводят детальные генеалогические разыскания, основывая свои выводы на архивных материалах и семейных преданиях.<sup>1</sup> По большей части авторами мемуарных сочинений становятся лица пожилого возраста, нередко принадлежащие к известным старообрядческим семьям. При этом авторы, этнические коми, создают свои мемуарные сочинения, согласно традиции, по большей части на русском языке, изредка вкрапляя в текст исконную коми лексику.

Как показывают исследования, на территории Удорского района Республики Коми широкое распространение получили документы личного происхождения – письма, дневники, воспоминания.<sup>2</sup> К подобным текстам можно отнести сочинение «История д. Верхозерье», написанное уроженкой д. Верхозерье Удорского района Республики Коми Алевтиной Александровной Артемьевой (1921–1998), которое хранится в фондах Фольклорного архива СыктГУ (РФ 09-Х)<sup>3</sup>. Данный текст, созданный в самом конце XX столетия, представляет собой копию самозаписи объемом 30 страниц.<sup>4</sup> Основная часть текста написана на русском языке, однако встречаются отдельные слова на коми языке – названия населенных пунктов, местные прозвища. В некоторых случаях наблюдается двойное употребление слов – на русском и коми языках – относительно наименований, связанных с бытом и сельским хозяйством удорских крестьян: мотыга (кôпач), пашня (сир чур дор), воронка у берега (сир чу).

«История д. Верхозерье» А.А. Артемьевой представляет собой весьма интересный материал для изучения особенностей жизни местного населения Удорского района, восстановления родовой истории старообрядческих семей, из которых происходили известные на Удоре наставники, книжники, переписчики рукописных книг, хранители духовных традиций.

В рассматриваемом тексте условно можно выделить две части: в первой описывается история д. Верхозерье, быт, нравы и занятия жителей; во второй, обозначенной автором «Некоторые записки о нашем родословии», – восстанавливается история крестьянских родов Федоровых и Артемьевых. Описывая историю деревни и реконструируя родовую историю своих предков, автор опирается на собственные воспоминания, на свидетельства односельчан и старших родственников. Так, А.А. Артемьева отмечает: «Надо полагать, что мои предки осели сюда давно, хотя документальными данными не располагаю. Мой дедушка по отцу Андрей Дмитриевич рассказывал, что мы уже живем здесь девятое поколение» (л. 3). В воспоминании наблюдается совмещение различных оценок повествования: идеализация деревенского быта и параллельное описание тяжелых условий жизни, касающихся, прежде всего, женщин.<sup>5</sup> Ведущим мотивом при описании жизни сельчан д. Верхозерье выступает трудолюбие, в повествовании о родственниках – уравновешенность и рассудительность.

С точки зрения композиционного построения текста можно отметить, что «История д. Верхозерье» логически продумана, структурно организована, сопровождается планом, схемой расположения деревни, по всей видимости, для придания достоверности и наглядности представленного материала. Начинаются записки с описания расположения деревни. Автор замечает: «Моя родина д. Верхозерье (по коми «Тыйыв») расположена на правом берегу р. Вашки, в 1,5–2 км ниже устья реки Северная Цебьюга» (л. 1). А.А. Артемьева, оговариваясь о природной красоте своего селения, останавливается на этимологии второго названия деревни, данного ей жителями соседней д. Муфтыги: «Деревня окружена зарослями ивняка и черемухи. Весной, в период цветения, деревня утопает в цветах черемухи. Но зато летом атакуют полчища надоедливых кровососов-комаров, мою деревню соседи-муфтыжане прозвали «Тыйыв поз» (комариное гнездо), но мы не обижались, в этом ничего обидного не было» (л. 1).

В «Истории д. Верхозерье» повествуется, главным образом, о бытовой, будничной жизни крестьянского населения: изображаются престольные праздники, сельскохозяйственная и производственная деятельность крестьян (выделка кожи, безотходная заготовка леса и др.). А.А. Артемьева подробно повествует о занятиях жителей, рисуя образ патриархальной, небольшой северной деревни, где каждый крестьянин ведет свое собственное – крепкое, середняцкое – хозяйство. Автор отмечает, что хозяйство крестьян было натуральным: «... для себя производили все необходимое: продукты питания, одежду, обувь, предметы первой необходимости, орудия труда, транспортные средства и оборудование» (л. 5-6). В деревне развивались все необходимые для жителей промыслы: охота, рыболовство, сбор грибов и ягод.

А.А. Артемьева, показывая близость крестьянина к природе, замечает: «Мои предки жили в согласии с природой-матушкой, и она их вознаграждала. Существовали неписанные законы и передавались из поколения в поколение, которые беспрекословно выполнялись. Например, до Иванова дня (7 июля) не разрешалось косить траву для скота, а щипали голыми руками. До Иванова же дня не разрешалось ломать берез для венка» (л. 14).

Отметим, что описанию будничной бытовой стороны жизни удорского крестьянства посвящен еще один из текстов мемуарной направленности, получивший название «Удорский дневник»<sup>6</sup>,

который составлялся на протяжении почти ста лет – с 1858 по 1950 гг. Авторы этих дневниковых записей – книжники из рода Рахмановых-Матевых – последовательно сменяли друг друга, действуя хронологический (погодный) принцип подачи материала, отмечали события, связанные с историей семьи, особенности природных изменений.<sup>7</sup>

Характерной особенностью текстов мемуарной прозы является параллельное отражение не только так называемой «внутренней» истории, но и событий, имевших огромное значение для судеб всей страны. Именно поэтому в крестьянских воспоминаниях можно встретить узко семейные предания об отдельных значимых и известных представителях рода, наряду с повествованием, например, о гражданской войне, коллективизации, Великой Отечественной войне.

События, связанные с коллективизацией, – нежелание вступать в колхоз, раскулачивание, голод – практически не нашли отражение в записках А.А. Артемьевой, обозначены «пунктирно».<sup>8</sup> Автор сообщает, что и тогда жили хорошо, что и тогда трудились на себя и на колхоз «Красная заря», делая вывод: «при хороших, добросовестных руководителях можно было жить и работать хорошо и в колхозе» (л. 17). Данное обстоятельство объясняется, скорее всего, образом жизни и мыслей автора воспоминаний: будучи председателем колхоза, А.А. Артемьева оценивает его деятельность исключительно с положительных позиций.

Между тем в поле зрения автора попадает образ раскулаченного и высланного с родины Николая Алексеевича Галева. Сетуя на сложившуюся в советскую эпоху практику, А.А. Артемьева с позиций современного человека замечает: «Как сейчас выясняется, что не было никаких оснований для раскулачивания; наемным трудом не пользовались: не эксплуатировали чужой труд, не торговали. Только сами, не зная отдыха, трудились, расширяли хозяйство на свою беду» (л. 7). Создавая положительный образ «кулака-мироода», А.А. Артемьева выделяет его человеческие качества – отзывчивость, добродушие, трудолюбие. Примечательно, что автор задается вопросом о правомерности раскулачивания: «Я не спорю, может быть, где-то и было так, т.е. кулаки заслуживали этого. Но ничего подобного мне не приходилось слышать от односельчан в адрес Галева Николая и его сыновей, членов семьи, хотя я добрую половину сознательной жизни была бок о бок с моими односельчанами. Наоборот, много добрых воспоминаний рассказывали о Николае Галеве (...) Был хороший хозяин и великий труженик» (л. 7-8).

Особую достоверность и эмоциональность повествованию придают яркие бытовые зарисовки из жизни сельчан и родственников. Так, рассуждая о раскулачивании Н. Галева, автор приводит ряд зарисовок из жизни крестьянина – рассказывает о переправе лошадей через р. Вашку, денежной поддержке односельчан в трудные периоды их жизни.

В тексте А.А. Артемьевой возникает оппозиция «раньше» – «теперь», которая включает в себя противопоставление прошлого современности и выражает представления об изменившейся жизни. Автор с любовью вспоминает о прошлой жизни своей деревни, об односельчанах: «Я все время удивлялась и восхищалась и чем дальше, тем больше удивляюсь и восхищаюсь величием труда моих скромных односельчан, думаю, немного на свете найдутся подобные труженики» (л. 6). Прошлое по соотношению с действительностью изображается в записках как единственно верное, естественное, идеальное.

Во второй части текста – «Некоторые записки о нашем родословии» – А.А. Артемьева восстанавливает родословную своей семьи. При этом, демонстрируя особую «память рода», автор реконструирует родословную до девятого поколения (линия отца). В повествовании о родословии условно можно выделить две части: в первой части автор рассказывает о своих предках по отцовской линии (роде Артемьевых), а во второй – о предках по материнской линии (роде Федоровых). Особое внимание акцентируется на описании судеб представителей старообрядческого рода Федоровых, из которых происходили известные на Удоре наставники, книжники, писцы. Отметим, что в своем тексте А.А. Артемьева касается бытовой жизни старообрядцев Федоровых, принадлежавших к странническому согласию, сведения о которых, в силу закрытости данного общества, практически не представлены в документах официальных властей.<sup>9</sup>

Особенное внимание автор уделяет старшим представителям своей семьи, которые являются неким идеалом, образцом для подражания. Автор приводит общую характеристику своих предков по материнской линии, которые «были умны, добропорядочны, духовно богаты, трудолюбивы, доброжелательны». При этом важным моментом становятся сведения именно биографического характера из жизни родственников, наиболее часто встречаемые из которых – это брак, служба, перемещение по стране. Особо детальное освещение получают события, связанные со смертью или болезнью кого-либо из представителей рода.

Судя по тексту, можно установить, что большим авторитетом в семье пользовались ее старшие представители: Василий Петрович Федоров и Анастасия Филипповна Федорова (в девичестве Ильина). Повествуя о своем деде, А.А. Артемьева отмечает: «Мой дедушка (...) рано остался без отца, вырос и воспитывался у дяди: дедушка был очень умным, скромным, немногословным, грамот-

ным, много читал по праздникам религиозные книги (...) Был мастером на все руки, а по дереву, можно сказать, непревзойденным никем среди односельчан, занимался охотой и выращиванием жеребят, которых продавал в Мезени. За всю жизнь (...) ни разу не осквернословился...» (л. 20). В героическом отношении В.П. Федоров придерживался учения страннического согласия, являлся странноприимцем для христиан-странников, создавая для них приюты, содержал в своем доме комнату-моленную. В семье В.П. Федорова было десять детей: сын Василий и девять дочерей, одна из которых – Павла – приняла в 11-летнем возрасте странническое крещение и проживала на территории Каргополя.

Главой семьи, по словам А.А. Артемьевой, являлась Анастасия Филипповна, она занималась хозяйственными делами, «деньгами распоряжалась тоже она» (л. 21). Характеризуя жену В.П. Федорова Анастасию Филипповну, А.А. Артемьева замечает: «В противовес дедушке бабушка была очень проворная, разговорчивая, никогда не унывающая и, надо сказать, талантливая. Ни одного дня не ходила в школу, а деньги считать умела превосходно, ни один торговец не мог ее обмануть ни на один грош». Кроме того, А.Ф. Федорова обладала незаурядными исполнительскими способностями: «Бабушка, можно сказать, была поэтом. Ей ничего не стоило на ходу сочинить плач по покойнику или плач, когда провожают в солдаты, когда выдают девушку замуж, или что-нибудь подобное. (...) Наверно, ни одно событие без ее участия в деревне не проходило. Плачи сочиняла на русском и коми языках, и в каждом отдельном случае разные, мало чего повторяла старые. Каждому конкретному человеку – свой плач» (л. 21). Таким образом, А.Ф. Федорова была известна как талантливая плакальщица, владевшая разными видами причети – свадебной, похоронной, рекрутской, – которую приглашали на свадьбы, поминки и проводы в рекруты.

А.А. Артемьева вспоминает, что бабушка была откровенной, смелой на слова. Так, описывая ее сильный характер, автор приводит одну бытовую зарисовку, случай произошедший с приходским священником: «Она поссорилась со священником и заругала священника, сказав, что попами да дьяками, неправедными судьями весь ад наполнится. А священник говорит: «Я тебя под суд дам». Но, как было известно, не отдал под суд» (л. 22-23). Данный фрагмент показывает отношение А.Ф. Федоровой к приходским священнослужителям, которых местное старообрядческое население воспринимало исключительно с негативных позиций. Подобное отношение наиболее было характерно для сторонников страннической религиозной идеологии, которую исповедовала семья Федоровых. При этом отметим, что в тексте непосредственно не говорится о религиозной принадлежности предков автора воспоминаний.

Согласно авторским рассуждениям, главенствующую роль в семье по материнской линии занимали женщины, выполнявшие мужскую и женскую работу, несшие на своих плечах все трудности крестьянской жизни. Итоговой звучит фраза, написанная автором при характеристике своих предков: «Все предки по материнской линии были умны, скромны, добропорядочны, духовно богаты, трудолюбивы, доброжелательны» (л. 25). При описании родовой истории оппозиция «раньше» – «теперь» заменяется противопоставлением «такая» – «не такая», характеристика родных дается через самооценку. А.А. Артемьева упрекает себя и жалеет, что не переняла тех черт характера, которые были присущи предкам по материнской линии, а «унаследовала крутой характер отца» (л. 25).

В завершении «Истории д. Верхозерье» автор останавливается на последних представителях своей семьи, немного рассказывает о себе, в частности, о своей работе председателем колхоза «Красная заря».

Таким образом, крестьянская мемуаристика является ценнейшим источником для реконструкции родословных крупнейших старообрядческих родов, для воссоздания истории удорских селений, помогая раскрыть особенности жизни и мировосприятия старообрядческого населения.

\* Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ № 06-04-41410а/С

<sup>1</sup> Малыгина А.Г. Родословное древо Куратовского рода. Сыктывкар, 1997; Калинин Н.С. Родословная Калининских из с. Вендинги Ертомской волости Яренского уезда Вологодской губернии (ныне – Удорского района Республики Коми) // Вычегодский край в истории России: Науч.-практ. конф. (22-24 сен. 1994 г.): Тез. докл. Сыктывкар, 1994. С. 71-73; Сельков П., Сажин С. Чухлом на Малой Визинге: родословные жителей, известные люди села. Сыктывкар, 2003; Филиппов Г. Родословное древо Семьяшкиных // Новый Север. 1997. 27 декабря; Коротяева М. Династия Тюрниных-Коротяевых: [Родовые корни] // Огни Вычегды. 2000. 25 августа; Хозяинова Е. Менам орду. [Моя родословная] // Войвыв кодзув. 2000. № 1. С. 58-60; Хатанзейский Н. Царский крестник // Республика. 1997. 12 ноября; Малыгина А. Возвращение памяти // Панорама столицы. 1998. 4 июня; Маркизов К. Знающий прошлое – предвидит будущее // Панорама столицы. 1998. 15 января; Никулин Л.Ф. Соль земли старины глубокой. Сыктывкар, 2000.

<sup>2</sup> Старообрядческий центр на Вашке: Устная и письменная традиция Удоры: Материалы и исследования. Сыктывкар, 2002. С. 97.

<sup>3</sup> Далее в статье при обращении к этому тексту приводятся номера листов.

<sup>4</sup> Данный текст был получен 2000 г. от студентки финно-угорского факультета Евсеевой Елены Михайловны, родственницы автора мемуарных заметок.

<sup>5</sup> Подобную тенденцию отмечали М.Л. Лурье и И.А. Разумова при характеристике устных нарративов жителей коми-ненецких поселков: Лурье М.Л., Разумова И.А. Структура исторической памяти в устных нарративах и высказываниях жителей двух коми-ненецких поселков Ненецкого автономного округа // Народные культуры Русского Севера. Фольклорный этитет этноса. Вып. 2. Архангельск, 2004. С. 101.

<sup>6</sup> Удорский дневник Рахмановых-Матевых-Палевых // Старообрядческий центр на Вашке. С. 163-193.

<sup>7</sup> См.: Рыжова Е.А. Дневниковые записки удорских крестьян-старообрядцев // Старообрядчество: История, культура, современность. Вып. 8. М., 2000. С. 83-89.

<sup>8</sup> Опубликованные А.Н. Сивковой фрагменты из крестьянского архива Артемьевых (однофамильцев А.А. Артемьевой) изображают трагическую судьбу этой семьи. Семейные архивные документы затрагивают 30-50-е гг. XX в., когда увеличивался налог на имущество, невозможность расплатиться с ним приводила к конфискации, штрафам, арестам. Из писем членов семьи друг к другу обрывками воссоздаются эпизоды тяжелой жизни удорского крестьянина: изнуряющие работы, голод, болезни: Сивкова А. Житие верхозерского крестьянина Стефана Артемьева и его семьи в письмах и документах // Арт. № 5. 1999. С. 131-141.

<sup>9</sup> Подробнее о старообрядческом роде Федоровых см.: Старообрядческий центр на Вашке. С. 54-57.

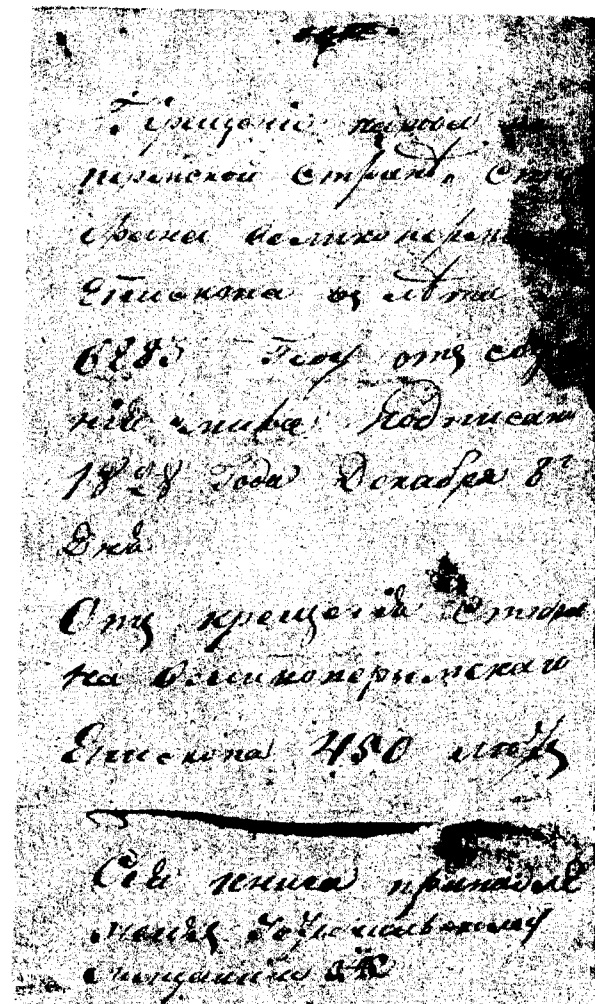
Е.А. Рыжова  
г. Сыктывкар

## ИСТОЧНИКИ ПО ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ КОМИ КРАЯ В РУКОПИСНОМ СОБРАНИИ УСТЬ-СЫСОЛЬСКОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ БИБЛИОТЕКИ\*

Усть-Сысольская Общественная библиотека, одна из первых библиотек Коми края, была образована в 1837 г., а в 1890-е гг. переросла в библиотеку Общественного собрания.<sup>1</sup> Описей книжных фондов двух ранних усть-сысольских библиотек XIX в. не сохранилось, существует несколько печатных каталогов 1904-1909 гг. Усть-Сысольской земской библиотеки, которая является их преемницей.<sup>2</sup>

Значимой частью обширной книжной коллекции Усть-Сысольской Общественной библиотеки являлось собрание рукописей и актов документов.<sup>3</sup> В 1890 г. в связи со сложным материальным положением, в котором оказалась библиотека, 95 рукописей и 115 актов были переданы из библиотеки Общественного собрания в Императорскую Публичную библиотеку (г. Санкт-Петербург) в обмен на произведения изящной словесности: в Усть-Сысольск поступило 21 сочинение в 117 томах.<sup>4</sup> В Отчете Императорской Публичной библиотеки за 1893 г. приведено краткое описание 43 рукописей из библиотеки Усть-Сысольского Общественного собрания.<sup>5</sup> В настоящее время рукописи из библиотеки Общественного собрания находятся в составе Основного собрания рукописей Рукописного отдела Российской Национальной библиотеки.<sup>6</sup> Многие из рукописей имеют пометы, свидетельствующие об их принадлежности Усть-Сысольской библиотеке: бумажные штампы желтопесочного цвета, карандашную и скорописную нумерацию книг, вкладные атрибутивные записи, скорописные пометы первого библиотекаря титулярного советника Андрея Попова.<sup>7</sup> Большой интерес среди библиотечных книг вызывают рукописи, связанные с историей и культурой Коми края.

Два сборника середины – второй половины XVIII в. РНБ, О.1, № 1036 и РНБ, О.1, № 326 содержат памятники, повествующие о начальном периоде существования Пермской епархии.<sup>8</sup> Рукописи бытовали на территории Пермской епархии, о чем свидетельствует, например, владельческая запись на рукописном сборнике РНБ, О.1, № 326 на л. III об.: «Крещение народа по Пермской странѣ Стефана Великопермсково епископа въ лѣто 683-го году отъ создания мира. Подписана 1828 года декабря 8-го дня. Отъ крещения Стефана Великопермсково епископа 450 лѣтъ. Сия книга принадлежитъ усть-сысольскому мещанину ИАС». Сборники состоят из определенного корпуса текстов, связанных с пермскими епископами. Они начинаются Повестью о рождении и крещении Стефана Пермского: «Мѣсяца апрѣля въ 26 день. Повѣсть о рождении иже во святыхъ отца нашего Стефана, епископа Пермскаго, чудотворца, и о приходе его из Руси в Пермскую страну на Усть-Вымь, и о устроении мѣста, и о низложении идолопоклонной вѣры, и о сокрушении кумирницы» (нач.: «Бѣ святыи Стефанъ родися во граде Устюгѣ, сынъ нѣкогю христолюбца, именовъ Симеона...») (РНБ, О.1, № 1036, л. 1-13 об.); «Мѣсяца апрѣля въ ... Повѣсть о рождении и о крещении иже во святыхъ отца нашего Стефана епископа, Великопермсково чудотворца, и о приходеѣ его из



Владельческая запись 1828 г. о принадлежности рукописи усть-сысольскому мещанину. Сборник агрографический. РНБ. О.1, № 326. XVIII в., 80-е гг., л. III об.

раннее относится к 1609 г., а самое позднее – к 1717 г. (л. 39-65 об.). Эта рукопись отражает, по нашим наблюдениям, поздний этап формирования корпуса текстов о епископах Пермской епархии.<sup>10</sup> Она указывается в справочном издании 2004 г. «Словарь книжников и книжности Древней Руси».<sup>11</sup> Предметом научного рассмотрения являлась ранняя рукопись середины XVIII в. РНБ, О.1, № 1036: ее тексты были опубликованы А.Н. Власовым и Н.А. Петренко в 1996 г.<sup>12</sup>

К процессу христианизации Коми края имеет отношение сборник РНБ, F.IV, № 712. Он является собранием 9-ти списков с зырянской азбуки и надписей на зырянском языке, выполненных Стефана Пермского, иногда над ними указывается произношение букв. Записи в некоторых частях сборника говорят о том, что литеры и выполненные ими надписи были скопированы в XIX в. с неких «подлинников в Яренске»,<sup>13</sup> а также с зырянской надписи под иконой Сошествия Св. Духа в Вожемской церкви Яренского уезда;<sup>14</sup> с зырянской азбуки, найденной Н.М. Карамзиным в архивных бумагах историка Миллера, взятой из древней рукописи Жития Стефана Пермского или скопированной из рукописи Синодальной библиотеки.<sup>15</sup>

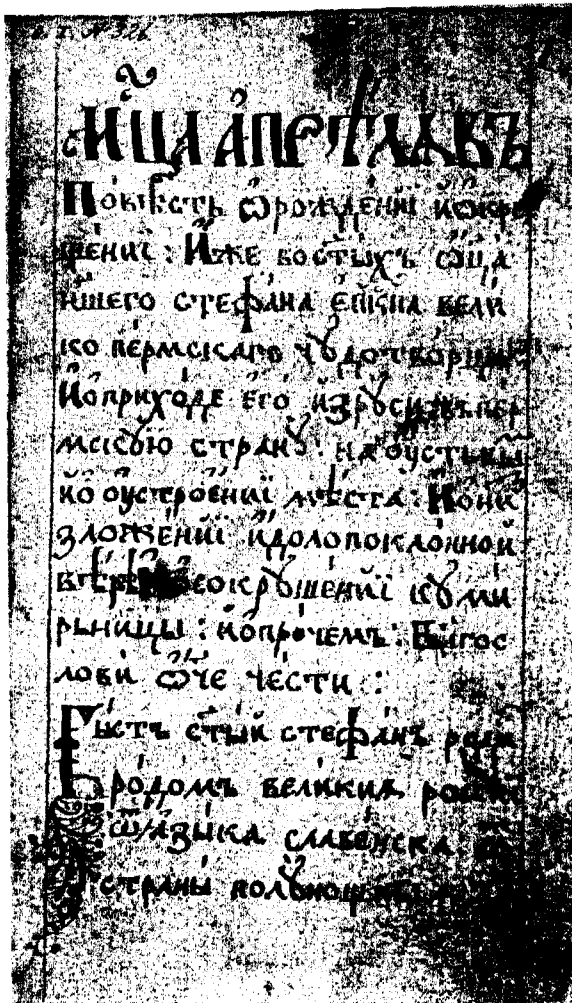
Особый интерес представляет рукопись РНБ, Q.XVI, № 22, в которой находится зырянская грамматика, составленная в 1808 г. уроженцем Удоры, студентом Вологодской духовной семинарии Филиппом Козловым.<sup>16</sup> Тексту грамматики предпослано посвящение автора Ф. Козлова от 17-го августа 1808 г., обращенное архиепископу Великопермскому и Великоустюжскому Евгению Болховитинову с намерением получить от него благословение на дальнейшую подготовку данного труда.<sup>17</sup> Примечателен следующий факт. Впоследствии рукопись попала к известному коми писателю

Руси въ Пермскую страну на Усть-Вым, и о устроении мѣста, и о низложении идолопоклонной вѣры (sic!), и о сокрушении кумирницы, и о прочемъ. Благослови, отче, чести» (нач.: «Бысть святыи Стефанъ родися родомъ Великия России, от языка словенска, от страны полунощныя, глаголемыя Двинския...») (РНБ, О.1, № 326, л. 1-29). Ее текст значительно отличается от собственно Жития святителя Стефана, составленного в конце XIV в. Епифанием Премудрым: именно в Повести о рождении и крещении Стефана Пермского содержатся предания о миссионерской деятельности святого, бытовавшие в устной традиции края и в XIX-XX вв., но не зафиксированные в его Житии. Это наблюдение связано в первую очередь с пространством преданием о сокрушении Стефаном Пермским главной кумирницы язычников зырян – прокудливой березы, на месте которой в Усть-Вымской резиденции первого пермского епископа впоследствии был возведен Архангельский собор, бытовавшим в устной традиции<sup>9</sup> и получившим отражение в Повести о рождении и крещении Стефана Пермского. Далее в сборниках помещено «Изъяснение» о начале Пермской епископии, в котором содержатся краткие сведения о пермских епископах, начиная со св. Стефана Пермского и заканчивая Иоасафом (РНБ, О.1, № 1036, л. 14-25 об. и РНБ, О.1, № 326; л. 29-35). Еще одним совпадающим в рукописях текстом служит небольшая запись о чудотворной иконе первых пермских епископов Герасима, Питирима и Ионы, поставленной над их гробницей. Запись относится к 8-му июля 1607 г. (РНБ, О.1, № 1036, л. 22 и РНБ, О.1, № 326, л. 38 об.).

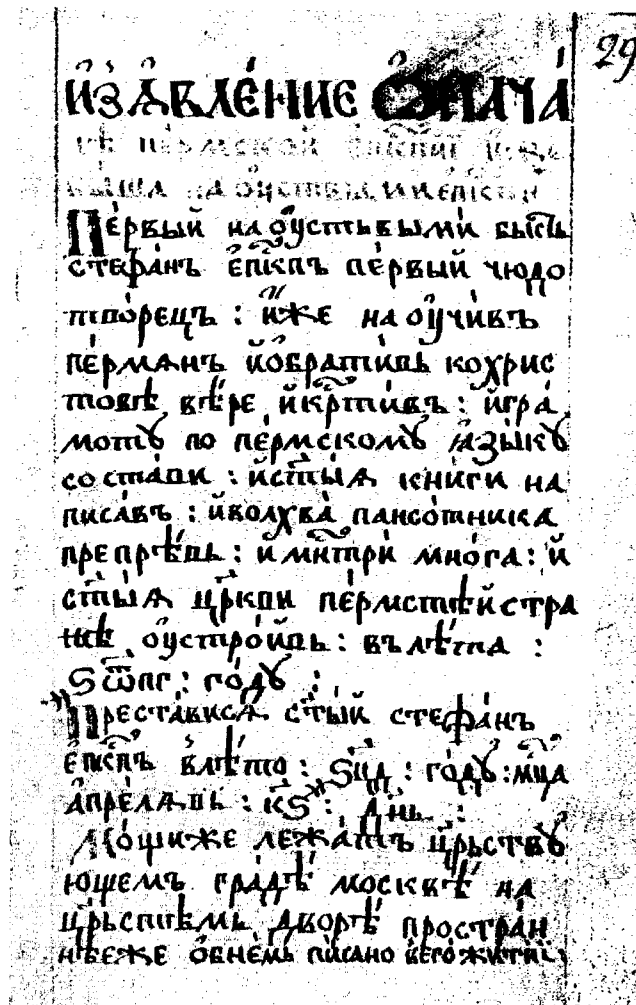
В более поздней рукописи РНБ, О.1, № 326, относящейся к 80-м гг. XVIII в., корпус текстов продолжен еще одним произведением – Сказанием о чудесах от мощей Герасима, Питирима и Ионы. В нем приведено описание 21 чуда, самое

и поэту И.А. Куратову (1839–1875) и некоторое время находилась в его личной библиотеке. Она была найдена между книгами какого-то дьячка учителем истории и географии Усть-Сысольского уездного училища П.В. Кокшаровым, который и предложил И.А. Куратову «рассмотреть рукопись».<sup>18</sup> В 1864 г., как свидетельствует скорописная запись И.А. Куратова в рукописи на л. 2, она была передана в Усть-Сысольскую Общественную библиотеку: «Устьсысольской Общественной библиотеки. Отъ И.А. Куратова. 1864 г.»<sup>19</sup> И.А. Куратов с большим пристрастием изучил грамматику Ф. Козлова и сделал неутешительные для ее автора выводы. В конце текста грамматики, на л. 22 об., находится критическое замечание И.А. Куратова относительно значимости данного труда. После приведенных Ф. Козловым в два столбца примеров на русском и на коми языках, последний из которых следующий – «Никогда не бывает удачи, ежели кто мѣшается въ такая дѣла, въ которыхъ онъ не искусенъ», – И.А. Куратов пишет: «Monsieur Козловъ! Последнее ваше изречение умѣе всего, что Вы написали. Вот вы не за свое дѣло принялись, пиша грамматику – и у Васъ вышла неудача. Вамъ бы морали писать; тутъ, кажется, Вы очень сильны. Ив. Куратовъ».<sup>20</sup> Помимо этого, И.А. Куратов провел сопоставительный анализ грамматики Ф. Козлова и «Зырянской грамматики» А. Флерова, изданной в Санкт-Петербурге в 1913 г.,<sup>21</sup> и установил вторичность труда А. Флерова.<sup>22</sup> Принадлежавшая И.А. Куратову рукопись является не только ценным памятником по истории зырянской грамматики. До сих пор существует проблема воссоздания личной библиотеки И.А. Куратова, утерянной, частично уничтоженной и сожженной в годы гражданской войны.<sup>23</sup> В 1924 г. историк и филолог А.С. Сидоров в церковной библиотеке с. Печорское Усть-Сысольского уезда Вологодской губернии обнаружил восемь Евангелий с надписью «И.А. Куратов».<sup>24</sup> Немногочисленные сохранившиеся книги и рукописи из личной библиотеки писателя в настоящее время находятся в Национальном Архиве Республики Коми, в Национальном музее Республики Коми<sup>25</sup> и в музее им. А.И. Куратова. Рукописная грамматика Ф. Козлова с автографами И.А. Куратова является, таким образом, еще одной книгой из библиотеки основоположника коми литературы И.А. Куратова.

Некоторые из рукописных библиотечных сборников связаны с именами основателей города Усть-Сысольска яренскими купцами Сухановыми. Считается, что именно по инициативе Сухановых погост Усть-Сысола стал в XVIII в. городом. Сухановы являются также основателями крупных городских храмов – Живоначальной Троицы и Покрова Богородицы. Опись имущества этих двух церквей находится в рукописи 80-х гг. XVIII в. РНБ, F.IV, № 711. Она была пожертвована в Усть-Сысольскую Общественную библиотеку в 1857 г. потомком рода Сухановых Павлом Сухановым.<sup>26</sup> В записи на рукописи, сделанной библиотекарем А. Поповым со слов дарителя, называются даты создания и освящения храмов: для Покровской церкви – май и октябрь 1739 г., а для Троицкой – 1769 и 1770 гг., приводятся также имена их создателей – Ивана Суханова и Степана Суханова. Упоминается в этой записи и драматический момент в истории рода Сухановых: нападение на дом Сухановых в 1739 г. «разбойников», которые ограбили и сожгли имение и убили Ивана Суханова.<sup>27</sup> Нападение на дом Сухановых было единственным, как считал К.Ф. Жаков, воинственным случаем в истории коми народа.<sup>28</sup> Это событие явилось основой для появления многочисленных легенд о Шипиче, одна из которых нашла отражение в литературном произведении К.Ф. Жакова «Атаман Шипича».<sup>29</sup> Имена Сухановых упоминаются и в другой рукописи из Усть-Сысольской библиотеки –



Повесть о рождении и крещении Стефана Пермского. Сборник агиографический. РНБ. О.1, № 326. XVIII в., 80-е гг., л. 1.



«Изъявление» о начале Пермской епископии. Сборник агиографический. РНБ. О.1, № 326. XVIII в., 80-е гг., л. 29.

РНБ, F.XVII, № 52. В ней на л. 34-37 помещена копия 1843 г. с указа Яренской воеводской канцелярии от 25-го января 1748 г. о брусняной горе на Печоре. В помете к этой копии, сделанной библиотекарем А. Поповым, говорится о Сухановых, около шести десяти лет являвшихся владельцами и разработчиками этого каменного месторождения.<sup>30</sup>

Ряд библиотечных рукописей имеет отношение к истории города Усть-Сысольска. В рукописном сборнике-конволюте РНБ, F.XVII, № 52, состоящем из разных частей XVIII-XIX вв., в части 3-ей (л. 6-16 об.), которая по водяным знакам датируется концом XVIII в.,<sup>31</sup> содержатся копии выписок из Писцовых книг 1608 г. о реке Сыsole и 1646 г. о погосте на устье реки Сысолы. В этом сборнике в его 11-й части (л. 48-49 об.) приведены копии статистических таблиц 1797 г., подготовленных Врачебной управой, о населении в десяти городах Вологодской губернии, среди которых называется и город Усть-Сысольск. 24-ой частью данного сборника (л. 75-81 об.) является «Росписание доходов и расходов города Устьсысольска, составленное комитетомъ, въ означенномъ городѣ учрежденнымъ, рассмотренное и исправленное губернскимъ правлениемъ 4-го июня 1829 года», также изложенное в виде таблицы. В 17-ой части сборника (л. 59-59 об.) помещены наблюдения о первом и последнем снеге, дожде, громе, морозе и тепле в г. Усть-Сысольске за 1828–1857 гг. Еще одна таблица с метеорологическими наблюдениями за погодой в г. Усть-Сысольске в XIX в. содержится в рукописи РНБ, Q.VII, № 3, которая названа «Книгой наблюденийъ по термометру с 1817 года, а о вскрытии и замерзании рѣки Сысолы съ 1800 года». В данной «Книге» наблюдения о температуре доведены до 1866 г., а о вскрытии и замерзании Сысолы – до 1859 г.

Рассмотренные нами рукописные сборники из Усть-Сысольской Общественной библиотеки являются ценными источниками по духовной культуре Коми края. Они отражают важные этапы в истории и культуре Коми края XIV-XIX вв.: создание Пермской епархии, возникновение и развитие коми письменности, основание города Усть-Сысольска и деятельность виднейших представителей коми культуры и литературы. Таким образом, выявленные рукописные сборники из книжных фондов первой публичной библиотеки Усть-Сысольска позволяют восполнить некоторые существующие до сих пор лакуны в изучении духовного наследия Коми края.

\* Исследование осуществлено при финансовой поддержке РГНФ, проект № 06-04-41401 а/С.  
<sup>1</sup> Общественная библиотека в городе Усть-Сысольске, основанная частными лицами // Журнал министерства внутренних дел. 1849. № 2. С. 248-249. См. также: Ельсова М.И. История библиотек Коми края. Сыктывкар, 1997. С. 4 и др.  
<sup>2</sup> Каталог Усть-Сысольской земской публичной библиотеки. В. Устюг: Тип. П.Н. Лагирева, 1904; Первое дополнительное прибавление к каталогу Усть-Сысольской земской публичной библиотеки. В. Устюг, 1906; Каталог книг и периодических изданий Усть-Сысольской земской публичной библиотеки. В. Устюг, 1909.  
<sup>3</sup> В 1865 г. отмечалось, что в библиотеке находилось 299 рукописей (Кичин В. Нечто об Усть-Сысольске // Вологодские губернские ведомости (далее – ВГВ). 1865. № 34; см. также: Ельсова М.И. История библиотек Коми края. С. 94).  
<sup>4</sup> В 80-е гг. XIX в. Усть-Сысольская Общественная библиотека продолжала существовать только на членские



взносы, пожертвования от частных лиц прекратились, а государственная казна не отпускала на нее денежных средств, считая библиотеку частным учреждением. Более подробно см. об этом: Ельсова М.И. История библиотек Коми края. С. 98-99.

6 Отчет Императорской Публичной библиотеки за 1890 г. СПб., 1893. С. 14-63.

7 Приведем перечень шифров 43 рукописей из фондов Усть-Сысольской общественной библиотеки, хранящихся в РНБ: О.I, № 326; О.I, № 327; О.I, № 328; О.IV, № 71; О.IV, № 18; О.XVII, № 47; О.I, № 1034; О.I, № 1035; О.I, № 1036; О.I, № 1037; О.I, № 1038; О.I, № 1039; О.I, № 1040; О.I, № 1041; О.II, № 98; О.II, № 99; О.III, № 181; О.IV, № 369; О.IV, № 370; О.IV, № 371; О.IV, № 372; О.IV, № 373; О.XV, № 96; О.XV, № 97; О.VII, № 3; О.XII, № 6; О.XIII, № 10; О.XIV, № 134; О.XIV, № 135; О.XVI, № 22; О.XVII, № 196; О.XVII, № 197; О.XVII, № 198; F.I, № 698; F.I, № 699; F.I, № 700; F.II, № 208; F.II, № 209; F.IV, № 709; F.IV, № 710; F.IV, № 711; F.IV, № 712; F.XVII, № 52. В процессе работы с рукописями de visu выяснилось, что отдельные памятники при их передаче в Императорскую Публичную библиотеку (или при постановке на учет в этой библиотеке) были объединены под один переплет, в результате некоторые сборники стали состоять из множества отдельных частей, как, в частности, сборник-конволют XVII-XIX вв. РНБ, F.XVII, № 52, написанный на 86 л. разного формата полууставом и скорописью разных почерков, включающий 26 отдельных частей.

8 Сборник РНБ, О.I, № 326. XVIII в., 80-е гг. 8°. 65 л. Переплет - картон, оклеенный голубой бумагой. Корешок кожаный. На корешке желтая наклейка с надписью пером, сохранился фрагмент «Житие Стефана...». Полуустав одной руки. Киноварь в заголовках и инициалах. Киноварные инициалы с растительным орнаментом на л. 1. На полях пометы «зри» более позднего времени. На внутренней стороне верхней крышки переплета находится бумажный прямоугольный ярлык с вписанной от руки записью «№ 75. Устьсысольской общественной библиотеки». На л. III - запись карандашом «№ 5» и скорописью и чернилами «№ 76. Устьсысольской общественной библиотеки». Филигранны: литеры «ВФТ» в волнистой прямоугольной рамке - знак типа № 152 (1779, 1780 гг.) (Клепиков С.А. Филигранны и штемпели на бумаге русского и иностранного производства XVII-XX вв. М., 1959). Сборник РНБ, О.I, № 1036. XVIII в., сер. 4°. 22 л. Переплет - картон, оклеенный зеленой бумагой. Корешок кожаный, бумажная наклейка «Житие Стефана». Киноварь в заголовках и инициалах. На внутренней стороне верхней крышки переплета - бумажный ярлык с вписанным номером «№ 851. Устьсысольской общественной библиотеки». Филигранны: лигатура «РФ» - знак типа № 492 (1756 г.) (Клепиков С.А. Указ. соч.).

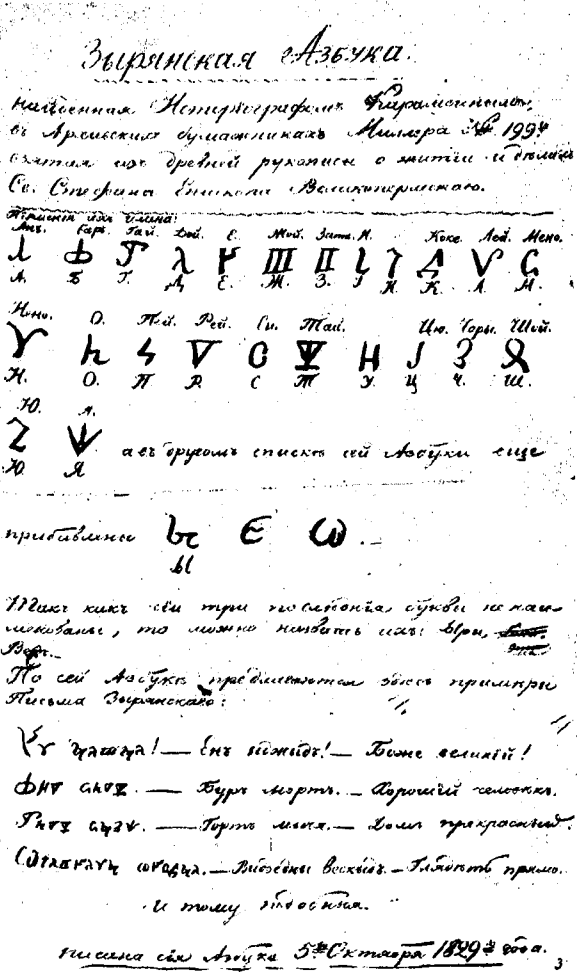
9 См.: История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы: Исследования и материалы (К 600-летию со дня преставления Стефана Пермского) / Отв. редактор А.Н. Власов. Сыктывкар, 1996. С. 108-109, 111. №№ 5, 13.

10 А.Н. Власов указывает на существование еще одного списка Повести о рождении и крещении Стефана Пермского - Национальный Архив Республики Коми, № 474, XIX в. См.: История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы. С. 17-24.

11 Романова А.А. Чудеса Герасима, Питирима и Ионы, епископов Пермских // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 2004. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 4: Т-Я. Дополнения. С. 233-235.

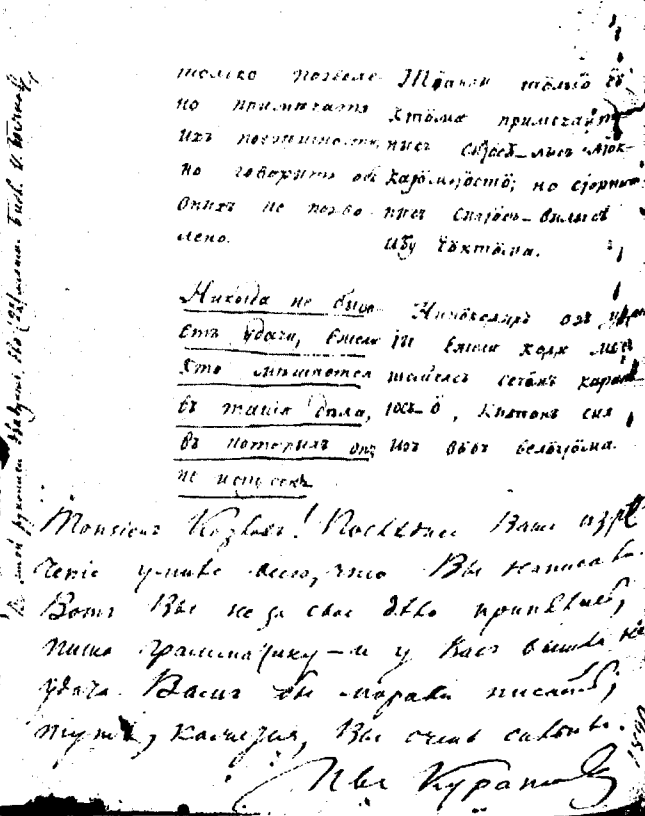
12 История Пермской епархии в памятниках письменности и устной прозы. С. 4-58, 61-75.

13 РНБ, F.IV, № 712. Ч. 1. 1 л. 4°. XIX в. Скоропись. Записи: 1) на л. 1, скорописью - «Азбуку пермской грамоты, что Стефан сложил»; 2) на л. 1 об., карандашом - «№ 232»; 3) на л. 1, скорописью в нижней части - «Списана съ подлинника изъ Яренска, генваря 2-го дня 1832-го года». Вержированная бумага, филигранны плохо просматриваются.



Зырянская азбука, найденная Н.М. Карамзиным в архивных бумагах Г. Миллера. РНБ. F.IV, № 712. XIX в., л. 3.

Зырянская азбука, найденная Н.М. Карамзиным в архивных бумагах Г. Миллера. РНБ. F.IV, № 712. XIX в., л. 3.



Автограф И.А. Куратова 1864 г. в «Зырянской грамматике» 1808 г. Ф. Козлова. РНБ. О.XVI, № 22, XIX в., л. 22 об.

название. Ч. 5. 1 л. Формат - половина Александрийского листа. Скоропись. Бумага вержированная, филигранны плохо просматриваются. Записи: 1) на л. 5 об., карандашом, в скобках - «(№ 232, 233, 234 и 260)»; 2) на л. 5 об. карандашом, скорописью - «Усть-Сысольской общественной библиотеки»; 3) на л. 5 об., карандашом - «№ 233». Содержит: Л. 5. Список пермской азбуки. Скорописные надписи: «Миллера» (пермские литеры, над ними помещены буквы русского алфавита); «Синодальная» (пермские литеры, над ними и под ними находятся буквы русского алфавита); «Пермская» (пермские литеры, над ними названия). Ч. 6. 1 л. Формат - половина Александрийского листа. Скоропись. Бумага вержированная, филигранны плохо просматриваются. Скоропись XIX в. На л. 6 в верхнем левом углу видны следы красной краски (кляксы). Записи: 1) на л. 6 об., карандашом - «кь № 333-му». Содержит: Л. 6. Пермская азбука по спискам Миллера, Синодальному и Пермскому. Пермские буквы без названий, в три строки; над буквами третьей строки проставлена нумерация (не по порядку).

16 Отчет Императорской Публичной библиотеки за 1890 г. С. 53.

17 «Высокопреосвященнейший владыко! Убежден будучи славою, вездѣ первоносящеюся, о безпрестанномъ Вашего в[ысоко]преосвященства старания распространять просвѣщение въ отечествѣ нашемъ, возымѣлъ и я смѣлость посвятить имени Вашего в[ысоко]преосвященства сей малозначущий мой трудъ. Но ежели покажется вамъ недостаточнымъ сие мое дѣло, то прошу ободрить меня благосклоннымъ Вашимъ принятиемъ, которое непремѣнно воспламенитъ во мнѣ желание къ усовершенствованию начатаго. Вашего высокопреосвященства милостивѣйшаго архипастыря всевижайший Филиппъ Козловъ. 1808-го года, августа 17-го дня» (РНБ, Q.XVI, № 22, л. 2-2 об.).

18 Куратов И. [Рецензия на Зырянскую грамматику А. Флерова] // ВГВ. 1864. Ч. неоф. № 43. С. 129. Благодарю О.В. Кырнышеву, познакомившую меня с данной публикацией.

19 Как установлено исследователями, в 1864 и 1866 гг. И.А. Куратов являлся читателем Усть-Сысольской общественной библиотеки. См.: Ельсова М.И. История библиотек Коми края. С. 96.

20 В своей рецензии 1864 г. на Зырянскую грамматику А. Флерова И.А. Куратов указывает на заимствованный характер сочинения Ф. Козлова. См.: Куратов И. [Рецензия на Зырянскую грамматику А. Флерова]. С. 129.

21 Зырянская грамматика, изданная от главного правления училищ. Сочинил А. Флеров. СПб., 1813.

22 См.: Куратов И. [Рецензия на Зырянскую грамматику А. Флерова]. С. 129.

23 Чисталева Т.А. Из библиотеки Куратова // Куратовские чтения. Сыктывкар, 1976. Т. 2. С. 126-127.

24 Сидоров А.С. Ижмо-Печорский край // Коми му. 1924. № 7-10. С. 118-122.

25 В Национальном музее Республики Коми хранится пять книг из личной библиотеки И.А. Куратова. См. в

14 Запись приведена в трех последних частях сборника РНБ, F.IV, № 712. См.: Ч. 7. 1 л. Формат - половина Александрийского листа. Бумага голубая, вержированная. Скоропись XIX в. Записи: на л. 7 об., карандашом - «№ 234». Филигранны: литеры «ЯМС[Я]» и часть белой даты «18...» - герб г. Ярославля, знак не атрибутирован. Ч. 8. 1 л. F. Бумага вержированная, филигранны не просматриваются. Записи: 1) на л. 8 об., карандашом - «кь № 234»; 2) на л. 8, скорописью - «Списано съ образа въ Вожемской церквѣ 11-го ноября 1834 года». Ч. 9. 1 л. Бумага в форме столбца, который реставрирован вержированной бумагой более позднего времени. Бумага вержированная, виден фрагмент филигранны (знак не атрибутирован).

15 См.: Ч. 3. 1 л. F. Скоропись. Записи: 1) на л. 3 об., карандашом - «№ 233»; 2) на л. 3, скорописью XIX в. на нижнем поле - «Писана сия азбука 5-го октября 1829-го года». Содержит: Л. 3. Зырянская азбука, найденная Н.М. Карамзиным в архивных бумагах Миллера, № 199, взятая из древней рукописи Жития Стефана Пермского (пермская азбука с литерами и их названиями). После азбуки приведены четыре примера зырянского письма, сначала на пермской азбуке, затем приведен перевод на русский язык (1. Боже великий! 2. Хороший человек! 3. Домъ прекрасный. 4. Глядѣть прямо). Ч. 4. 1 л. Формат - половина Александрийского листа. Скоропись. Бумага голубая. Записи: на л. 4 об., карандашом - «кь № 233-му». Филигранны: герб г. Ярославля с литерами - знак типа № 12, имевшего хождение в 20-40-е гг. XIX в. (Клепиков С.А. Указ. соч. Содержит: Л. 4. «Выписка пермской азбуки изъ одной книги рукописи Синодальной библиотеки». Приведены пермские литеры и их

издании: Раритеты: Памятники истории письменности земли Коми из собрания Национального музея Республики Коми. Вып. 1 / Сост. И.Ю. Моисеева. Сыктывкар, 2006.

<sup>26</sup> Общественная библиотека в городе Усть-Сысольске, основанная частными лицами // Журнал министерства внутренних дел. 1849. № 2. С. 248-249. См. также: Ельсова М.И. История библиотек Коми края. С. 4 и др.

<sup>27</sup> Запись в рукописи на л. 14 об. скорописью руки библиотекаря Усть-Сысольского Общественного собрания А. Попова: «Покровская церковь, что внизу, достроена в мае месяце Иваном Сухановым, а освящена в октябре месяце 1739, т. е. когда у них разбойники ограбили имение и сожгли, а строившаго (sic!) церковь Ивана Суханова убили. А Троицкая выстроена дедом Степаном Сухановым, кончена в 1769 и освящена в 1770 году. Это записано по словам Павла Суханова. У него есть и прежняя опись церковному имуществу 1767 года, намъ взять. Библиотекарь А. Поповъ. Изъ этой описи видно, что много пожертвовано Григориемъ Цивилевым, дѣдомъ Улиты Петровны Еремеевой, а Парасковьи Андреевны Латк[ин]ой прадедомъ. А ево сынъ и церковный староста былъ, тоже видно изъ описи».

<sup>28</sup> Рошевская Л.П. Коми ученый К.Ф. Жаков: научное издание. Сыктывкар, 2003. С. 18.

<sup>29</sup> Жаков К.Ф. Атаман Шипича // Жаков К.Ф. Под шум северного ветра. СПб., 1913. С. 75-79. Предания об атамане Шипиче бытовали на территории Коми края и в XX в. См., например, предание «Шипича» в издании: Историческая память в устных преданиях коми: материалы / Сост. и подг. текстов М.А. Анкудиновой и В.В. Филипповой. Сыктывкар, 2005. № 180. С. 113-114.

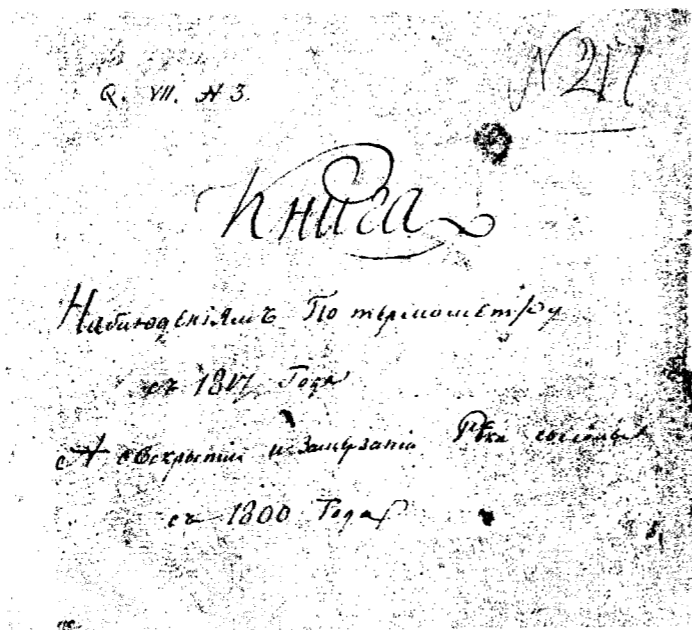
<sup>30</sup> К тексту грамоты библиотекарь Усть-Сысольского собрания А. Попов присоединил в 1843 г. на л. 36-37 примечание о брусняной горе, из которой добывался этот камень: «Подлинной указ хранится в Печерском Обществе. Актъ есть въ окружномъ управленіи в делах 1839 года о промыслах на Печоре помоздинских и пожелдских (?) крестьянъ, о чем жаловались печорцы. Эта копия списана въ 1843 году из рванной (sic!) жалованной грамоты, лоскутки имелись въ Печерскомъ Обществе, однако когда производили споръ у Сухановых о брусняной горе, то дѣлана была во ... справа, и оказалось, что жалованная грамота была выдана, и потому брусняная гора утверждена за крестьянами, с того времени владеть стали сами. А ранше (sic!) отдавались в оброкъ изъ казенной палаты. Купцы Сухановы содержали ея на оброке около шестидесяти летъ вмѣстѣ съ чердынскимъ купечествомъ. Последние были арендаторы усть-сысольские купцы Степан и Алексей Сухановы. Чердынской Петръ Герасимовъ Валуевъ имѣлъ третью часть и разработывалъ (sic!) по левую сторону реки с утеса, где камень несравненно тверже. Я былъ на горе съ чиновникомъ Германомъ въ 1826 году и зделанъ мною оной планъ и подробное описание и отправлено было къ губернатору Брусилову. А. Поповъ».

<sup>31</sup> Общественная библиотека в городе Усть-Сысольске, основанная частными лицами // Журнал министерства внутренних дел. С. 248-249. См. также: Ельсова М.И. История библиотек Коми края. С. 4 и др.

И.Е. Фадеева  
г. Сыктывкар

## ОПЫТ АУТЕНТИЧНОСТИ (О ПРОЗЕ К. ЖАКОВА)

Национальная и культурная идентичность была и остается одной из острых проблем современного общественного самосознания. Парадоксальность единства исторической изменчивости, с одной стороны, и постоянства культурных характеристик – с другой, определяет необходимость при изучении культуры того или иного народа учета семиотических характеристик, которые, хотя и всегда присутствовали в определении нации, но оказывались сведенным преимущественно к национальному языку. Между тем, при всей значимости «лингвистического» подхода к семиотике



«Книга наблюдениям по термометру с 1817 года, а о вскрытии и замерзании реки Сысолы с 1800 года». РНБ. О.VII, № 3, XIX в., л. 1.

культуры он вряд ли может считаться достаточным. Наиболее очевидным подтверждением этому является творчество К. Жакова, все значительные произведения которого, как известно, написаны на русском языке, являясь в то же время одним из ярких проявлений культурно-национальной идентичности коми. Теоретическим основанием семиотики культуры должно стать понятие национального семиозиса, являющегося, на наш взгляд, культурной универсалией<sup>1</sup>.

Формирование любого культурно-национального семиозиса, в том числе и народа коми, всегда определено онтологическими и аксиологическими, а также социокультурными и когнитивными факторами: шкалой национально и культурно релевантных смыслов и ценностей, исторически обусловленными способами интерпретации и семантизации текстов собственной и чужой культуры, на основании которых формируется интертекст культуры. Теоретическое описание семиозиса как таковое, являясь составной частью любого национального семиозиса, становится при этом и одним из механизмов его формирования, определяя тенденции и направления его исторического развития (посредством воздействия на процессы порождения текстов культуры).

С этой точки зрения творчество К. Жакова представляет двойной интерес. С одной стороны, Жаков – исследователь культуры коми народа, с другой – писатель, представитель этой культуры, т.е. предмет собственного исследования. С одной стороны, как писатель и философ Жаков сложился в результате глубокой интериоризации текстов русской и западной культур, что позволило ему сформировать то, что в современном гуманитарном знании принято называть позицией наблюдателя. С другой – оставаясь носителем коми культуры, Жаков предпринял уникальную в своем роде попытку создания аутентичного текста культуры. Понятно, что при условии двойственности самой писательской позиции, совмещающей в себе и позицию наблюдателя культуры, и аутентичную позицию ее носителя, художественное творчество Жакова стало в определенной мере экспериментальным, представляя собой опыт создания текста национальной культуры как аутентичного.

Отметим, что проблема аутентичного текста вряд ли не только решена, но и даже не поставлена, хотя именно в ней сосредоточены наиболее острые «углы» постнеклассической картины мира: роль позиции наблюдателя, текстовый характер реальности и ряд других. Применительно к гуманитарному знанию эта проблематика наиболее остро заявляет о себе в исследовании нарративных форм в целом и образа автора в частности. Именно поэтому чрезвычайно интересно проследить структуру жаковской прозы, очевидно претендующей на выражение некоторого первичного культурно-национального опыта, с точки зрения выявления ее «повествовательных инстанций».

Исследуя творческий путь К. Жакова, А.К. Микушев определил «ключ» к пониманию жаковской прозы, довольно четко распадающейся на две составные части: «из жизни» и «из фантазии»<sup>2</sup>. Первая представлена описанием народной культуры с позиций исследователя; вторая – созданием текста на основании научного исследования и собственного культурного опыта. Именно эта вторая составляющая наследия писателя и стала, на наш взгляд, попыткой воспроизвести когнитивные основания культуры коми-зырян, попытка, конституированная отнюдь не только обращением к известным фольклорным мотивам и образам народной фантазии, не только мифологизмом (вообще свойственным, как известно, культуре «серебряного века»), но прежде всего – стремлением воспроизвести сам способ мирозидения народа. Поэтому, даже обращаясь к очевидно вымышленным сюжетам, основанным на мифологической, фольклорной и литературной образности иных культур – что, кстати, вполне соответствует художественным установкам модерна (Д.С. Сарабянов говорит в связи с этим о «двойном преобразении реальности»<sup>3</sup>), Жаков пересоздает их в соответствии со структурами сознания и склада личности представителей своего народа. К.Ф. Жаков не просто становится выразителем некоторого непосредственного культурного опыта – напротив, опыт опосредован для него мировой литературой и философией, – он стремится найти нарративные формы для его выражения. Формой такого опосредования становится не семантика текста, а механизмы его порождения, не результаты творческой фантазии народа, представленные в мотивах, сюжетах или в образном строе, а структуры сознания в их культурно-национальной специфике. Несколько модернизируя проблему, можно сказать, что К. Жаков одним из первых предпринял опыт когнитивного моделирования национального семиозиса.

Говоря о психологии и ментальности коми-зырян в известном этнографическом очерке, Жаков определяет ее основную черту – мистицизм<sup>4</sup>. Конечно, Жаков как личность полностью принадлежит культуре начала XX столетия, о которой накануне его художник и один из основателей объединения «Мир искусства» А. Бенуа писал: «Все, что было молодого и свежего (в русском искусстве – И.Ф.) ринулось в объятия мистики»<sup>5</sup>. Поэтому определение ментальности народа как мистической легко вписывается в круг мистико-философских и религиозных идей, которые характеризуют русскую культуру рубежа XIX-XX столетий в целом. Однако, говоря о мистицизме в интерпретации коми писателя, мы не ставим перед собой задачу сопоставления ее с символизмом начала XX века или с религиозно-философским возрождением, толчком к которому стала философская мистика В.С. Соловьева – хотя, конечно, такое сопоставление могло бы пролить свет на многие проблемы

становления и развития коми национальной культуры. Мистицизм коми в понимании К. Жакова иного рода. Определяя личность коми-зырянина и сущность культуры зырян как мистическую, Жаков обосновывает это характером ландшафта, климатом, наличием бескрайних лесов, что приводит к отсутствию у коми философии, искусства, социально-гражданственной жизни, компенсируясь одним – мистикой леса. Лес – единственная ценность в народной аксиологии коми – подчеркнем – такой, как ее понимает К. Жаков. И именно этой системой ценностей объясняется характер художественной нарративной писателя.

В чем же состоит суть этой мистики? Очевиден, на наш взгляд, ее архаический, дорефлективный характер, что связано не только с отсутствием письменной традиции, но прежде всего с необычайностью позиции «другого» как имманентного факта сознания носителя культуры. Дело в том, что любая идентичность – психологическая или культурная – возможна только как интериоризация иного – «завершающего», по определению М.М. Бахтина, сознания<sup>6</sup>. С другой стороны, идентичность становится возможной в том случае, если она, говоря словами П. Рикера, лингвистически опосредована<sup>7</sup>. Понятно, что в случае К. Жакова идентичность коми не была дана писателю в предшествующей ему культуре народа – ее следовало создать посредством обнаружения аутентичного опыта, сделав фактом текста. Понятно и то, что при создании аутентичного словесного текста коми культуры Жаков не мог не столкнуться с важной семиотической и герменевтической проблемой. В частности, каким образом до-словесное мистическое переживание может быть передано не как литературная стилизация или поэтическая метафора (хотя все это тоже есть в творчестве писателей-современников А. Блока и А. Ремизова), но как адекватный имманентному культурному сознанию феномен? Позиция «внезапности» (термин М.М. Бахтина) как основание самоидентификации при этом могла быть дана только как результат продуктивной деятельности сознания самого писателя. Другими словами, мистицизм как аутентичный опыт культуры коми-зырян, по Жакову, должен был быть представлен в текстовых формах, не утратив своей аутентичности, но и выкристаллизовав внутри себя некую имманентную точку отсчета, повествовательную инстанцию.

Надо сказать, что эксперимент Жакову удался – ряд его произведений «из фантазий» это подтверждают. До-рефлективный и «до-вербальный» мистический опыт леса становится тем началом, которое конституирует характер нарратива как символического по своей сути. При этом следует разграничить разные пласты достаточно многогранного творчества писателя. В частности, в его наследии можно обнаружить ряд произведений, очевидно вписывающихся в эстетику и художественную практику символизма и представляющих собой своего рода аналог символической прозы, к примеру, А. Белого. Однако можно говорить и о принципиально иных формах. И если искать аналогии и пытаться создать типологию символической нарративной, то таким аналогом для ряда произведений Жакова можно считать прозу В.В. Розанова. Сразу же оговоримся: разница в смыслах и ценностях, в жизненном материале и в мировоззренческих основах Розанова и Жакова абсолютна (подчеркнем: абсолютна!). Сближает же их отсутствие дискретно-знаковой структурированности нарратива, *континуальность* смыслов. Однако, если в случае Розанова это континуум экзистенциального переживания «бытия-к-смерти», то в случае Жакова – это континуум *бытия-в-смерти*, т.е. природного, космического бытия, не просветленного словом-Логосом. Сам К. Жаков, отмечая чрезвычайную любовь коми-зырян к музыке, замечает: «Есть музыкальный слух, но мало художественных, *словесных концепций*» (курсив мой – И.Ф.), что необходимо для составления песни. Сильно чувствует зырянин, но чувствам нет исхода ни в звуках, ни в красках, лишь в слезах и смехе все выражается и в необычной любви к музыке<sup>8</sup>.

Рассмотрим наиболее показательные примеры, обратившись к текстам. В небольшой «Сказке Йорем» Жаков рассказывает историю, как пропала дочь старика и старухи Марфа<sup>9</sup>. По сравнению с традицией европейской литературы, куда с определенными поправками может быть вписана и русская народная сказка в той мере, в которой современные тексты – результат научной и литературной обработки некоторого первичного материала, сказка Жакова отличается свойством, который можно было бы определить как «non-finity». Рассказываемое событие как бы не вычленено из континуального целого – бытия, слито с мистическим переживанием пространства, не имеющего начала и конца, пространства, смысловой и ценностной основой которого является лес как бескрайнее и неограниченное, всепоглощающее природное начало. Другими словами, в сказке нет привычных для европейского рефлексивного сознания «точек опоры»: конфликта, завязки, так сказать, аксиологической манифестации в виде басенной «морали», многозначности притчи или философской мысли. События расположены в хроникальном порядке, не выражая, в сущности, ничего, кроме аутентичного переживания пространства как всепоглощающего. Не случайны в этом контексте глагольные формы, которые использует писатель: это преимущественно глаголы несовершенного вида прошедшего времени: «была одна дочь», «он там пил, ел, гостил», «и до смерти они век свой торговали» и др. Очевидное преобладание глаголов несовершенного вида в этом тексте

становится наглядным проявлением не-совершенности события, даже отсутствия события как такового. Продолжив известную языковую игру М. Хайдеггера, заметим любопытный парадокс: если событие, по Хайдеггеру, – это *со-бытие*, то отсутствие его возвращает нас к бытию? Вопрос, однако, не в том, что представляет собой это бытие, а в формах его выражения в тексте – если понять символ (используем выражение Хайдеггера) как «непотаенность бытия», то обнаруживается символический характер прозы, непосредственно воспроизводящей этот до-рефлективный и, добавим, *до-экзистенциальный* опыт.

Между тем и сам К. Жаков в своем этнографическом очерке отмечает не-событийность жизни как одно из оснований психологии коми-зырян<sup>10</sup> и, можно добавить, когнитивных оснований аутентичной национальной культуры. Такая не-событийность находит отчетливые проявления в механизмах текстопорождения, которые являются наиболее важной частью любого национального семиозиса. Рассмотрим нарративную структуру произведения «Вишера. Рассказы охотника»<sup>11</sup>. В отличие от «Сказки Йорем», помимо образа автора, скрытого за повествованием как таковым, здесь очевидно наличие рассказчика – охотника, что очевидно усложняет структуру повествования, вводя дополнительную повествовательную инстанцию, а вместе с ней – возможность ценностного структурирования события. В частности, ряд фрагментов заканчивается попыткой оценки события с некоторой внешней по отношению к повествованию позиции: например: «Рок догнал его тут, счастья не стало, *молитвы не достало*»<sup>12</sup> (курсив мой – И.Ф.). Вместе с тем и здесь мы обнаруживаем ту мистику неструктурированного пространства, которая, на наш взгляд, определяет собственно нарративные структуры у Жакова. В отличие от «Сказки», здесь это неопределенность тех сил, с которыми сталкивается в лесу охотник. Отсюда – использование безличных и неопределенно-личных форм: «Вдруг из воды *показалось и говорит*», «Тогда в волоковое окно *стали бросать* белками...»<sup>13</sup> (курсив мой – И.Ф.) и др.

Наконец, обратимся к тем произведениям К. Жакова «из фантазий», которые, уже не являясь попыткой непосредственной передачи аутентичного культурного опыта, становятся опытом формирования культурной идентичности как опыта, говоря словами П. Рикера, «лингвистического опосредования»<sup>14</sup>. Наиболее показательным текстом является, безусловно, цикл повествований о Бурморте и, особенно, «Жизнь Пама Бурморты». Однако показательность его заключается отнюдь не в адекватности текста этническому сознанию – напротив, становясь формой самоидентификации, текст как раз *утрачивает аутентичность*. Не касаясь вопроса об оценке Жаковым истории христианизации коми-зырян (осмелимся сказать, что эта проблема не слишком волновала писателя), подчеркнем очевидно символический характер художественной структуры повествования, вполне сопоставимого с «Симфониями» А. Белого.

Исходя из сказанного, попытаемся экстраполировать формы построения нарратива в художественной прозе К. Жакова на его философскую концепцию «лимитизма». Очевидно, на наш взгляд, что центральная идея лимитизма о беспредельном представляет собой опыт философского осмысления и репрезентации аутентичного мистического опыта.

<sup>1</sup> Сулимов В.А., Фадеева И.Е. Русский семиозис: введение в проблему // Семиозис и культура. Вып. 1. Сыктывкар: КГПИ, 2005.

<sup>2</sup> Микушев А.К. О Каллистрате Жакове // Жаков К.Ф. Сквозь строй жизни. Роман. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1996. С. 13.

<sup>3</sup> Сарабянов Д.В. Стиль модерн: Истоки. История. Проблемы. М.: Искусство, 1999. С. 223.

<sup>4</sup> Жаков К.Ф. Этнологический очерк зырян // Жаков К.Ф. Под шум северного ветра. Рассказы, очерки, сказки и предания. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1990. С. 321-326.

<sup>5</sup> Бенуа А. История русской живописи // История живописи в XIX веке. СПб.: «Знание», 1901-1902. С. 226.

<sup>6</sup> Бахтин М.М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: «Искусство», 1979. С. 14.

<sup>7</sup> Рикер П. Повествовательная идентичность // <http://philosophy.allru.net/perv234.html>

<sup>8</sup> Жаков К.Ф. Этнологический очерк зырян. С. 318.

<sup>9</sup> Жаков К.Ф. Под шум северного ветра. С. 356-357.

<sup>10</sup> «Здесь нет фабрик и заводов, которые дают жизни разнообразие, нет шоссе дорог... Земледелие однообразно... (...) Эта жизнь ничего не создает ни в науке, ни в поэзии, ни в промышленности... (...) Здесь невозможна никакая интеллигенция...» (Жаков К.Ф. Этнологический очерк зырян. С. 314-315) – вот только небольшая часть высказываний Жакова, характеризующих культуру коми.

<sup>11</sup> Жаков К.Ф. Под шум северного ветра. С. 354-356.

<sup>12</sup> Там же. С. 356.

<sup>13</sup> Там же. С. 354.

<sup>14</sup> Рикер П. Указ. соч.

**РЕКОМЕНДАЦИИ**  
**Всероссийской научной конференции**  
**«Духовная культура финно-угорских народов России»**  
*(1–3 ноября 2006 г., г. Сыктывкар)*

Конференция «Духовная культура финно-угорских народов России», состоявшаяся 1–3 ноября 2006 г., была посвящена 80-летию Анатолия Константиновича Микушева, известного финно-угроведа-фольклориста, литературоведа, организатора науки, педагога.

Проблематика конференции вызвала большой интерес у представителей различных областей гуманитарных исследований. В работе конференции приняли участие ученые из Москвы, Санкт-Петербурга, Ижевска, Петрозаводска, Перми, Кудымкара, Ханты-Мансийска, Сыктывкара, а также из Венгрии, Эстонии и др. На конференции работало 5 секций («Фольклор народов России», «История и поэтика финно-угорских литератур», «Художественные поиски современных финно-угорских литератур», «Финно-угорское языкознание», «История и культура народов европейского Севера»), состоялось два пленарных заседания, круглый стол («Научная, педагогическая и общественная деятельность А. К. Микушева: воспоминания современников»).

В ходе заседаний обсуждались различные аспекты изучения фольклора, языка, литератур, истории народов России, большой блок выступлений был посвящен культуре финно-угорских народов и проблемам взаимодействия разноэтничных традиций, истории науки. На конференции были обозначены актуальные проблемы региональных исследований духовной культуры, важное место среди которых в настоящее время занимает междисциплинарный подход. Большой интерес вызвали выступления по проблемам введения в научный оборот новых источников по истории культуры народов России. На конференции обозначился большой отряд молодых исследователей, успешно занимающихся изучением традиционной культуры финно-угорских народов и народов российского Севера.

На конференции неоднократно звучали оценки заслуг А.К. Микушева, отмечен его личный вклад и вклад его соратников и учеников в собирание, изучение и публикацию памятников коми фольклора, в развитие новых направлений коми фольклористики и литературоведения. Участники конференции отметили, что во многом благодаря активной научно-педагогической деятельности А.К. Микушева сложилось не одно поколение ученых-филологов, которые в настоящее время являются ведущими специалистами в области фольклористики, литературоведения, языкознания, журналистики, культуры в Республике Коми; Институт языка, литературы и истории Коми Научного центра РАН и Сыктывкарский государственный университет являются одними из крупных научных центров по изучению духовной культуры народов европейского севера России.

Отмечая высокие заслуги А.К. Микушева в развитии финно-угорской филологии, участники конференции выступили с предложением о присвоении имени Анатолия Константиновича Микушева кафедре коми фольклора и литературы СыктГУ.

Участники конференции считают целесообразным:

1. обратить внимание руководителей регионов, представленных на конференции, и, в частности, правительства Республики Коми на острую актуальность и необходимость всесторонней поддержки в успешной реализации специальных научных программ по изучению традиционной народной культуры (включая проекты по полевой, архивной, издательской деятельности);
2. разработать программу подготовки к изданию трудов коми ученых-филологов и произведений коми писателей в рамках республиканских программ «Сохранение и развитие государственных языков Республики Коми» и «Реализация национальной политики Республики Коми» (неизданные труды и тематические сборники работ А.К. Микушева, Ф.В. Плесовского, П.И. Чисталева, Ю.Г. Рочева; произведения К.Ф. Жакова и др.);
3. отметить высокий уровень работы фольклористов в Сыктывкаре и обратить внимание руководителей Коми научного центра, СыктГУ и правительства Республики Коми на необходимость оказания дальнейшей организационной и материальной поддержки научным фольклористическим исследованиям;
4. начать практическую разработку концепции «Свода фольклора Республики Коми», идея которого принадлежит А.К. Микушеву, с включением этого долгосрочного проекта в республиканские программы;
5. выделить в качестве одного из приоритетных направлений фольклористической деятельности в вузовских и академических центрах сохранение и систематизацию фольклорных фондов на основе современных информационных технологий;

6. активизировать координацию исследовательской, учебно-методической, культурно-просветительской деятельности научных и образовательных учреждений финно-угорских регионов в области духовной культуры;

7. признать необходимым создание рабочей группы по подготовке межрегиональных научных программ по изучению духовного наследия финно-угорских народов и народов европейского севера России и организации постоянно действующих форумов с использованием уже апробированных форматов – симпозиумов и межрегиональных конференций («Пермистика», «Русский Север и восточные финно-угры: проблемы пространственно-временного диалога» и др.);

8. с целью поддержания и развития межнациональных контактов организовывать на базе образовательных и научных учреждений центры переводов образцов фольклора и произведений финно-угорских литератур на языки народов России и осуществлять на этой основе подготовку различного рода изданий (научных, научно-популярных, учебно-методических, художественных);

9. выступить в СМИ представленных на конференции регионов с предложением о создании специальных программ, направленных на пропаганду и популяризацию духовной культуры;

10. поддерживать и активизировать работу региональных вузов в рамках учебных программ по подготовке специалистов в области филологии и традиционной культуры; выразить тревогу в связи с нарастающей в республике тенденцией сокращения направления подготовки специалистов по финно-угорской филологии;

11. издать сборник материалов конференции;

12. издать сборник воспоминаний о А.К. Микушеве;

13. представить информацию о конференции в СМИ и в специализированных периодических изданиях;

14. учредить проведение в Сыктывкаре с периодичностью один раз в пять лет конференции «Духовная культура финно-угорских народов России» с выделением в рамках конференции Микушевских чтений, Жаковских чтений, молодежной секции;

15. ходатайствовать перед правительством Республики Коми о награждении Почетными грамотами Главы Республики Коми профессора Венского университета Кароя Редери и профессора Будапештского университета Петера Домокоша за выдающийся вклад в развитие финно-угорской филологии.

Участники конференции выражают глубокую благодарность организаторам за высокий уровень подготовки и проведения конференции, современное информационное и техническое сопровождение работы.

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

**Аген Нина Афанасьевна**, м.н.с. отдела литературоведения ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН  
**Ангеловская Людмила Владимировна**, сотрудник Центра фольклорных исследований СыктГУ, асп. СыктГУ  
**Анкудинова Марина Алексеевна**, зам. директора по научно-методической работе Коми республиканского колледжа культуры им. В.Т. Чисталева  
**Арекеева Светлана Тимофеевна**, доц. кафедры удмуртской литературы и литератур народов России УдГУ, канд.пед.н.  
**Бериевега Светлана Ивановна**, зав. секцией журналистики и стилистики СыктГУ, канд.филол.н.  
**Бондаренко Ольга Евтихеевна**, доц. кафедры отечественной истории СыктГУ, канд.ист.н.  
**Бунчук Татьяна Николаевна**, доц. кафедры русского и общего языкознания СыктГУ, канд.филол.н.  
**Бурлыкни Майя Ивановна**, директор Музея истории просвещения Коми края, докт.культурол.  
**Ванюшев Василий Михайлович**, гл.н.с. отдела литературы и фольклора Удмуртского ИИЯЛ УрО РАН, докт.филол.н.  
**Вахрушев Александр Алексеевич**, доц. кафедры журналистики УдГУ, канд.филол.н.  
**Ведерникова Ольга Васильевна**, доц. кафедры методики преподавания русского и коми языков КГПИ, декан факультета педагогики и методики начального образования КГПИ, канд.филол.н.  
**Вершинина Елена Борисовна**, Член Союза композиторов России (Воронежское отделение), преп. Липецкого областного училища искусств им. К.Н. Игумнова  
**Владыкина Татьяна Григорьевна**, в.н.с. отдела фольклора и литературы Удмуртского ИИЯЛ УрО РАН, докт.филол.н.  
**Волкова Нина Изосимовна**, доц. кафедры методики преподавания русского и коми языков КГПИ, канд.филол.н.  
**Галева Мария Андреевна**, н.с. Национального музея Республики Коми  
**Глухова Галина Анатольевна**, ст.преп. кафедры удмуртской литературы и литератур народов России УдГУ, канд.филол.н.  
**Голева Татьяна Геннадьевна**, асп. ИИА УрО РАН  
**Гудырева Татьяна Анатольевна**, доц. кафедры методики преподавания русского и коми языков КГПИ, канд.филол.н.  
**Дерябин Валерий Семенович**, с.н.с. Коми-Пермяцкого отдела общественных наук, канд.ист.н.  
**Докучаева Раиса Михайловна**, доц. кафедры методики преподавания русского и коми языков КГПИ, канд.филол.н.  
**Дурасов Сергей Владимирович** (священноинок Симеон), настоятель старообрядческого храма во имя Рождества Христова  
**Егоров Александр Викторович**, асп. Удмуртского ИИЯЛ УрО РАН  
**Ермакова Татьяна Васильевна**, асп. ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН  
**Ершова Лариса Леонидовна**, зав. учебно-методическим кабинетом русского языка и литературы СыктГУ  
**Зайцева Татьяна Ивановна**, зав. кафедрой удмуртской литературы и литератур народов России УдГУ, канд.филол.н.  
**Зварич Лидия Яковлевна**, преп. Гимназии искусств при Главе Республики Коми  
**Иванова Татьяна Григорьевна**, в.н.с. отдела народно-поэтического творчества ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН, докт.филол.н.  
**Ившина Мария Владимировна**, стажер-исслед. кафедры удмуртской литературы и литератур народов России УдГУ  
**Игушев Евгений Александрович**, в.н.с. лаборатории изучения и сохранения языков ИЯИИКНЮ ЮГУ, докт.филол.н.  
**Ильина Юлия Николаевна**, ассист. кафедры русского и общего языкознания СыктГУ, асп. СПбГУ  
**Каксин Андрей Данилович**, рук. отдела хантыйской филологии ОУИПИР, канд.филол.н.  
**Канева Татьяна Степановна**, рук. Центра фольклорных исследований СыктГУ, канд.филол.н.  
**Кириллова Людмила Евгеньевна**, зав. отделом языкознания Удмуртского ИИЯЛ УрО РАН, канд.филол.н.  
**Коровина Надежда Степановна**, с.н.с. отдела фольклора ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, канд.филол.н.  
**Коршунков Владимир Анатольевич**, доц. кафедры всеобщей истории Вятского ГГУ, канд.ист.н.  
**Котылев Александр Юрьевич**, доц. кафедры культурологии КГПИ, канд.культурол.  
**Котылева Ирина Николаевна**, директор Национального музея Республики Коми, канд.ист.н.  
**Красильникова Светлана Валерьевна**, доц. кафедры литературы КГПИ, канд.филол.н.  
**Краснопольская Тамара Всеволодовна**, зав. кафедрой истории музыки ПГК им. А.К. Глазунова, канд.иск.  
**Крашенинникова Юлия Андреевна**, н.с. отдела фольклора ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, канд.филол.н.  
**Кудряшова Вера Михайловна**, н.с. отдела фольклора ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН  
**Кузнецова Татьяна Леонидовна**, с.н.с. отдела литературоведения ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, канд.филол.н.  
**Кырнышева Ольга Валерьевна**, зав. сектором редкой книги Национальной библиотеки Республики Коми, асп. СыктГУ  
**Лалин Виктор Аркадьевич**, в.н.с. РИИИ, докт.иск.  
**Латышева Вера Алексеевна**, проф. кафедры коми фольклора и литературы СыктГУ, докт.филол.н.

**Лимеров Павел Федорович**, зав. отделом фольклора ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, канд.филол.н.  
**Лимерова Валентина Александровна**, зав. отделом литературоведения ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, канд.пед.н.  
**Липатов Александр Тихонович**, проф. кафедры русского языка МарГПИ им. Н.К. Крупской, докт.филол.н.  
**Лисовская Галина Константиновна**, н.с. отдела литературоведения ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН  
**Лобанова Людмила Сергеевна**, м.н.с. отдела фольклора ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН  
**Ложкина Елизавета Владимировна**, асп. Удмуртского ИИЯЛ УрО РАН  
**Лямцева Людмила Васильевна**, доц. каф. истории зарубежных стран в новое и новейшее время СыктГУ, канд.ист.н.  
**Мальцева Надежда Александровна**, с.н.с. Коми-Пермяцкого отдела общественных наук ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, канд.пед.н.  
**Митрофанова Наталья Кирилловна**, м.н.с., аспирант Института языкознания РАН  
**Морозов Борис Николаевич**, с.н.с. Археографической комиссии РАН, с.н.с. Института славяноведения РАН, канд.ист.н.  
**Нуриева Ирина Муртазовна**, зав. отделом фольклора и литературы Удмуртского ИИЯЛ УрО РАН, канд.иск.  
**Остапова Елена Васильевна**, зав. кафедрой коми фольклора и литературы СыктГУ, канд.филол.н.  
**Панюков Анатолий Васильевич**, н.с. отдела фольклора ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, канд.филол.н.  
**Пахорукова Вера Васильевна**, проф. кафедры методики преподавания коми и русского языков КГПИ, докт.филол.н.  
**Платунов Дмитрий Николаевич**, ст. лаборант, соиск. кафедры удмуртской литературы и литератур народов России УдГУ  
**Плосков Иван Александрович**, н.с. отдела фольклора ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН  
**Подлесных Алена Сергеевна**, ассист. кафедры журналистики ПермГУ  
**Попова Елена Васильевна**, с.н.с. отдела этнологии Удмуртского ИИЯЛ УрО РАН, канд.ист.н.  
**Прокуратова Екатерина Владимировна**, директор Научной библиотеки СыктГУ, канд.филол.н.  
**Прокушева Тамара Ивановна**, доц. кафедры методики преподавания русского и коми языков КГПИ, канд.филол.н.  
**Пчеловодова Ирина Вячеславовна**, асп. Удмуртского ИИЯЛ УрО РАН  
**Рассыхаев Алексей Николаевич**, н.с. отдела фольклора ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН  
**Родионов Виталий Григорьевич**, зав. кафедрой чувашского и сравнительного литературоведения, декан факультета чувашской филологии и культуры ЧувГУ им. И.Н. Ульянова, докт.филол.н.  
**Роцевская Лариса Павловна**, гл.н.с. отдела «Научный архив и Энциклопедия» Коми НЦ УрО РАН, докт.ист.н.  
**Рыжова Елена Александровна**, доц. кафедры фольклора и истории книги СыктГУ, канд.филол.н.  
**Савельев Александр Сергеевич**, зав. Коми-Пермяцким отделом общественных наук, канд.ист.н.  
**Савельева Галина Сергеевна**, н.с. отдела фольклора ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН, канд.филол.н.  
**Сироткина Татьяна Александровна**, с.н.с. ПермГПУ, канд.филол.н.  
**Соловьев Игорь Владимирович**, преп. кафедры музыки финно-угорских народов ПГК им. А.К. Глазунова, асп. РИИИ  
**Суббота Клавдия Александровна**, учитель коми языка СШ с. Казым Ханты-Мансийского АО  
**Сухоплюева Татьяна Юрьевна**, асп. Удмуртского ИИЯЛ УрО РАН  
**Торлопова Елена Анатольевна**, асп. СыктГУ  
**Фогниссе Даниэль Симеонович**, асп. Института языкознания РАН  
**Фадеева Ирина Евгеньевна**, зав. кафедрой культурологии КГПИ, докт. культурол.  
**Федина Марина Серафимовна**, доц. кафедры коми и финно-угорского языкознания СыктГУ, канд.филол.н.  
**Федорова Любовь Петровна**, доц. кафедры удмуртской литературы и литератур народов России УдГУ, декан факультета удмуртской филологии УдГУ, канд.пед.н.  
**Филиппова Валентина Викторовна**, доц. кафедры коми фольклора и литературы СыктГУ, канд.филол.н.  
**Фомин Эдуард Валентинович**, докторант Чувашского ГУ, канд. филол. н.  
**Храмова Наталья Борисовна**, асп. Нижегородского ГУ им. Н.И. Лобачевского  
**Чашникова Надежда Анатольевна**, преп. колледжа искусств Республики Коми  
**Чупрова Эльвира Геннадьевна**, н.с. отдела «Научный архив и Энциклопедия» Коми НЦ УрО РАН  
**Чураков Владимир Сергеевич**, с.н.с. отдела истории Удмуртского ИИЯЛ УрО РАН, канд.ист.н.  
**Швецова Вера Анатольевна**, преп. кафедры музыки финно-угорских народов ПГК им. А. К. Глазунова, соиск. ГИИ  
**Шергина Александра Алексеевна**, член Союза композиторов РФ, зав. муз. частью Государственного Академического театра драмы им. В. Савина

## СОДЕРЖАНИЕ

### ПЛЕНАРНЫЕ ДОКЛАДЫ

Владыкина Т.Г. А.К. Микушев и пермская фольклористика .....	4
Филиппова В.В., Лимерова В.А. Научная деятельность Анатолия Константиновича Микушева ..	7

### ФОЛЬКЛОР НАРОДОВ РОССИИ

Ангеловская Л.В. Печорская старина об Илье Муромце и Сокольнике: текстологический анализ вариантов Л.Т. Чупрова .....	14
Анкудинова М.А. К проблеме семантики имени персонажей коми преданий .....	18
Бунчук Т.Н. Отражение взаимодействия этнических культур в этимологических версиях топонима (топоним <i>Чёрный</i> ) .....	21
Бурлыккина М.И. А.С. Сидоров и А.К. Микушев: преемственность фольклорных исследований .....	24
Вершинина Е.Б. О механизме формообразования поэтических текстов традиционного песенного фольклора южных удмуртов: этномузыкологические заметки .....	27
Глухова Г.А. Демонологические существа в удмуртском фольклоре: к проблеме эволюции образов .....	30
Голева Т.Г. «Покровители» домашнего скота у коми-пермяков .....	33
Дерябин В.С., Савельев А.С. Шева – демиург вечной жизни у коми-пермяков .....	36
Ершова Л.Л. К проблеме составления указателя свадебной поэзии: на материале свадебных песен северных районов Кировской обл. ....	40
Зварич Л.Я. Организация учебно-исследовательской работы по фольклору в образовательном пространстве Гимназии искусств при Главе РК .....	44
Иванова Т.Г. К истории фонда Питирима Сорокина в Рукописном отделе Пушкинского Дома ...	46
Ильина Ю.Н. Средства экспликации ключевого понятия «смерть» в севернорусских похоронных причитаниях .....	49
Канева Т.С., Филиппова В.В. Архивные источники по верхневыхгодской фольклорной традиции: записи Л. Каплина из Государственного архива Вологодской области (ГАВО) .....	52
Коровина Н.С. Особенности коми-ижемских сказок о богатырях русского эпоса (по полевым записям А.К. Микушева) .....	57
Коршунков В.А. Коля: марийская языческая феноменология, мифология, зоология .....	59
Краснопольская Т.В. Жанры «традиционной импровизации» в записях А.К. Микушева и П.И. Чисталева .....	63
Крашенинникова Ю.А. Архивные материалы по духовной культуре южных коми .....	66
Кудряшова В.М. А.К. Микушев – фольклорист-полевик .....	69
Лапин В.А. Словарь фольклорно-этнографической лексики как инструмент изучения традиционной культуры .....	72
Лимеров П.Ф. Устные тексты о св. Стефане Пермском: проблема жанра .....	74
Лобанова Л.С. Апоптои Великого Четверга (по материалам скотоводческих ритуалов коми) ...	78
Ложкина Е.В. Зооморфные образы в удмуртских народных сказках .....	80
Мальцева Н.А. Колыбельная как жанр коми-пермяцкого детского фольклора .....	83
Нуриева И.М. Музыкально-песенные параллели в традиционной культуре коми и удмуртов ...	86
Панюков А.В. Самоорганизация фольклорного текста и проблема вариативности .....	89
Плосков И.А., Коровина Н.С. О некоторых вопросах источниковедения и историографии в коми фольклористике .....	93
Попова Е.В. Традиционные культовые объекты бесермян в формировании современного сельского ландшафта .....	96
Пчеловодова И.В. Формирование лирической традиции у северных удмуртов .....	99
Рассыхаев А.Н. Ю.Г. Рочев и исследования детского фольклора коми .....	103
Роцевская Л.П., Чупрова Э.Г. Документы А.К. Микушева в архивах Республики Коми .....	106
Савельева Г.С. Корильные мотивы в коми песенно-игровом фольклоре .....	108
Сироткина Т.А. Этнические имена в традиционной культуре русских Пермского края .....	113
Соловьев И.В. К вопросу о параллелях в музыкальном инструментарии коми и саами .....	116
Сухоплюева Т.Ю. Народная демонология в полиэтнической зоне Прикамья .....	119
Храмова Н.Б. Сюжетно-тематический состав духовных стихов в нижегородских рукописных сборниках XX века (по материалам архива Центра фольклора ННГУ) .....	122
Чашникова Н.А. Коми песни-баллады о полонянке: генезис и музыкально-поэтические формы .....	125

Чураков В.С. Анализ удмуртских слов <i>бубы «папа»</i> и <i>бубыли «бабочка»</i> в контексте представления о бабочке как о душе умершего предка .....	127
Швецова В.А. О некоторых принципах ритмической организации напевов-«импровизаций» (на материале севернокарельского и коми свадебного фольклора) .....	129
Шергина А.А. Вклад А.К. Микушева в развитие коми музыкальной культуры .....	132

### ИСТОРИЯ И ПОЭТИКА ФИННО-УГОРСКИХ ЛИТЕРАТУР

Аген Н.А., Лимерова В.А. К проблеме изучения литературного наследия В.Т. Чисталева .....	135
Арекеева С.Т. Григорий Медведев – портретист .....	138
Ванюшев В.М. Формирование прозаических жанров удмуртской литературы в этнографических трудах Г.Е. Верещагина .....	141
Ведерникова О.В. Литературная сказка в коми литературе .....	143
Ермакова Т.В. Из истории изучения коми-пермяцкой драматургии .....	146
Зайцева Т.И. Роман П. Блинова «Жить хочется»: диалог поколений .....	148
Ившина М.В. Современная удмуртская драматургия в оценке критики и зрителя .....	150
Кузнецова Т.Л. Киноповесть Ю. Екишева «Родвуж андел»: семантика и черты художественного своеобразия .....	151
Латышева В.А. Мастерство портрета и характера в рассказе К. Жакова «Нялай» .....	154
Липатов А.Т. «Югорно» Анатолия Спиридонова как изначала марийского народного эпоса ...	158
Лисовская Г.К. Жанр публичной лекции в творчестве К.Ф. Жакова .....	161
Остапова Е.В. Переводы коми художественных произведений в оценке А.К. Микушева .....	165
Пахорукова В.В. Художественный мир коми-пермяцкого писателя И.А. Минина .....	168
Платунов Д.Н. Ребенок и природа в прозе удмуртского писателя Г. Симакова .....	170
Подлесных А.С. Средневековая Парма: средоточие культур, традиций и языков (на материале романа А. Иванова «Чердынь – княгиня гор») .....	172
Родионов В.Г. О Волго-Уральской межлитературной общности: миф или реальность? .....	176
Торлопова Е.А. Герой в детских рассказах Е. Козловой и Г. Юшкова .....	180
Федорова Л.П. Традиции изображения образов торо и <i>восяся</i> в удмуртской литературе .....	182

### ФИННО-УГОРСКОЕ ЯЗЫКОЗНАНИЕ

Волкова Н.И. Ассоциативно-вербальная сеть коми прозвища «Гундыр» .....	185
Гудырева Т.А. К вопросу о теоретическом переосмыслении в коми лингвистике понятия «неологизм» .....	187
Докучаева Р.М. Языковые средства выражения коммуникации в высказываниях адресанта и адресата (на материале интервью проф. А.К. Микушева в газете «Красное знамя») .....	189
Егоров А.В. Краткий обзор удмуртских фразеологических исследований .....	192
Игушев Е.А. Исторические контакты коми с обскими уграми в зеркале межъязыковой коммуникации .....	196
Каксин А.Д. Об одной специфической лексической группе в хантыйском языке .....	198
Кириллова Л.Е. Микротопонимы, отражающие народные обычаи и обряды удмуртов .....	200
Митрофанова Н.К., Фагниссе Д.С. Связь между исчезновением из спонтанного употребления аблативной формы послелога и его употреблением в препозиции .....	203
Прокушева Т.И. Функциональное многообразие формообразующих суффиксов глагола в коми языке и их соотносимость со словообразовательными .....	207
Суббота К.А. Категория лица-числа в казымском говоре ижемского диалекта .....	211
Федина М.С. Что такое хунды-мунды или к вопросу о гендиадисе в коми языке .....	214
Фомин Э.В. Коми часть словаря болгаро-чувашизмов в финно-угорских языках .....	217

### ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА НАРОДОВ ЕВРОПЕЙСКОГО СЕВЕРА

Берневега С.И., Лямцева Л.В. Проблемы экологии в региональной прессе (на материале республиканских газет) .....	222
Бондаренко О.Е., Галева М.А. Из жизни коми-зырян (по материалам дореволюционных российских журналов) .....	224
Вахрушев А.А. Просветительские традиции Вятской печати XIX века .....	226
Дурасов С.В. (священник Симеон) Исторический опыт христианского культурного синтеза (Византия, Западная Европа, Русь) и пути воссоздания целостной национальной культуры и самосознания финно-угорских народов в XXI веке .....	228
Котылев А.Ю. Образ традиционного пространства в стихотворении В.А. Савина «Пернапас» ...	230
Котылева И.Н. Материалы, посвященные изучению Стефана Пермского, в архивном фонде П. Савваитова (РНБ) .....	234

<b>Красильникова С.В.</b> Концепты «память», «вечность» в историографическом дискурсе севернорусских авторов XVIII–XIX вв. ....	235
<b>Кырышева О.В.</b> Источники по истории и реконструкции книжных собраний Усть-Сысольской общественной библиотеки .....	239
<b>Морозов Б.Н.</b> Новые памятники древней коми письменности конца XV – начала XVI в. ....	242
<b>Прокуратова Е.В., Туркина Е.А.</b> История старообрядческих поселений на Удоре в памятниках мемуарной прозы XIX–XX вв. ....	244
<b>Рыжова Е.А.</b> Источники по истории и культуре Коми края в рукописном собрании Усть-Сысольской общественной библиотеки .....	248
<b>Фадеева И.Е.</b> Опыт аутентичности (о прозе К. Жакова) .....	254
 <b>РЕКОМЕНДАЦИИ ВСЕРОССИЙСКОЙ НАУЧНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ «ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА ФИННО-УГОРСКИХ НАРОДОВ РОССИИ» .....</b>	
<b>СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ .....</b>	<b>260</b>

## **ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА ФИННО-УГОРСКИХ НАРОДОВ РОССИИ**

*Материалы Всероссийской научной конференции к 80-летию  
Анатолия Константиновича Микушева  
(1–3 ноября 2006 г., г. Сыктывкар)*

Компьютерная верстка – *Н.В. Вахнин*  
Корректор – *Е.Е. Афанасьева*

Подписано в печать 07.05.2007. Формат 60×84 <sup>1</sup>/<sub>8</sub>  
Бумага офсетная. Гарнитура «Schoolbook»  
Печать офсетная. Усл. печ. л. 30,69  
Тираж 250

Отпечатано в ООО «Типография ПОЛИГРАФ-СЕРВИС» с дискет заказчика в полном соответствии с качеством предоставленных материалов  
г.Сыктывкар, ул.Ленина, 4.  
Тел.: 21-48-36



ООО «Издательство «Кола»  
Сыктывкар, 2007