





НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА В СЛОВЕ И ТЕКСТЕ

Памяти

Валентины Викторовны Филипповой





***Валентина Викторовна Филиппова
(1957-2012)***

Министерство образования и науки Российской Федерации
ФГБОУ ВПО «Сыктывкарский государственный университет»

Институт гуманитарных наук

Научно-образовательный центр
«Духовная культура европейского севера России»

НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА В СЛОВЕ И ТЕКСТЕ

Сборник исследований и материалов
памяти Валентины Викторовны Филипповой

Сыктывкар
Издательство СыктГУ
2013

УДК 801(09)
ББК 81.2
Н 30

СОДЕРЖАНИЕ

*Печатается по постановлению научно-технического совета
ФГБОУ ВПО «Сыктывкарский государственный университет»*

Рецензенты:

Т.Г. Владыкина, доктор филол. наук, зав. отделом фольклора Удмуртского Института истории, языка, литературы Уральского отделения РАН
В.В. Пахорукова, доктор филол. наук, профессор Коми государственного педагогического института

Редакционная коллегия:

Т.Н. Бунчук, Т.С. Канева (отв.), Н.С. Коровина,
С.С. Мусанова (отв. за выпуск)

Народная культура в слове и тексте : сборник исследований и материалов памяти Валентины Викторовны Филипповой. Сыктывкар: Изд-во СыктГУ, 2013. 260 с.

ISBN 978-5-87237-910-2

В настоящем сборнике публикуются работы, подготовленные коллегами и учениками Валентины Викторовны Филипповой – фольклориста, доцента Сыктывкарского государственного университета (1957-2012). Сборник объединил фольклористов, лингвистов, литературоведов, историков, занимающихся изучением финно-угорских и севернорусской культур. В разделе «Материалы» представлены записи, полученные в экспедициях в 2000-х гг., в том числе и эпические произведения, записанные В.В. Филипповой в одной из ее поездок к ижемским коми, проживающим за Уралом. Основные разделы предваряются небольшой статьей о профессиональной деятельности В.В. Филипповой, завершает сборник список ее трудов.

Для исследователей традиционной культуры и широкого круга специалистов-гуманитариев.

Мнение редколлегии может не совпадать с точкой зрения автора.

УДК 801(09)
ББК 81.2

© ФГБОУ ВПО «Сыктывкарский
государственный университет», 2013
© Безбатицнова Т.А., обложка, 2013

ISBN 978-5-87237-910-2

ОТ СОСТАВИТЕЛЕЙ.....	7
ВАЛЕНТИНА ВИКТОРОВНА ФИЛИППОВА (4.10.1957 – 6.03.2012)	9
ИССЛЕДОВАНИЯ	12
<i>Анкудинова М.А.</i> «Проявление необычайной физической силы» как сюжетобразующий тип мотива в коми преданиях о местных героях.....	12
<i>Бунчук Т.Н.</i> Семантические структуры русского <i>зеленый</i> и коми <i>веж</i> в этнолингвистическом аспекте	18
<i>Бурлыккина М.И.</i> Фольклорные интересы В.И. Лыткина	27
<i>Владыкина Т.Г.</i> Поминальные обряды удмуртов: явное и неочевидное.....	32
<i>Власов А.Н., Филиппова В.В.</i> Фольклорное двуязычие в традиционной культуре коми	37
<i>Волкова Т.Ф.</i> К вопросу о крестьянском взгляде на средневековые сюжеты (устыцилемец И.С. Мяндин и устькуломец И.С. Рассыхаев).....	43
<i>Вуттке Н.А.</i> Некоторые особенности управления переходных глаголов в современном русском языке	51
<i>Глебо Г.И.</i> Наименования поверхности реки в зимний период в русских говорах низовой Печоры	54
<i>Дронова Т.И.</i> Статус женщины в семье староверов (по материалам Усть-Цильмы) ...	60
<i>Душенкова Т.Р.</i> Представление о силе в удмуртском языке: <i>кать, кынар, кужым</i> и др.	66
<i>Иванова Л.И.</i> Духи-хозяева леса в роли похитителя людей (по материалам карельских быличек)	74
<i>Иванова Т.Г.</i> Топоним <i>Рязань</i> в севернорусских былинах	80
<i>Ильина Ю.Н.</i> Культурные коды в реализациях мотива приложения (сравнения) умершего (на материале усть-цилемских причитаний)	89
<i>Канева Т.С.</i> «Баннные» причитания усть-цилемской свадьбы в севернорусском контексте	95
<i>Кобелева И.А.</i> Глагольно-пропозициональная фразеология в словарях печорских говоров.....	104
<i>Коровина Н.С.</i> Финальные формулы коми сказок в сравнительном освещении.....	108
<i>Лимеров П.Ф.</i> В поисках коми эпоса: исследовательская деятельность А.К. Микушева.....	114
<i>Лимерова В.А.</i> Вещно-предметный мир в романе В. Юхнина «Аллой лента» (Алая лента).....	120
<i>Лудыкова В.М.</i> Осложненное глагольное сказуемое в коми эпических произведениях	125
<i>Милюткина Т.А.</i> О переводе единиц, соотносимых с традиционной культурой (на материале переводов повести В. Распутина «Прощание с Матёрой» на польский и чешский языки)	130
<i>Миронова В.П.</i> Карельские лирические песни (К вопросу об особенностях бытования песенной традиции у южных карелов)	137
<i>Мусанова С.С.</i> Мотивы благодарения в свадебных причитаниях прилузских коми ..	143
<i>Нуриева И.М.</i> Жанр причитаний в пермской традиции: обряд – интонация – звукоидеал	156
<i>Остапова Е.В.</i> К вопросу о переводческой интерпретации произведений И.А. Куратова «Менам муза» (Моя муза) и «Закар ордын» (У Захара)	165
<i>Панюков А.В.</i> К специфике святочной обрядности коми: летская традиция.....	171

<i>Прокуратова Е.В.</i> Рукописно-книжные источники изучения письменной традиции вычегодских крестьян XIX-XX веков.....	180
<i>Рыжова Е.А.</i> Житие Зосимы и Савватия Соловецких и предание о Марфе Посаднице: агниографическая традиция и «народная герменевтика».....	186
<i>Шевченко Е.А.</i> Похоронно-поминальные причитания Лоймы (современные записи).....	198
МАТЕРИАЛЫ	207
<i>Коровина Н.С., Панюков А.В., Терентьев А.Ф.</i> Из тюменских полевых записей В.В. Филипповой.....	207
<i>Лобанова Л.С., Рассыхаев А.Н.</i> Традиционный календарь с. Богородск Корткеросского района Республики Коми (по материалам фольклорной экспедиции 2012 г.).....	216
<i>Ангеловская Л.В.</i> Новые записи усть-цилемских былин в Фольклорном архиве Сыктывкарского университета.....	228
<i>Филимонов В.В.</i> Фольклор на страницах журнала «Коми му» (1924-1929 гг.).....	239
ПРИЛОЖЕНИЕ	252
СОКРАЩЕНИЯ	257
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	259

ОТ СОСТАВИТЕЛЕЙ

6 марта 2012 г. во время научно-образовательной стажировки в г. Турку (Финляндия) на 55-м году жизни скоропостижно скончалась Валентина Викторовна Филиппова – доцент кафедры коми и финно-угорской филологии Сыктывкарского государственного университета, сотрудник Научно-образовательного центра СыктГУ (НОЦ) «Духовная культура европейского севера России».

К годовщине ухода В.В. Филипповой коллеги по НОЦ решили подготовить сборник работ ее памяти, пригласив к участию тех, кого связывали с Валентиной Викторовной дружба и сотрудничество, а также всех, кто не был с нею знаком лично, но работает в том направлении, которое ей было близко. Вследствие этого сборник памяти Валентины Викторовны Филипповой объединил исследователей разных сторон духовной культуры финно-угорских и русского народов: фольклористов (филологов и музыковедов), литературоведов, исследователей старообрядческой книжности, коми языка, диалектологов и этнолингвистов. Среди авторов сборника – специалисты из разных научных центров России: Санкт-Петербурга, Ижевска, Петрозаводска, Сыктывкара. Большинство работ обращено к темам и проблемам, созвучным с деятельностью В.В. Филипповой как фольклориста: проблема фольклорных жанров, поэтика и функции причитаний, народные обряды, двуязычие финно-угорской фольклорной культуры, история науки.

Практически все эти темы нашли отражение в мемориальном сборнике. Ряд работ посвящен характеристике свадебных и похоронно-поминальных причитаний (статьи Ю.Н. Ильиной, Т.С. Каневой, С.С. Мусановой, И.М. Нуриевой, Е.А. Шевченко). В сборник включены также работы, обращенные к коми календарным обрядам (статья А.В. Панюкова, публикация материалов Л.С. Лобановой и А.Н. Рассыхаева), к проблеме отражения в календаре и народной терминологии поминальной обрядности (статья Т.Г. Владыкиной), а также к народным обычаям в печорской старообрядческой среде (статья Т.И. Дроновой). В статье В.П. Мироновой рассматривается проблема фольклорного билингвизма. В связи с последней темой вполне уместной в данном издании является и повторная публикация статьи В.В. Филипповой и А.Н. Власова о фольклорном двуязычии в культуре коми¹, измененная и дополненная соавтором Валентины Викторовны.

Другие направления изучения явлений народной духовной культуры представлены в сборнике работами по былинам (статья Т.Г. Ивановой и публикация материалов Л.В. Ангеловской), сказочной (статья Н.С. Коровиной) и несказочной прозе (статьи М.А. Анкудиновой, Л.И. Ивановой). Результаты исследований письменных традиций коми и русских крестьян представлены в работах Т.Ф. Волковой и Е.В. Прокуратовой, севернорусской агниографии – в статье Е.А. Рыжовой. Новая коми литература исследуется в работе В.А. Лимеровой. В связи с изучением художественных текстов на разных языках (билингвизм текстов) актуальными являются работы, посвященные проблемам перевода (статьи Т.А. Милютиной и Е.В. Остаповой). История науки нашла отражение в статьях М.И. Бурлыкиной и П.Ф. Лимерова, публикации материалов В.В. Филимонова. Кроме того, в сборнике представлены работы по изучению языка коми фольклора (статья В.М. Лудыковой), отражения в финно-угорских и славянских языках картины мира (статьи Т.Р. Душенковой и Т.Н. Бунчук), лексики и фразеологии печорских говоров (статьи И.А. Кобелевой и Г.И. Глебо).

¹ Власов А.Н., Филиппова В.В. Фольклорное двуязычие в традиционной культуре коми // Традиционная культура : научный альманах. 2000. № 2. С. 87-89.

Важным представляется раздел публикаций экспедиционных материалов, так как одной из ярких сторон деятельности Валентины Викторовны Филипповой была полевая работа, ей она отдавалась с большим увлечением и самозабвенно. Здесь наряду с материалами сыктывкарских фольклористов младшего поколения представлены записи и самой В.В. Филипповой, сделанные ею в одной из поездок к зауральским коми-ижемцам, они подготовлены к печати коллегами В.В. Филипповой (Н.С. Коровиной, А.В. Панюковым, Т.С. Каневой) и одним из последних выпускников ее студенческого фольклористического семинара А.Ф. Терентьевым.

Сборник предваряет статья, посвященная жизни, научной и педагогической деятельности В.В. Филипповой, написанная Т.С. Каневой, а завершает библиография трудов замечательного коми фольклориста, составленная Т.С. Каневой и С.С. Мусановой.

ВАЛЕНТИНА ВИКТОРОВНА ФИЛИПОВА (4.10.1957 – 6.03.2012)

Валентина Викторовна Филиппова – уроженка д. Винла Сосногорского района Республики Коми. Вся ее профессиональная жизнь связана с Сыктывкарским государственным университетом. По окончании филологического факультета СыктГУ в 1981 г. она прошла стажировку в Ленинградском государственном университете, после которой вернулась в СыктГУ, где и работала преподавателем до своих последних дней. Валентина Викторовна заочно закончила аспирантуру ИЯЛИ Коми научного центра УрО РАН, под руководством А.К. Микушева подготовила кандидатскую диссертацию на тему «Поэтика фольклора коми-ижемцев (жанр причитания)» и в 1992 г. защитила ее в МГУ. В 1998 г. В.В. Филипповой было присвоено ученое звание доцента.

В Сыктывкарском университете Валентина Викторовна стала продолжателем традиций вузовской фольклористики, которую заложил профессор А.К. Микушев. Взав на себя все заботы по ведению дисциплин фольклористического цикла на коми отделении филфака после кончины профессора А.К. Микушева, Валентина Викторовна приняла очень мудрое решение объединить свои усилия по изучению коми культуры с фольклористами-русистами. В середине 1990-х гг. она вошла в коллектив фольклорной секции Проблемной научно-исследовательской лаборатории фольклорно-археографических исследований (ПНИЛ ФАИ), затем стала внештатным сотрудником Центра фольклорных исследований (ЦФИ), появившегося в СыктГУ в 1999 г., а чуть позже – и доцентом кафедры фольклора и истории книги, возглавляемой профессором А.Н. Власовым. Так в коллективе появился прекрасный специалист по коми культуре, что позволило расширить географию экспедиционных выездов, тематику и проблематику фольклористических исследований в целом, и об этом свидетельствует ряд работ, выполненных в соавторстве с В.В. Филипповой¹. С другой стороны, включение В.В. Филипповой в планомерную экспедиционную, архивную и издательскую деятельность ПНИЛ ФАИ и ЦФИ поспособствовало прежде всего тому, что начиная с середины 1990-х гг. полевые записи студентов-филологов коми отделения не постигла участь бесследно исчезнувших материалов предшествующих лет: они стали регулярно поступать в Фольклорный архив СыктГУ и активно вводиться в научное пространство в качестве источников по исследованию традиционной культуры региона. Вместе с Валентиной Викторовной в профессиональный коллектив фольклористов университета вливались и свежие силы в лице студентов и аспирантов коми отделения филфака.

¹ «Дневные записки» усть-куломского крестьянина И.С. Рассыхаева (1902-1953 годы) / публ. подгот. Т.Ф. Волкова, В.В. Филиппова, В.А. Семенов. М., 1997 («Библиотека российского этнографа»); Рыжова Е.А., Филиппова В.В. К проблеме истории коми письменности: о новом рукописном источнике XIX века // Общие проблемы преподавания языков: преподавание русского языка финно-угорской аудитории: тезисы Международной научно-методической конференции (г. Сыктывкар, 4-6 июня 1998 г.). Сыктывкар, 1998. С. 136-137; Власов А.Н., Филиппова В.В. Фольклорное двуязычие в традиционной культуре коми // Традиционная культура: научный альманах. 2000. № 2. С. 87-89; Коми фольклор: хрестоматия. Часть 1. Календарные обряды и поэзия / сост. В.В. Филиппова, Т.С. Канева. Сыктывкар, 2000; Традиционный народный календарь коми: материалы / сост. В.В. Филиппова, Т.С. Канева. Сыктывкар, 2002; Канева Т.С., Филиппова В.В. Архивные источники по верхневыхгодской фольклорной традиции: материалы Л. Каплина из Государственного архива Вологодской области // Духовная культура финно-угорских народов России: материалы Всероссийской научной конференции к 80-летию А.К. Микушева (г. Сыктывкар, 1-3 ноября 2006 г.). Сыктывкар, 2007. С. 52-56.

Валентина Викторовна являлась высококвалифицированным, востребованным специалистом по коми филологии, по культуре финно-угорских народов. По оценке коллег, первая ее книга о поэтике песенных жанров коми фольклора, вышедшая как учебное пособие¹, показала, что в фольклористике появился новый вдумчивый, знающий исследователь. Объектами научных разысканий В.В. Филипповой стали жанровая система, обряды и поэтика коми фольклора, фольклорное двуязычие в коми культуре. Ее наблюдения и выводы представлены почти в 60 научных работах (пособиях, статьях, материалах докладов). Как преподаватель коми фольклора Валентина Викторовна сталкивалась с проблемой оценки современного состояния региональной фольклористики, анализа малоизученных тем и вопросов. Решению этих проблем во многом было подчинено формирование программ учебных дисциплин и создание учебно-методических сопровождений для них. Подготовленные В.В. Филипповой методические разработки (всего более 20 наименований), а в особенности – хрестоматия по коми фольклору, выполненная ею по заказу Министерства образования Республики Коми вместе с Н.С. Коровиной², вполне могут претендовать на роль теоретических обобщений, представления фактов, накопленных в области изучения фольклора и традиционной культуры народа коми, как определенной системы.

Будучи знатоком родной коми культуры, Валентина Викторовна не только была ее исследователем, но и неустанно занималась ее пропагандой в самых разных аудиториях, в первую очередь среди работников культурно-просветительских и образовательных учреждений. Она руководила проектом по проведению научно-практического семинара «Передвижные курсы изучения коми языка, литературы и фольклора» в с. Ловозеро Мурманской обл. и в г. Салехарде Ямало-Ненецкого АО (2010-2011 гг.). Долгие годы Валентина Викторовна сотрудничала с республиканским радио «Коми гор», выступая автором и ведущим передач, посвященных традиционной культуре родного края. Много своих сил и времени она отдала подготовке и проведению ежегодных республиканских олимпиад по коми языку, литературе и фольклору для учащихся общеобразовательных школ республики.

Но, пожалуй, главный талант Валентины Викторовны раскрылся в педагогической деятельности. Вклад Валентины Викторовны в подготовку кадров, в воспитание будущих филологов трудно переоценить. Благодаря ее заразительной любви к народной культуре студенческие семинары по фольклору никогда не испытывали недобора, напротив, они всегда пользовались у молодежи большой популярностью. Через лекции, семинары, практики В.В. Филипповой в последние два десятилетия прошли все студенты-филологи коми отделения (финно-угорского факультета). Под ее руководством выполнено около ста дипломных работ, посвященных разным разделам коми фольклора. Вместе со своими студентами В.В. Филиппова готовила к изданию материалы и исследования³. Индивидуально и вместе со студентами Валентина Викторовна вела активную собирательскую работу. Только в 2000-е гг. она организовала полтора десятка выездных учебных экспедиций, в которых приобщала студентов не только к основам фольклористики и народоведения, но и к азам человеческого общения, к умению вести диалог с представителями

старшего поколения, с уважением относиться к прошлому своего народа. Среди учеников В.В. Филипповой много активных участников студенческих научных конференций разного уровня, доклады которых неоднократно отмечались наградами, а также успешных специалистов, нашедших применение полученным знаниям и умениям в разных профессиональных сферах. Для своих студентов Валентина Викторовна являлась и наставником с непререкаемым авторитетом, и надежным другом, и – что особенно важно – сердечно любимым человеком.

Кажется очень несправедливым, что такому жизнелюбивому, деятельному, востребованному человеку, каким была Валентина Викторовна, выпало тяжелейшее испытание болезнью, которую она преодолевала более 10 лет. Но все эти годы она с еще большей жадностью продолжала заниматься любимым делом – преподаванием, популяризацией традиционной культуры и ее исследованием, с воодушевлением отправлялась в дальние поездки, например к коми-ижемцам в Мурманскую и Тюменскую области.

Валентина Викторовна Филиппова являлась зарубежным членом Общества финской литературы (г. Хельсинки, Финляндия). Ее труды были отмечены почетными грамотами Министерства народного образования Коми ССР (за большую работу по подготовке и проведению республиканской олимпиады по коми языку и литературе, 1992 г.); Министерства образования и науки РФ (за заслуги в научной и педагогической деятельности, большой вклад в подготовку высококвалифицированных специалистов, 2007 г.); Главы Республики Коми (за многолетний добросовестный труд, 2008 г.). Буквально через несколько дней после кончины было получено Благодарственное письмо Главы Республики Коми на имя Валентины Викторовны Филипповой за высокий профессионализм, целеустремленность, кропотливый труд по подготовке талантливой молодежи.

Валентина Викторовна была успешным и любимым преподавателем, замечательным педагогом, профессионалом, пользующимся авторитетом и уважением коллег, надежным и душевным другом, счастливой женой и матерью. Уход Валентины Викторовны – это невосполнимая утрата и для ее семьи, и для друзей и близких, и для учеников и коллег, для Сыктывкарского университета, для коми науки и культуры в целом. И все же будем благодарны судьбе за то, что в нашей жизни был такой светлый человек, на которого хотелось равняться.

¹ Филиппова В.В. Коми фольклор сылан жанръяс поэтика / Поэтика песенных жанров коми фольклора : учебное пособие. Сыктывкар, 1996.

² Коми фольклор : хрестоматия / сост. В. В. Филиппова, Н. С. Коровина. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 2002. См. также: Филиппова В.В. Фольклор народа коми : хрестоматия. Сыктывкар, 2007.

³ См., например: Филиппова В.В., Ивашева А.И. Календарно-обрядовая поэзия // Республика Коми. Вступая в третье тысячелетие: мультимедийный диск: в 2 ч. М., 2001. Ч.2; Филиппова В.В., Мишарина Г. А. Семейно-обрядовая поэзия // Республика Коми. Вступая в третье тысячелетие: мультимедийный диск: в 2 ч. М., 2001. Ч.2; Историческая память в устных преданиях коми: материалы / сост. М.А. Анкудинова, В.В. Филиппова. Сыктывкар, 2005.

ИССЛЕДОВАНИЯ

М.А. Анкудинова
(Сыктывкар)

«Проявление необычайной физической силы» как сюжетобразующий тип мотива в коми преданиях о местных героях

Тип мотива «Проявление необычайной физической силы» играет ведущую роль в создании образа героя коми преданий. В проанализированных нами текстах зафиксировано несколько сюжетобразующих мотивов данного типа, в их выделении мы следуем за Н.А. Криничной¹: поднятие огромных тяжестей (Н7), переноска огромных тяжестей (Н9), перебрасывание (подбрасывание) предметов различной тяжести на огромное расстояние, на большую высоту (Н4), установка огромных тяжестей (Н8), превосходство героя в силе по сравнению с другим силачом, с животным, механическим двигателем (Н12), необычайно быстрое передвижение на лодке, на лыжах (Н17), необычайная сила голоса (Н18), необычайный аппетит (Н19), основание строительных объектов (сухопутных коммуникаций) (ЖЗв).

Обратимся к подробному рассмотрению типа мотива «Проявление необыкновенной физической силы» в коми преданиях.

Мотивы поднятия, переноса на расстояние, подбрасывания и перебрасывания, установки огромных тяжестей являются наиболее регулярными в рассматриваемых нами текстах. Зачастую их трудно выделить, поскольку данный тип мотива реализуется в сочетании с другими мотивами. Мотив переноса тяжестей присутствует в преданиях о ряде героев: Пбка Иван из с. Озел демонстрировал свою силу в спускании к воде камней и их отбрасывании²; Лымва Иван переносил 30-пудовый камень на плече на длительное расстояние и сбрасывал его на землю (ИП № 176); Джыдж Ивэ поднимал и подбрасывал камень для устрашения соперников (ИП № 171); герой из с. Ыджыд Ягвыв Степан Пахомович перебрасывал двухпудовую гирию через дом (ИП № 177). Всех этих героев объединяет то, что их сила не имеет практической цели, а направлена на демонстрацию своих возможностей³. В этой связи она может быть сравнима с мотивом «Богатырские забавы», выделяемым в коми-вымском эпосе А.К. Микушевым как наиболее частая структурная единица сюжета: «мальчики швыряют в малыша твердый / каменный мяч; в ответ малыш побивает соперников, следуют жалобы-попреки родителей побежденных. Те же мотивы зафиксированы в коми-пермяцких преданиях о чуди, в удмуртских сказаниях о батырах»⁴. Данный мотив традиционен для фольклора финно-угорских народов, широкое распространение получил и в севернорусской традиции (ПРС № 211).

¹ Криничная Н.А. Предания Русского Севера. СПб., 1991. С. 278-294. Далее – ПРС.

² Историческая память в устных преданиях коми: материалы / сост. М.А. Анкудинова, В.В. Филиппова. Сыктывкар, 2005. № 182. Далее – ИП.

³ Ср. в мордовском фольклоре: Седова Л.В. Некоторые вопросы изучения мордовских преданий и легенд // Вопросы мордовского фольклора. Труды. Вып. 56. Саранск: Мордовское кн. изд-во, 1977. С. 25.

⁴ Микушев А.К. Коми народный эпос. М., 1987. С. 59. Далее – КНЭ.

Мотив «Установка огромных тяжестей» присутствует в распространенном в Княжпогостском районе сюжете о Ваньке Южаке: герой переворачивает срубленное дерево комлем (основанием бревна) вверх, чтобы лесники не могли увидеть, поставлена ли на бревне печать: «А лесник пришел протоколировать, раньше ведь протоколировать лес надо было. А они – брат с сестрой – бревна в землю воткнул, и: на, мол, протоколь» (ИП № 148). Данный мотив широко распространен на Русском Севере и связывается, как правило, с именем Ивана Лобанова¹.

Особое внимание следует обратить на традиционные атрибуты персонажа и объекты переноса, подбрасывания и других действий, связанных с тяжестью: это камень, дерево, топор, туши животных, зверей, птиц. Камень присутствует в сюжетах о Пока Иване, Лымва Иване, Джыдж Иве, Степане Пахомовиче. В народной космологии камень трактуется как «опора, основание, стержень, ось мира и уподобляется дереву мировому и горе»². Поднимая, перенося, перебрасывая камень, герой повторяет функции творца, культурного героя, изменяющего мироздание. Классическим примером реализации мотива «Поднятие тяжести (камня)» в русском эпосе является былинный герой Святогор – обитатель и хозяин Святых гор, погибший при безуспешной попытке вытянуть из земли «суму переметную».

В качестве атрибута героя и объекта переноса также фигурирует дерево, образ которого встречается в повествованиях о Юрке из Маджи, Яруке и Мироне из Куратова. Физическая сила героев в данном случае связана с бытовыми ситуациями: Юрка «дерево целиком притаскивал. Сухие деревья целиком под окна. “Мне, – говорит, – никакая лошадь, никто не нужен. Я сам пойду и принесу”. Выдернет и принесет» (ИП № 161). Мирон «приносил срубленные сырые березовые полозья, за 20 километров он тащил в Куратово, чтобы изготовить сани, <...> играючи поднимал очень тяжелые чурбаны, <...> и вертел их как маленькие щепки» (ИП № 188). О потомке силачей Лебедевых рассказывают: «Мы это бревно рычагом артелью поднимаем, а он сырой конец один поднимает» (ИП № 152)³.

Очевидно, что поднятие деревьев связано с сюжетом строительства дома, в котором проявляются необычайные способности героев. Н.А. Криничная объясняет популярность данного сюжета «условиями продолжительного сохранения на Севере большой патриархальной семьи и соответствующих ей размеров крестьянских построек»⁴. Реализацией данного мотива является сюжет, в котором герой или герои в одиночку справляются со строительством дома: «Вот, говорят, был Лебедев силач. Они, брат с сестрой, дом строили. Бревно, говорят, сестра подает, а брат наверх поднимает, подтягивает и венец кладет» (ИП № 151).

Одним из атрибутов героя является также топор, использование которого подчеркивает необыкновенную физическую силу героя при валке леса: у Лебедева Степана «топор был весом в семь фунтов. Десятиаршинное дерево с одной стороны подрубит, с другой стороны подрубит, и дерево валится. За день он срубал двенадцатисаженую поленицу дров» (ИП № 149).

¹ Например, в Каргопольском районе Архангельской области рассказывают: «А он весь лес поставил шатром. Разгорячился, что хотели у него весь лес отобрать да и поставил шатром все бревна. Их не возмешь» (ПРС № 187); «бревна торчмя в снег ставит» (ПРС № 188, 189).

² Левкиевская Е.Е., Толстая С.М. Камень // Славянские древности: этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н.И. Толстого: в 5 т. Т. 2. М.: Международные отношения, 1999. С. 448.

³ Проявление особой физической силы при строительстве дома характерно также для героев удмуртской устной прозы, например, см.: Кельмаков В.К. Образцы удмуртской речи: северное наречие и срединные говоры. Ижевск, 1981. С. 282.

⁴ Криничная Н.А. Русская народная историческая проза: вопросы генезиса и структуры. Л., 1987. С. 141.

По мнению Н.А. Криничной, «и в преданиях, и в поверьях топор, молот, равно как и камень осмысляются в качестве сакральных атрибутов, имеющих связь с атрибутами бога грозы Перуна, Перкунаса, Укко»¹. Подобными атрибутами наделяется былинный богатырь Илья Муромец, на основании чего В.В. Иванов и В.Н. Топоров утверждают, что образ Ильи Муромца – эпическая трансформация Перуна².

Проявление физической силы героя, связанное с камнем, топором, деревом является архаичным представлением о герое-творце, который изменяет мироздание.

В качестве объекта переноса могут выступать также туши животных / птиц. Этот элемент мотива присутствует в преданиях о маджинском Юрке, перетаскивающим на спине большое количество мяса – туши коров, телят: Юрка «на спине унес теленка» (ИП № 158), «каждый день по тонне стал таскать» (ИП № 159). Мотив переноса тяжести является сюжетобразующим в предании о герое из д. Винла Сосногорского района Коль Ване, который, неся на спине 12 глухарей, никогда не садился отдыхать. Данную характеристику силы героя дополняет особая выносливость, заключающаяся в способности собирать ягоды, имея груз за спиной (ИП № 200).

Мотив переноса тяжести характерен и для ижмо-колвинского эпоса: герой эпической песни «Куим еджыд син» (Три белоглазых хозяина) несет за спиной 15 оленьих туш, нанизанных на рогатину: «Отик да дас вит дикей вайис до, / Дас вит дикей хора пельном вылас вайис да» (КНЭ, с. 119) (Один он принес пятнадцать диких оленей, Пятнадцать диких хора-оленей на плечах принес (КНЭ, с. 492)).

В раскрытии мотива «поднятие тяжести» важным может оказаться не только объект поднятия, но и его способ, например не руками, а зубами. Физическая сила Малого Миша заключается в крепости его зубов: «Она такая тяжелая, может, пудовая ступа, он ее зубами поднимал, такой был сильный» (ИП № 170). По народным представлениям, зубы «связаны с понятием жизненной силы, возраста, со сверхъестественными способностями»³. Особенность зубов, в данном случае, выражается в их чрезвычайной крепости и силе, что объединяет Малого Миша с мифологическими персонажами, например с колдуном. По верованиям коми, колдовать или насылать порчу может лишь тот колдун, у которого есть все зубы, «если не хватает одного зуба (у колдуна) он уже не сможет насылать на кого-либо порчу...»⁴. Наличие зубов, в особенности крепких, способных помогать герою предания в выполнении сверхзадач, – отличительная черта, указывающая на архетипические черты героя.

Таким образом, рассмотренные атрибуты героя предания (камень, топор, дерево, туши животных) нередко обнаруживают мифологическую сущность и указывают на связь героя-силача с его архаичным предшественником – великаном.

Проявление необычайной физической силы присутствует в мотиве «Превосходства героя в силе по сравнению с тягловым животным» (Н12 в): силач сам впрягается в тяжело груженный воз, если лошадь оказывается не в состоянии его вывезти. К таким героям относятся Конэ Миш и Конэ Иван, Сёле и другие герои: «Однажды Селё вез сено на телеге. Лошадь дошла до основания горы Патраково и остановилась, не может поднять в гору телегу. Богатырь лошадь выпряг, привязал к телеге сзади. А сам взял телегу за оглобли и до дому довез» (ИП № 198). Герой ижемских преданий Кюмтём Мартин разгружает телегу, облегчая работу лошади: «Керсё агасьны каё да сидсё да агасё вылысас катё, а вёсё резедыс нуё» (Боронить поднимается на гору, борону на себе тащит, а

лошадь за повод ведет)¹. Записи последних лет (см., например: ИП № 204) подтверждают активное функционирование мотива сравнения силы человека с тягловым животным в устных традициях коми. Данный мотив хорошо известен и северно-русской традиции². По мнению Н.А. Криничной, «в художественной системе предания такая деталь играет функциональную роль: она служит для определения физических возможностей силы путем сравнения»³.

Во многих преданиях о местных героях мотив «Проявление необыкновенной физической силы» сочетается с мотивом «Превосходство героя в силе по сравнению с другим героем, группой людей или зверем». В качестве соперников выступают первожителю села Лымва Турэ Дмитрий и Лымва Иван, которые на спор поднимают и переносят большой камень: «Лымва Иван и Турэ Дмитрий отправились к мельнице. И Турэ Дмитрий начал поднимать камень, но не мог поднять его выше своего колена, и Турэ Дмитрий перестал пытаться. А Лымва Иван рассердился, поднял камень на плечо и без отдыха донес его до своих окон и сбросил камень на землю. Камень утонул в земле до половины. Камень был примерно тридцатипудовый» (ИП № 176).

Соперничество может проявляться в форме единоборства с медведем, например физическая сила Лымва Ивана подчеркивается его частыми схватками с медведем: «И Лымва Иван утопил медведя в реке и сплавил лодкой домой. Так Лымва Иван на своем веку убил сто пятьдесят пять медведей (ИП № 176). Герой ижемских преданий Фрол был известен как силач, заваливавший медведя ударом одной руки (ИП № 199), Коль Вань боролся с медведем в воде: «Потом у медведя ноги короткие, не достают [до дна], схватил за уши, утопил и вытащил на берег» (ИП № 200). Данные сюжеты можно рассматривать также как реализацию мотива превосходства героя в силе по сравнению с тягловым / хищным животным. Известно, что, по представлениям коми (зырян и пермяков), медведь – это сакральное животное. Особенно ярко это проявилось в коми-пермяцкой устной традиции, где с медведем Кудым-Ош связывают появление человеческого рода⁴. Топонимы Кудымкар, Кудым-ю также свидетельствуют о том, что с образом медведя связаны представления о нем как об основателе, первопоселенце. У коми-зырян показателен в этом отношении образ колдуна Ошлапея и других колдунов, способных к оборотничеству – превращению в медведя. В коми охотничьей обрядности присутствует почтительное отношение к медведю, использование охотниками медвежьих когтей в качестве амуниции также указывает на мифологическую природу данного образа.

Тексты коми преданий, в которых герой борется с медведем в воде, следует рассматривать в контексте реалистической линии развития мотивов преданий, где медведь выступает в качестве предмета охоты.

Записи преданий последних лет свидетельствуют о том, что в текстах зачастую происходит замена традиционного объекта на современные реалии – на механизмы, в частности – пароход: герой коми преданий Ванька Южак останавливал плывущий пароход: «стоит, удерживает пароход, по колени утопает, а плыть не пускает» (ИП № 148). Такого рода демонстрация силы встречается в преданиях об Иване Лобанове, известном как у русских, так и коми (ПРС №№ 215, 216).

Более поздней трансформацией мотива противоборства героя является распространенный мотив участия героя в спортивных соревнованиях, в т.ч. международных: «Туда из-за границы приезжали даже силой меряться, и Ваньку Южаса тоже пригласили. Ни-

¹ Криничная Н.А. Персонажи преданий: становление и эволюция образа. Л., 1988. С. 136-137.

² Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974. С. 166-168.

³ Усачева В.В. Зубы // Славянские древности: этнолингвистический словарь. Т. 2. С. 359.

⁴ Коми йӧзкостса важ висътъяс = Коми легенды и предания / сост. Ю.Г. Рочев. Сыктывкар, 2006. С. 206. Далее – КЛП.

¹ ФА СыктГУ 25104-31.

² ПРС №№ 197, 211, 217, 218, 219, 220, 244. На бытование подобного мотива в мордовской традиции указывает Л.В. Седова: «Силач по имени Харитон вытаскивал воз, который был не под силу лошади» (Седова Л.В. Указ. соч. С. 36).

³ Криничная Н.А. Русская народная историческая проза. С. 144.

⁴ Ожегова М.Н. Коми-пермяцкие предания о Кудым-Оше и Пере-богатыре. М., 1971. № 23. С. 39.

кто его не может одолеть. Схватит [противника] и прижимает» (ИП № 148). «Известно также, что Селё много раз ездил в Мезенский уезд на состязания богатырей и часто возвращался домой победителем» (ИП № 198). Данный мотив присутствует также и в севернорусских преданиях об Иване Лобанове (ПРС № 215), что указывает на общность данного персонажа для коми и русской традиции.

Необыкновенная физическая сила также можем проявляться в непомерном аппетите героя. Этот мотив реализуется в преданиях о герое Юрке из с. Маджа. Его непомерный аппетит стал причиной конфликта с жителями села и закончился трагической гибелью героя: Юрка «тогда у жителей очень много скота стал есть. Каждый день ему надо по туше съесть... Люди даже отчаялись» (ИП № 159); «На собрании сказали, что Юрку надо убить как-то. И все люди боялись Юрки, по одному боялись приближаться. У него было очень много силы, если он за раз съедает целую сырую тушу теленка» (ИП № 158). Непомерным аппетитом обладали также Тунныръяк, съедавший за раз тушу коровы, Ульянов Александр – кадушку с творогом, Пахом Степан – буханку хлеба в день. Данный мотив встречается также в карельских преданиях о Рахте Рагнозерском¹, удмуртских преданиях, записанных в Увинском районе Удмуртии². Отличие героев в том, что непомерный аппетит Рахты Рагнозерского и Смуглого Кирилла не становятся причиной конфликта его с жителями, что наблюдается в сюжетах о маджинском Юрке. В народных представлениях обжорство – признак участия в трапезе нечистой силы. «В фольклоре и в народных поверьях обжорство приписывается демонологическим персонажам. Сверхъестественным аппетитом обладают и ходячие мертвецы. В былинах нечеловеческим аппетитом отличаются враждебные персонажи – Тугарин, Идолище»³. Таким образом, мотив «Непомерный аппетит героя» объединяет героя предания с мифологическим персонажем – трикстером, который «нередко изображается как <...> обжора, он насмехается над высшими ценностями и установлениями коллектива»⁴.

Устойчивым в преданиях является сюжет, в котором на физическую силу героя указывает архаичный мотив прокладывания новой дороги⁵. Это предания о Ярук Иване, каждую ночь проторявшем новую дорогу к своей подруге (ИП № 187); о сестре юанбыско-го героя (в одном из вариантов – Мария), которая, убегая от преследователей, делала за-тесы на деревьях, по которым через несколько лет была проложена дорога на Яренск (ИП №№ 193, 195). Герой, прокладывающий дорогу, – это не только обладатель физической силы, но и участник упорядочивания мира, осваивающий новые территории, и проводник, объединяющий населенные пункты дорогой.

Еще одной разновидностью мотива проявления необыкновенной физической силы является передвижение героев преданий с большой скоростью на лыжах и лодке. Езда на лыжах является характерным для одного из персонажей коми преданий – Йиркапа. Согласно преданиям, после обнаружения в лесу чудесного – «своего» – дерева, герой изготавливает из него лыжи, благодаря которым он способен передвигаться с большой скоростью. Примечательно, что из чудесного дерева Йиркап делает не две лыжи, а лишь одну, объясняя это тем, что, изготовив обе лыжи, он не сможет остановиться, лыжи унесут его на другую сторону земли. Одну лыжу Йиркапа можно рассматривать как «полупару»

(«недопару»)¹. Обладание чудесными лыжами может рассматриваться также в ряду подобных мотивов сказки как «обладание чудесным предметом». Йиркап передвигается со «сказочной» скоростью: «ни зверь, ни птица не успевали от него спастись» (КЛП № 25); «одной лыжей земли касался, а вторая лыжа от земли на двадцать метров отрывалась, над верхушками деревьев летел» (ИП № 147). Способность летать по воздуху также свойственна богатырям ижмо-колвинского эпоса: в эпической песне «Куим Тынгос» (Три Тынгоса) герой так описывает свое передвижение: «Кучи тай вёли да лэбны Кудзи да ме вед самолёт...» (КНЭ, с. 228) (В небо взлетел я Совсем как самолет (КНЭ, с. 521))².

И для коми, и для удмуртского предания характерно упоминание о горячем хлебе, который герой берет с собой в дорогу, ср.:

Йиркап

«Хлеб у него за пазухой даже не остывал...» (ИП № 147); «... взял у матери горячий ярушник, сунул его за пазуху и не ввши вышел догонять оленя» (КЛП № 26);

Идна богатырь

«На охоту он ходил верст за 25, и уходя каждый день из дома, брал прямо из печки горячий коравай хлеба и, уложивши его в пазуху, шел на место охоты»³.

Очевидно, что совпадение сюжетобразующих мотивов коми и удмуртского предания свидетельствуют о пермском происхождении данного сюжета. Предание о герое-охотнике, бегающем на быстроходных лыжах так быстро, что хлеб за его пазухой не успевал остывать, и погибшем от рук своих врагов, могло возникнуть в прапермское время, датируемое учеными с середины II тыс. до н. э. до IX в. н. э. среди предков коми и удмуртов, а после разделения племени развиваться самостоятельно в народных традициях коми и удмуртов.

Передвижение героя на лыжах имеет практическое значение, как правило в предании присутствует сюжет охоты персонажа. В рассказах об Йиркапе устойчивым является мотив погони героя за лосем или синим / голубым оленем (ИП № 147)⁴. Образ лося в данном сюжете не случаен, истоки его восходят к популярному у финно-угров мифу об охотнике, преследующем небесного лося на чудесных лыжах. Оригинальность коми предания об Йиркапе заключается в том, что сюжет охоты объединен с сюжетом неудавшегося сватовства. Олень достигает гор и превращается в девушку. Она просит Йиркапа не убивать ее, но тот не соглашается (КЛП № 26)⁵. Исследователи считают, что «отождествление охоты и рыбной ловли со сватовством к девушке широко распространено в рус-

¹ «Пока Рах пил три стакана чаю, и три буханки хлеба съел» (ПРС, № 177).

² Смуглый Кирилл «хватал целый каравай и съедал» (Кельмаков В.К. Указ. соч. С. 44).

³ Байбури А.К., Топороков А.Л. У истоков этикета. М., 1990. С. 155.

⁴ Байбури А.К. Трикстер // Народные знания. Фольклор. Народное искусство. Вып. 4. М., 1991. С. 135.

⁵ В указателе Н.А. Криничной этот мотив обозначается как «Основание строительного объекта (коммуникаций) местными жителями, духовными лицами» (ЖЗв).

¹ Качество неполноты свойственно также героине коми пермского предания Пвэсин – одноглазой и одногрудой матери получеловека-полумедведя Кудым-Оша, см.: Жили-поживали: коми пермяцкие сказки, легенды, предания, сказы, былички, рассказы. Кудымкар, 1990. С. 249.

² Мотив быстрого передвижения героя встречается в ненецком эпосе. См. об этом: КНЭ, с. 659. Этот мотив присутствует также и в эпосе удмуртов: подобно Йиркапу, чепецкий князь Селта обладал чудесными лыжами. См.: Худяков М.Г. Песнь об удмуртских багырах // Проблемы эпической традиции удмуртского фольклора и литературы: сборник статей. Устинов, 1986. С. 113.

³ Произведения народной словесности. Обряды и поверья вотяков Казанской и Вятской губерний / записаны, переведены и изложены Борисом Гавриловым во время командировки его в Вотяцкие селения Казанской и Вятской губерний. Казань, 1880. С. 153

⁴ Варианты этого предания опубликованы в изданиях: КЛП № 26; Му пуксьём – Сотворение мира / автор-сост. П.Ф. Лимеров. Сыктывкар, 2005. № 117.

⁵ О невесте в образе лосихи см.: Петрухин В.Я. Мифы финно-угров. М., 2003. С. 216. Е.М. Мелетинский указывает, что «мотив брака с чудесным существом, большей частью имеющим зооморфную оболочку чрезвычайно широко распространен в мировом фольклоре» (Мелетинский Е.М. О литературных архетипах. М., 1994. С. 21). Распространенным образом пермского звериного стиля является человек с головным убором в виде головы лося или просто с головой лося, стоящий на ящере (Петрухин В.Я. Указ. соч. С. 244).

ской народнопоэтической традиции»¹. Изображение невесты в образе синего/голубого оленя свойственно лишь коми традиции. Мотив сватовства является сюжетообразующим в эпической песне «Керча ю бокин олам», героиней которой, подобно Ёиркапу, отправляется на охоту / поиски невесты на самодельных лыжах (КНЭ, с. 69).

Мотив быстрого передвижения на лодке присутствует в преданиях о брате из Юаныба, скорость которого была так велика, что нос лодки задирался вверх: «Когда брат спускался в Важгорт, он так взмахивал веслом, что под носом лодки солнце отражалось. Из Важгорта поднимался, и никто к нему не смел приблизиться, когда он плыл в город, волну такую большую делал» (ИП № 194). Данное предание было записано в трех вариантах в первой половине XX в., в двух вариантах встречается формула «*пыж юр уттыс шонди тыдало*» (ИП №№ 193, 194), в третьем, записанном на русском языке, – дословный перевод того же оборота: «Через лодку в солнечное время можно увидеть лучи солнца» (ИП № 195).

К проявлению физической силы может быть отнесена также необычайная сила голоса: этот архаичный мотив присутствует в предании о первопоселенцах, находящихся в разных местах и переговаривающихся друг с другом: «Еще был там очень громкоголосый старик Аминько. За рекой Расью сено косили, и крикнул, чтобы жена поставила ему самовар. Тогда ведь чайников не было, и крикнул из-за реки Расью. И жена Аминько услышала, что пора ей готовить ужин» (ИП № 207). Сильным голосом народное предание также наделяет другого героя ижемской традиции: Серко Максим издали сообщает жене о своем скором прибытии, от силы его голоса гаснет свет в лампе². В севернорусских традициях этот мотив встречается в преданиях о чудинах-первооснователях (ПРС №№ 17, 98). Громкому голосу приписываются магические функции³, а обладатель такого голоса переходит в разряд людей, обладающих особыми свойствами.

Многочисленные реализации сюжетообразующего мотива «Проявление физической силы» в коми преданиях свидетельствует о широкой распространенности и популярности подобных повествований, что вызвано, с одной стороны, стремлением рассказчиков подчеркнуть силу героев – своих односельчан, родственников или просто известных людей, а с другой стороны, является подтверждением существования в коми исторической прозе повествований с богатыми архаическими традициями и эпическим колоритом. Можно считать, что физическая сила героя, которая служит одним из его отличительных признаков, имеет так же, как и магическая, мифологическое происхождение. Ряд характеристик героя (атрибуты, соперничество, скорость передвижения, сила голоса) позволяют говорить об архетипическом характере образов героев.

Т.Н. Бунчук
(Сыктывкар)

Семантические структуры русского *зеленый* и коми *веж* в этнолингвистическом аспекте

Описание и исследование семантической структуры слов, связанных с обозначением одних и тех же денотатов в разных языках, дает возможность, с одной стороны, обнаружить специфику мировосприятия в разных этнических коллективах и, с другой стороны,

¹ Киуру Э. Тема добывания жены в эпических рунах: к семантике поэтических образов. Петрозаводск, 1993. С. 30. В коми фольклорной традиции орнитоморфная символика также присутствует в свадебных причитаниях, в которых жених предстает в образах гоголя, кряквы.

² ФА СыктГУ 25127-22. Вариант: ФА СыктГУ 2573-72.

³ Агапкина Т.А., Левкиевская Е.Е. Голос // Славянские древности: этнолингвистический словарь. Т. 2. С. 510.

выявить своеобразие древнего отражения и понимания действительности, запечатленных в слове национального языка. Пожалуй, самыми сложными для научного описания, но одновременно и самыми выразительными в этом отношении являются колоративы, особенно те из них, что связаны с обозначением базовых цветов¹.

Семантические структуры слов – русского *зеленый* и коми *веж* – имеют определенное сходство, которое позволяет предполагать о глубинных культурных славяно-финно-угорских пересечениях. В современном русском языке *зеленый* '1. имеющий окраску одного из основных цветов спектра – среднего между желтым и голубым; цвета травы, зелени // бледный, с землистым оттенком (о лице); 2. поросший растительностью; 3. состоящий из свежей растительности // приготовленный из свежей травянистой части съедобных растений; 4. незрелый, неспелый (о плодах, злаках); 5. очень юный, не достигший зрелости; неопытный вследствие молодости' (СРЯ 1: 606). В современном коми языке *веж* '1. зеленый; 2. незрелый, неспелый' (КРК: 422). Диалектные данные еще очевиднее подтверждают семантическую близость анализируемых колоративов в русском и коми языках. Так, например, лексемы *зеленый* и *веж* обнаруживают сходные значения в следующих употреблениях: *зеленая зима* 'влад. О зимней, холодной погоде в апреле (СРНГ 11: 250); *зелено* 'холодно, морозно' <Ну, вот мороз сорок градусов был раньше, ну вот выйдешь на улицу-ту дак, вот только зелено всё> (КСРГРКиСО, Лоемское собр.); <Сегодня зелено, очень холодно, мороз трещит> (ЭКТЭ, Костромское собр.) и *веж мороз* 'сильный, трескучий мороз' (ССКЗД: 41); *зеленые зори* 'о небе в сильный мороз' (ЭКТЭ, Костромское собр.) и *веж кыа* 'зеленая / желтая заря'²; *зеленые святки* 'Троицына неделя' (курск. СРНГ 11: 250) и *вежа дыр* 'святки' (ССКЗД: 41) и др. Думается, речь здесь вряд ли может идти о семантических заимствованиях, т.к. пересечения обнаруживаются не на материально-эмпирическом, а на концептуальном уровне; скорее, перед нами результат «совместной» ментальной деятельности, общего восприятия действительности в данном сегменте картины мира.

Тем не менее, если говорить о глубокой древности, на, так сказать, этимологическом уровне, то можно увидеть различие славянского и финно-угорского образований: они отличаются мотивационными моделями, определившими семантическую структуру производных с корнями *зел-* и *веж-*. Этимология коми *веж* на сегодня, как кажется, не является окончательной. Краткий этимологический словарь коми языка дает следующую версию происхождения данного корня: «**веж I** 'зеленый', 'незрелый', 'светлый (не черный)'; ...Общеперм. **v ęž*... = Доперм. **wišž*- 'зеленый, желтый'» (КЭСК: 49). Усомниться в такой этимологии заставляет тот факт, что гипотетически в основу номинации положен признак цвета – признак вторичный для восприятия человеком объектов действи-

¹ Сложность и выразительность этой группы лексики обусловлена тем, что колоративы не являются обозначением универсальных человеческих понятий, так как цвет – только один из результатов зрительного восприятия, которое направлено прежде всего на различение видимых объектов, и далеко не обязательно это различие связано с их хроматическими характеристиками. Скорее, эти хроматические признаки предмета являются частью интегрального целого, образованного из восприятия формы, фактуры и прочих признаков (см. об этом: Вежбицка А. Обозначения цвета и универсалии зрительного восприятия // Вежбицка А. Язык. Культура. Познание. М., 1997. С. 231-290). Цвет и, соответственно, колоратив являются следствием общего «понимания» объекта, результатом развития целостного впечатления о нем, а значит, тогда в лексическом значении слова, называющего цвет, отпечатывается своеобразие культурного опыта одного из человеческих коллективов. Цвет как физическое, психологическое и культурное явление привлекает пристальное внимание ученых разных областей познания, и потому научная литература, связанная с ним, весьма обширна. В рамках данной работы ограничусь лишь указанием работы, в которой можно обнаружить достаточное представление трудов разного характера, посвященных цвету (Уляшев О.И. Цвет в представлениях и фольклоре коми. Сыктывкар, 1999).

² Уляшев О.И. Цвет в представлениях и фольклоре коми. С. 25.

тельности. Авторы словаря указывают еще одно значение *веж* – *веж* II ‘зависть’, предполагая его производный характер и такое происхождение от «ф.-у. *wiǝz- ‘зеленый-желтый’ > ‘горький’ > ‘злость, зависть’ и т.д.» (КЭСК: 49), и в качестве подтверждения ссылаются на якобы аналогичную словообразовательную модель в русском языке – «ср. рус. з е л е н ы й и з е л ь е» (КЭСК: 49). Однако с этим трудно согласиться, так как в русском языке лексемы *зеленый* и *зелье* не связаны отношениями производности и являются самостоятельными образованиями от корня *-зел-*. Как кажется, для формирования значения ‘зеленый / желтый’ у корня *веж-* можно предположить обратную названной мотивационную модель: ‘горький’ (возможно, ‘желчный’, так как в историческом корне *wiǝz- обнаруживаются семы ‘гнев, раздражение, злоба’ (КЭСК: 49), т.е. проявляется связь с обозначением ярких, сильных эмоций, «выбросом» желчи, сопровождающимся появлением горечи; в современном коми языке *виж* ‘желчь’ (КРК: 429)) > ‘зеленый, желтый как хроматический признак желчи’. Однако это только предварительная версия, несомненно требующая отдельного обсуждения¹.

Что касается этимологии русского *зеленый*, то слово образовано от общеславянского корня *-зел-*, который предположительно восходит к индоевропейскому корню *ghel- ‘гореть, блестеть, сиять, лосниться, сверкать’ (ЭССЯ 7: 15); этимологически с этим корнем связаны русские слова *зелье, зола, золотой, желтый, желчь, голубой* и их производные, лексико-семантически – *синий, серый*². Кроме того, необходимо обратить внимание, что исторически семантическая структура и русского слова *зеленый*, и коми слова *веж* обнаруживает сходные диффузные отношения между хроматическими семами ‘зеленый’ и ‘желтый’, что может быть в том числе объяснено семантическими параллелями древнейших корней-синкрет *ghel- и *wiǝz-.

Исторически значение ‘цвет’ у русского слова *зеленый* является вторичным, оно метонимически развилось у относительного прилагательного, называющего признак предмета по соотношению с ним: *зеленый* ‘относящийся к зели / зелени, т.е. к растениям’ (ср. *зелка* ‘трава, былинка, веточка’ (1054 г. СлРЯ XI-XVII вв. 5: 371)). В русских говорах, например, до сих пор употребляется слово *зель* в значении ‘трава, зеленый покров’ (яросл., тул., новг. СРНГ 11: 253). Тем самым можно предположить, что семантика русской лексемы *зеленый* сформировалась как результат вербализации некоего концептуального «знания», связанного с фрагментом действительности, который включает в себя представления человека о растительности и ее свойствах (реальных и приписываемых народ-

ной культурой): *зеленый* – основной цвет растений, их постоянный признак. Это и определило, как кажется, концептуальное значение слова *зеленый*, которое можно считать, условно говоря, семантико-символическим «производным» концепта «растение» в народной культуре. Вследствие этого семантика русского слова *зеленый* оказалась, с одной стороны, семиотически нагруженной, а с другой – полисемной и диффузной, так как элементы концептуального смысла в народном сознании и речи существуют в неразрывном единстве, поддерживая друг друга для выражения и, соответственно, понимания этого концептуального смысла.

Однако *зеленый* актуализирует не все смысловые доли концепта «растение», так как соотносится только с цветущими, свежими растениями, отсюда и комплекс архаических представлений, связанных с *зеленым*. Зеленое – признак нарождающегося, молодого, незрелого (что, конечно, поддержано и мотивировано материальными свойствами незрелых плодов, имеющих такой цвет, а также свежих листьев, травы и т.д.). В русских говорах известны такие лексемы: *зелянка* в значении ‘мелкая молодая зеленая трава’ (перм. СРНГ 11: 255), *зелок* для обозначения молодой ярко-зеленой травы (НОС: 331), *зелень* ‘молодые всходы озимых хлебов; незрелые ягоды, плоды, овощи’ (олон., арх., волог., курс. СРНГ 11: 251) и др.

Такая связь *зеленого* с предметом-эталоном позволила развиваться вторичным ассоциативным значениям и символике. *Зеленое* связывается с молодостью, а значит, незрелостью не только растительности, но и всего другого, что имеет такое свойство: например, *зелень* ‘о ком-, чем-либо, не достигшем полного развития, не вполне оформившемся’ <*Девки 12-ти и 13-ти лет – зелень*> (арх. СРНГ 11: 251), *зеленчик* ‘очень молодой человек’ (перм. СРНГ 11: 250), *зеленец* ‘новорожденный детеныш тюленя’ (арх., помор. СРНГ 11: 247), *зеленчук* ‘теленочек в возрасте до года’ (курс. СРНГ 11: 250), *зеленятник* ‘малек шуки, шуренок’ (ряз. СРНГ 11: 251) и др. Можно привести примеры и из фольклора: *Да молодым я молодёхонька, Да зеленым зеленёхонька* (арх., костр. СРНГ 11: 246); *Я остался от батюшки малешенек, Малешенек остался и зеленешенек* (олон., печор. СРНГ 11: 245) и др. Известны такие значения лексемы *зеленый* и русскому литературному языку.

Молодость и незрелость ассоциативно связываются в народном сознании с понятиями «новый» и «маленький», что также нашло отражение в языке: *зелёная сеть* ‘о новой сети’ (новг. СРНГ 11: 250), *зеленушка* ‘глиняный горшок емкостью до литра’ <*зеленушка тоже был горшок, он в два раза меньше синюшки, в нем кашу детям (!) варили*> (моск. СРНГ 11: 249).

В свою очередь, незрелость, молодость – это то, что в архаическом сознании связывается с пограничным состоянием. Показательны в этом плане диалектное слово *зелёнка* ‘место в стороне от главной улицы деревни’ <*Мы живём на зелёнке, ... мы от деревни то ушли*> (томск. СРНГ 11: 248) и фольклорное употребление *Красна девица запросаватана, Зеленешенька запоручена* (вят. арх., волог., СРНГ 11: 245), актуализирующие в своем значении понятие края, маргинальности (*margo* лат. край)¹. Вследствие этого *зеленый* получает амбивалентные характеристики: это и концептуальное выражение силы жизни, обновления, и одновременно выражение приближенности если не к смерти, то к другой стороне мира, откуда еще совсем недавно появился предмет (в широком и условном значении слова). Этому предмету (плоду, человеку, миру) еще надо достичь зрелости, чтобы окончательно войти в «круг» человеческой жизни, стать «своим». Этот семантико-символический признак находит развитие и убедительное выражение в таком употреблении слова *зеленый* – *Дарить зелёное (зелёного петуха, зелёного поросёнка и др.)* ‘на свадьбе обещать какой-л. подарок’ <*Я жанилси, мне дарили усе зеленая, годы были такие, жынкин брат падарил зеленава парасенка, а сасет падарил двух утак, так ани и*

¹ Определенным образом эта версия находит отклик в рассуждениях О.И. Уляшева, который, однако, полагает, что сема ‘зеленый’ у корня *веж-* / *виж-* является результатом «поздней семантизации», и утверждает «доминанту желтого в семантике к. *виж* (*веж*): *виж* ‘желчь’ ...» (Уляшев О.И. Хроматизм в фольклоре и мифологических представлениях пермских и обскоугорских народов. Екатеринбург, 2011. С. 31-32). Однако этому утверждению, как кажется, противоречит его же собственное наблюдение: «Удм. *вож* ближе к зеленому, поскольку для обозначения желтого существует отдельный термин» (Там же). Возможно, такая лексико-семантическая дифференциация, несомненно позднего характера, свидетельствует о доминанте *зеленого*, раз именно этот хроматический оттенок закрепился за историческим корнем в одном из финно-угорских языков, близкородственном коми языку.

² Такое предположение происхождения корня представляется убедительным в контексте рассуждений А. Мейе: «Здесь вскрывается самое существо индоевропейских корней, которые прежде всего обозначали действия» (Мейе А. Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков. М.; Л., 1938. С. 268.) и А.М. Кузнецова: «Для многих прилагательных <...> устанавливается отгадочное происхождение, например <...> крас(ный) ‘оживленный, цветущий, яркий’» (Кузнецов А.М. О происхождении имен прилагательных и их разрядах // Историческая грамматика древнерусского языка / под ред. В.Б. Крысько. Т. III: Прилагательные / А.М. Кузнецов, С.И. Иорданиди, В.Б. Крысько. М., 2006. С. 17), а также в контексте размышлений Л. Попович о блеске как прототипе цвета (см.: Попович Л. Блеск как прототип цвета в языковой картине мира славян // Балканский спектр : от света к цвету. Балканские чтения 11. Тезисы и материалы. М., 2011. С. 29-32).

¹ Известно, что просватанная и помолвленная девушка, уже невеста, получала особый, лиминальный статус, что знаково подчеркивало пограничность ее позиции.

спеют да сих пор» (БТСДК: С. 125). Зеленый в данном случае называет не просто новый, незрелый (неспелый! см. *спеют до сих пор*), «не-свой» предмет, а предмет еще не существующий, будущий, еще знаково принадлежащий другой стороне мира.

Однако *зеленый* как релевантный признак растительности имеет непостоянный характер: увядая, зеленый переходит в желтый, хроматический признак «умирающих» растений. Отсюда, как кажется, этимологический синкретизм корня, а также комплекс символических смыслов концепта «зеленый», связывающихся с «сумеречным», маргинальным состоянием, с изменчивостью, с областью смерти, и, соответственно, спектр отрицательных коннотативных сем в структуре лексического значения производных с корнем *зел-*.

Такое концептуальное содержание *зеленого* широко представлено в лексических образованиях, обозначающих различные негативные явления. *Зеленый* ассоциируется со смертью, что находит выражение в таких, например, употреблениях: *зеленый ряд* 'кладбище' (томск. СРНГ 11: 250), *На поле-полище стоит зеленый, в этом зеленые хворое и болот, смерть недалеко* (новг. СРНГ 11: 250-251). Метонимическую связь со смертью можно обнаружить в выражении *зеленый год*, что означает 'неурожайный год' (пинеж., арх., урал., перм. СРНГ 11: 250).

Понятие смерти, в свою очередь, тесно связывается в народном сознании с болезнью, увяданием / гниением: в период болезни мир и человек стоят на пороге, краю, символически перемещаясь из жизни в небытие и наоборот. Это измененное состояние мира и человека может номинироваться в русском языке сходным образом – посредством лексем с корнем *зел-*: ср. древнерусск. <тма зелена бысть во очию моею> (Ч. Ильин., XV в. СлРЯ XI-XVII вв. 5: 370), *зеленая болезнь* 'желтуха' (СлРЯ XI-XVII вв. 5: 370), *лежати в зелье* 'болеть' <Федорь лежить болеть въ зелье> (АМТ I, 1629 г. СлРЯ XI-XVII вв. 5: 372); *в глазах зелено* 'о состоянии здоровья: помутилось в сознании, стало дурно' (СПГ 1: 324), *зелено* 'о тяжелом физическом состоянии, дурноте' <Мне что-то зелено, моркотно> (влад. СРНГ 11: 249), *зелень* в значении 'чад, угар, дым, смрад' (пск., твер., перм. СРНГ 11: 251), 'сильный понос' (смолен. СРНГ 11: 251), 'о худом, болезненном ребенке' (олон. СРНГ 11: 251), а также *зеленить* 'мутиться от болезни, усталости и т. п.' <зеленит в глазах> (смолен. СРНГ 11: 247). Косвенно о связи с гниением, увяданием могут свидетельствовать слово *зелекан* 'цветение воды' (пск. СРНГ 11: 246) и такие значения слова *зелень* в русских говорах: 'ряска' и 'зеленая липкая масса на дне Ильменя' (урал., новг. СРНГ 11: 251). Кроме того, измененное, бессознательное состояние человека может возникнуть в результате употребления одурманивающего напитка – *зеленой, зеленца, зеленухи, зеленчака* 'сивуха, водка' (брян., нижегор., пск., твер., яросл. СРНГ 11: 246, 247, 249, 250)¹. Значение молодости и одновременно измененного, ненормального состояния обнаруживается в диалектном слове *зеленя* 'о человеке – неразвитый, незрелый, неопытный' <Настоящий ты зеленя, какой-то малахольный, маленько не совсем> (СПГ 1: 324). Как следствие, отрицательная коннотация обнаруживается в семантике диалектного слова *зелено* – 'нехорошо, дурно' <Зелено брат заговорил> (влад. СРНГ 11: 249), *зелено жить* 'проказить; жить с вредом себе и другим' (влад. СРНГ 11: 249).

В русской народной культуре *зеленый* также может быть атрибутом демонологических существ, воспринимаемых недоброжелательно или же с опаской. *Зеленым* в говорах может называться черт, дьявол: <зеленый ты убей!> (тул. СРНГ 11: 250), демонологическое существо, которое может быть привлечено неурочным временем для сна: «...кто

¹Ср. лит. *зеленый змей* 'искушение алкоголем', фолькл. *зелено вино*, а также однокоренное слово *зелье* 'настой на травах, применявшийся в старину как лечебное или отравляющее средство' (СРЯ 1: 607). Что касается последних двух лексем, то их образование, конечно, связано с характером их приготовления: напиток растительного происхождения. Однако, как кажется, не менее очевидно и сближение их семантики с комплексом концептуальных значений *зеленого*.

поздно ложится, к себе зеленого манит, нечистого»¹; а также одна из двенадцати персонализированных сестер лихорадок (обонез. СРНГ 11: 246)². Кроме того, в русской мифологической топографии область смерти, нечистых демонологических существ находится на западе, в стороне заходящего солнца. С этой стороны может концептуально ассоциироваться *зеленый*, см., например, в древнерусском языке: <мраку зелену отъ запада приходящу> (Хроногр. 1512 СлРЯ XI-XVII вв. 5: 370). Можно предположить, что и выражение *зеленая заря* 'о закатном небе в сильный мороз', отмеченное в русских говорах (ЭКТЭ, Костромское собр.), помимо визуальных впечатлений и метонимической связи с морозом, может выражать эту же идею – явление, которое воспринимается как опасное для человека вследствие его знакового расположения.

Смысловые доли концепта *зеленый* «молодость», «маргинальность», «смерть» формируют сему экспрессивности в лексическом значении слова, способствуя выражению интенсивного, крайне напряженного признака. Такой характер значения обнаруживается в следующих словах и выражениях: *зельный* 'высокоградусный, крепкий (о вине)' (ЯОС 4: 119), *зеленуха* 'особенно большая морская волна, катящаяся по направлению к судну и грозящая залить собою рыбацкие беспалубные суда' (беломор. СРНГ 11: 249), *зеленая зависть, зеленая кручина* 'об остром, едком чувстве зависти, тоски' (СлРЯ XI-XVII вв. 5: 370), *зеленая скука / тоска* 'о крайней степени ощущения, томительная скука' (БАС 4: 1190) (ср. *тоска / скука смертная* с тем же значением), *елки зеленые! ядрено-зелено!* – междометия для выражения крайней степени испытываемой эмоции (удивления, раздражения, восхищения и т.д.). В связи с этим слова и выражения *зелено* 'очень холодно, морозно', *зелень* 'сильный мороз', *зеленая зима, зеленый мороз*, могут интерпретироваться как экспрессивы, формирование которых связано с концептуальным пониманием явления действительности. Думается, здесь не исключен и вербально-эмпирический опыт: разреженный воздух при очень низкой температуре и ясной, солнечной погоде вызывает затрудненность дыхания, а вместе с ним и темноту в глазах (ср. *зелено в глазах* 'темно, моркотно'): <Такой мороз, зелень, нынче такого мороза не бывало, дохнуть нечем – вот какая зелень, яркое шибко, морозное> (ЭКТЭ, Костромское собр.).

Наконец, концепт «зеленый» в русской народной культуре обнаруживает очевидные парадигматические связи с концептами «свет / цвет» и «веселый». Группы производных с корнями *цвет-* и *весел-* обнаруживают почти тот же набор сем в структуре значения и лексической валентности, что и в корневой группе *зелен-*: рождение, молодость, сила, граница, болезнь, свадьба и смерть³. Очевидно, что группы слов с корнями *цвет-*, *весел-* и *зелен-* в русском языке обнаруживают семантические и концептуальные пересечения, единую модель семантического развития, что позволяет сделать предположение об источнике формирования культурного «фона» лексемы *зеленый* в русском языке.

Коми колоратив *веж* также представляется вторичным образованием. Он, вероятно, метонимически образован от исторического корня со значением 'желчный', т.е. *веж / виж* – 'имеющий цвет желчи либо других слизистых или гнойных выделений человека'. Подтверждением этого предположения могут послужить коми диалектные лексемы *веж ор* 'гниой',

¹Добровольская В.Е. Запреты и предписания, связанные со сном // Живая старина. 2012. № 1. С. 48.

²Более широкое описание символики *зеленого* в славянских языках и культурах см.: Белова О.В. Зеленый цвет // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / под ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т.2. С. 305-306.

³См. об этом: Толстой Н.И. Культурная семантика славянского *vesel- // Толстой Н.И. Язык и народная культура: очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 289-316; Бунчук Т.Н. Семантическая структура слова *цветьё* (к проблеме взаимодействия языка и культуры) // Вестник Сыктывкарского университета. Сер.8. История. Филология. Философия. Вып.3. Сыктывкар, 1999. С.65-71; Братухин А.Ю. К вопросу о значении и.-е. корня *g'hel- // Филологические заметки: межвуз. сб. науч. тр. Вып. 4: в 2 ч. / отв. ред. Т.И. Ерофеева, Я. Мойсеева-Гушева, Ж. Кнап. Пермь; Скопье; Люблина, 2006. Ч. 1. С. 215-223.

(печ., скр. ССКЗД: 41), *вежсая* 'гнойный нарыв' (вв. ССКЗД: 41), *вежсориыв* 'гнойный прыщ' (скр., вв., сс., иж., уд. ССКЗД: 42), *веждоны* 'зреть (о гнойных нарывах)', *веж зырыма* 'зеленые / желтые сопли'¹, *виж* 'желчь' (КРК: 429), а также наблюдения О.И. Уляшева: «Основные цвета в пермско-угорских языках и лингвистически и семантически связаны с физиологическими субстанциями: кровь, молоко, мужское семя, желчь, слюна, сопля, моча, фекалии»². С ними в коми картине мира связывается не только физиологическое визуальное восприятие, но и психическая, эмоциональная деятельность: *веж* 'зависть, жажда, страстное желание' (повсем. ССКЗД: 41), *веждотыны* 'ревновать' (лет., печ., скр., сс., уд. ССКЗД: 42). Можно предположить, что комплекс семантических оттенков корнеслова *веж* сформировался как производный концепта «(человеческие) выделения: слизь, гной», который в коми (пермско-угорской) картине мира включает в себя представления о сексуальной силе и обновлении жизни³, в свою очередь неразрывно связанные с понятием смерти, обратной стороной жизни и ее экзистенциальной предпосылкой.

Такой набор семантико-символических составляющих, как можно заметить, коррелирует со славянским (шире – индоевропейским) концептом «растение», также включающим в себя смысловые доли – рождение, обновление жизни, болезнь, смерть. Смело предположить, что при «встрече» этнических коллективов, их последующем тесном контакте образовалась так сказать концептуальная «амальгама», которая нашла выражение в отдельных славянских и финно-угорских языках на семантическом и номинативном уровнях. Это, как кажется, и стало условием пересечения семантических структур слов, в частности русского *зеленый* и коми *веж*, подготовило почву для заимствований в обоих направлениях. Так, например, русские выражения *зеленая зависть*, *кручина*, *тоска* могли быть, как кажется, «спровоцированы» ф.-у. *веж* в значении 'желчный, едкий, горький'.

В коми языке производные с корнем *веж-*, помимо названных выше оттенков значения 'зеленый цвет', 'гнойные, желчные и слизистые выделения' и 'зависть, жажда, страстное желание, ревность', включают и другие семантические признаки. Среди них особо хочется обратить внимание на коннотативную сему 'высокая, интенсивная степень проявления признака', она обнаруживается в семантической структуре лексем в следующих употреблениях: *веж еджыд* 'белый-белый' (скр. ССКЗД: 41), *веж быг* 'густая (возможно, очень, слишком густая – Т.Б.) пена' (повс. ССКЗД: 41), *веж / виж мороз* 'сильный, трескучий мороз' (повс. ССКЗД: 41, 49), *веждог* 'приторный, очень сладкий' (нв., печ., скр., сс. ССКЗД: 41). Определенным образом с выражением степени, интенсивности силы связано и коми поверье: «у коми сопливость мальчиков оправдывают тем, что из парня "с зелеными=желтыми соплями, говорят, сильный человек получится (*веж зырымаысь, пö тай, ён морт лöд*)»⁴.

Кроме того, в коми языке слово *веж* так же, как и русское *зеленый*, имеет семантический оттенок 'непелый, незрелый' (повс. ССКЗД: 41), *вежгов* 'зеленоватый, незрелый (о хлебах)' (скр. ССКЗД: 41), а также 'молодой, неопытный', см.: *веж ныр* 'сопляк, букв. зеленый нос и зеленый росток', *виж вомдор* 'желтый клеув'⁵ (ср. рус. *желторотый* с тем же значением)⁶.

¹ Уляшев О.И. Хроматизм в фольклоре и мифологических представлениях пермских и обскоугорских народов. С. 277.

² Там же. С. 352.

³ На это указывает О.И. Уляшев, говоря, что мужское семя, слюны, сопля, а также гной в пермско-угорской культуре выступают как синонимические образы (Уляшев О.И. Хроматизм в фольклоре ... С. 276, 278).

⁴ Уляшев О.И. Хроматизм в фольклоре ... С. 277.

⁵ Там же. С. 287.

⁶ В близкородственном коми удмуртском языке это значение представлено шире: «*вож нуны* 'новорожденный', *вож на* 'молод еще!', ...родины у удмуртов назывались *вож бэбэй сектан* букв. 'зеленого младенца угощение' (Уляшев О.И. Хроматизм в фольклоре ... С. 287).

Коми *веж* имеет в структуре лексического значения сему 'светлый': *веж* 'светлый', *веж юрсиа* 'светловолосый' (повс. ССКЗД: 41). Такая сема в структуре лексического значения русского слова *зеленый* на сегодня присутствует только этимологически: в современном употреблении *зеленый*, скорее, эксплицирует сему 'темный' (ср. в *глазах потемнело / позеленело; потемнеть / позеленеть от злости*)¹.

Наконец, можно назвать семантический оттенок, который связывает *веж* с хтоническими существами, гадами: *веж гаг* 'капустный червь' (уд. ССКЗД: 41), *вижля* 'дракон, змея' (вв., вс., лл., печ., скр., сс. ССКЗД: 49). В качестве русского аналога можно напомнить *зеленого змия*² и назвать диалектное слово *зеленак* 'всякий зеленый гад, ящерица, лягушка, речные змеи' (пск., твер. СРНГ 11: С. 246).

Этими семантическими признаками не исчерпывается перечень сем в структуре значения коми корня *веж-*. Большую группу образуют слова с общим значением 'святой, божий': *вежа* 'святой' (вв., вым., иж., нв., печ., скр., сс. ССКЗД: 41), *вежа ва* 'освященная вода', *вежа дыр* 'святки' (вв., скр., сс. ССКЗД: 41), *вежа вок*, *вежа чоя* 'крестный брат, крестная сестра', *вежай* 'крестный отец' (повс. ССКЗД: 41) и др. Авторы коми этимологического словаря так толкуют происхождение этого значения: «слово произведено с помощью суффикса *-а* от существительного *vež* (см. *веж* I) 'зеленый, желтый' > 'горький', из которого развилось *vež* (см. *веж* II) 'зависть, страстное желание, ненависть, злоба, гнев'; первоначальное значение 'треховный, вызывающий гнев, запретный, недозволенный' > 'священный, святой'» (КЭСК: 50). Несмотря на определенные параллели с семантикой сакрального у этимона *веж-* (область деторождения, обновления жизни), все же предложенная версия не представляется убедительной. Скорее всего, это одно из ранних славянских заимствований в коми языке, которое стало возможным вследствие семантико-символических «пересечений» в концептосферах разных этнических культур. Группа финно-угорских слов с таким корнем, возможно, появилась под влиянием славянского *вед-* / *веж-* со значением 'знать, в том числе обладать особыми сакральными знаниями' (ср. рус. *вежа* 'знающий человек', *вежий* 'знающий' (СлРЯ XI-XVII вв. 2: 51, 52), *вежливец*, *вежливый* 'колдун, знахарь' (арх., перм. СРНГ 4: 96)). В русском языке этот корень исторически связан с выражением сакральных знаний³, и потому позднее он стал обозначать знания, полученные колдовскими, «нечистыми» способами (ср. *ведать* > *ведьма*, *вежа* и др.). В коми диалектах можно обнаружить выражение с символически сходным значением – *вежа воя* 'нечистая сила' (скр. ССКЗД: 41), а наименование *вежань гаг / ен гаг* 'божья коровка' (сс., вым., нв., скр. ССКЗД: 22) видится семантической калькой. Близким русским *вежа*, *вежливый*, развившим значение от 'разумный, мудрый' (СлРЯ XI-XVII вв. 2: 52) > к 'учтивый, почтительный, уважительный' (СлРЯ XI-XVII вв. 2: 52), представляется коми диалектное слово *вежавидзны* 'вести себя скромно, прилично, почтительно из уважения к кому-л.' (печ., скр., сс. ССКЗД: 41).

¹ По мнению А.Ю. Братухина, значение древнейшего корня *ghel- было именно 'светлый' (Братухин А.Ю. К вопросу о значении и.-е. корня *ghel-. С. 221). Видимо, сема 'светлый' рано утратилась, так как в славянских языках *зеленый* характеризуется, скорее, связью с черным, темным (см. Белова О.В. Цвет // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. / под ред. Н.И. Толстого. Т. 5. М., 2012. С. 474-476).

² Что касается происхождения этого выражения, то единой версии на сегодня не существует, наиболее убедительной выглядит связь с библейским змеем, искусившем Еву. Однако важно здесь соотношение нечистого мифологического существа, выступающего носителем символического смысла, и понятия *зеленый*.

³ Как заметила Т.И. Вендина, «знание, которым мог обладать человек, – это скорее чувственное знание. Оно передавалось глаголами *видѣти*, *знати*, *оумѣти* и их производными... Сверхчувственное, божественное знание связывалось, по-видимому, с глаголами с корнем *вhd-*» (Вендина Т.И. Средневековый человек в зеркале старославянского языка. М., 2002. С. 148-149).

Кроме того, как кажется, есть возможность этимологически соотнести с русским *вед-* / *веж-*, несмотря на иную версию в коми этимологическом словаре (КЭСК: 50), лексемы *вежбр* 'ум, сознание, рассудок, разум, толк, смысл' и *вежбртны* '1. понимать, смыслить; 2. разобрать, различить зрением' (вым., печ., иж. ССКЗД: 42). Кажется вполне вероятной связь данных слов и их производных с русской корневой группой *вед-* / *веж-* с исходным значением 'знать, понимать в результате опознавания, видения' (ср. древнерус. *вѣдѣти* '1. знать что-л., кого-л.; ...4. видеть' (СлРЯ XI-XVII вв. 2: 46)); здесь особо можно обратить внимание на значения глагола *вежбртны* в коми диалектах (см. выше).

Особо надо остановиться на группе слов со значением 'святки' – вв., скр., сс. *вежа дыр*, вым., *вежа видзан дыр*, иж. *вежа пѳра*, вс., лл., сс. *свьетьтьѳ* (ССКЗД: 41); северус. *цветьѳ* (КСРГРКиСО, Лузское собр.). Представляется, что в данном случае перед нами не просто результат семантического и лексического заимствований, но аккумуляция смысловых долей разных концептов-эталонов, связывавшихся в русской и коми народной культуре с рождением / Рождеством (*виж* / *веж*), молодостью и новизной (*зеленый*, *цвети*, *веж*), пограничностью состояния (*зеленый*, *цвети*, *веж*), болезнью / смертью (*зеленый*, *цвети*, *веж*), сакральностью, в т.ч. колдовством и демоническим началом (*святой*, *зеленый*, *ведать*, *веж*). К этому комплексу концептуальных смыслов в контексте символики рождественских святок и Нового года как периода изменения, смены времени, мира «притягивается» еще одно значение коми корня *веж-* – *вежлавны* / *вежны* 'менять, сменять / переменить, сменить' (повс. ССКЗД: 41, 42), *вежнясны* 'перекашиваться, кривиться' (повс. ССКЗД: 42), *вежѳс* 'граница, разделяющая черта' (лл., печ., скр. сс., вв. ССКЗД: 42), *вежѳсаыны* 'сделать перегородку' (скр., вв. ССКЗД: 42) и др.¹ Не затрагивая вопроса этимологии данной корневой группы, отмечу лишь, что даже формальное сходство звукового облика создает предпосылки для смысловой аттракции морфем и тем расширяет символический образ явления, названного словами с этими морфемами². В русском языке корневая группа *зел-* также обнаруживает близкое коми *веж-* значение: *зелье* '1. прутья, тонкие палки, рейки и т. п. (употребляющиеся для плетения заборов, ловушек для рыбы, для разделения нитей основы при тканье и т. п.); 2. перегородка из перевитых ивовыми прутьями бревен, которая ставится в узком месте реки' (свердл., новосиб. СРНГ 11: 254).

Итак, лексемы *зеленый* и *веж* в народной речи обнаруживает семантическую сложность, являясь, по существу, выражением не «цветового» восприятия действительности (хроматизмом), а концептуально значимых координат народной культуры. Подтверждением тому может быть тот факт, что для обозначения цветовой характеристики предмета, например, в русских говорах используются относительные прилагательные – *озимной*, *травчатый* (КСРГРКиСО, Лоемское собр.) и т.п., которые в силу своей непосредственной отнесенности к конкретному предмету (этимологической прозрачности) способны точно, с точки зрения народного сознания, обозначить именно цветовой признак любого предмета, ассоциирующегося с озимыми, травой и т.д. Русское слово *зеленый* и коми *веж*, их семантические структуры являются отражением древнейшего взгляда на мир, аккумулируя в себе символические оттенки представлений разных народов, связанных с жизнью (деторождением) и смертью (болезнью, измененным состоянием), а также границей между ними. Имея в основе разные механизмы номинации, культурного кодиро-

¹ На это обращает внимание О.И. Уляшев: «... в пермских языках здесь наблюдается сложение омонимических значений» – и приводит выразительный пример из удмуртского языка: «удм. *Вож(о)* 'перекресток', 'переломный момент года' (> солнцеворот: *Инварж* – время летнего солнцеворота, *Вожодыр* – зимний святочный период)» (Уляшев О.И. Хроматизм в фольклоре ... С. 31).

² Подобного рода сближения – этимологическая магия – известны народной культуре и языку (см. об этом Толстой Н.И. Народная этимология и «этимологическая магия» // Толстой Н.И. Язык и народная культура: очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 317-332).

вания мира (*веж* можно определить как «метонимическое» образование, а *зеленый* как «метафорическое», средством растительного кода), оба слова (точнее, корнеслова) семантически пересеклись, взаимно «обогатили» друг друга, расширив спектр сем и лексической валентности.

Многозначные слова со сложной семантической структурой существуют в сознании носителей языка не как сумма различных контекстов, а как единство, обобщающее и одновременно классифицирующее элементы одного фрагмента действительности, сегмента этнической картины мира¹. Именно такие слова обеспечивают символичный характер языка, отражая многослойность и разноаспектность понимания действительности человеком любого этнического коллектива.

М.И. Бурлыкина
(Сыктывкар)

Фольклорные интересы В.И. Лыткина

Через все творчество ученого-лингвиста, доктора филологических наук профессора Василия Ильича Лыткина (1895-1981) прослеживается его интерес к фольклору. Он изучал его по научным изданиям, во время своих многочисленных экспедиций, публиковал фольклорные произведения. В.И. Лыткин был знаком со многими отечественными и зарубежными фольклористами, писал научные отзывы на их работы.

Родившись в провинциальном Усть-Сысольске, он жил в среде устного народного творчества. Осознанно его интерес к фольклору впервые проявился во время учебы в Тотемской учительской семинарии (г. Тотма Вологодской губернии) в 1912-1916 гг. Это учебное заведение окончили многие зыряне, ставшие известными людьми, в их числе К.Ф. Жаков, А.С. Сидоров и др. В семинарии была создана творческая атмосфера во многом благодаря ее руководителям. Директорами семинарии в годы учебы В.И. Лыткина являлись незаурядные личности, широко известные в литературных и научных кругах, выпускники Императорского Санкт-Петербургского университета – публицист Вячеслав Евгеньевич Введенский (литературный псевдоним В.Е. Денский) и ученый-геолог, этнограф, фольклорист Михаил Борисович Едемский.

В.И. Лыткин вместе с другими семинаристами участвовал в подготовке рукописного журнала «Наша жизнь», где публиковал результаты научных, в т.ч. фольклорных, исследований и литературные произведения. Первые стихи В.И. Лыткин написал во время учебы в Тотме, в их числе – «Йѳй Иван» (Иван-дурак) (1914), «Ичѳт нывлы» (Маленькой девочке) (1915), «Аристократлы» (Аристократу) (1915), «Озырлы» (Богатому) (1916) и др.²

Изучением фольклора В.И. Лыткин занимался во время каникул в летние месяцы. Спустя много лет, в 1958 г., он вспоминал об этом в письме своему молодому коллеге – будущему ученому-фольклористу, доктору филологических наук профессору Анатолию Константиновичу Микушеву (1926-1993). В.И. Лыткин писал, что примерно в 1912-1915 гг. учитель Сердитов (родом из села Чёрныш, ныне – Прилузский район), работавший в начальной школе деревни Ловля, сообщил ему частушку на коми языке: «Миян чипанъяс

¹ Ср.: «вне зависимости от <...> употребления слово присутствует в сознании со всеми своими значениями» (Виноградов В.В. Русский язык. М., 1947. С. 14).

² Лыткин В.И. Мыйсьюрѳ аслам олѳм-вылѳмысь = Кое-что из своей жизни // Илля Вась. Мый медся дона да муса = Что всего милее и дороже / сост. Г.И. Торлопов. Сыктывкар, 1994. С. 18.

висьбны, / Неужели кулбны. / Миян петукьяс шогсьбны, / Неужели на восна» (Наши курочки болеют / Неужели умрут. / Наши петухи страдают, / Неужели из-за них)¹.

Интерес В.И. Лыткина к фольклорным исследованиям проявлялся и во время учебы в I-м Московском государственном университете (1922-1925). Он посещал кружок по фольклору, созданный на факультете общественных наук, руководителем которого являлся известный педагог и ученый профессор Юрий Матвеевич Соколов (1889-1941).

Приезжая из Москвы в Усть-Сысольск, В.И. Лыткин активно интересовался литературной жизнью. Он принял участие в I областной конференции литературных работников (27-30 августа 1923 г.), в которой рассматривался вопрос о коми народной литературе и, в частности, о необходимости принятия энергичных мер к собиранию фольклора как наиболее ценного материала при создании литературного языка и необходимости выделения средств для собирательской работы².

После окончания МГУ, находясь на стажировке в Финляндии, Венгрии, Эстонии в 1926-1928 гг., В.И. Лыткин неоднократно общался с фольклористами, принимал участие в заседаниях по фольклору, в т.ч. в Финно-угорском обществе в Хельсинки. Председателем общества в те годы был основоположник финно-угорского сравнительно-исторического языкознания, фольклорист крупный специалист в области филологии, профессор Эмиль Нестор Сетяля (1864-1935).

Большое влияние на формирование научных интересов В.И. Лыткина оказал лингвист и фольклорист профессор Хельсинкского университета Юрьё Йозеппи Вихман (1868-1932). Ю. Вихман был хорошо знаком с родиной В.И. Лыткина. Его докторская диссертация была посвящена проблемам зырянского языкознания («К истории вокализма первого слога удмуртского языка в сопоставлении с зырянским», 1897 г.). Позднее, в 1901-1902 гг., он побывал в научной командировке в Зырянском крае и в 1916 г. опубликовал объемный сборник «Зырянская народная поэзия», куда вошло около пятисот сказок, стихотворений, песен, плачей, пословиц на девяти диалектах³. Возможно, во время встречи В.И. Лыткина с Вихманом обсуждались и вопросы коми фольклора.

В.И. Лыткин во время своей зарубежной стажировки принимал участие во всех заседаниях Финно-угорского общества, познакомился с организатором Международной федерации фольклористов академиком Каарле Леопольдом Кроном (1863-1933) – сыном писателя и фольклориста Юлиуса Леопольда Фредрика Крона (1835-1888), а также с финским фольклористом Уно Нилс Оскар Холмбергом (Харва) (1882-1949), профессором Хельсинкского университета (в 1915-1923 гг.), университета Турку (с 1926 г.), автором книги «Пермское верование» (1914).

К.Л. Крон выступил на одном из заседаний Общества с докладом о финском эпосе «Калевала». В нем он настаивал на западно-финском аристократическом происхождении рун. Эта тема оказалась чрезвычайно актуальной для В.И. Лыткина, так как еще в 1923 г. он перевел на коми язык фрагмент «Калевалы» – «Игра на музыкальном инструменте»⁴. После возвращения из-за границы В.И. Лыткин продолжил работу над переводом «Калевалы» на коми язык⁵.

Среди эстонских знакомых В.И. Лыткина был фольклорист и литературовед профессор Вальтер Андерсон (1885-1962). В 1920-1939 гг. он читал лекции по эстонской и сравнительной фольклористике, после войны жил в Германии. Андерсон, хорошо зная со-

¹ МИПСК. Личный фонд А.К. Микушева. ОФ-2623.

² Лыткин В.И. К годовщине первой конференции // Коми му. 1924. № 7-10. С. 145.

³ Туркин А.И. Ю. Вихман // Коми язык: энциклопедия. М., 1998. С. 57-60.

⁴ Илля Вась. Вејнетейненлён кантельеён ворсём = Игра на музыкальном инструменте // Выль туйбд = По новому пути: хрестоматия. Сыктывдинкар. 1923. С. 192-193.

⁵ Илля Вась. Заграничные впечатления. В Финляндии // Коми му. 1928. № 4. С. 45-47.

стояние научных дел в Коми, посоветовал В.И. Лыткину написать в журнал «Коми му» библиографическую статью о работах в области фольклора¹.

Еще одним известным ученым, интересовавшимся коми фольклором, с которым был знаком В.И. Лыткин, был Давид Рафаэль Фокош-Фукс (1884-1977). Д.Р. Фокош-Фукс хорошо знал Зырянский край, в котором побывал дважды: в 1911 и 1913 гг. он собирал фольклорный и диалектный материал и в дальнейшем постоянно интересовался развитием коми культуры. В 1951 г. вышла книга Д.Р. Фокоша-Фукса «Фольклор коми зырян», куда вошли фольклорные материалы, записанные Д.Р. Фокошем-Фуксом в Венгрии в 1916-1917 гг. от пяти военнопленных зырян, представителей пяти разных диалектов: летского, прупско-верхневычегодского, мьелдинско-верхневычегодского, вымского и сыктывкарско-вычегодского. В 1953 г. В.И. Лыткин написал отзыв об этом труде².

В результате пребывания В.И. Лыткина за границей в Национальном архиве Финляндии (Хельсинки) сформировался его личный фонд. В процессе изучения материалов благодаря ответственному секретарю Финно-угорского общества Пауле Кокконен нам удалось обнаружить фольклорные записи В.И. Лыткина.

На титуле школьной нелинованной тетради черными чернилами В.И. Лыткин вывел название «Перевод плача невесты» и поставил свою подпись. На первой странице он написал: «Плачь невесты при выходе замуж (см. тетрадь Цембера, стр. 31)»³. Судя по кратким комментариям В.И. Лыткина, возможно, речь идет о его переводах на русский язык (для последующего перевода на финский язык) неизданных текстов причитаний для фольклорных сборников А.А. Цембера.

Приводим без изменений фрагменты этих текстов, написанных В.И. Лыткиным от руки⁴:

Села ведь я у моей батюшки
К окну,
Ко круглому окну.
Села ведь я красой (красотой)
Средины стеклянного окна
(пословно: стеклянного, села ведь я
Окна середины краса).
На выстроганную, села,
Широкою лавшпу
Смолянную горечь горевать.
Не смогла, кажись я думу думать.
Хотела я через-веей (вычеркнуто В.Л.– М.Б.) вокруг его света⁵ обойти,
Не смогла я вокруг своей головы подумать.

Перевод плача невесты

Благословение у родных
Как раньше еще без страха и без стыда
На пятках ведь я пришла,
Повертываясь, радуясь,

¹ Туркин А.И. В.И. Лыткин Финляндияын да Эстонияын = В.И. Лыткин в Финляндии и Эстонии // Войвыв кодзув. 1991. № 1. С. 58-61

² Лыткин В.И. Рецензия на работу: D.R. Fokos-Fuchs «Volksdichtung der Komi Syranen = Фольклор коми зырян» (Будапешт, 1951. 472 с.) // Известия АН СССР. Отделение литературы и языка. 1953. Т. XII. Вып. 3. С. 295-296.

³ Национальный архив Финляндии. Финно-угорское общество. Папка 787. В.И. Лыткин. 1925-1930 гг. (орфография автора сохранена).

⁴ Мы полагаем, что это первая публикация данных текстов.

⁵ *Jen kila*, в других местах: *jen kela*, *jen kila*. На вопрос, что обозначают эти слова, отвечают обычно «весь свет» (сноска В.И. Лыткина).

Десять девушек ведь пришло
 С большими с малыми.
 Безпечную жизнь провожаю.
 Я ведь теперь жила как крылатая птичка.
 С веселья на веселье летала.
 Туда ведь пойду да может быть
 Не посмею на вольный свет выйти
 Большое ведь нужно счастье
 Пойти то да прийти то
 Я ведь здесь жила да
 Если праздник пройдет да
 День если не хватит веселиться.
 Ночь присоединяю, –
 Не было вины (от этого)
 Может быть после замужества,
 К родне не посмею выйти.

Год записи в текстах не указан. Всего в тетради В.И. Лыткиным исписано 9 листов с двух сторон, т.е. 18 страниц. Завершая записи, он поставил слово «Конец».

После зарубежной стажировки в Москву В.И. Лыткин неоднократно выезжал в экспедиции, где наряду с диалектологическими исследованиями занимался изучением и фольклора. Так, например, летом 1928 г. экспедиция в составе доцента Московского государственного университета В.И. Лыткина (руководитель), студентов Г.А. Нечаева, С.А. Попова обследовала 6 районов: Кочевский, Зюзьдинский, Верхне-Сысольский, Вымский, Керчемо-Вочевский, Летка-Заимка. В.И. Лыткин сделал около 100 фотоснимков. О результатах поездки он отчитался на заседании Правления Московского филиала Общества изучения Коми края¹.

Результаты экспедиций были опубликованы в специальных сборниках под редакцией В.И. Лыткина. Первый был издан в Сыктывкаре в 1930 г.², второй – в Москве в 1931 г.³. В сборники включены результаты лингвистических и фольклорных исследований за 1924-1930 гг. В.И. Лыткина, Г.А. Нечаева, А.С. Сидорова, Г.А. Старцева. В разделах фольклорного отдела В.И. Лыткин привел записанные им тексты на коми и русском языках: в разделе «Нижне-вычегодские свадебные причитания. Жешарт» – причитание «Зонлы-солдатлы» (Парню-солдату), записанное им в 1924 г. в д. Мигалева Жешартского сельсовета от плакальщицы Акулины Мингалевой (55 лет); в разделе «Лузско-Летские тексты. Нижняя Луза» – текст (начальные слова «В лес идет – холст стелет...»), записанный им в декабре 1924 г. от девушки 15-ти лет в д. Лобановская; в разделе «Летка» также опубликована сказка «Ванька», записанная В.И. Лыткиным в июне 1928 г. от двадцатилетнего парня в д. Бебера. К статье «Диалект Кобры» он приложил тексты сказок «Колобок», «Медведь», «Бобо», причитание «Маменька», зафиксированные в с. Кобра (60 км от с. Койгородок) в 1928 г. от неграмотной женщины Софьи Емельяновны Тебеньковой (64 года), знающей эти тексты с малолетства. Кроме того, В.И. Лыткин приводит записанные от нее же игры, загадки, причитания невесты.

В исследованиях В.И. Лыткина был вынужденный перерыв, связанный с его пребыванием в застенках ГУЛАГа на Дальнем Востоке. Основанием для заключения стала связь с Финно-угорским обществом и его лидером Сетяля. В.И. Лыткин не скрывал от

¹ Работа экспедиции по собиранию коми словаря и изучению диалектов языка коми в 1928 г. // Коми му. 1929. № 16-31. С. 51-53.

² Сборник комиссии по собиранию словаря и изучению диалектов коми языка. Вып. 1 / Под ред. В.И. Лыткина. Сыктывкар, 1930. 72 с.

³ Сборник комиссии по собиранию словаря и изучению диалектов коми языка. Вып. 2 / Под ред. В.И. Лыткина. М.: Центриздат, 1931. 104 с.

сотрудников НКВД, что он общался с финскими учеными, но только с научной целью: по поводу изучения коми языка, сбора коми фольклора; никакой политикой он тогда (а тем более позднее) не интересовался. Однако В.И. Лыткина все же обвинили в буржуазном национализме и шпионаже в пользу Финляндии.

После отбывания срока В.И. Лыткин вел научно-педагогическую работу в Подмоскowie (станция Кашира), Чкалове (Оренбург), Рязани, Москве. Он защитил кандидатскую (1943), затем докторскую (1946) диссертации, стал профессором (1947). Однако высокие научные степени не сделали В.И. Лыткина кабинетным ученым: он продолжал участвовать в диалектологических и фольклорных экспедициях. Так, в конце 1940-х – начале 1950-х гг. В.И. Лыткин неоднократно выезжал в Красновишерский район Пермского края, где изучал язввинский диалект, который был практически не исследованным в финно-угорском мире. Безусловно, он не мог пройти мимо богатого фольклорного наследия коми-язввинцев. В журнале «Войвыв кодзув» Илля Вася (литературный псевдоним В.И. Лыткина) опубликовал статью «Богатырьяс йылысь» (О богатырях)¹, отметив, что тема богатырей в народных преданиях коми-язввинского фольклора выявлена им и Сергеем Александровичем Поповым в экспедиции 1953 г.

Среди тех, с кем особенно активно сотрудничал В.И. Лыткин в области фольклористики, был А.К. Микушев. В 1966 г. в Сыктывкаре был издан первый том сборника «Коми народные песни. Вычегда и Сысола», подготовленный А.К. Микушевым и П.И. Чисталевым, ответственным редактором которого выступил В.И. Лыткин. Сборник включил часть материалов, собранных авторами во время фольклорных экспедиций в районах Вычегды, Вишеры, Сысолы, Лузы. В 1968 г. вышел второй том «Коми народные песни. Ижма и Печора», в 1971 г. – третий том «Коми народные песни. Вымь и Удора». Этот трехтомный свод был высоко оценен в научном мире. Замечательный отзыв об издании сделал В.И. Лыткин: «Добрая половина текста публикуется впервые, а что касается мелодий песен, то нужно сказать, что почти все они в первый раз представлены в нотном оформлении композитором П.И. Чисталёвым... Выход в свет трехтомной монографии является большим событием не только для коми культуры и науки, но и для отечественной фольклористики»².

В 1970 г. А.К. Микушев защитил в Ленинграде, в Институте русской литературы (Пушкинский Дом) АН СССР, докторскую диссертацию «Генезис и эволюция коми песенного фольклора». Одним из официальных оппонентов стал профессор В.И. Лыткин. О защите коллеги он написал в статье «Коми фольклор совмѵ» (Коми фольклор развивается)³.

В 1973 г. в Ленинградском издательстве «Наука» была издана монография А.К. Микушева «Эпические формы коми фольклора», ответственными редакторами которой стали В.И. Лыткин и А.М. Астахова (Л., 1973. 256 с.).

В.И. Лыткин принимал участие и в обсуждении другой диссертации, посвященной коми фольклору, – «Детский фольклор коми», автором которой был Юрий Герасимович Рочев (Саранск, 1974). В.И. Лыткин стал ее первым официальным рецензентом. В своем отзыве он отметил, что работа Ю.Г. Рочева – первая по коми детскому фольклору. В ней диссертант классифицирует произведения детского фольклора, анализирует тематическое содержание образов и художественных особенностей, выявляет роли этнических групп коми в сложении и сохранении отдельных сюжетов, образов, раскрывает некоторые вопросы генезиса, изучает формы бытования произведений детского фольклора в современности и функционирования их в детской среде. В работе успешно применен сравнительно-исторический метод: при анализе произведений детского фольклора для

¹ Войвыв кодзув. 1967. № 3. С. 63.

² Лыткин В. Отражена душа народа // Красное знамя. 1972. 31 марта.

³ Югыд туй. 1970. 9 июня.

сравнения привлекаются соответствующие произведения других народов (удмуртов, русских, карел, манси и т.д.)¹.

Вклад В.И. Лыткина в изучение фольклора был признан и на международном уровне. В 1971 г. была создана смешанная советско-финская комиссия по научно-техническому сотрудничеству и фольклору в Финляндии. В ее состав от Коми АССР вошли В.И. Лыткин и А.К. Микушев².

Еще один аспект интереса В.И. Лыткина к коми фольклору связан с его литературным творчеством. Будучи поэтом, многие свои произведения он создавал на основе народных преданий. Одна из таких поэм – «Пера богатырь» (Пера богатырь) опубликована в 1966 г. в журнале «Войвыв кодзув»³, в 1967 г. поэма издана отдельной книжкой с иллюстрациями художника Василия Игнатова⁴.

В.И. Лыткин принадлежал к тем людям, для которых родная земля, ее история являлись не просто общими понятиями. В.И. Лыткин много сделал для развития коми культуры, для привлечения внимания общественности к языку и народному творчеству. Фольклор народа коми был в сфере его пристального внимания на протяжении всей жизни.

Т.Г. Владыкина
(Ижевск)

Поминальные обряды удмуртов: явное и неочевидное

Поклонение умершим, боязнь и почитание их, мифологическое осознание их «присутствия» в повседневности и особенно в ритуальном хронотопе составляют, как и у других народов, основу культа предков удмуртов. Представления о посмертном существовании и постоянном взаимодействии умерших с живыми и в соответствии с этим похоронные и поминальные обряды, религиозные воззрения охарактеризованы в исследованиях как частного⁵, так и обобщающего характера⁶.

¹ МИПКК. Личный фонд В.И. Лыткина. ОФ-21764.

² Белопольская Г. Коми ученый в Финляндии // Молодёжь Севера. 1973. 16 марта.

³ Войвыв кодзув. 1966. № 8. С. 26-37.

⁴ Илья Вася. Пера богатырь = Пера богатырь. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1967. 22 с.: ил.

⁵ Верецагин Г.Е. Собрание сочинений: в 6 т. Т. 1: Вотяки Сосновского края / отв. за вып. Г.А. Никитина; Слово к читателю: Ванюшев В.М.; Послесловия: Ванюшев В.М., Никитина Г.А.; Предметно-тематический указатель: Ванюшев В.М.; Примечания: Ванюшев В.М., Владыкина Т.Г., Гришкина М.В., Долганова Л.Н., Иванова М.Г., Никитина Г.А., Шушакова Г.Н. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1995; Верецагин Г.Е. Собрание сочинений: в 6 т. Т. 2: Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии / отв. за вып. Л.С. Христоробова. Предисл. ко второму тому, примечания, указатели: Л.С. Христоробова; Комментарий: Т.Г. Владыкина, Л.С. Христоробова. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1996; Верецагин Г.Е. Собрание сочинений: в 6 т. / под ред. В.М. Ванюшева. Т. 3: Этнографические очерки. Кн. 2. Вып. 1 / отв. за вып. Шкляев Г.К.; Предисл. В.М. Ванюшева; Прил. В.В. Напольских; Предметно-тематический указатель. Г.К. Шкляева; Комментарий: Т.Г. Владыкиной, В.И. Капитонова, Н.Ю. Сунцовой, Г.К. Шкляева. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2000; Миннияхметова Т.Г. Календарные обряды закамских удмуртов. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2000; Ее же. Поминальные обряды закамских удмуртов // Финно-угорская фольклористика на пороге нового тысячелетия: материалы науч. конф. (Междунар. летняя школа. Глазов, 17-30 августа 2000 г.). Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2001. С. 84-95; Ее же. Традиционные обряды закамских удмуртов: Структура. Семантика. Фольклор. Тарту: Тартуский ун-т, 2003.

⁶ Христоробова Л.С. Семейные обряды удмуртов (традиции и процессы обновления). Ижевск: Удмуртия, 1984. С.83-102; Владыкин В.Е. Религиозные верования // Удмурты: историко-этнографические очерки. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1993. С.232-250; Его же. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1994.

Особый интерес представляет терминологический аспект проблемы, который позволяет выявить семантику номинаций обрядов, свести их многообразие в единую систему с уточнением деталей и реконструкцией на их основе религиозно-мифологических воззрений народа. В число терминов поминальной обрядности мы включили общераспространенные и локальные названия, названия отдельных составляющих ритуалов, а также заимствованную обрядовую терминологию.

В удмуртской традиционной культуре закономерно выделение группы терминов, связанных с трапезами в семейном кругу по поводу поминовения человека в течение первого года после его ухода (*виль / виль кулэм* – букв. 'новый умерший'): *куинь уй* 'третья ночь', *сизьым / укмыс уй* 'седьмая / девятая ночь', *ныльдон уй* 'сороковая ночь', *палар* 'половина года; непарный год', *ар уй* 'годовая ночь'. Эти термины отражают реликтовые формы лунного календаря, когда отсчет времени суток шел не с утра, а с послеобеденного времени. Кроме того, наличие в терминах устойчивого компонента 'ночь' является, на наш взгляд, выражением представлений о мире живых и мертвых, о разграничении сфер во временных и пространственных проявлениях. Необходимо отметить еще одну существенную деталь в проведении поминок этого цикла. Удмурты справляют их не день в день (вернее было бы сказать – не ночь в ночь), а раньше отведенного срока, обязательно в субботний вечер накануне соответствующего дня.

Из общего списка однотипных названий выбиваются термины, которые маркируют истечение полугодия – *палар* и года – *ар уй*. Последняя вежа цикла обозначена, помимо вышеуказанного, термином *вирó* – 'букв. с кровью', т.е. 'поминовение с кровопусканием' – овцы или барана в отличие от более мелкой жертвы (курицы или петуха) в остальные поминальные дни.

Отдельную группу составляют термины общинных поминок в календарном цикле. Это ежегодно проводимые весенние и осенние поминки: *тулыс кисьтон / тулыскисьтон* 'весеннее возлияние' и *сйзьыл / сйзьылкисьтон* 'осеннее возлияние'. До введения христианства это были самые главные семейно-общинные праздники, сроки которых регламентировались календарными периодами: они должны были предшествовать дням весеннего равноденствия и зимнего солнцестояния, локально совпадали с ними, повсеместно табуировались в период пробуждения и расцвета природы. Лишь под влиянием христианства произошло приурочение к определенным церковным датам. Смещение сроков весенних поминок на более позднее время (вторник на Фоминой неделе) связано с приспособлением к церковному календарю, что отразилось в названии этих поминок: *жуч кисьтон* 'русские поминки'. Под влиянием церковного календаря в народные традиции включились и современные термины календарных поминовений: *Тройча помэнкá / поминкá* 'Троицкие поминки', *Петрóл помэнкá / поминкá* 'Петровские поминки', *Пукрóл / Пукрóл помэнкá / поминкá* 'Покровские поминки'. Обращает на себя внимание замена восприятия обряда как такового: *возлияние – поминовение*. Русский термин отражает более поздний этап развития ритуала, где поминовение представляет собой название имени, своеобразное окликание душ умерших, в то время как в удмуртской культуре в номинации обрядов явно выражено доминирование конкретной акции (см. ниже).

Отличие сугубо удмуртских поминальных ритуалов, по сравнению с заимствованными, заключалось в том, что изначально это были, очевидно, общинные трапезы без посещения кладбища с поминовением умерших в каждом доме и выделением их доли напитков и кушаний в отдельную емкость. Архаические виды емкости – свернутый из бересты кулек (*чумон*), вставленный в щель бревенчатой избы у дверей, маленькая берестяная коробочка, позднее миска на торце стола, приступке печи или лавке возле дверей. Помещение напитков в эту емкость и легло в основу названия поминального праздника *кисьтон*, от глагола *кисьтыны* 'лить'. В эту же емкость складывались кусочки от приготовленных по случаю блюд. Этот процесс назывался *кьяськон* "бросание", *жóк пуме чел*

скон 'бросание, складывание на краю стола / под стол', *пуктйськон* 'выставление / еды', от *пуктыны* 'ставить'. Вынос содержимого емкости за пределы дома (во двор, чаще всего за ограду) также назывался *куяськон*. Этот же термин использовался и в окказиональных обрядах «кормления» умерших сородичей по случаю внезапной болезни или прохождения мимо кладбища во избежание «урока» с их стороны, у закамских удмуртов дополнительно к этим ситуациям – во время обрядов вызывания дождя *саптакськонвось* с посещением участниками ритуала кладбищ и поливанием могил¹.

Особый случай календарного поминовения сохранен удмуртами д. Варклет-Бодья Республики Татарстан. Поминки вписаны в весенне-летний праздник *Гершывд*, который проводится в честь окончания полевых работ и длится почти целую неделю. Каждый день посвящен какому-либо божеству (верховному богу *Инмару*, богу земли *Му-Кылчину* и т.д.), специальный день отведен для поминовения «умерших на стороне», т.е. за пределами родной деревни (*кыре быремёслы куюськон*). Поминовение сородичей, не имеющих места упокоения на родовых кладбищах, поскольку их тела не были погребены здесь, специализированно, очевидно, в связи с тем, чтобы они не были приравнены к «заложным» покойникам. Умершие на стороне как бы искусственно отторгнуты из сонма предков и потому должны удостаиваться внимания в особых обстоятельствах².

В согласии с календарными сроками (не ранее Покрова и не позднее поворота солнца на весну, чаще всего до зимнего Николая – *толалтэ Миколá*) совершались обряды поминовения не «77 поколений родственников», как это было в дни весеннего и осеннего поминовения, а в первую очередь собственных родителей и вместе с ними всех остальных, согласно молитве-обращению – «кого помним и не помним». Обряды поминовения родителей в разных локальных традициях имеют разные названия.

В отправлении обряда *кырвонэз / курбонэз быттон* 'изжитие, искоренение долга [перед умершими родителями]', или *лы поттон / лы келян* 'вынос / вывоз проводы костей [жертвенного животного]', практикуемом удмуртами Башкортостана, учитывается обстоятельство женитьбы и замужества всех имеющих в семье детей³.

Стремление отблагодарить родителей принесением им крупной жертвы лежит в основе обряда *йыр-пыд сётон* 'дарение головы и ног [жертвенного животного]' в южных ареалах современной Удмуртии: дочь жертвовала матери корову, а сын отцу – лошадь⁴. Поминальный обряд совершался не ранее чем через год после смерти родителей, но обязательно через нечетное число лет. Крупные кости жертвенного животного с особыми почестями вывозились в отведенное для этого место и развешивались на дереве, чаще на ели. Сходные обычаи в некоторых локальных традициях носили название *ви́ро курбон* 'жертва с кровью'. Совершенно ушел из быта различающийся по деталям, но типологически сходный обряд *вал сюан* 'лошадиная свадьба', когда на дереве вывешивалась шкура животного.

¹ Миннихметова Т.Г. О современном состоянии священных мест закамских удмуртов (на примере деревни Байшады Бураевского района Башкортостана) // Культурные памятники Камско-Вятского региона: материалы и исследования. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2004. С. 132; Черных А.В. Святилища куединских удмуртов в конце XIX-XX в. // Там же. С. 108.

² Владыкина Т.Г. Предметно-тематический указатель с комментариями: *Сьёрло вось* // Верещагин Г.Е. Собрание сочинений: В 6 т. Т. IV. Фольклор. Кн. 1: Удмуртский фольклор: Предания. Легенды. Побывальщины. Сказки. Басни. Пословицы. Поговорки. Загадки. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2001. С. 202-203.

³ Миннихметова Т.Г. Календарные обряды закамских удмуртов. С. 57-59; Садиков Р.Р. Святилища закамских удмуртов: общая характеристика и типология // Культурные памятники Камско-Вятского региона: материалы и исследования. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2004. С. 123.

⁴ Владыкин В.Е., Чуракова Р.А. Обряд «йыр-пыд сётон» в поминальном ритуале удмуртов // Музыка в свадебном обряде финно-угров и соседних народов. Таллин. 1986. С. 108-133.

Архаический обряд поминовения под названием *чекаськон*, исчезнувший из быта и потому деэтимологизированный, восстановлен нами по преданиям, молитвенным обращениям и топонимике. Название обряда сохранило отголоски ритуальной практики поминовения на возвышенных местах или старинных кладбищах в определенные календарные периоды. Этимология термина восходит к тюркским языкам и связана с понятиями жертвы, жертвенного животного, особого способа его забивания или совершения особых действий (кропления, восклицания, коленопреклонения). Семантика термина дает нам основание утверждать, что ритуал поминовения сопровождался стуком, постукиванием о надмогильное деревянное сооружение (сруб, столб) или растущее над могилой дерево. Инструментом постукивания могла быть палка, шест или деревянный молоток-чекмарь конусообразной формы. Постукивание было, очевидно, иноговорением, акциональным способом окликанья, вызывания душ.

Помимо обязательных, существовали и окказиональные поминальные обряды, совершаемые во время эпидемий, болезни члена семьи: *уллане / ву уллане вёсян, сьёрло вёсян* 'моление вниз / по течению реки / за пределы', 'моление по-за ту сторону'. Жертва в таком случае приносилась по определению *туно* 'знающего, ворожца, шамана' при небольшом стечении народа, чаще одного хозяина или хозяйки дома, *знающих* пожилых людей с соблюдением строгих правил (например, по дороге туда и обратно не вступать в контакты с встречными, совершать обряд в сумерки или в полночь, выбрасывать жертву в сторону заходящего солнца или на север).

Все удмуртские термины поминального цикла, несмотря на их многообразие, семантически связаны с основными кодами обряда. Акциональный код отражается в терминах, в семантике которых выражены способы принесения жертвы (бросание, возлиание, вынос, вывоз), атрибутивный код – виды жертвы (кровь, кости жертвенного животного), темпоральный – времени поминовения (сумерки, ночь, начало и конец осенне-зимнего периода годового цикла), локативный – представления о местонахождении потустороннего мира (пространство «по за-ту» сторону, за рекой; низовья реки). В комплексе они отражают регламентацию взаимоотношений мира живых и мертвых во времени и пространстве¹.

Помимо «явной» терминологической лексики, раскрывающей суть и нюансы поминальных обрядов, удмуртский обрядовый лексикон содержит термины и устойчивые выражения, которые могут дополнить представления о параметрах потустороннего мира и временных рамках взаимосвязи человеческого и «иного» миров, причинах и необходимости контактов, обрядовой атрибутике². Приведем их.

Азязы уськытыны [пересьёслэн] (букв. 'перед [умершими предками] уронить') – устойчивая формула календарно-обрядового поминального этикета, которая означала необходимость кормления душ предков независимо от определенных календарных сроков. До сих пор хозяйка может совершать обряд «кормления» в любую субботу, если она сама или члены семьи увидели умерших во сне или кто-то в семье заболел. Формула была обязательной в молитвенном заклинании (*хуриськон*), сопровождающем жертвоприношение умершим предкам. В молитвенном обращении этой фразе обязательно должны были предшествовать слова *чеке, пересьёс*: «Стучим-окликаем вас, старики, перед вами пусть упадет [жертва], в руки-ноги примите [её благосклонно], вас поминаем...».

¹ Владыкина Т.Г. Семантика поминальных обрядов удмуртов в свете терминологии // Народная культура Сибири: материалы XIII научно-практ. семинара Сибирского регионального вузовского центра по фольклору. Томск, 2004. С. 10-14.

² Владыкина Т.Г., Глухова Г.А. *Ар-год-берган*: Обряды и праздники удмуртского календаря. Ижевск, 2011. (Удмуртская обрядовая азбука).

Атас-ви́ро (букв. 'петух-жертва') – поминальная жертва, которую должна принести женщина после замужества у родственников по материнской линии (*џужмурт*), если в ее семье происходят неприятные события или какое-либо несчастье.

Дѳды-куштон [нунал] ([день] отказа от зимнего транспорта – букв. '[день] выбрасывания саней') соотнесен с христианским праздником Благовещения (*Бладчѳ нунал*) – 7 апреля, – временной рубеж, переходный от зимы к весне / лету день. Пограничный статус дня определяет его отрицательные качества, причем выпавший на эту дату день недели считается тяжелым весь год. Удмурты старались провести весенние поминки раньше этого дня: *Тулыс кисьтон дѳды-куштонлы медаз кылы, сѳзыл кисьтон Пукроллы медаз кылы* (Весенние поминки не должны оставаться на дѳды куштон, осенние поминки не должны оставаться на Покров). Номинация дня и его соотнесение с поминками, возможно, связаны с архаическими представлениями о перемещении тела покойного, когда его, вне зависимости от времени года, увозили на кладбище на лубе (*кур*) / волокуше (*коскы*) / санях (*дѳды*). Поминальный цикл, согласно верованиям, был вообще ограничен осенне-зимним сезоном, поскольку смерть / уход человека ассоциировались с увяданием / замиранием / смертью природы. Все основные поминальные обряды удмурты проводили в этот период. Поминки в другие календарные сроки связаны с христианским календарем. Но помимо этого, на наш взгляд, прослеживается и связь с представлениями о потустороннем мире. Подземный / потусторонний мир локализован на севере (*уйпал / уйшор* – букв. 'ночная / полуночная сторона'), он холодный / ледяной. В одном из вариантов поминального напева обряда жертвования головы и ног животного (*ѳыр-ныд сѳтон гур*) говорится о тетушке, которая ожидает «посланную» ей корову, раскрыв свои «семафорные ворота и надев лисью шубу»¹.

Келяськыны (букв. 'проводать') – обычай выносить поминальную еду за пределы жилого помещения, обычно за дворовую ограду. Вечером пожилые выносили емкость с остатками поминальной трапезы и просили души умерших покинуть живых с миром, успокоиться и жить хорошо на «том свете», не беспокоить обитателей земного мира. Вернувшись в дом, от имени усопших озвучивали наставления живым, дословно якобы передавая просьбы умерших: чтобы оставшиеся жили хорошо, дружно, дети слушались родителей. Вдове могли сказать, что покойный муж не будет сердиться, если она снова выйдет замуж.

Муш куды – лубяное лукошко как обрядовый атрибут весеннего моления на яровых хлебах (*бусы-вѳсь*). Его подвешивали или прибивали к дереву для складывания кусочков обрядовой пищи и возлияния обрядовых напитков. Отличие такого способа «дарения» от специальной жертвы верховным богам на ветках дерева (*вылэ-мычон*) может свидетельствовать о целях жертвоприношения. Лубяные или берестяные емкости (*чумон, чурок*) использовались обычно во время поминок, деревянная посуда – на календарных молениях. Использование пчелиного лукошка указывало, возможно, на присутствие в обряде пчелиного роя / пчел как мифологического посредника между мирами, дублируя образ дерева. Возможно, лубяное лукошко на дереве синтезировало представления о дереве (*писпу*) как медиаторе / посреднике между пространствами и мифологические воззрения на дерево как вместилище души предка или как на самого предка. Закреплению этих представлений могла способствовать атрибутика похоронно-поминальных обрядов (обмывание покойного на лубе; заворачивание его в луб или бересту при захоронении; использование бересты или луба в упряжи (*коскы*) для доставки на кладбище. Ср. пословицу: *Кур вылэ вуытозяд – визь вылэ вуод* (Пока до луба доберешься – ума наберешься) в зн.: 'До старости [смерти] доживешь – поумнеешь'.

¹ Владыкина Т.Г., Бойкова Е.Б. Песни южных удмуртов. Вып. 1. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1992. С. 106. (Удмуртский фольклор).

Сирота поминка (букв. 'сиротские поминки'). Таким термином обозначена в одной из локальных традиций Радуница. В этот день поминали тех, у кого не осталось никого из родственников, кто остался «сиротой» на «том свете». Номинация обряда связана, очевидно, с тем, что удмурты обычно поминали «77 поколений родственников» два раза в году: весной и осенью. Поминование в рамках христианского календаря укоренилось постепенно, причем локальные варианты дают разную степень усвоения инноваций. Весенние поминки или полностью включаются в рамки христианского календаря, или отличаются от него некоторыми деталями обряда. Троицкие поминки, например, считались «детскими».

Таба ѳрдатыны (букв. 'сковороду накаливать') – языковое выражение одного из действий поминальных обрядов, указывающих на необходимость задабривать покойников стряпней.

Черсон веме (букв. 'прядильные помочи') – супрядки. Один из локальных обычаев поминовения¹. Через год после смерти пожилой женщины в дом к ее родственникам в один из осенних вечеров приходили пожилые женщины со всей деревни и весь вечер пряли. Суть обряда заключалась не столько в том, чтобы таким образом помочь семье покойной, о чем, казалось бы, свидетельствует название обряда и объяснение сути обряда самими участниками, сколько в символике прядения, обозначающего в данной ситуации завершение человеком жизненного пути: смерть «обрывала», «отрезала» нити жизни / судьбы.

Таким образом, пласт явной поминальной терминологии расширяется за счет терминологии календарно-обрядового цикла, что вполне закономерно, поскольку именно календарные обряды в своей структуре прямо или косвенно на уровне слова, атрибута или акции содержат компоненты обращения / взывания к душам / диалога с душами умерших предков.

А.Н. Власов, В.В. Филиппова
(Сыктывкар)

Фольклорное двуязычие в традиционной культуре коми

Изучение традиционной духовной культуры народа коми на современном этапе требует выделения новых методологических принципов, в частности обращение к явлениям межэтнического этнокультурного взаимодействия в области фольклора, заимствований и последующих трансформаций на разных уровнях, а также учет региональности / локальности народной культуры.

Реальный фольклорный процесс совершается во множестве локально-региональных традиций, и в целом фольклор представляется системой локально-региональных традиций. Локальная традиция является сложным историко-культурным феноменом, сформировавшимся под воздействием множества факторов разного порядка, следовательно, необходимо рассматривать локальную традицию в качестве категории традиционной культуры².

¹ Устное сообщение музыковеда Р.А. Чураковой. Информация получена от нее во время редактирования сборника материалов и исследований: *Чуракова Р.А. Песни южных удмуртов*. Вып. II. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1999. (Удмуртский фольклор), который стал, к сожалению, последним прижизненным изданием Риммы Аркадьевны. С благодарностью храню ее книгу с дарственной надписью: «Дорогой Татьяне Григорьевне с признательностью за труд и терпение, проявленные в работе над сборником, а также за радость совместных размышлений над текстами песен».

² Латин В.А. Историческая проблематика русского музыкального фольклора: автореф. дис. ... докт.искусств. СПб., 1999. С. 3.

Локальные традиции, которые сформировались в зоне историко-этнических контактов русских и коми, представляют собой одно из любопытных явлений культуры на Европейском северо-востоке и требуют к себе специального внимания, так как в данном случае речь следует вести о феномене фольклорного двуязычия (билингвизма), которое, по мнению В.А. Лапина, также является научной историко-культурной категорией¹.

Интерес к проблемам и характеру взаимодействия гетерогенных культур существует в науке достаточно давно. А.Н. Веселовский указывал, что процесс культурных контактов взаимообразен, носит характер «встречных течений» и является избирательным². Еще Д.К. Зеленин, формулируя задачи исследования в работе «Очерки русской мифологии», писал: «<...> в области народных обрядов и поверий немало такого, что нужно признать общечеловеческим, но это большею частью лишь общие принципы и самые основные элементы. <...> И сравнивать явления народного быта у разных, отдаленных один от другого и по происхождению не родственных народов без всякой справки с прошлым, с историей – часто бывает так же бесплодно, как сравнивать зырянские слова с японскими или олонечские с санскритскими. <...> Давнее соседство народов часто имеет, по видимому, в этнографии даже больше значение, чем единство их происхождения. <...> многие финские народы и некоторые турецкие (главным образом отуреченные финны) сохранили много лучше некоторые черты славянской мифологии, нежели иные славянские и индоевропейские народы. Мы пока не знаем, всегда ли это близкое сходство русской и финской мифологии основано на заимствовании – друг ли от друга или из общего третьего источника. Не исключена возможность, что языческая религия финнов и русских была в старину во многом сходною. <...> финны позаимствовали немало русских обрядов вместе с христианством. Приняв христианство, они, конечно, не знали, какие обряды, выполняемые их русскими соседями, собственно христианские, освященные церковью, и какие внецерковные. Последние они приняли даже скорее и легче, по простому подражанию; в качестве более употребительных они считались, вероятно, у новообращенных и более действительными. Так воспринята, например, многими коляда (обычай колядования), обычай с освященной вербой, вьюнины, обряды с общинною свежою и т.п.»³.

Как справедливо указывает современная исследовательница А.А. Иванова, культурные факты как результат контактов этносов не являются следствием механического усвоения «чужого», а представляют собой акт «творческой переработки»: заимствованный артефакт встраивается в другую культурную традицию, тем самым способствуя ее перестройке и приводя в движение элементы традиции, которые, в свою очередь, образуют в системе новые соотношения. Заимствование является важным фактором естественного характера, способствующим внутреннему развитию традиции, так как, только придя во взаимодействие с другими культурами, традиция становится сама собой⁴.

¹ Там же. С. 16.

² «Объясняя сходство мифов, сказок, эпических сюжетов у разных народов, исследователи расходятся обыкновенно по двум противоположным направлениям: сходство либо объясняется наличием общих основ, к которым предположительно возводятся сходные сказания, либо гипотезой, что одно из них заимствовало свое содержание из другого. В сущности, ни одна из этих теорий в отдельности не приложима, да они и мыслимы лишь совместно, ибо заимствование предполагает в воспринимаемом не пустое место, а встречные течения, сходное направление мышления, аналогичные образы фантазии. Теория “заимствования” вызывает, таким образом, теорию “основ”, и обратно...» (Веселовский А.Н. Разыскания в области русского духовного стиха. СПб., 1889. Вып. 5. С. 115-116).

³ Зеленин Д.К. Введение // Избранные труды. Очерки русской мифологии: умершие неестественной смертью и русалки. М.: Индрик, 1995. С. 33-35.

⁴ Иванова А.А. Этническое самосознание как фактор межэтнических культурных взаимодействий // Традиционная культура : научный альманах. 2000. № 2. С. 56.

Таким образом, проблема взаимодействия и взаимовлияния этнических культур прочно заняла место в ряду актуальных проблем фольклористики.

Характер наблюдений первых исследователей коми фольклора А. Шренка¹, В. Иславина², а также знатока печорской фольклорной традиции Н.Е. Ончукова и др. позволяет сделать заключение, что первоначально проблема взаимодействия двух фольклорных культур представлялась исследователями исключительно как результат ассимиляционных процессов русского народа на территории расселения коми.

Попытки перевода на пермский язык богослужебных текстов и текстов Священного писания и языковая политика Московского царства и Русской церкви в XVI в., стремящихся к государственному объединению всех территорий и внедрению для этих целей единого государственного языка, по сути, «узаконили» двуязычие предков коми-зырян. Письменным официальным языком для них стал церковно-славянский, позднее русский язык. Этот фактор существенно повлиял на закрепление «двуязычия» как культурного феномена у коми-зырян.

Все известные письменные тексты на коми языке – это, как правило, языковые кальки с текстов оригиналов, отражающих русское культурное сознание. Конечно, такое положение существенно повлияло и на распространение двуязычия в сфере устной традиции, на формирование общего фонда фольклорного знания коми.

Историческая память коми народа, отраженная в устных преданиях, прочно связывает эпоху христианизации края с усвоением письменного слова как источника знания на другом языке (русском). Поэтому проблема двуязычия в народной культуре усложняется и приобретает многоаспектный характер. Это уже не просто заимствование некой суммы знаний от другого народа, а вхождение и адаптация иноязычных народов в культурное пространство русских.

И действительно, материалы полевых исследований на современной территории Республики Коми показывают, что в различных локальных традициях коми оказались законсервированными разностадиальные пласты народного сознания и функционально присущие их уровню произведения устного поэтического творчества. Полевое обследование проходило на территории междуречья Печоры и Вычегды, главных речных артерий Европейского северо-востока. По этим рекам (включая Северную Двину) и по их притокам происходили основные миграционные процессы русского населения из Новгородской и Ростово-Суздальской земель, позднее Московской, Нижегородской (внешние), Заонежья, Пинеги, Мезени, Великого Устюга, Сольвычегодска, Вятки и др. (внутренние).

Остановимся на характеристике смешанных районов. В некоторых из них до сих пор известны отдельные селения, которые традиционно считались исключительно русскими: с. Серегово Княжпогостского района и с. Лойма в Прилузском районе, населенные пункты Усть-Унья, Курья, Светлый Родник, Бердыш на верхней Печоре. Остальные населенные пункты в этих районах можно характеризовать как «коми-русские». На основании многолетних наблюдений можно утверждать, что в обследуемых районах сложилась устойчивая ситуация, при которой возможно общение с носителями традиционного фольклора как на коми, так и на русском языках. В этой связи следует также сказать, что в современных районах с преобладающим коми населением есть компактные локальные поселения, жителей которых и они сами себя считают русскими. Произошло это потому, что этнический состав этих населенных пунктов сформировался за счет поздних миграционных потоков русских в эти края из центральных, северо-восточных и северных губерний России в связи с зарождением заводской хозяйственной жизни или других социально-религиозных причин в XIX-XX вв. К ним относятся Сереговский солеваренный завод, Кажимские горнозаводские поселения (Койгород-

¹ Schrek A. Reise nach dem Nordosten des europaischen Russlands. Bd. I. Dorpat, 1848. S. 222.

² Иславин В. Самоеды в домашнем и общественном быту. СПб., 1847. С. 40.

ский район), торговые поселения по известному тракту на Вятку и в Сибирь: Лойма, Спаспуруб, Занулье (Прилузский район).

Усть-Цилемский район и населенные пункты в бассейне верхней Печоры считаются русскими по причине своей приверженности к старообрядческой конфессии. Сами жители этих мест по своим религиозно-нравственным убеждениям не стремились к установлению тесных контактов со своими соседями-зырянами и русскими православного официального вероисповедания. Предварительные результаты полевых исследований показывают, что локальные фольклорные традиции этих районов не испытали на себе иноязычного влияния. Жанровый состав и функционально-содержательная сторона памятников народной культуры достаточно устойчива и типична для севернорусской традиции.

Однако обратимся к обзору локальных традиций, сформировавшихся в зоне историко-этнических контактов русских и зырян и сохранивших память об этих контактах. Речь идет о районах компактного проживания коми. Это Удорский, Прилузский, Усть-Куломский, Троицко-Печорский (выше по р. Печоре с. Троицко-Печорск) районы Республики Коми. Следует отметить, что в конфессиональном отношении эти районы неоднородны. Те из них, что являются старообрядческими, имеют весьма своеобразный культурный колорит. Важно подчеркнуть, что этнокультурное изучение коми старообрядцев на Вашке, верхней Печоре, верхней Вычегде и отчасти в Прилузье подтверждает их генетическую связь со старообрядцами, проживающими или проживавшими на Северной Двине, Мезени, Усть-Цильме, Пермской и Вятской губерниях. Пользуясь в повседневной бытовой ситуации языком коми, население широко использует в богослужебной практике язык старорусских письменных памятников.

Непосредственная близость к русским старообрядческим очагам культуры стала основной причиной распространения этой культуры в иноязычной среде. Кроме того, на уровне современного временного и социального среза этнический состав этих сел не поддается четкой дифференциации на коми и русское население. Известно, что местные крестьяне в течение конца XVIII – начала XX вв. ассимилировали довольно большой приток старообрядцев из других местностей Русского Севера. В современной системе традиционной народной культуры нам представляется возможным отделить этот пласт культурной традиции, носителями которой являлись старообрядцы. Причем, ситуация двуязычия, которую мы отмечаем на уровне письменной и устной речи, становится характерной и в плане бытования устно-поэтических памятников. Более всего это характерно для памятников песенного фольклора, особенно жанров, культивировавшихся старообрядцами в своей среде (духовные стихи и песни), которые исполняются только на русском языке. Репертуар их на современном этапе бытования традиции оказывается богаче, чем в той традиции, к которой они некогда принадлежали. Так, в усть-цилемской старообрядческой среде сегодня известны духовные стихи эпического характера «Об Алексее человеке божием» и более поздние по напеву произведения «Умоляла мать родная», «С другом я вчера сидел», «Плакался Адам пред раем стоя», «Господь грядет с полуночи», «В Даурии дикой пустынной», имеющие книжный характер. На средней Печоре среди коми старообрядцев репертуар оказывается гораздо богаче, здесь был зафиксирован ряд сюжетов, которые уже не поют сейчас в Усть-Цильме: «Стих об Иосифе Прекрасном», «Горе мне, увы, мне», «Плачь, душа, рыдай», «О великом потопе», «О Деве Пречистой», «О страшном суде» и другие стихи ярко выраженного покаянного характера.

Именно в этих местах исследователи зафиксировали традицию бытования сюжетов старины «Илья Муромец и Калика», духовных стихов «Об Алексее человеке Божием», «Федор Тирон» (Педор Кирон), «Кирьян-Варьян», балладных сюжетов о полонянках, «Прекрасный Роман» (Мича Роман) на коми языке.

Исследователь коми фольклора А.К. Микушев относил некоторые из этих явлений к жанрам эпических песен, приближающихся к классическому героическому эпосу. Таковы три сюжета героического характера – «Педор Кирон», «Кирьян-Варьян», «Илья Муромец да Калика». Первые два возникли на основе локальных исторических преданий, типичных для фольклора финно-угорских народов (карел, вепсов, саамов, коми-пермяков), а третий представляет собой перевод русской былины¹.

Характеризуя эти явления с позиций эволюции поэтических форм коми фольклора, исследователь упустил из поля зрения механизм возникновения / усвоения эпических форм русского фольклора в традиционной культуре коми. На наш взгляд, в основе его лежат общие мировоззренческие представления носителей православной культуры независимо от их этнической принадлежности.

Интерпретация русских эпических сюжетов и образов в фольклорном сознании коми народа связана с общим усвоением основных христианских мировоззренческих универсалий (концептосферы), характерных для старообрядческой культурной традиции, подчеркнем, ориентированной на книжный текст. Поэтому актуальной становится проблема историко-социальной стратификации фольклорных фактов и уточнение исторических истоков возникновения эпических форм коми фольклора.

Таким образом, конфессиональный фактор в этих коми локальных традициях сыграл решающую роль в распространении двуязычия и установлении стилевых доминант традиции.

Фольклорная традиция с. Покча и с. Скаляп имеет несколько историко-культурных пластов. Сюжет легенды о чуде от иконы Прокопия Устюжского, когда-то почитаемой как местная святыня, типологически совпадает с сюжетом, который известен сольвыгодской письменной традиции. Примечательно, что эти сведения на русском языке были записаны от старожила с. Покча В.И. Остякова. Он был практически единственным, кто владел традиционным репертуаром. По его утверждению, раньше все песни (свадебные, игровые, лирические) пелись только на русском языке.

Показательно, что предания о чуде в коми и севернорусских вариантах имеют один набор устойчивых мотивов (о самопогребении, бегстве чуди, чудских кладах и др.)², отражающих идеи гибели аборигенов края, далеких предков настоящих жителей, и представляют собой инвариант одного фольклорного текста, который реализуется на разных языках носителей традиции. Только устные рассказы о чуде являются неясным, но истинным историческим источником дописьменного текста культуры.

Довольно интересным является комплекс календарных обрядов и связанных с ними вербальных текстов, бытующих как на коми, так и на русском языках. В первую очередь это относится к святочному циклу, представленному песенно-игровым фольклором преимущественно русского происхождения и претерпевшему интереснейший процесс адаптации. Данное явление характерно практически для всех локальных традиций – Корткероса, Усть-Кулома, Княжпогоста, Прилузья, Ижмы. На средней Печоре в д. Кожва нами были зафиксированы проводные обряды: обряды «Похороны Костромы», «Похороны клопа».

В с. Покче и с. Скаляпе были зафиксированы суеверные рассказы о колдунах и кликушах (шевах), устные родословные, очевидно представляющие более ранний пласт народного сознания. Устные родословные носят до сих пор явно функциональный характер в брачных отношениях селян. Довольно свободные половые отношения среди коми (что неоднократно отмечалось этнографами и бытоописателями прошлого столетия) явились причиной того, что в родовом сознании прочно хранилась память о прямых родственниках

¹ Микушев А.К. Эпические формы коми фольклора. Л., 1973. С. 154-155.

² Историческая память в устных преданиях коми : материалы / сост. М.А. Анкудинова, В.В. Филиппова. Сыктывкар, 2005. С. 6-7.

связях. Как правило, подобные сведения хранили старшие в роду, преимущественно женщины. Характер таких же родовых преданий носят и рассказы о колдунах (популярны, к примеру, сюжет о том, как колдуны меряются своей силой).

Для того чтобы представить проблему культурного двуязычия во всей ее сложности, на наш взгляд, недостаточно системного описания бытующих жанров фольклора. Важно понять, что эта проблема может быть решена и в несколько иной плоскости: например, путем описания речевых и этнокультурных особенностей одной личности. С этой целью была предпринята попытка осуществить запись одного информанта. Его выбор был осуществлен путем сравнения вариантов различных записей, полученных от многих исполнителей одной локальной традиции. Им стал В.С. Лебедев из д. Половники Княжпогостского района. Сам себя он считает коми, однако всю родословную ведет от первого русского засельщика, будто бы беглого казака по фамилии Лебедев. В.С. Лебедев прекрасно владеет местным репертуаром традиционных сказочных сюжетов и несказочной прозы, легко рассказывает один и тот же сюжет на коми и на русском языках.

Анализ речи информанта показывает, что варианты повествования на русском и коми языках представляют собой варианты с диалектной речи – вычегодско-вымского диалекта коми и одной из вологодских групп севернорусского диалекта. Определенная близость наблюдается также и в лексической организации речи в его рассказах на обоих языках. На наш взгляд, это сходство отражает общность смысловых (шире, мировоззренческих) установок носителей традиции, на каком бы из языков они ни говорили. Точнее, это можно было бы назвать вариантом архетипической модели севернорусской традиции и сравнить по типологии с подобными вариантами на другом стадиально отличном уровне мировоззрения, когда речь идет об общерусской архетипической модели фольклорного сознания. Данное положение следует рассматривать на современном уровне исследований как гипотетическое вследствие того, что оно основано всего на нескольких примерах схожих по судьбам людей из Удорского, Печорского, Усть-Куломского районов, живущих в различных социокультурных и конфессиональных условиях.

Распространение учения сторонников «древлего благочестия» среди населения коми – явление любопытное, яркое и столь же неожиданное, так как его последователи бережно хранили на протяжении двух столетий слово и дух древнерусской книжности и веры, осознавая при этом принадлежность к иному этносу, сохраняя свой язык и культуру. На современной территории Республики Коми можно локализовать 4 коми старообрядческих очага, которые граничили с крупнейшими центрами старообрядчества на Русском Севере – на Северной Двине, Мезени, Пинеге, нижней Печоре. Эта близость в целом обусловила усвоение старообрядческой идеологии и среди населения коми-зырян.

Распространение старообрядческой идеологии, например, в Удорском крае непосредственно связано с притоком населения с Пинеги и Северной Двины. Возможными причинами переселения этих людей были перепись населения и гонения на старообрядчество со стороны официальных властей и церкви. Русские переселенцы-старообрядцы, вступая в брак с местным населением, ассимилировались, усвоив местные обычаи и язык, но вместе с тем и во многом сохранив свои мировоззренческие установки. Они способствовали здесь возникновению большой крестьянской библиотеки духовной книги, продолжили переписку книг, на основе которых со временем сложилась местная рукописная традиция и литература (местные редакции и обработки известных древнерусских литературных памятников, переписка, дневники, духовные стихи и др.). Однако при наличии достаточно основательной источниковой базы по истории старообрядчества среди населения коми вопрос остается открытым: сложился ли оригинальный текст удорской старообрядческой традиции?

Бесспорно, то, что мы обозначили как старообрядческий центр на Вашке, – явление позднего характера (XIX-начала XX вв.) и явно вторичное по отношению к старообрядческим традициям Пинежья, Северной Двины, Каргополья, Мезени, Печоры на Русском

Севере. Выявленный в ходе исследования комплекс книжных источников по своему репертуару не отличается большой оригинальностью или богатством по сравнению с другими севернорусскими традициями. Вследствие этого всю книжность Удоры можно характеризовать как один из фрагментов старообрядческого текста культуры беспоповско-поморского (филипповского), или страннического, изводов.

В конечном счете, незавершенность ассимиляционных процессов на Севере дает возможность культивировать этот иноэтничный компонент, который сегодня является доминирующим в народном самосознании. Таким образом, проблема регионального сознания на Севере приобретает как бы новый ракурс. На основе регионального сознания формируется современный этнический менталитет в Республике Коми. Кроме того, следует отметить, что культурное двуязычие, распространенное по всей территории Севера, суть результат встречи на одном пространстве нескольких стадиально разобщенных типов мировоззрения: языческого и христианского, родового и государственного. Достаточно поздние и медленные темпы культурного освоения «пустого» пространства обусловили возникновение локальных центров на всей территории Севера с ярко выраженной доминантой регионального сознания и присущим для него культом предка. Отсюда вытекает и стремление закрепить на практике архаические виды и формы народной традиции, отчасти языка. Проявление финно-угорского компонента в фольклорной традиции, языке и мифологии свидетельствует не о заимствованиях, а о процессах соединения различных элементов этнических традиций. Этот процесс происходит в сознании населения края независимо от того, осознают носители традиции себя коми или русскими. Таким образом, фольклорное двуязычие (билингвизм) – особое состояние традиционной культуры, обусловленное межэтническим этнокультурным взаимодействием; это категория народной культуры, выделение которой позволяет адекватно «прочитывать» и анализировать сложные процессы, происходившие на Севере.

Т.Ф. Волкова
(Сыктывкар)

К вопросу о крестьянском взгляде на средневековые сюжеты (устыцилевец И.С. Мяндин и устькуломец И.С. Рассыхаев)¹

На территории Республики Коми в течение двух предшествующих столетий сложилось несколько культурных центров, где сохранились старинные книги², где в крестьян-

¹ Работа выполнена в рамках Государственного задания Министерства образования и науки РФ, НИР «Духовная культура европейского севера: системное описание и исследование источников по традициям Печоры», рег. № 6.2281.2011.

² О книжных культурных центрах на территории Республики Коми см.: Волкова Т.Ф.: 1) Задачи и перспективы исследования книжных культурных центров на территории Республики Коми // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Сыктывкар, 1996. Т. 2. Филология. Этнология. С. 50-56; 2) К истории книжной культуры Усть-Цилемского старообрядческого центра (последние владельцы старинной книжности на Нижней Печоре) // Уральский исторический вестник. 2011. № 4 (33), С. 103-109; Волкова Т.Ф., Мелшов М.В. Книгописная деятельность и литературное творчество печорских крестьян-старообрядцев (XVIII-XX вв.) // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. 2008. № 3 (52) С. 147-161; Волкова Т.Ф., Власов А.Н. Исследования Проблемной лаборатории фольклорно-археографических исследований СГУ по духовной культуре Севера // Исследования по истории книжной и традиционной народной культуре Севера. Сыктывкар, 1997. С. 3-19; Власов А.Н.: 1) Археографическая работа Сыктывкарского университета на Верхней Печоре // ТОДРЛ. Л., 1990. Т. 43. С. 404-406; 2) Проблемы бытования традиционной книжности среди населения коми (по материалам археографических экспедиций Сыктыв-

ской среде появлялись любознательные и стремящиеся к овладению книжной культурой, историческими, филологическими, географическими и прочими гуманитарными знаниями неординарные личности, оставившие оригинальный след в культуре своей «малой родины». Двум таким людям, жившим в двух разных районах Республики Коми, и посвящена данная публикация. Их многое объединяет, хотя они жили в разные эпохи. Первый – Иван Степанович Мяндин (1823-1894) – русский крестьянин-старообрядец, житель старинного села на Печоре – Усть-Цильма¹, второй – Иван Степанович Рассыхаев (1878–1968) – коми крестьянин, большую часть жизни проживший в Усть-Куломе – старинном коми селе, расположенном на р. Вычегде, прихожанин местной православной церкви²; оба были глубоко верующими людьми. Но сближает этих двух людей не только идентичность имен и глубокая и искренняя вера, но и такие качества личности, как живой интерес к истории – и не только отечественной, но и других европейских стран, к старинным литературным сюжетам, к древнерусскому письменному слову и устной народной поэзии. Хотя их зрелая жизнь протекала в разные периоды русской истории, оба они оказались жертвами исторической реальности своей эпохи. И.С. Мяндин пережил в молодости арест своих родителей – старообрядческих наставников – за несанкционированную службу по старообрядческому канону в их доме и судебные разбирательства, напряжение которых не перенесли ни мать, ни отец. И.С. Рассыхаев пострадал в период установления в республике советской власти, которая не жаловала людей, пытавшихся отстаивать свою веру: «за признание религии», по словам И.С. Рассыхаева, и пение на клиросе его исключили из рядов коммунистической партии, в которую он вступил по своей наивности («... так как партийной программы мне было вовсе неизвестным»)³. Сближает этих двух людей и литературная работа: оба крестьянина, будучи просветителями по устремлению души, составляли для своих земляков рукописные сборники, оставив после себя разножанровое рукописное наследие. И.С. Мяндин, родившийся и выросший в старообрядческой среде, всегда тяготевшей к собиранию и тиражированию древнерусского литературного наследия, располагал для подобного литературного творчества большими возможностями: усть-цилемская рукописно-книжная традиция начала формироваться задолго до его рождения,⁴ и в молодости он еще застал функционирующим Пижемский Великопоженский скит, где в специальном скриптории переписывались старинные рукописные сборники. С юности проявляя интерес к старинной книге, И.С. Мяндин во второй

карского университета 1986-1989 гг.) // Устные и письменные традиции в духовной культуре народа : тезисы докладов. Сыктывкар, 1990. Ч. 2. С. 19-21.

¹ См. о нем: *Малышев В.И.* Усть-Цилемский книгописец и писатель XIX в. И.С. Мяндин // Древнерусская книжность. По материалам Пушкинского Дома. Л., 1985. С. 323-337; *Волкова Т.Ф.* Усть-цилемский книжник И.С. Мяндин: итоги изучения рукописного наследия // Первые Мяндинские чтения : материалы республиканской научно-практической конференции (С. Усть-Цильма. 12 июля 2008 г.) Сыктывкар, 2009. С. 52-66.

² См. о нем: *Волкова Т.Ф.* Усть-Куломский просветитель // Родники Пармы. Научно-популярный сборник. Сыктывкар, 1993. С. 168-173; *Волкова Т.Ф., Филиппова В.В.* Предисловие // «Дневные записки» усть-куломского крестьянина И.С. Рассыхаева (1902-1953 годы). М., 1997. С. 6-22.

³ Свою жизнь И.С. Рассыхаев описал в мемуарном сочинении (см. его издание: «Дневные записки Ивана Степанова Разыхаева, крестьянина села Устькулома» / публикацию подготовили Т.Ф. Волкова, В.В. Филиппова, В.А. Семенов // «Дневные записки» усть-куломского крестьянина И.С. Рассыхаева (1902-1953 годы). С. 23–106.

⁴ Характеристику этой традиции первоначально дал В.И. Малышев (см.: *Малышев В.И.* Усть-Цилемские рукописные сборники XVI-XX вв. Сыктывкар, 1960. С. 3-44), эта работа была продолжена нами (см.: *Волкова Т.Ф.* Литературное творчество усть-цилемских крестьян в контексте печорской рукописно-книжной традиции (XVIII-XX вв.) : автореф. дис. ... д. филол. н. Екатеринбург, 2012).

половине XIX в. создал на основе личной рукописной библиотеки¹ и, вероятно, рукописей из собраний своих односельчан целый ряд собственных сборников², включавших списки древнерусских и ранних старообрядческих сочинений самых разных жанров, многие из которых оказались не просто копиями древнерусских рукописных текстов, но и мяндинскими переделками старинных сюжетов, в которых отчетливо проявился крестьянский взгляд на описываемые в этих произведениях события³. Состав мяндинских сборников свидетельствует об интересе усть-цилемского крестьянина к самым разным сферам жизни и периодам истории – как русской, так и древней, особенно библейской.

Его тезка из Усть-Кулома – И.С. Рассыхаев – жил в другую эпоху и в другом по культурным традициям селе. В его распоряжении не было такого богатого фонда древнерусских рукописей, как у устьцилемца Мяндина, но зато в Усть-Кулом доходили просветительские издания XIX в., а личная биография усть-куломского книжника, принявшего участие в Первой мировой войне, осуществившего ряд путешествий в разные районы России⁴, позволила ему пополнить свою личную библиотеку целым рядом изданий⁵ не только литературного, но и исторического, географического характера. И.С. Рассыхаев, как и И.С. Мяндин, оставил после себя значительное рукописное наследие, также весьма разнообразное и по темам, и по жанрам. Его книгописная деятельность – уникальное явление в истории культуры Коми края конца XIX–XX вв. И.С. Рассыхаев переводил на коми язык русские народные сказки и произведения древнерусской литературы, отдавая предпочтение агиографии и учительной литературе: новеллы из Пролога, из «Киево-Печерского патерика» и переводных патериков, «слова» и «поучения» Иоанна Златоуста, Ефрема Сирина, переписывал литургические тексты, а также жизнеописание и труды духовного пастыря нового времени, его современника о. Иоанна Кронштадтского⁶. Как и Мяндин, он составляет собственные рукописные сборники, которые, так же как и печорский книжник, сам переплетает, придавая им вид небольших книжечек.

И.С. Мяндин и И.С. Рассыхаева волновали одни и те же темы, привлекали одни и те же идеи, но парадоксальное различие литературной деятельности этих книжников состояло в том, что Мяндин раскрывал волновавшие его как крестьянина проблемы на материале древнерусских оригинальных и переводных повестей, а Рассыхаев – на материале своей собственной жизни, послужившей своеобразной фабулой его «Дневных записок», которые выделяются на фоне крестьянской мемуаристики конца XIX – первой по-

¹ О библиотеке И.С. Мяндина см.: *Волкова Т.Ф.* Усть-цилемский книжник И.С. Мяндин: итоги изучения рукописного наследия. С. 57-60.

² О сборниках И.С. Мяндина см.: *Волкова Т.Ф.* Рукописные сборники печорского книжника И.С. Мяндина // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2011. Т. 10. Вып. 8: Филология. С. 201-215.

³ О редакторской работе И.С. Мяндина см.: *Волкова Т.Ф.*: 1) Иван Степанович Мяндин – редактор древнерусских повестей (Некоторые итоги изучения литературного наследия печорского книжника) // ТОДРЛ. СПб., 2006. Т. 57. С. 839-890; 2) Древнерусская литература в кругу чтения печорских крестьян. Печорские редакции древнерусских повестей. Сыктывкар, 2005. С. 61-95.

⁴ Во время германской войны в мае 1915 г. он посетил Коренную пустынь под Курском, в 1917 г. – Троице-Сергиеву Лавру; тогда же он навистил свою тетку-монахиню Антонину в Николаевском девичьем монастыре в г. Галиче Костромской губернии.

⁵ Из «Дневных записок» явствует, что книги И.С. Рассыхаев иногда покупал сам, иногда получал в подарок, часто как благословение. Кроме того дважды он получал в наследство духовное имущество (книги и иконы): первый раз в 1910 г. от бабушки по матери, второй раз в 1913 г. от соседки и родственницы Е.С. Рассыхаевой. В 1903 г. Иван Степанович составил описание своей библиотеки и привел его в самом начале «Дневных записок».

⁶ См. перечень рукописных трудов И.С. Рассыхаева: «Дневные записки» усть-куломского крестьянина И.С. Рассыхаева... С. 139–145; Составленное И.С. Рассыхаевым жизнеописание о. Иоанна Кронштадтского исследовано: *Феофилактова Я.Н.* Личность и творчество Иоанна Кронштадтского в рукописном наследии И.С. Рассыхаева: дипломная работа / научный руководитель Т.Ф. Волкова. Сыктывкар, 1986.

ловины XX вв.¹ своим жанровым синкретизмом – в них документальное начало органично соединяется с художественным, литературно-повествовательным².

Если Мяндин свои представления о трудолюбии и терпении как необходимых для человека качествах, которые могут его спасти в самых драматических жизненных ситуациях, запечатлел в художественных эпизодах и мотивах, внесенных им в его редакции древнерусских повестей³, то Рассыхаев эти качества иллюстрирует рассказом о своем крестьянском труде и скромных вознаграждениях за него, которые он получал от жизни. Если Мяндин вносит в свои редакции провиденциальные мотивы, видения и сны, в которых его героям являются посланцы высших миров⁴, то Рассыхаев описывает свои собственные сны, в которых ему самому являются эти посланцы и предсказывают трагические происшествия, которые его в ближайшем будущем ожидают⁵. Если Мяндин, которого с детства окружала атмосфера устного поэтического творчества, и в наши дни радующего фольклористов новыми материалами песенных и былинных сюжетов⁶, вносил фольклорные образы и мотивы в свои переделки древнерусских повестей⁷, то Рассыхаев из писателя, пользующегося поэтикой фольклора, превращается в филолога, собирающего и за-

¹ См., например: *Дневник тотемского крестьянина А.А. Замаева 1906–1922 годы*. М., 1995; *Карпов И.С. По волнам житейского моря. Воспоминания* // Новый мир. 1992. № 1. С. 7–72; *Маркелов Г.В. Жизнеописание пермогорского крестьянина И.С. Карпова* // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 47. С. 423–429.

² Сопоставительный анализ крестьянских дневников с «Дневными записками» И.С. Рассыхаева проведен в работе: *Шешуков С.Н. И.С. Рассыхаев – мемуарист и интерпретатор литературных сюжетов: дипломная работа / научный руководитель Т.Ф. Волкова. Сыктывкар, 1998.*

³ Так, оклеветанная царица, после долгих странствий по лесным дебрям оказавшаяся наконец среди людей, в родном городе, в мяндинской редакции Повести о царице и львице зарабатывает себе на жизнь собственным рукоделием, а возгордившийся царь, наказанный Богом и на время превратившийся в бездомного бродягу, безуспешно пытается заработать на пропитание крестьянским трудом в Повести о городом царе Аггее (см. исследование этих переработок: *Чалкова Т.Ф. Повесть о царице и львице в обработке И.С. Мяндина* // Литература и классовая борьба эпохи позднего феодализма в России. Новосибирск, 1987. С. 234–249. (Археография и источниковедение Сибири); *Ромодановская Е.К. Повести о гордом царе в рукописной традиции XVII–XIX вв.* Новосибирск: Наука, 1985. С. 216–226).

⁴ См., например, один из вариантов мяндинской редакции Повести о царице и львице, дошедший в составе Мяндинского сборника ИРЛИ УЦ 66 (опубликован: *Чалкова Т.Ф. Повесть о царице и львице... С. 238–248*).

⁵ Во время Первой мировой войны И.С. Рассыхаев был тяжело ранен. Это ранение и его благополучный исход ему предсказал, согласно «Дневным запискам», Иоанн Златоуст, явившийся ему накануне ранения. Это видение Рассыхаев даже зарисовал (см. его рисунок в издании: «Дневные записки»... С. 148. Рис.3). «Некий благочестивый муж» явился во сне Рассыхаеву и после его перехода в новый дом в 1910 г. (см. там же, с. 147, рис. 2; являлась Ивану Степановичу во сне и святая Троица (см. там же, рис. 5 на с. 150).

⁶ О современных записях фольклора Усть-Цильмы см.: А в Усть-Цильме поют. Традиционный песенно-игровой фольклор Усть-Цильмы: сборник к 450-летию села / подгот. текстов и коммент. А.Н. Власова, З.Н. Бильчук, Т.С. Каневой; музыкальные расшифровки А.Н. Захарова; вступит. статья А.Н. Власова, Т.С. Каневой. СПб.: Инка, 1992; *Канева Т.С. Фольклорная традиция Усть-Цильмы. Отдельные аспекты характеристики локальной традиции: учебное пособие по спецкурсу*. Сыктывкар, 2002; *Традиционная культура Усть-Цильмы. Лирические песни* / сост. А.Н. Власов, А.Н. Захаров, Т.С. Канева (отв.) и др. М., 2008. См. также: *Основные издания и исследования устьцилемского фольклора: материалы к библиографии* / подгот. Т.С. Каневой // *Традиционная культура: научный альманах*. 2009. № 3. С. 118–120.

⁷ См., например, концовки в повестях, переработанных Мяндиным: о Тимофее Владимирском в мяндинской редакции (текст исследован: *Волкова Т.Ф. Древнерусская литература в кругу чтения печорских крестьян... С. 122–136; издание текста: Там же. С. 137–141*), о Дмитрии Басарге (текст исследован: Там же. С. 142–152; издание текста: Там же. С. 153–160.

писывающего народные приметы, песни, сказки¹. Если Мяндин со свойственной крестьянину наблюдательностью, реализмом бытового мышления пытается логически объяснить никак не комментируемое в древнерусском сюжете алогичное поведение персонажа², конкретизировать место и время действия, поведение героя³, то Рассыхаев эту конкретику и смекалку иллюстрирует материалом собственной крестьянской жизни, в деталях описывая свою домашнюю жизнь и крестьянские труды, в ряде случаев даже иллюстрируя свой рассказ⁴. И наконец, параллелью к Мяндинским распространениям скудных по деталям любовных мотивов некоторых древнерусских повестей (Сказания об Иосифе Прекрасном, Троянских сказаний, Александрии⁵) может служить лирическая сюжетная линия в «Дневных записках» Рассыхаева, связанная с его женой Екатериной Яковлевной (в девичестве Чалановой⁶), которая и после смерти является герою мемуарного повествования в лирических снах, напоминающих сны героя известного фильма «Белое солнце пустыни».

Есть у Рассыхаева и литературный сюжет, восходящий к древнерусской повести XVII в. о Тверском Отроче монастыре, в разработке которого отчетливо прослеживается крестьянский взгляд на любовь и семейные отношения. На нем мы и остановимся более подробно⁷.

В одном из сборников И.С. Рассыхаева, хранящемся в Усть-Куломе в частном собрании, читается небольшой по объему рассказ, не имеющий заглавия, в первых строках которого сразу же узнается сюжет известной повести XVII в. об основании Тверского Отроча монастыря⁸, повествующей об основателе этого монастыря Григории, отроке тверского князя Ярослава, которому пришлось уступить свою невесту – дочь сельского пономаря Ксению – своему господину и стать иноком. Благодаря романтическому сюжету эта повесть привлекла к себе внимание целого ряда писателей конца XVIII-нач. XX

¹ Согласно «Дневным запискам», Рассыхаевым была составлена подборка «Простые народные песни», пересказ сказки об Иване царевиче на коми языке хранится в сборнике НМ РК Р-77; Народные приметы и предсказания о погоде» и «Летопись», содержащая наблюдения над явлениями природы с 1849 по 1901 гг. на русском и коми языке читаются в сборнике НМ РК Р-78.

² См. один из вариантов мяндинской редакции «Повести о Дмитрии Басарге» из сборника ИРЛИ УЦ 66, где Мяндин, рассказывая о том, как сын купца Дмитрия заставляет «нечестивого» царя во время отгадывания его загадок обменяться с ним одеждой и царскими регалиями, пытается рационалистически объяснить алогичное поведение царя тем, что царь не отнесся всерьез к словам отрока и исполнил его требования, «якобы глумясь над ним», подшучивая над «летищем» (подробнее см.: *Волкова Т.Ф. Древнерусская литература в кругу чтения печорских крестьян... С. 148–151*).

³ Эта конкретизирующая тенденция отчетливо проявилась, например, в одной из мяндинских версий Троянских сказаний, читающейся в сборнике ИРЛИ УЦ 66: здесь обозначено и время действия «во времена царей израильских», и страна Золотого руна – Колхида, и даже количество драконов, его охраняющих (см. подробнее: *Волкова Т.Ф. Древнерусская литература в кругу чтения печорских крестьян... С. 234–235*).

⁴ См., например, рис. 1 «Вид дома Ивана Разсыхаева, построенный в 1904 г.» («Дневные записки»... С. 146); рис. 7 «Вид дома Ивана Разсыхаева вновь перестроенный в 1922 г.» (Там же. С. 152).

⁵ См. исследование об этих переработках: *Творогов О.В. Троянская история в переработках устьцилемских книжников // Рукописное наследие Древней Руси: (по материалам Пушкинского Дома): сб. ст. к 60-летию В.И. Малышева Л., 1972. С. 228–241; Волкова Т.Ф., Михайлова М.В. Сказание об Иосифе Прекрасном в обработке печорского книжника И.С. Мяндина // ТОДРЛ. СПб., 2009. Т. 60. С. 529–555; Волкова Т.Ф. Троянские сказания // *Древнерусская литература в кругу чтения печорских крестьян... С. 222–260*.*

⁶ И.С. Рассыхаев женился в 1903 г. Екатерина Яковлевна стала его верной спутницей, разделив с ним все драматические перипетии его жизни. Она родила ему девятерых детей, из которых выжили только трое: две дочери – Елизавета и Надежда, и сын Дмитрий. Печальную летопись потерь своих малолетних детей Иван Степанович также вносит в свои «Дневные записки».

⁷ Этот материал впервые был опубликован нами в издании: «Дневные записки»... С. 120–126.

⁸ Одно из последних изданий Повести см.: *Памятники литературы Древней Руси. XVII век. М., 1988. Кн. 1. С. 112–120.*

вв., по-разному переработавших ее сюжет. Среди них Н.М. Карамзин, В.К. Кюхельбекер, С.Н. Глинка, В.Т. Нарезный, П.Н. Полевой, Г.Т. Северцев-Полилов и др. В настоящее время известно семнадцать ее переделок¹. К одной из них – повести П.Н. Полевого «Ненароком»², как нам удалось установить, и восходит текст пересказа И.С. Рассыхаева. Он интересен прежде всего тем, что позволяет понять современному читателю, как усть-куломский крестьянин воспринимал исторические сюжеты, что в них его привлекало, какую они получали интерпретацию, каковы были принципы работы И.С. Рассыхаева с попадавшими ему в руки произведениями исторической беллетристики.

Источник пересказа И.С. Рассыхаева, повесть П.Н. Полевого, автора целого ряда историко-беллетристических произведений³, стремившегося воспроизвести национальный дух русского народа на основе поэтической интуиции, воображения, вполне соответствовала требованиям, предъявлявшимся романтиками к исторической беллетристике. Главные персонажи повести Полевого – князь Ярослав, его отрок Григорий и дочь сельского «причетника» Ксения – настоящие романтические герои. Ярослав уже в первых строках повести предстает необыкновенным красавцем, наделенным магической притягательной силой, против которой не может устоять ни одна даже самая знатная тверчанка. Ксения также наделена редкостной красотой, которая соединена с гордым, независимым характером. Григорий поражает всех редким сочетанием «девичьего норова» (он не пьет на пирах, не ходит на игрища, сторонится женщин) и необычайной отваги, неоднократно проявлявшейся и в битвах, и на «ловах».

Нравственный конфликт, создаваемый ситуацией «любовного треугольника», в повести П.Н. Полевого оказывается приглушенным, так как союз Ксении с князем, по ее сюжету, более оправдан, чем брак с Григорием. Последний изображен лишь как жених, посватавшийся и получивший согласие родителей невесты, в то время как князь предстает истинным возлюбленным Ксении, с первого взгляда покорившим ее сердце во время их первой встречи в лесу накануне ее свадьбы с Григорием.

Столь же веские нравственные основания для брака с Ксенией, невестой другого человека, имеет в повести П.Н. Полевого и князь Ярослав. С Ксенией его связывают не только пламенные чувства, но и клятва, которую князь дал перед образами Спаса и Богородицы накануне свадьбы Григория, – жениться на встреченной им в лесу незнакомой красавице, кто бы она ни была.

Таким образом, в повести Полевого на первое место выдвигается не столько печальная история княжеского отрока, сколько романтическая история женитьбы тверского князя Ярослава на невесте своего любимого слуги. При этом мотив социального неравенства князя и его избранницы отодвигается на второй план. То, что Ксения – девушка из крестьянской среды, не останавливает ни Григория, ни князя. Оба ценят в ней прежде всего природную красоту, которая как бы поднимает Ксению над ее низким социальным положением. А в глазах князя на еще большую высоту Ксению поднимает ее независимое, гордое поведение, необычное для девушки ее происхождения. Влечение, одновременно вспыхнувшее в сердцах героев, как бы уравнивает их, разделенных в жизни стеной социального неравенства.

Сюжетная линия романтической любви князя и девушки-крестьянки, завершающаяся их счастливым браком, расцвечена в повести Полевого – в соответствии с его концеп-

цией подлинно исторического повествования, многочисленными деталями и подробностями, воссоздающими княжеский быт и обычаи описываемой эпохи, как она виделась создателю повести на исходе XIX столетия. Здесь и княжеская «шапочка пуховая», и «корзно из златотканого паволока», и «резная кровать» в княжеской опочивальне с «пуховым изголовьем», и «меды стоялые» для свадебного стола. Все это в сочетании с романтическими портретами героев и характеристиками их чувств и переживаний создает в повести Полевого многокрасочное сюжетное полотно, в котором все элементы взаимосвязаны и взаимообусловлены.

Что же позаимствовал из этой романтической истории в начале XX в. любознательный коми крестьянин, жадно тянувшийся к русской культуре, творчески переосмысливший все прочитанное? Прежде всего он сохранил основную канву повествования и ряд существенных деталей, отсутствующих в других обработках древнерусской повести и в ней самой. К ним относится в первую очередь эпизод знакомства князя с Ксенией у лесного ключа во время охоты. Сходно описано и поведение князя во время венчания Ксении и Григория вплоть до дословной передачи некоторых фраз. Зависимость рассыхаевского текста от повести Полевого прослеживается и в других эпизодах.

Вместе с тем пересказ Рассыхаева существенно отличается от версии Полевого. Смещение акцентов в повествовании усть-куломского книжника обусловлено, во-первых, большим сокращением текста, из которого были устранены все романтические описания и характеристики; во-вторых, за счет введения некоторых авторских комментариев и обобщений, отсутствующих в тексте-источнике.

В изложении Рассыхаева сюжет повести Полевого предстает как рассказ, осмысленный *крестьянином*, для которого прочитанная в книге история из далекого прошлого Руси – это прежде всего история удивительного, счастливого замужества крестьянской девушки, которой в жизни несказанно повезло: она становится женой самого князя. Характерно, что у Рассыхаева Ксения даже ни разу не названа по имени. Она просто «девица» или «невеста». В ней ничего не осталось от той «гордой красавицы», которая в повести Полевого смело бросила в лицо князю: «Я того только поцелую, кто со мною под венец станет».

Решимость Ярослава расторгнуть брак Ксении и Григория, не опирающаяся у Рассыхаева на описание сильных взаимных чувств князя и красавицы-крестьянки, получает здесь иную, чем в повести-источнике, окраску. В этом эпизоде у Рассыхаева на первый план выдвигается социальный мотив (в повести Полевого звучащий более приглушенно в контексте описания романтических чувств героев): князь напоминает Григорию, что он, как и его невеста, – «подданные князя, должны ему подчиняться». По-видимому, сам Рассыхаев считал аргумент своего героя вполне убедительным и решение князя справедливым, о чем свидетельствует введенная им далее ремарка, отсутствующая у Полевого: «Народ, бывший в церкви, поддерживал волю князя». Идущий вслед за этим комментарий рассказчика окончательно расставляет необходимые акценты в повествовании: «Народ недоумел дивляться счастью девицы бедного диакона...».

Таким образом, сопоставление сочинения И.С. Рассыхаева с его источником показывает, что усть-куломский книжник не механически скопировал понравившийся ему сюжет, но прочитал его по-своему и пересказал поучительную историю для своих земляков так, как он сам ее понял, со своей точки зрения. А она определялась прежде всего тем нравственным и социальным опытом, которым располагал трудолюбивый коми крестьянин, всю жизнь следовавший христианским заповедям, переживший коллективизацию, раскулачивание, разрушение крестьянской общины, духовную деградацию своих детей и односельчан и на деле увидевший, чем оборачиваются лозунги о социальном равенстве и необходимости борьбы с властителями мира сего.

В приложении к статье мы публикуем текст повести П.Н. Полевого «Ненароком» в пересказе И.С. Рассыхаева, сохранив орфографию автора и ограничившись заменой от-

¹ Обзор переделок «Повести о Тверском Отроче монастыре» см. в книге: *Селячко С.А.* «Повесть о Тверском Отроче монастыре». СПб., 1994. С. 70-86.

² *Полевой П.Н.* Ненароком: (Из тверских преданий) // Полевой П.Н. Исторические рассказы и повести. СПб., 1892. С. 5-22.

³ «Очерки русской истории в памятниках быта» (1879-1880 гг.), «Русская история» (1884 г.) и художественные произведения: «Государев кречатник» (1893 г.), «Чудо-богатырь Суворов-Рымникский» (1892 г.), исторический роман «Корень зла» (1891 г.) и др.

сутствующих в современном русском алфавите букв, опустив конечный «ъ» и введя современную пунктуацию.

Приложение

Младший брат Александра Невского Ярослав Ярославич был князем Тверским. Он был еще молодым и холост. Однажды во время охоты в лесу вблизи одного села они засели на отдых со своими боярами товарищами. Князь один пошел напиться к известному ему ключу, как был летний жаркий день. Когда пил он воду, вдруг что-то листья и ветки одного деревца зашевелились вблизи ключа. Князь, осмотрев, увидел красивую девицу, которая, боясь показаться прибывшим молодым людям, полезла на ветку косоного дерева близ ключа.

Князь обратился к ней и велел ей слезать и подойти к нему. Но она не слезала. Тогда князь стал к ней подниматься на дерево. Но девица прыгнула и побежала на сторону села, домой. Она не знала, кто был этот молодой человек, и не остановилась, хотя князь искренно ее остановил и сказал, что он укажет ей хорошаго жениха. Князь всегда помнил этот случай.

После перехода Александра Невского во Владимир, новгородцы присылали послов просить Ярослава на княжение в Новгород, но он отказался, что новгородцы упорные, что новгородскую землю часто завоевывают соседние государства и что он еще не женат.

Ближайший товарищ князя молодой боярин Григорий, всегда участвовавший с князем и в походах и отличающийся храбростью, стал жениться и испрашивал себе невесту в ближайшем селении – дочь небогатаго диакона Афонасия и, приготовившись к венчанию, пришел просить разрешения князя. Князь не препятствовал и, как его товарищ женится, ему пришло на мысль желание и самому жениться. Князь обещался Григорию тоже заехать на свадьбу и всем необходимым ему помогать.

В ночь перед свадьбой Григория князю долго не спится. Он сам думать стал тоже, как жениться и кого невесту взять. Он хорошо помнил ту девицу, которую видел он возле ключа на дереве и, вставши с постели, с клятвою обещался перед иконою Спасителя и Богоматери взять эту девицу за себя в невесты, хоть бедная, хоть богатая она.

Заснувши, князь видит во сне, что он поедет на свадьбу в одно село, что он в церкви становится вместо приготовившагося жениха и венчается с невестой. Этот сон горячо остался заметным в сердце князя. ^а Другой сон видел, князь стоял с той девицей, которую видел в лесу, весело разговаривал с ней и отдал ей с руки свой перстень ^а.

Между тем Григорий приготовился к венчанию, и вечером ожидали свадьбой в церкви того села, где была невеста, прибытия князя. Князь приехал. Народ с восторгом встречал князя. Из церкви выходил встречать его местный священник с крестом. Князь зашел в церковь, обошел впереди жениха и невесты и остановился перед невестой, долго смотрел на нее, узнал ее, что она и есть та девица, которую он видел возле ключа и которую в эту ночь обещался взять за себя.

Девица тоже узнала в князе того боярина, который сердечно обращался к ней возле ключа, но как убежала тогда, она очень мыслю стыдилась была встретиться с тем боярином, от кого убежала, если он придет вместе с князем, а сейчас он и оказался ее государем. Невеста от совести стыдилась и, весь покраснев, стояла перед смотрящим на ^б нее князем. Григорий тоже стоял в недоумении, как князь стоял и необыкновенно смотрел долго на невесту.

Наконец, князь положил свою руку на плечо Григорию и сказал ему, что он ему не разрешает жениться на эту девицу, что я сам буду на нее жениться, как уже ее видел я

^{а-а} В ркп. написано на верхнем поле более мелким почерком.

^б В ркп. на вставлено над строкой.

раньше и решил взять ее за себя. Григорий, оскорбленный таким поступлением князя, стал просить и молить князя не вмешаться в начатое дело и не расстроить счастье его и жизнь, что князь всегда любил его и был его первым ближайшим другом, что он сам служил князю всегда усердно и верно и вперед будет служить так и что от князя он был всегда в милости и просил и теперь не лишит счастья и милости, что князь может ^в любую невесту ^в взять себе кого угодно. Но князь был неумолим и от своего желания не уступил. Григорию он предложил отдать невесту, кого только желает он, и будет делать ему милости больше прежнего; что эту девицу он обещался взять себе клятвою, что Григорий, как и невеста, подданные князя, должны ему подчиниться. Народ, бывший в церкви, поддерживал волю князя.

Григорий в плачи со слезами и великой скорби вышел из церкви. Князь спросил у невесты, желает ли она венчаться с ним. Она сказала, что охотно согласна. Князь подал знак священнику начать венчание, что и совершилось с большим торжеством.

Народ недоумел дивляться счастью девицы беднаго диакона, который был уже в удивлении, когда она готовилась уже выходить за ближайшаго к князю боярина. Григорий затем бросил боярскую службу, удалился в монастырь – князь пожаловал ему землю, и он основал Григорьевский монастырь и почил святым.

Н.А. Вуттке
(Сыктывкар)

Некоторые особенности управления переходных глаголов в современном русском языке

Управление квалифицируется в настоящей работе как вид синтаксической связи, основанной на совмещении двух видов валентности – валентности главенствующего и валентности зависимого компонента словосочетания. На наш взгляд, потребность господствующего компонента в распространении может сталкиваться с различными проявлениями способности к присоединению компонента зависимого. Сильное управление основывается на двусторонности (двунаправленности) этого вида связи, слабое управление может быть истолковано как связь односторонняя (однонаправленная).

Переходные глаголы, с одной стороны, являют собой яркий пример сильного управления ¹. С другой стороны, возможность абсолютного употребления переходных глаголов автоматически возводит их в ранг слабоуправляющих. Таким образом, границы между обязательным и факультативным управлением переходных глаголов оказываются неопределенными, размытыми. Как следствие этого, одни и те же примеры по-разному трактуются в научной литературе. Так, словосочетание *читать газету*, с точки зрения Е.Н. Ширяева, являет собой пример сильного управления, а с точки зрения Я.Г. Тестельца, – пример необязательного, но предсказуемого управления ².

Причины противоречий, возникающих при трактовке управления переходных глаголов, кроются, на наш взгляд, в недооценке одного из двух уровней анализа категории переходности – уровня лексического и уровня синтаксического. Лексический уровень, как известно, ориентирован на характер имманентного значения глагольной лексемы, требующей или не требующей дополнения. Уровень синтаксический ориентирован на

^а В ркп. написано над строкой.

¹ Пешковский А.М. Русский синтаксис в научном освещении. М., 1956. С. 288; Валгина Н.С. Синтаксис современного русского языка. М., 2000. С. 52.

² Ширяев Е.Н. Управление // Русский язык. Энциклопедия. М., 2003. С. 578; Тестелец Я.Г. Введение в общий синтаксис. М., 2001. С. 407.

характер синтагматических свойств глагола с точки зрения наличия / отсутствия у него прямого дополнения. Таким образом, если на лексическом уровне решается вопрос о переходности как лексико-грамматическом свойстве слова, то уровень синтаксический можно представить как реализованную переходность.

Степень экспликации дополнения регулируется разными факторами. Так, редукция зависимого субстантива может иметь ситуативную или контекстуальную детерминированность. Например: «Трать с умом! Днем дешевле!» (из рекламы дневных скидок в магазине); «"А в отпуск не хотите?" – спросили у него? [Сапожникова]. – "Дней на пять?" – "Очень", – сказал Сапожников. Ему дали на десять» (М. Анчаров).

Особенностью глагольно-субстантивных словосочетаний с зависимым адекативом является то, что в процессе речевой коммуникации они могут подвергаться модификации, проявляющейся в редукции субстантивного члена. Например: «[Галя]: – Марья Владимировна [...]. Можно мне в город съездить, ненадолго? [...] В ГУМе безразмерные дают» (И. Грекова). Ср. также: *сделать шестимесячную, получить тринадцатую* и т.д. На наш взгляд, в основе распада указанных словосочетаний лежит свойственная прилагательным и другим «синтаксическим» адекативам – причастиям, порядковым числительным, местоименным прилагательным – репрезентативная функция. Речь идет о способности слова как номинативной единицы служить знаком (или сигналом) другого знака, не представленного в формальной структуре словосочетания. Ср.: дают безразмерные чулки, сделать шестимесячную завивку, получить тринадцатую зарплату. Существенное значение имеет тот факт, что в процессе распада словосочетания слова-репрезентанты не меняют своего категориального значения, они, следовательно, не могут квалифицироваться как субстантивированные адекативы и, соответственно, как управляемые дополнения.

Отдельные случаи структурного эллипсиса обусловлены устойчивым характером лексического наполнения компонентов объектных словосочетаний. Например: «Мать завела о житье-бытье [...]. Потом она завела про работу» (А. Малышев). См. также следующие примеры: *он употребляет (спиртное); подать (заявление) в суд, на развод; на него написали (жалобу)*.

Случаи распада устойчивых объектных словосочетаний Д.Н. Шмелев квалифицирует как своеобразное семантическое стяжение, в процессе которого значение элиминированного субстантива на правах составного элемента как бы включается в семантику глагола¹. Получается, таким образом, что в наших примерах глаголы *завести, употребить, подать* в своей семантике содержат такие созначения, как 'разговор', 'спиртное', 'заявление'. На наш взгляд, это не совсем так: редукция дополнения не приводит к преобразованию семантики глагольной лексемы, к тому же сохраняется возможность параллельного употребления экономных структур и их развернутых вариантов. В приведенных примерах глагол не вбирает в себя значение редуцированного компонента, а лишь сигнализирует о присутствии субстантива в глубинной структуре высказывания. Таким образом, обладать репрезентативной функцией может не только определение, но и сказуемое.

Наряду со сказанным отметим, что в основе импликации зависимого объекта могут лежать особенности номинативных свойств глагола: в конкретном высказывании глагол может обозначать действие в его всеобщности либо указывать на конкретный способ его осуществления.

Обобщенный характер действия может достигаться, в частности, за счет редукции зависимого дополнения. Например: «Работала она [Леночка] комсоргом. Начинался рабочий день, и нужно было работать: *собирать, организовывать, подготавливать, договариваться*» (Н. Коняев). Известно, что критерий смысловой обобщенности лежит в ос-

¹ Шмелев Д.Н. Очерки по семасиологии. М., 1964. С. 203-205.

нове построения большинства пословиц и поговорок. Ср.: «Ломать – не строить»; «Подай дальше положишь – поближе возьмешь».

Отметим также, что в отдельных случаях эллипсис зависимого субстантива обусловлен обобщенным, но однозначно предсказуемым характером семантики последнего: это, как правило, слова-антропонимы. Ср. высказывания типа «Труба зовет!», «Успеваемость студентов удручает / радует», «Положение обязывает», «Продавец не обслуживает», «Терапевт не принимает».

Структурная модификация объектных словосочетаний, однако, не сказывается на силе управления переходных глаголов. Эллиптизация дополнения не лишает его статуса обязательного распространителя глагола. Элиминированный компонент реконструируется, в частности, в опоре на речевой контекст или ситуацию, на так называемый контекст культуры, а также на знание реципиентом формулы семантической сочетаемости того или иного глагола. В основе абсолютного употребления переходных глаголов лежит, по нашему мнению, формальная невыраженность актанта в поверхностной структуре словосочетания. Абсолютизм, следовательно, как одно из частных средств реализации принципа экономии в языке соотносится с количественной, а не с качественной стороной высказывания: полное устранение объекта неизбежно повлечет за собой изменения в семантике переходного глагола. Ср., например, разные значения глагола *преподавать* в следующих высказываниях: *Она преподает физику* и *Она преподает*. В первом предложении глагол *преподавать* имеет значение 'обучать кого-либо чему-либо', во втором – значение 'заниматься педагогической деятельностью'.

Недооценка лексического уровня анализа категории переходности проявляется в том, что нередко выводы о переходности / непереходности лексической единицы делаются на основе одного отдельно взятого значения многозначного слова. Речь идет о переходных глаголах типа *есть, говорить, читать*, обладающих, как принято считать по традиции, способностью функционировать абсолютно без опоры на контекст или на ситуацию и не претерпевающих при этом изменений в семантике. На наш взгляд, подобные утверждения неверны, поскольку основаны на недостаточно четкой дифференцированности значений указанных глаголов как многозначных слов.

Так, в качестве одного из основных значений глагола *есть* в Словаре русского языка выделяется значение 'принимать, поглощать пищу'. Другое значение этого глагола – 'употреблять в пищу' не выделяется в качестве самостоятельного, оно, следовательно, может быть истолковано как значение смежное или как производное значения 'принимать, поглощать пищу' (СРЯ 1: 467). Вместе с тем разнородность приводимых в словаре примеров (ср.: *есть кашу, хочется есть, не есть мяса*) свидетельствует о некоторой непоследовательности анализа семантики данного глагола.

На наш взгляд, более объективно семантика глагола *есть* описана в словаре современного немецкого языка «Duden». В частности, в нем представлены два основных значения этого глагола: 1. Принимать пищу (Nahrung zu sich nehmen). Ср.: *Есть в спешке, Есть ножом и вилкой* и т.д. 2. Принимать что-либо в качестве пищи (Als Nahrung zu sich nehmen). Ср.: *Есть мясо, суп; Не есть (т.е. не любить) рыбу*¹.

Как явствует из примеров, специфика глагола *есть* в значении 'принимать пищу' заключается в том, что этот глагол по своему статусу является непереходным, а следовательно, не нуждается в распространении. Соответственно, глагол *есть* в значении 'принимать что-либо в качестве пищи' должен быть квалифицирован как глагол переходный. Таким образом, один и тот же глагол в разных значениях может быть или переходным, или непереходным. Ср.: *Он не ест по утрам* и *Он не ест кашу по утрам*. Вместе с тем анализ языкового материала позволяет заключить, что особенностью ряда переходных глаголов является наличие в их семантике значения 'обладать навыками чего-либо, спо-

¹ Duden. Deutsches Universalwörterbuch. Mannheim/Wien/Zürich, 1989. S. 464.

способностью к чему-либо'. Ср. *ребенок ест, читает* в значении 'ребенок обладает навыками приема пищи, чтения'. Примечательно, что в Словаре русского языка данное значение зафиксировано только у глагола «говорить» (СРЯ 1: 322). Обращает на себя внимание тот факт, что глаголы «говорить», «читать», «есть» и др. в указанном значении не являются переходными. В свете изложенного возникает естественный вопрос: насколько корректно говорить об абсолютном употреблении переходных глаголов, если последние в силу своих семантических особенностей отчасти являются непереходными, не нуждаются в синтагматическом распространении и, соответственно, не могут быть подвергнуты процессу абсолютизации?

Явление абсолютизма, в нашем понимании, предполагает наличие некоего фона – соизмеримых вариантов речевого отрезка, т.е. оппозиции «развернутая структура – свернутая структура». В применении к ряду переходных глаголов установление такой оппозиции, как мы пытались показать, невозможно: будучи самодостаточными с семантической точки зрения, данные глаголы в их отдельных значениях являются непереходными. Таким образом, вопрос о силе управления переходных глаголов должен решаться не на основе изучения частотности употребления прямого дополнения при том или ином переходном глаголе, как это предлагается в ряде исследований¹, а на основе объективного дифференцированного анализа семантической структуры переходных лексем. Исследование синтагматических свойств переходных глаголов представляет несомненный интерес как в общетеоретическом, так и лексикографическом аспектах.

Г.И. Глебко
(Сыктывкар)

Наименования поверхности реки в зимний период в русских говорах низовой Печоры²

Задачей исследования является описание обозначений поверхности реки в зимний период (на материале говоров нижней Печоры). Источниками исследования послужили материалы для Лексического атласа русских народных говоров, извлеченные из Картотеки Словаря русских говоров Республики Коми и сопредельных областей (КСРГРКиСО), хранящейся в Научно-образовательном центре СыктГУ «Духовная культура европейского севера России», а также Словаря русских говоров низовой Печоры (СРГНП). Природно-климатические условия, особенности географического ландшафта обуславливают значительное количество водных объектов, болот и заболоченных мест на исследуемой территории. В зимний период именно реки являются наиболее удобными дорогами для сообщения между населенными пунктами.

Самый ранний этап колонизации бассейна нижней Печоры в исторической науке принято связывать с проникновениями на р. Печору новгородцев. Уже в первых русских летописях есть упоминания о Печоре. Как свидетельствуют исторические источники, первыми русскими поселенцами на данной территории были новгородцы, однако современное население сложилось в результате переселения на нижнюю Печору крестьян из различных районов Русского Севера – Мезени, Пинеги, Двины, а также Ростово-

¹ Андреев Н.Д. Категориальная мера в синтаксисе и некоторые синтаксические универсалии // Инвариантные синтаксические значения и структура предложения: межвуз. сб. науч. тр. М., 1969. С. 37; Апресян Ю.Д. О сильном и слабом управлении // Вопросы языкознания. 1964. № 3. С. 36.

² Работа подготовлена в рамках Государственного задания Министерства образования и науки РФ, НИР «Духовная культура европейского севера: системное описание и исследование источников по традициям Печоры», рег. № 6.2281.2011.

Суздальских земель¹. Известно два больших водных пути, по которым выходцы из Новгородского княжества двигались на север Восточно-Европейской равнины и за Урал (за Камень). Первый путь пролегал через бассейн Печоры.

Говоры исследуемой территории обнаруживают значительную дифференциацию лексики, обозначающей поверхности рек в зимний период. Лексические единицы, входящие в состав географической терминологии изучаемой территории, различны по происхождению, но характеризуются общностью мотивационных признаков и схожими механизмами семантического развития. Возможно выделить несколько семантических групп.

1. Наименования формирующегося льда

Для обозначения общего процесса замерзания водоемов используются следующие лексемы, образованные от процессуальных глаголов:

Рекостáв, а, м. Осенний ледоход (СРГНП 2: 220). Река восходит к праслав. **rěka* из индоевропейского **roika* 'приходить в движение, устремляться' (Черных 2: 108), **stavъ* от **stati* 'становиться'². Лексема представлена в арх. говорах (СРНГ 35: 46).

Ледостáв, а, м. Замерзание рек, озер; образование сплошного неподвижного ледяного покрова (КСРГРКиСО). Данная лексема широко представлена в славянских языках (ЭССЯ 14: 8) и образована сложением **ledъ* 'замерзшая вода' (ЭССЯ 14: 91-92) и **stavъ* от **stati* 'становиться'³.

При обозначении первого тонкого льда в период ледостава актуализируются следующие признаки:

Место образования льда:

Зáберег, а, м. и **Зáберега**, и, ж. Лед у берега реки осенью или вода у берегов весной (СРГНП 1: 215). Географический термин *берег* широко представлен в славянских языках и восходит к праславянскому **bergъ* 'гора, берег' (ЭССЯ 1: 19). Лексема в таком значении представлена в новг., перм., арх. говорах (СРНГ 9: 251-252).

Процесс появления льда:

Припáек, йка, м. Лед у берегов перед ледоставом (полоса льда у берега) (СРГНП 2: 157). **Припóйка**, и, ж. Ледовый припай (СРГНП 2: 160). Оба слова образованы от праслав. **rajati* 'соединять, сваривать посредством расплавленного металла' (Преображенский 2: 31-32). Лексемы отмечены только на исследуемой территории (СРНГ 31: 333).

Структура льда:

Леденéц, а, м. Мелкий рыхлый лед на реке; шуга (КСРГРКиСО). Лексема восходит к праслав. **ledъ* 'замерзшая вода' (ЭССЯ 14: 91). В данном значении слово отмечено также в пск. говорах (СРНГ 16: 319).

Шугá, и, ж. Мелкий рыхлый лед, появляющийся перед ледоставом или во время весеннего ледохода. Вероятно, заимствование через коми язык из манс. *шух*, *шухэ*, *сюх* 'шуга, мелкий лед' (КЭСК: 268). Лексема представлена в сиб., арх., волог., перм. говорах⁴.

Мéтик, а, м. и **Метúк**, а, м. Раздробленный лед во время ледохода. *Метик* — мелкий лед, не так, чтоб какая бумажечка, а побольше, есть со стол (КСРГРКиСО). Восходит к праслав. **meĭi* 'приводить в смятение'⁵. Лексема отмечена также в арх., сиб. говорах (СРНГ 18: 138).

¹ Лащук Л.П. Очерк этнической истории Печорского края. Сыктывкар, 1958. С. 86.

² Фасмер М. Этимологический словарь русского языка : в 4 т. М., 1964. Т. 3. С. 742.

³ Там же. С. 742.

⁴ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка : в 4 т. М., 1994. Т. 4. С. 647.

⁵ Фасмер М. Указ. соч. С. 32.

Толщина льда:

Тонколедица, *ы, ж.* Очень тонкий лед (КСРГРКиСО). Восходит к праслав. **ledъ* 'замерзшая вода' (ЭССЯ 14: 91) и праслав. **тълькъ* 'тонкий'. Лексема зафиксирована в карельских говорах (СРГК 6: 481).

2. Наименования отдельных льдин

Для общего обозначения отдельной льдины используется лексема:

Льдина, *ы, ж.* Кусок, глыба льда (КСРГРКиСО; СРЯ 2: 207). Восходит к праслав. **ledъ* 'замерзшая вода' (ЭССЯ 14: 91).

Ледянка, *и, ж.* Льдина. Восходит к праслав. **ledъ* 'замерзшая вода' (ЭССЯ 14: 91). Лексема представлена в горьк., яросл., ряз., орл. говорах (СРНГ 16: 324).

Наименования больших льдин:

Станица, *ы, ж.* Большая льдина. *Станица* — большая льдина, на всю Печору, версты на две (СРНГ 2: 313). В литературном языке «станция» — большое казачье поселение на Дону, Кубани и в некоторых других областях (СРЯ 4: 247). Восходит к **stanъ*, образованному от **stati* 'стоять, становиться'¹. Лексема отмечена также в арх. говорах (СРНГ 41: 48).

Глыба, *ы, ж.* и **Глыбина**, *ы, ж.* Большая льдина, плывущая отдельно. *Большая льдина* — глыбина (КСРГРКиСО). Восходит к праславянскому **glyba* 'глыба' (ЭССЯ 6: 160). Лексема зафиксирована в новг., костром., перм., пенз., урал. говорах (СРНГ 6: 220).

Пластина, *ы, ж.* Большая льдина. *Как-то называют пластину. Когда в Крестовку заходила льдина, пластиной называли* (КСРГРКиСО). Восходит к праславянскому **plastъ* 'слой, пласт' (Полякова, 277). В данном значении лексема зафиксирована только в исследуемых говорах.

Дифференциация наименований больших льдин осуществляется с учетом признаков их размера (*станлица*), размера и формы (*глыба, пластина*).

Наименования неровных льдин:

Рѣпак, *рѣпах*, *а, м.* 1. Одна из льдин на реке, нагроможденных одна на другую и смерзшихся. 2. Неровность, бугор на льдине. 3. Лед у берега, покрытый водой. *Вода уйдет, у берега словно отвес из льда, около метра бывает* (СРНГ 2: 231). В севернорусских говорах *ропак, ропака* 'нагромождение льдов', 'куча камней' — заимствование из саамского языка, в котором *riđ'pex, riđbrag* 'дрейфующий лед'². Лексема отмечена также в арх. говорах (СРНГ 35: 178).

Глыза, *ы, ж.* В сочет. *Ледяная глыза*. Отдельная льдина. *Говорят, ледяная глыза и есть отдельная льдина* (КСРГРКиСО). Восходит к праславянскому **glyza* 'глыба', родств. **glyza, *glyzъ* и далее, возможно, **gluda* и **glyba* (ЭССЯ 6: 160-161). Лексема зафиксирована в волог., арх., новг., перм., урал., алт. говорах (СРНГ 6: 222).

Остряк, *а, м.* Выступающая на поверхности остроконечная льдина, торос. (СРНГ 1: 536). Восходит к праслав. **ostrъ* 'острый'³. В данном значении лексема зафиксирована только в изучаемых говорах.

В основе номинации данной подгруппы лежит признак формы обозначаемых реалий.

3. Наименования заторов на поверхности реки

Отдельную группу составляют наименования заторов, вызывающих сильные разливы на Печоре во время ледохода. В основе номинации лексем данной группы лежат наименования действий, в результате которых образовались заторы.

Для их обозначения в исследуемых говорах используются лексемы, характеризующие процесс возникновения заторов и образованные от процессуальных глаголов:

¹ Там же. С. 745.

² Фасмер М. Указ. соч. С. 51.

³ Там же. С. 166-167.

Торѡс, *а, м.*, **Торѡсий**, *ья, ъе*, **Торѡсьѣ**, *я, собир.* Нагромождение льда на реке или на берегу моря (КСРГРКиСО). М. Фасмер приводит две версии происхождения названия: 1. Из саам. нотоз. *tōras*, род. п. *torraz*, кильд. *tōras* 'ледяной бугор на берегу моря' 2. От рус. *торы* мн. 'глыбы плавучего льда' арх. От *тереть*, праслав. **terti, tьrǫ*¹. Лексема отмечена в сиб., арх., олон. говорах².

Затѡр, *а, м.* Нагромождение, скопление большого количества льда. Восходит к праслав. **тогъ*, связано чередованием гласных с **terti* 'тереть'³.

Завѡл, *а, м.* 1. Нагромождение, скопление большого количества льда; затор. 2. Крутой обрыв, откос (СРНГ 1: 220). Восходит к праславянскому **valъ*, которое считают ранним заимствованием из латинского языка (*vallum*) через средненемецкий (Черных 1: 132). Возможно происхождение от *валить* (праславянского **valiti*).

Затѡр, *а, м.* 1. Скопление льда во время ледохода, затор. 2. Запруда для ловли рыбы (СРНГ 1: 258). Образовано от праслав. **perti, *pьrǫ*⁴. Лексема зафиксирована в волог., арх. говорах (СРНГ 10: 345).

Снѡр, *а, м.* и **Снѡра**, *ы, ж.* Скопление льда во время ледохода; затор (СРНГ 2: 302). От праславянского **sporъ*, производного от **perti* 'переть, натупать' (Черных 2: 195). Лексема зафиксирована в арх., сиб. говорах (СРНГ 10: 345).

4. Наименования ледяного покрова, покрытого водой или снегом

Вода, выступившая поверх льда:

Снѣжница, *ы, ж.* 1. Слой не успевшего замерзнуть снега на воде. 2. Выступившая поверх льда замерзшая вода. 3. Вода талых снегов (СРНГ 2: 289). Восходит к общеслав. **snegъ*⁵. В данных значениях лексема зафиксирована в арх. говорах (СРНГ 39: 99).

Слуз, *а, м.* 1. Выступившая поверх льда вода, часто смешанная со снегом (СРНГ 2: 284-285). Др.-русск. *слузъ* 'слизь, мокрота', ст.-слав. *слоузъ* (Супр.), болг. *слуз* 'слизь, слюна', сербохорв. *слузъ*, словен. *služz* 'слизь', наряду с польск. *śluz* — то же, *śluzem* 'в сторону, поперек'. Эти слова сближают со *слуд*; см. Педерсен, IF 26, 293; Иокль, AfsIPh 28, 2; Петерссон, BSL 63. Другие предполагают родство с лит. *šliužė* ж., мн. 'санный след', *šliužai* м., мн. 'коньки', *šliaužti, šliaužiù* 'ползти, скользить' *šliužti, šliuožiù* — то же, лтш. *služa* 'колея, борозда', *služāt, -āju* 'шаркать, скользить', *sluzns* 'низко расположенный', *slāugzna* 'ледяной наст на снегу', швейц. *slüche* 'идти, волоча ноги', нидерл. *sluiken* 'красться', ср.-в.-н. *slūch* 'рукав, шланг'⁶. Лексема зафиксирована также в пинеж., арх. говорах (СРНГ 38: 311-312).

Наслуз, *а, м.* Вода, выступившая на поверхность льда (КСРГРКиСО). Слово образовано при помощи префикса на- от *слуз*. Лексема зафиксирована в ряз., тамб., сарат., моск., твер., новг., арх. говорах (СРНГ 20: 171-172).

Свежѡн, *а, м.* Талая вода на льду (СРНГ 2: 253). Восходит к праслав. **svezъ* 'свежий'⁷. В данном значении лексема отмечена в сиб. говорах (СРНГ 36: 228).

Оплѡвина, *ы, ж.* Выступившая поверх земли или льда и замерзшая вода (СРНГ 1: 524). Восходит к праславянскому **plaviti* 'плавать'⁸. В данном значении лексема отмечена только в исследуемых говорах.

¹ Там же. Т. 4. С. 86, 88, 47.

² Даль В.И. Указ. соч. С. 421.

³ Фасмер М. Указ. соч. Т. 4. С. 81.

⁴ Фасмер М. Указ. соч. Т. 3. С. 240.

⁵ Там же. С. 697.

⁶ Там же. С. 677-678.

⁷ Там же. С. 571.

⁸ Там же. С. 271.

При наименовании выступившей на поверхность льда воды важными для носителей говоров являются внешние признаки (*снежница, слуз, наслуз, свежун*) и процесс появления (*оплавина*).

Вода между берегом и краем льда:

Зáберег, а, м. и *Зáберега, и, ж.* Лед у берега реки осенью или вода у берегов весной (СРНП 1: 215). Географический термин *берег* широко представлен в славянских языках и восходит к праславянскому **bergъ* 'гора, берег' (ЭССЯ 1: 19). Лексема в таком значении представлена в новг., перм., арх. (СРНГ 9: 251-252).

Закра́ина, ы, ж. Полоса льда между берегом и краем льда. *Закраина весной бывает* (КСРГРКиСО). Восходит к праслав. **kraj* 'конец, край'¹. В пск., твер. говорах в данном значении функционирует лексема *закрай* (СРНГ 10: 161).

Опа́рина, ы, ж. Полоса незамерзающей воды у берега (СРНП 1: 523). Восходит общеслав. *рагъ. Лексема отмечена в урал. говорах (СРНГ 23: 237).

Рóпáк, рóпáх а, м. Лед у берега, покрытый водой. *Вода уйдет, у берега словно отвес из льда, около метра бывает* (СРНП 2: 231)².

В данной подгруппе актуализируются признаки места расположения появления талой воды (*заберег и заберега, закраина*), внешние признаки (*опарина, ропак*).

5. Обозначения проруби, незамерзающего места на реке

Одну из самых многочисленных лексико-семантических групп составляют наименования проруби, что во многом обусловлено многообразием мотивационных признаков, составляющих основу наименований незамерзающих мест на реке. В связи с этим всю лексику указанной подгруппы возможно разделить на подгруппы по мотивационному принципу:

Обозначения естественных незамерзающих мест на реке:

Тáлеть, и, ж.; Талец, льца, а, м.; Тáльник, а, м.; Тáльничек, а, м.; Тáльчина, ы, ж. Незамерзающее место на болоте или у берега реки (СРНП 2: 339). Лексема восходит к праславянскому **tajati* из индоевропейского корня **tā-, *taj-* 'таять, растворяться' (Черных 2: 230). Лексема в таком значении отмечена в кандалакшских говорах (СРГК 6: 436).

Полы́нья, и, ж. Незамерзшее место на реке, озере. *Где на порогах река быстрая, вода не замерзает, полынья* (КСРГРКиСО). От основы *полн-*, восходящей к праславянскому **rol-n-, *rol* 'открытый, пустой' (Черных 2: 54). В таком значении лексема отмечена в арх., сарат. говорах (СРНГ 29: 178).

Половня́, и, ж. Незамерзшее место на реке, озере (КСРГРКиСО). Образовано от основы *полн-*, восходящей к праславянскому **rol-n-, *rol* 'открытый, пустой' (Черных 2: 54). В таком значении лексема отмечена в ряз. говорах (СРНГ 29: 93).

В основе номинации лексем данной подгруппы лежат признаки процесса их возникновения (*талеть*) и внешние признаки (*полынья, половня*).

Наименования искусственных прорубей:

Прóлубка, и, ж.; прóлубь, и, ж.; прóлуба, ы, ж. Прорубь (СРНП 2: 175). Суф. производное от **rǫbь* 'грубая одежда, лохмотья', родств. лит. *kimbas* 'зарубка на дереве, отrocka, шtroкая кайма'³. Лексема отмечена в арх., сиб., новг., вят., перм., волог., твер., яросл., прионенж., моск., калуж., курск. говорах (СРНГ 32: 176-177).

Ердáн (иордáн, ярдáн), а, м. и Ерда'нь, и, ж. 1. Прорубь, в которой освящают воду в день крещения. 2. Прорубь (вообще) (КСРГРКиСО). Слово *ердань* отмечается в русских памятниках XVII в. (СлРЯ XI-XVII вв. 5: 56). Оно возникло в русских говорах на церковнославянской основе – от названия реки Иордань в Палестине. Сначала так называли

прорубь во льду на реке для водоосвящения в день богоявления, затем – любую прорубь. Лексема отмечена в мезен., арх, перм, вят., волог., олон. говорах (СРНГ 8: 368).

Дыра́, ы, ж. Прорубь для ловли рыбы (КСРГРКиСО). Восходит к праславянскому **dyra* 'яма, отверстие' (ЭССЯ 5: 205). Лексема отмечена в пск. говорах (СРНГ 8: 296).

Лу́нка, и, ж. Прорубь для подводного лова (КСРГРКиСО). Возможно, произошло из *лумка* 'ямка, прорубь', нем. *Luhme* 'прорубь'¹. Лексема отмечена в смол., пск., калуж., орл., дон., казан, сарат., волжск, костром., сиб. говорах (СРНГ 17: 195).

Вы́бой, я, м. Длинная прорубь для подледного лова (СРНП 1: 97). Восходит к **biti* 'бить, ударять' (ЭССЯ 2: 99). Лексема отмечена только в исследуемых говорах.

В составе данной подгруппы представлены отлагольные наименования, указывающие на процесс образования (*пролубка, выбой*) и внешние признаки (*дыра, лунка*).

6. Весенний ледоход, взлом льда

Взлóм, а, м. В сочет. *Взлóм льда́*, 'вскрывать, начинаться (о ледоходе на реке, озере)' (КСРГРКиСО). Восходит к **lomati* 'изламываться, преламываться' (ЭССЯ 16: 15-16). Лексема отмечена в арх., дон. говорах (СРНГ 4: 264).

Выло́мать, ет, несов. В сочет. *Выло́мать лёд*, 'о вскрытии реки ото льда' (КСРГРКиСО). Восходит к **lomati* 'изламываться, преламываться' (ЭССЯ 16: 15-16). Лексема в данном значении отмечена в беломор. говорах (СРНГ 5: 302).

Подв́ижка, и, ж. Небольшое смещение, продвижение (льда, почвы) (КСРГРКиСО; СРЯ 3: 178). Восходит к **dvigati* 'поднимать, двигать вверх' (ЭССЯ 5: 168).

Рекоп́ла́в, а, м. 1. Вскрытие реки, ледоход. *Осенью рекостав, весной – рекоплав* (СРНП 2: 219-220). Восходит к праслав. **rēka* из индоевропейского **roika* 'приходить в движение, устремляться' (Черных 2: 108) и к праслав. **plaviti* 'плавать' (Черных 2: 45). Лексема зафиксирована в арх., сиб., мурман. говорах (СРНГ 35: 45).

Рекосп́ла́в, а, м. Вскрытие реки, ледоход (СРНП 2: 220). Восходит к праслав. **rēka* из индоевропейского **roika* 'приходить в движение, устремляться' (Черных 2: 108) и к праслав. **plaviti* 'плавать' (Черных 2: 45). Лексема зафиксирована в арх. говорах (СРНГ 35: 46).

Развóдье, я, ср. 1. Весенний разлив рек, половодье. 2. Вскрытие, разламывание льда (КСРГРКиСО). Восходит к о-слав. **voda* (Черных 1: 159). Лексема в таких значениях зафиксирована в арх., пск., смол, урал. говорах (СРНГ 33: 293).

Большинство из рассмотренных наименований ледохода мотивированы значениями процессуальных производящих глаголов.

Для обозначения поверхности рек в зимний период в говорах бассейна нижней Печоры в основном используются славянские по происхождению термины. Менее частотны на данной территории неславянские термины – заимствования из финно-угорских и самодийских языков (*шуга, ропак*).

В употреблении рассматриваемой лексики выявлены специфические значения, свойственные только исследуемым говорам: *припáек* 'лед у берегов перед ледоставом', *припóйка* 'ледовый припай', *пласти́на* 'большая льдина', *остря́к* 'выступающая на поверхности остроконечная льдина, торос', *завáл* 'нагромождение, скопление большого количества льда; затор', *опла́вина* 'выступившая поверх земли или льда и замерзшая вода', *вы́бой* 'длинная прорубь для подледного лова'.

Анализ заявленной группы географических терминов обнаруживает связь говоров бассейна нижней Печоры с архангельскими говорами.

¹ Фасмер М. Указ. соч. Т. 2. С. 364.

² Этимологию слова см. выше.

³ Фасмер М. Указ. соч. Т. 3. С. 510-511.

¹ Grimm J., Grimm W. Deutsches Wörterbuch. Leipzig, 1854. В. 6. S. 1286; приведено по: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 2. С. 533-534.

Статус женщины в семье староверов (по материалам Усть-Цильмы)¹

В русском традиционном обществе замужество и рождение детей считалось главным предназначением девушки, которую с младенчества воспитывали как будущую хозяйку и мать, прививая ей жизненно необходимые навыки, приобщая к женскому труду. Замужество для девушки являлось социальной защитой, создавало необходимые условия для поддержания ее жизнедеятельности и включенности в полноценную жизнь общины: «Худой мужичишко да притулычко, за него завалюсь, никого не боюсь»; «Муж жену похвалит, всему миру не захулит». Без мужа было затруднительно вести крестьянское хозяйство, поддерживать в добротном состоянии дом. В Усть-Цильме и ныне говорят: «Без мужа дом ветшает». Кроме экономических и социальных причин необходимость в замужестве обуславливалась и церковными правилами, запрещавшими интимную связь мужчин и женщин вне брака, понимаемую как блуд. «Плодиться» и «размножаться» в паре было заповедано Богом, таким образом жизнь в супружестве понималась и как исполнение Божьей воли: «Женитьба – воля Божья».

Несмотря на сложности семейной жизни и многочисленные примеры несчастных женских судеб, девушки всемерно стремились к замужеству, о чем свидетельствуют и присловья: «Баба кается, девка замуж пихается», «Баба плачет – горе мучит, девка плачет – замуж хочет».

В усть-цилемских деревнях роль женщины в семье всегда очень высоко ценилась, по этому поводу и ныне говорят: «Дом ведется бабой», «Житье живется бабой»; «Добрая жена на земле и на небесах спасет», т.е. мудрая жена наставит работающего мужа на надежную семейную жизнь, а после его смерти отмолит грехи. Н.Е. Ончуков отмечал, что «жонка ценится всяким устьцилемом, конечно, и как жена, и как хозяйка, но еще и как знаток и хранительница староверства» (разрядка в цитате)².

Повсеместно считается, что благополучная атмосфера в семье зависит от женщины, ее деловитости, покладистости, умения разрешать конфликтные ситуации. В паремиях отражены различные стороны семейной жизни, такие как взаимопонимание супругов и несовпадение в делах и мнениях, ср.: «Жили не блажили»; «Живут – в одно слово падают»; «Живут в одном тэли» и «Живут как сак да молоха³», «Живут как непарны катанцы». Как в случае семейного благополучия хвалебные слова односельчан были адресованы женщине, так и в иной ситуации – виновницей чаще называли жену.

В большой неразделенной семье порядок строился согласно семейной иерархии: главенствовал большак, или хозяин, – старший женатый трудоспособный мужчина, жена была ему первой помощницей. Она распоряжалась в доме так называемыми «стряпными» делами: управляла всем женским коллективом и их обязанностями, поддерживала порядок. Под ее защитой находились дочери, занимавшие в семье особое место среди других женщин. Приближенность невесток к свекрови зависела от их деловитости и покладистости, немаловажное значение в этом также имело рождение сыновей, поскольку только на мальчиков начислялся земельный надел и ежегодно выделялся строительный лес.

¹ Работа написана при финансовой поддержке РГНФ. Проект «Русские староверы-бесполовцы Европейского Северо-Востока: мировоззрение, самосознание, культура» № 11-11-11001 а/С.

² Ончуков Н.Е. О расколе на Низовой Печоре. СПб., 1901. С. 13.

³ Сак и молоха – противоположные стороны косточки-бараньи 'коленный сустав барана, используемый для игры в кости'.

Женская работа была трудоемкой, о ней говорили: «Баба около печи за день до десяти километров выходит»; «Бабья работа не видна, а ухвобит¹ / пристановит²». Хотя мужчины нередко иронизировали над женским домашним трудом, в трагической ситуации – при смерти жены – всегда говорили: «Лучше обгореть, чем овдоветь: дом отстроишь, а жену не вернешь». О сложности женского труда свидетельствует один из местных рассказов: «Один мужик жёнку хухнал³, что ленива, с онными⁴ горшками целый день ходит, а дома порядок всегда был: корову подоит, печь истопит, еду наварит. Паревос⁵ всегда слито, дети обуты – сечину⁶ по дому делала. А она (жена – Т.Д.) была боева⁷ и говорит: “Давай, мужик, поменяемсе работами. Я твою буду делать, а ты мою. Она сено привезла, сметала на поветь, дрова, воду занесла, а он никуды не поправилсэ: дом не мытой, дети голодны... И больше никогда не ругалсэ и с бабьей работой не оставалсэ»⁸.

При всей деловитости жена была в подчинении у мужа, являлась ему опорой, выказывала послушание и не имела права его осуждать: «Самый большой грех той жене, которая мужа не в чести держит»⁹.

Несмотря на то что жена находилась в покорности у мужа и должна была беспрекословно подчиняться ему, известны случаи, когда жены прибегали к решительным действиям. Уже в первые годы советской власти в случае пьянства мужа и невыполнения им семейно-хозяйственных обязанностей жена могла обратиться в исполком с просьбой о переизбрании его с «должности» старшего в семье и даже снятия его с довольствия. Говорить о робости усть-цилемских девушек и женщин не приходится. Вероятно, их самостоятельность и активность обуславливалась самой жизнью. Когда муж подолгу находился на промыслах, занимался извозом, то жене приходилось самостоятельно вести хозяйство и принимать решения. По образу матерей решительными вырастали и дочери. Известно, что практиковались такие браки, когда осознанно в пару соединяли слабовольного парня и активную целеустремленную девушку, которая и становилась полноправной хозяйкой в малой семье. Такие случаи не единичны, и в рассказах подобные семьи характеризуются удачными. В частности, о находчивости и известной смелости женщины свидетельствует анекдот, записанный на Цильме: «Подымаются мужик со своей бабой по Цильме в лодке. Толкаются шестами – мелко: мужик с носу, жёнка с кормы. Мужик и говорит: “Како ле жена худо толкаисе, неходко подымаемсе”. – “Худо – не худо пихаюсь, а от тебя не оставаюсь”. Плывут дальше. Мужик говорит: “Ну-ко перейди в нос, я с кормы буду пихатсе”. Плывут, мужик опять к жёнке: “Худа ты помошница. Тихо идём”. – “Худа – не худа, впереди тебя еду”. Мужик боле и замолчал, жёнка ему не поддалась»¹⁰. Таким образом, говорить об абсолютной робости и нерешительности женщин представляется неверным, в малых семьях жена имела влияние на мужа, даже в тех случаях, когда свекровь прилагала немалые усилия к унижению невестки, всячески стремилась унизить ее в глазах мужа. По этому поводу на Печоре говорили: «Ночная кукушка дневную перекукует», «Ночь – спасительница и смирительница», т.е. здоровая сексуальная жизнь всегда ценилась мужчиной, и он неизменно оставался на стороне жены.

¹ Утомит.

² То же, что «ухвоить», см. сноску 1.

³ Хулить.

⁴ Одними.

⁵ Водяной настой на сене для скота.

⁶ Различное.

⁷ Шустрая.

⁸ ПМА. Записано от М.А. Дуркиной, 1934 г.р., в с. Трусово в 2012 г.

⁹ ПМА. Записано от П.Г. Бабиковой, 1932 г.р., в д. Чукчино в 2000 г.

¹⁰ ПМА. Записано от В.Н. Евсюгина, 1962 г.р., урож. д. Нонбург, в с. Трусово в 2010 г.

Кроме хозяйственных работ по дому жена большое внимание уделяла духовной стороне жизни: исполняла суточный круг молитв, приобщала детей к вере, вела синодик и отслеживала дни памяти предков, совершала поминования, разносила милостыню. В преклонном возрасте женщины объединялись по местам поселений и коллективно совершали в частных домах требы по усопшим. Овладение церковной грамотой и духовное служение были итогом спасительного земного пути, выводившего людей на особый уровень чистоты, рассматриваемый верующими как этап подготовки к переходу из временной земной жизни в жизнь вечную.

Другой не менее значительной частью жизни женщины являлось транслирование обрядово-песенной культуры. Старухи-няньки были первыми наставницами, знакомившими детей с песнями, сказками, правилами обрядового поведения¹. Представляется важным уточнить, что только замужняя женщина, имеющая детей, становилась наставницей и активной участницей в семейных и календарных обрядах как исполнившая свое природное предназначение и в силу этого способная благотворно повлиять на действенность обрядов.

Особо осуждалась в обществе и, в частности, в мужском кругу грубость женщин, которых неохотно приглашали к участию в обрядах; таких, по рассказам, было немного, их характеризовали словом *зубатые*. Замечание такой женщине могли делать все взрослые члены общины. В народной памяти сохранялись рассказы как о порядочных людях, так и о непристойных, их рассказывали в назидание молодым. Например, в с. Нерица по сей день бытует определение *исачиха*, который применяют к недружелюбным женщинам, склонным к сквернословью: *Когда-то давно, ещё в XIX в., в Нерице Исачиха жила – это значит жена Исаака. Говорят, злющая на язык была, всех в деревне доставала, и сейчас, если женщина недобрая, ее исачихой называют. Ишь, кака памятна жёнка была. Одна за всю историю села*². В подобной ситуации осуждающе говорят: *«Жёнка ругача – мужу позор», «Речна́ жена да зубна болезнь – одинаково», «Злую жену учить да камень точить – одинаково».*

Особого внимания заслуживает проблема взаимоотношений невестки с родней мужа, которые порой были неоднозначными. Благоклонное расположение свекра и свекрови к *молодушке* зависело от деловых качеств женщины, трудовых навыков, мастерства, состава приданого и покладистости характера. Деспотизм старшего в патриархальной семье существовал и в староверских семьях, а муж не всегда мог защитить свою жену от третирования отца или матери, даже если наносимые обиды были беспочвенными. В тех случаях, когда он принимал сторону родителей, жизнь замужней женщины становилась невыносимой. Случались избиения женщин, о чем свидетельствуют описания путешественников и исследователей XIX в. При этом недобропорядочные мужчины цинично подмечали в своем кругу: *«Колочена бочка дольше живет».* Но чаще муж вставал на сторону жены, утешал ее, хотя, как уже говорилось, не всегда мог защитить ее, поскольку принцип старшинства в доме соблюдался неукоснительно. В критической ситуации, когда жизнь молодых становилась невыносимой, они выходили из состава большой семьи, случалось, выезжали из деревни и образовывали новый выселок (*заживались наново*).

В большой семье невестка была абсолютно бесправной. На все свои действия в доме она должна была иметь разрешение батюшки или матушки – свекра и свекрови, что отражено в усть-цилемском присловье: *«По уму живет, по ветру бегаёт».* Дочь-невесту мать поучала: *«На сердце ледок, на языке-то медок»*, т.е. замужней женщине не следовало выставлять свои беды и обиды напоказ. В некоторых семьях невестка не имела права

¹ Дронова Т.И. Представления о «греховности» в традиционном воспитании староверов-беспоповцев Усть-Цильмы // «Уведи меня, дорога»: сборник памяти Т.А. Бернштам. СПб., 2010. С. 130-140.

² ПМА. Записано от А.Ф. Бабикова, 1962 г.р., урож. д. Ильинка, в с. Нерица в 2010 г.

даже участвовать в выборе имени своим детям, за нее решала свекровь, чему подтверждение находим, например, в следующем рассказе: *«Ранешно житьё с нынешним не сравнить. Ране свекровы боелись лишно сказать, слушались. Я сына родила в Иван день и хотела его не Иваном назвать, друго имя дать. Когда ле чула, шшо в день святого родишь и тем же именем нельзя называть, а то человек будет или злым, или несчастным. А свекрова назвала Иваном и всё, мне и слова нельзя было сказать»*¹.

Жаловаться молодой жене в сельской округе было также неприято, в деревне о ее взаимоотношениях со свекровью чаще становилось известно из уст последней. О недружелюбной «богоданной матушке» сложены различные присловья, например, в печорских деревнях ее ворчливость сравнивалась с коровьим мычанием: *«Корова не свекрова – помычит да замолчит, а свекрова никогда»*; за прядением невестки иронизировали: *«Куделю допредать да свекровыну смерть дожидать»*, т.е. одинаково долго. На похоронах свекрови невестка по традиции в *плаксах* выплакивала все свое горе, причиненное ей в семье мужа. Похоронный плач рассматривался частью погребального обряда и являлся важнейшей формой выражения отношения к усопшему, даже в тех случаях, когда в *плаксах* высказывались обиды. В плаче это было допустимо, тогда как в разговоре следовало говорить о покойном только хорошее; здесь же выплакивались все огорчения, как в этом тексте:

Ты богоданна да свекрова матушка,
Ты несознательна, неуважительна,
Неуважительна и необходима,
Я не милá тебе да не лубá тебе,
Я белым телом себе и делом-работанькой
Никак я не могла тебе унаровить, горе,
У большой семьи да нерассудной,
Во скудном житьи да малоскудном,
Я не нужна-важна тебе, не надобна,
Во добре житьи да я жить негодна,
На работаньку да неудобна.
Не пристава́т моя дело-работанька,
Богоданна свекрова матушка,
Богоданная моя да мила Павловна.
Только я нужна-важна да так милбóй ладе,
Милбóй ладе, да думе крепкойей.
За милу ладу́ я походилася,
Походилася да я влюбилася
О своего-то да ладу милую,
О своего-то да думу крепкую.
Уж ты жури, брани хошь день и ночь меня,
Распаряй хошь да с ладо́й мило́ей,
Разлучай хошь детей сердешных,
Не распарить тебе да с ладо́й мило́ей,
Не разлучить да с думой крепкойей,
Твоё-то да чадо милое,
Твое-то ли дитя мне по круту плечу.
Он по крови да по горячей,
Он по совести да по сусветной,
Он мне по́ уму да и по ра́зуму,
По сердцу да по ретивому,
Я на его сердце да положила,
Им сердце да я удобрела.

¹ ПМА. Записано от А.М. Бабиковой, 1922 г.р., в д. Чукчино в 2000 г.

Не того ли я, свекрова матушка,
 Хошь ты шумливая, хошь ты громливая,
 Ты зубастая, да ты ругатлива,
 Ты ругатлива да вечкотливая.
 Я не гляжу на тебя, бедна злосчастная,
 Я перенесу, бедна да горе злыденна,
 Я для лады да всё для милоей,
 Я для думы да всё для крепкой,
 Я всё стерплю да, горе, всё смолчу,
 От тебя, моя свекрова матушка.
 Не везла столько да лошадь добрая,
 Не снесла столько да мать-быстра река,
 Сколько я терплю да сколько я несусь,
 Тебе спасибо ли, свекрова матушка,
 Тебе большо спасибо да с благодарностью,
 Ты за что меня, бедну, журишь-бранишь,
 Ты во всяку да пору-времечко.
 Только в ту пору да не бранишь меня,
 Когда накатится на тя да крепкий тёплый сон,
 Только о ту пору да я спокойная,
 О ту пору да не бранёная¹ (разрядка в словах моя – Т.Д.).

Не меньше оскорблений невестке наносила золовка – сестра мужа, которая стремилась выглядеть достойнее ее, при том что порой уступала в деловых качествах. Н.Е. Ончуковым на Печоре была записана небылица, в шуточной форме отражающая взаимоотношения невесток и золовок:

Ай во славном во городе во Кашине,
 Да было побоище престрашное:
 Как дрались невестушки с золовками,
 Как большими боями всё мутовками,
 Зарежали горшки да ёни пушками,
 Да стреляли из-за каменной стены, из жернова...²

Подобные тексты информанты и ныне сопровождают комментарием типа «*На веках бывало всякое*», иллюстрируя личными житейскими случаями. О том, что невестки объединялись и могли постоять за себя, говорится, к примеру, в таком присловье: «*Взяли молодки верётна – берегите деверья³ глазья*». Между тем, по рассказам женщин, мужчины относились терпимее к женам братьев и не выражали явного недовольства. В этом случае говорили: «*Лучше деверя четыре, чем одна золовушка*». О недружелюбных, придирчивых родственниках мужа в усть-цилемских селениях насмешливо говорили: «*Мужья родня – в жопе хвоя*».

Даже в самых неутешительных случаях женщина не имела права уйти от мужа и вернуться в дом родителей. Основанием тому были церковные регламентации, следовать которым призывали наставники общин. В решениях Первого Всероссийского Собора христиан-поморцев, приемлющих брак (1909 г.), говорится: развод допускается только в случаях, предусмотренных церковным законом, изложенным в книге Синтагма: «если жена посягнет на жизнь мужа или если муж будет иметь злой умысел против государст-

¹ Русская народно-бытовая лирика. Причитания Севера в записях В.Г. Базанова и А.П. Разумовой. М.; Л., 1962. С. 104-105.

² Ончуков Н.Е. Былинная поэзия на Печоре. СПб., 1903. С. 59.

³ Братья мужа.

ва»¹. На практике исключения составляли ситуации, связанные с чародейной практикой: «*У каких ле свадьба была и пришли смотреть. А пришли-то знающыи, и их не посадили за стол. Они на́зло сделали: молоды прожили 8 месяцев, а меж има так ничё и не было. Потом родители мужа стали говорить: чё ле делать надо, недобро дело происходит. Потом девку забрали назад. Ране ведь люди всяки были, делали худо некоторые. А так разводиться запрещалось*»². В других случаях семья сохранялась, жена вынуждена была терпеть побои мужа и унижения его родни до конца своих дней. Даже в тех случаях, когда муж изменял жене, крестьянский мир чаще обвинял женщину, а о разводе не могло быть и речи. И, наоборот: по общинному правилу муж мог оставить жену в случае ее неверности или бездетности. Если бездетные браки (а таких были единицы) распались, то мужчина чаще вступал в повторный брак с девицей, женщина – с вдовцом, имевшим детей; говорили: *уходила на детей* и воспитывала детей мужа. По статистическим данным гражданского состояния на 1903 г., в Усть-Цилемской волости среди разошедшихся насчитывалось 9 мужчин и 11 женщин³.

Количество разводов возросло со второй половины XX в., когда женщины вынуждены были трудиться в колхозе или на производстве наравне с мужчинами. По рассказам, с 1930-х гг. девушки уже утрачивали былую кротость, обретали большую решительность в действиях и поступках. Например, известны случаи, когда девушки все чаще выходили замуж вопреки воле родителей, бывало, и сбежали на следующий день свадьбы от навязанного нелюбимого мужа: «*Я от жениха сбежала. А меня замуж выдали тоже за парня, от которого невеста убежала. Мужа-то Тимофеем звали, ну и за его сосватали девку, Ирину. А она дружила с одним парнем – Васей-милиционером. Ну и свадьбу справили, Ирину замуж выдали, а потом на другой день парень Вася забегал, ишо я хотел на Ирину жениться, Ирина-та от Тимофея и сбежала, девки ей помогли. Хошь она и ночь уж ночевала, но уговорила мужа не трогать ей. Если девка не спала с мужиком, дэк и могла отойти. А я с девками пошла свадьбу ихну смотреть, олабыши ране все делали. Мы пришли, двери заложены, Иван Сергеевич – отец жениха – ходит ругается, его утешают: нову девку твоему сыну найдем. И стали меня сватать за Тимофея. Нас тут и женили. Так вот и получилось: Ирина от моёго Тимофея убежала, я от Ивана Зотеевича убежала. Иван Зотеевич роду худого был, бат бы доброго, то и бы согласилась*»⁴.

В 2002 г. показатель по разводам является самым высоким из всех зафиксированных случаев начиная с 1918 г. – 67, что объясняется кардинальными переменами жизни на селе и трудоустройством мужчин за пределами места постоянного жительства⁵.

Для промысловых районов большой проблемой была гибель мужчин. Высокая степень почитания мужа отражено в погребальных плачах, в которых метафорические замены имени мужа отражают особый статус главы семьи не только как кормильца, но и как человека, занимавшего высшую позицию в семье, обладавшего властью, являвшегося защитником жены и детей, любимым человеком. В усть-цилемских плачах муж – *дума крепкая, стена камённая, стена городовая, гора высокая, лада милая*.⁶ Вдовство понималось как сиротство: «*С мужем жена, дэк чисто госпожа, а без мужа жена, дэк чисто сирота*». В плачах вдова называет себя «*бедной да злосчастной*», «*горе серое*», «*оста-*

¹ Деяния Третьего Всероссийского Собора Древлеправославной Поморской Церкви. СПб., 2008. С. 179. Ссылка: Матфей Властарь, нк. Синтагма буква Г, гл. 13, с. 122-123.

² ПМА. Записано от М.А. Дуркиной, 1934 г.р., в с. Трусово в 2012 г.

³ Мартынов С.В. Печорский край. Подворно-экономическое исследование селений Печорского уезда. Ч. I. СПб., 1904. С. 204.

⁴ ПМА. Записано от А.М. Булыгиной, 1929 г.р., в с. Усть-Цильма в 2012 г.

⁵ Акты гражданского состояния отдела ЗАГС с. Усть-Цильма.

⁶ См. об этом также: Ильина Ю.Н. Усть-цилемские похоронно-поминальные причитания в записях последних лет: память исполнительниц // Вторые Мяндинские чтения : материалы Всероссийской научно-практической конференции / отв. ред. Т.Ф. Волкова. Т. 1. Сыктывкар, 2011. С. 290.

вил меня, горькой вдовой, да приубогоей, ницетой меня, да переходной».¹ Во вдовстве мыслилось житье «убогое да сиротливое», предстояло «жить позориться».²

Женщинам было очень сложно в одиночестве растить детей, чаще они вступали в новый брак, но для этого существовали ограничения. Брачный возраст женщины обуславливался периодом ее репродуктивности, верхняя граница которого определялась в 40 лет, а для мужчин – в 50 лет. Женщина, вышедшая замуж позднее установленного срока, по правилу Василия Великого, лишалась «благого общения»³ и в миру обрекала себя на поругание старцами, которые отстранялись от нее до тех пор, пока та не разрывала отношений с мужчиной. В народе о таких женщинах иронично говорили: «Девушка невестится, с бабушкой ровесница».

Существовали и другие ограничения для брака, закрепленные в правилах Кормчей книги. Так, вдова могла только один раз выйти замуж, а вдовец – дважды. За вторичный брак староверы на два года отлучались от общего моления, соблюдали жесткий пост, исповедовались и отмаливали епитимию⁴. Последующие сожителства по церковным правилам характеризовались как блуд («четвертым браком оженившийся, больше блудника согрешает»⁵), а в народе назывались «скотскими».

В старообрядческой среде нередко были случаи, когда женщина в молодом возрасте становилась вдовой и не желала следующего замужества, заботясь о своем духовном спасении. Все тяготы жизни она принимала смиренно, самостоятельно занималась хозяйством, растила детей. Знаком такого решения было исключение из ее гардероба головного убора – кокошника и украшений. В этом случае свахи не задавали лишних вопросов относительно будущего женщины и не оспаривали ее мнения. Вдовам не воспрещалось участвовать в обрядовой жизни, но новый статус лишал их права становиться заводилами хороводов и участвовать в свадебном обряде в роли свахи.

Таким образом, только замужество придавало женщине высокий семейный и общественный статус, особенно, если она рожала сыновей, была верной и кроткой женой, умелой хозяйкой. Ее положение упрочивалось, когда женщина становилась хранительницей духовных семейных традиций, активной участницей церковной и празднично-обрядовой жизни общины.

Т.Р. Душенкова
(Ижевск)

Представление о силе в удмуртском языке: *кать, кынар, кужым* и др.

Не перестаешь удивляться, насколько богат каждый язык, в особенности родной, в выражении того или иного понятия, какие нюансы семантики находят отражение в разных лексемах. Часто ли мы, носители языка, задумываемся над этим? Но, тем не менее, используем правильно благодаря языковому чутью, генетически (?) заложенному в каждом из нас. Еще в 1927 г. один из зачинателей удмуртской поэзии, просветитель и видный деятель культуры М.И. Ильин писал: «Язык человека приспособлен ко всем оттенкам мысли и чувства. Им человек закрепляет всякий культурный опыт и знание; им он делает знание доступным для других, – своих современников и последующих поколений.

¹ НА КНЦ. Ф.1. Оп.11. Д.69. Л. 90.

² Там же. Л. 92.

³ Кормчая книга: Правила Василия Великого, глава 21, правило 23.

⁴ Там же. Правило 4.

⁵ Кормчая книга: Правила Поместного Собора в Анкире. Правило 3 с толкованием.

<...> И действительно, все мы, именующие себя вотяками, только через свой родной вотский язык, а не какой-либо иной, получили и получаем с младенческих лет возможность усвоить бесконечное множество понятий, воззрений, мыслей, чувствований, так как наши родители все это выражают не на русском, французском или ином языке, а на нашем родном. *К сожалению, мы иногда склонны думать о нем как слишком о чем-то мизерном, ничтожном, способном отнимать только наше дорогое время от более важных и серьезных дел* (курсив мой – Т.Д.). Подобный взгляд, несомненно, ошибочен.

Родной язык, отражая природу и духовный облик и быт народа, является самым сильным средством к перевоспитанию и образованию, и только им одним, а не каким-либо иным успешно и основательно, а не поверхностно, можно двинуть народ как массу по пути общей мировой культуры, чего никогда не в состоянии сделать чужой язык.

<...> Если на вотский язык смотреть с изложенной точки зрения, <...> то он и без того богатый, гибкий и благозвучный не только еще более обогатится, но на нем будут выражены глубокие научные истины по всем отраслям знания и высокохудожественные произведения, отражающие жизнь, как в зеркале. <...> [вотский язык] имеет все те данные, которые свойственны и культурным языкам мира»¹. Убедимся в этом богатстве и рассмотрим, как представлено понятие силы в удмуртском языке.

Сила – это способность человека делать что-либо. С силами связывается очень яркое представление о субстанции, находящейся внутри человека: ср. *новые силы вливаются*. «Эта субстанция расходуется по мере того, как человек совершает какие-то действия и – шире – по мере того, как он живет на свете (*последние силы, запас сил, остаток сил, (ис)тратить силы, силы иссякают (покидают кого, уходят), силы на исходе*). Представление о силах как о субстанции подтверждается также сочетаниями *столько (сколько) сил, прилив сил*. Расход этой субстанции может частично контролироваться субъектом, ср. *сберечь силы, собрать (все) силы, собраться с силами*. Запас этой субстанции иногда не уменьшается, а пополняется; ср. *набраться сил, восстановить (подкрепить) силы*»². Согласно теории Лакоффа-Джонсона, «жизненная сила – это вещество»³, наполняющее сосуд / резервуар – человеческое тело.

В семантической системе русского языка представление о способности, внутренней возможности человека тесно связано, по мнению Е. Урысон, с представлениями о теле (ср. лексемы *ум, память, воображение* и т.п. могут употребляться и как обозначение способности, и как обозначение невидимого органа). Лексема «сила», обозначая внутреннюю возможность человека, закономерно формирует «второй пласт» семантики, содержащий отсылку к человеческому телу. Соответственно, силы могут быть представлены как невидимый орган, что противоречило бы представлениям человека о самом себе. Например, *ум, память, воображение* и т.п., будучи интеллектуальными способностями, естественным образом ассоциируются с головой, а зрение и слух – соответственно с глазами и ушами.

Кроме того, семантика лексемы «сила» формируется по аналогии с семантикой лексемы «дух» (ср. *испустить дух – истратить силы, не хватает духа – не хватает сил* и т.п., или *душевные силы, силы души*). Жизнеспособность, жизнестойкость организма поддерживается жизненными силами.

Будучи невидимой субстанцией внутри человека, силы тем не менее отличаются от духа: 1) с силами связано представление о расходуемости и восстанавливаемости; 2) силы никак не связаны с потусторонним миром, не представляются столь же легкой

¹ Ильин И.М. Значение вотского языка и его красочность // Вордскем кыл. 1995. № 5. С. 81-83.

² Урысон Е.В. Проблемы исследования языковой картины мира: аналогия в семантике. М.: Языки славянской культуры, 2003. С. 74.

³ Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем. М.: Едиториал УРСС, 2004. С. 86.

субстанцией: дух можно вдунуть, а силы нормально влить. Дух из человека улетает, а силы – утекают¹.

Кроме того, силы могут быть представлены и такой разновидностью, как энергия. Ею наделены не все люди. Наличие энергии является особенностью субъекта, его свойством, чертой характера, причем эта черта предполагает у субъекта и другие душевные качества – волю, решительность, целеустремленность. Такая энергия не расходуется в течение дня, количество ее остается неизменным в течение длительных периодов жизни субъекта². Энергия, в отличие от сил, всегда проявляется в действиях субъекта: человек, наделенный энергией, делает все легко, без видимых усилий, как бы играя. Человек может излучать энергию (ср.: *Бесплодные разговоры высасывают энергию, лишают сил. Столько энергии потратить на такую ерунду!*).

Е. Урысон предлагает следующее понимание сил в русской картине мира: «Внутренние возможности человека, благодаря которым он в состоянии выполнять какие-либо действия, – невидимая субстанция, находящаяся где-то внутри человека и расходующая по мере того, как он что-либо делает»³.

В удмуртском языке для обозначения силы используется множество лексем: **кужым, кынар, кал, кать** / в диал.: **эйгар юж., мо́ч сев., куж, тын, дакыл, сила сред., яды п-юж.** сила, энергия, мощь; мочь *прост.*; могущество; **кужым (эйгар) бырыны** обессилеть⁴. Одни из них различаются употреблением, другие – стилистически. Более того, если проанализировать значения, можно заметить, что они могут обозначать совершенно разные виды сил: физическую силу (*кужым, няяр, кем*), жизненную силу (*эйгар, кынар, кем, дакыл*), силу как желание (*кать, ин*), энергию (*кать, катьви, кынар, кал* и др.); физическую слабость, обессилённость (*ка́тьтэм, э́йгартэм, кисмыляны, каньсыраны, мо́ч тыныны*), выздоровление или восстановление сил (*ка́тьясъкыны, кемскыны, куж*).

Силы необходимы для любых действий и усилий – физических, умственных и волевых, для всякого душевного движения. Они обеспечивают саму жизнь человека, т.е. предстают как некое жизненное начало, присущее данному человеку, ср.: *Капчизэ кужымдэ сёт!*⁵ (букв. '(Инмар) дай легкую силу!' предполагается, что есть и тяжелая (?) сила); *Улон эйгар бырэмын*⁶ (букв. 'Жизненная сила / энергия иссякла').

Люди наделены силами в разной степени. Какие-то силы есть у каждого человека. Как правило, их наличие даже не замечается; силы ощущаются, когда их меньше (*кужым уг тырмы* 'не хватает сил', *кужымтэм луыны* 'обессилеть, стать бессильным', *куж уг тырмы* 'не хватает сил', *эйгар бырыны* 'обессилеть', *эйгар өвёл* 'нет сил' (например, во время и после болезни), *ка́ть бырыны* 'обессилеть', *кем бырыны* 'изнемо́чь, обессилеть', *мо́ч бырыны* 'обессилеть'), реже – больше нормы, присущей данному субъекту или человеку вообще, или когда они восстановлены (*кужым пырыны* 'стать сильным', букв. 'сила вошла'). Подобную картину можно наблюдать и в русском языке: *сил не хватает на все, нет больше сил тянуть эту лямку / нести этот крест* и т.п.

Кроме того, силы можно использовать как частично, так и в полную меру: *кужым тырмыны* 'быть в силе, хватать силы'; *вань кужмысь* 'изо всех сил, что есть силы, всю силу'; *ка́ть тырмыны* 'хватать сил'; *кем сузыны/тырмыны* 'хватит (о силе), смочь'.

Обессилеть можно и от жары, без воды: *кал бырыны* 'изнемо́чь (от жары, после бани)'; *каньсыраны* '(от жары) обессилеть', *кисмыль-куасмыль луыны* 'разомлеть (от жары)'; обессилеть (от болезни, жары)'.
Силы могут приливать или входить: *кужым пырыны* 'стать сильным', *куж пырыны* 'войти в силу'; *эйгар пырыны* 'набраться сил', *ка́тьви пырыны* 'почувствовать прилив энергии (сил)', *кем лыктыны (пырыны)* 'приливать (о силе)'.
При выздоровлении силы наполняют человека или возвращаются: *кемскыны* 'набраться сил, поправиться', *ка́тьясъкон* 'исцеление, выздоровление'.
Рассмотрим в отдельности каждую из лексем, используя данные словарей¹. Как и в русской семантической системе, в удмуртской внутри человека имеется не только потусторонняя субстанция (дух), но и некоторые другие субстанции – силы.

При выздоровлении силы наполняют человека или возвращаются: *кемскыны* 'набраться сил, поправиться', *ка́тьясъкон* 'исцеление, выздоровление'.
Рассмотрим в отдельности каждую из лексем, используя данные словарей¹. Как и в русской семантической системе, в удмуртской внутри человека имеется не только потусторонняя субстанция (дух), но и некоторые другие субстанции – силы.

Рассмотрим в отдельности каждую из лексем, используя данные словарей¹. Как и в русской семантической системе, в удмуртской внутри человека имеется не только потусторонняя субстанция (дух), но и некоторые другие субстанции – силы.

Рассмотрим в отдельности каждую из лексем, используя данные словарей¹. Как и в русской семантической системе, в удмуртской внутри человека имеется не только потусторонняя субстанция (дух), но и некоторые другие субстанции – силы.

Таблица 1

№	Лексема	Состояние силы	Недостаток, отсутствие сил	Наполняемость, наличие сил	Фразеологические единицы, поговорки
1	2	3	4	5	6
1	кужым 'сила, энергия, мощь, могущество'	кужым тырмыны 'быть в силе, хватать силы'	кужым уг тырмы не хватает сил; кужымтэм бессильный, слабый, немощный кужымтэм луыны обессилеть, стать бессильным	кужым пырыны стать сильным	кужыме пырыны 1) войти в силу (в действие) 2) стать законным; вачекыскон кужым астр., физ. гравитация; пёртмась кужым волшебство; юрдик кужым юридическая сила; кыллэн пёртмась кужымез волшебство слова; калыклэсь кужымзэ уд вормы погов. силу народную не одолеешь; лул сэзь, нош лулмугор кужым ляб дух бодр, а плоть немощна

¹ Урысон Е.В. Указ. соч. С. 77.

² Там же.

³ Там же. С. 73.

⁴ Вахрушев В.М. Синонимы́сын удмурт-эуч кылбутор (Удмуртско-русский словарь синонимов): около 3200 синонимических рядов. Ижевск: Удмуртия, 1995. С. 130.

⁵ Ингур: удмурт фольклоръя лыдзет / люказ, радъяз но валэктонъёссэ гожтйз Т.Г. Владыкина. Ижевск: Удмуртия, 2004. С. 256.

⁶ Владыкина Т.Г. «Улон со» // Кенеш. № 8. 2000. С. 42.

¹ Удмуртско-русский словарь / отв. ред. Л.Е. Кириллова. Ижевск, 2008.; Борисов Т.К. Удмурт кыл-люкам = Толковый удмуртско-русский словарь. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО АН СССР, 1991.

1	2	3	4	5	6
2		вань кужмысь 'изо всех сил; что есть силы; во всю мочь разг.'		кужмо 1. сильный, могучий сильно; кужмо адями сильный человек; кужмо луыны стать сильным; 2. крепкий; кужмо вина крепкое вино 3. интенсивный, усиленный, энергичный интенсивно, усиленно, энергично; кужмо кариськыны быть расторопным (проворным); кужмо лу (кариськы)! будь здоров! кужмояны 1. стать (становиться) сильным (крепким, мощным, энергичным); егит пияш кужмояз юноша стал сильным, крепким; 2. усилиться, усиливаться; тёл кужмояз ветер усилился; тупаса улон поина нюрьяськон кужмоя усиливается борьба за мир	
3	куж II диал. 'сила'; 'мочь разг.'		куж уг тырмы не хватает сил	куж пырыны войти в силу	
4	Зигар 'сила, мочь'; Зигаро 'сильный'		Зигар бырыны 'обессилеть' Зигар квкл нет сил; Зигар уг тырмы 'не хватает сил' Зигартэм 'бессильный; слабый, ослабевший'	Зигар пырыны набраться сил	

1	2	3	4	5	6
5	кал II '1. сила; мочь разг.; обессилить; 2. диал. состояние, подъём духа, положение; 3. основа послелог: калозь, калз'		кал бырыны 'изнемочь (от жары, после бани)'; кал уг тырмы 'не хватает мочи'; калзз быдтыны 'довести до изнеможения', ужан кал бырыны 'выбиться из сил' каломыны 'изнемогать, изнемочь, выбиться (выбываться) из сил'; каломытыны 'довести до изнеможения'		Кызы сыче калз вунд? Как (ты) дошел до такого (состояния)? та калз кылыны дойти до такого состояния
6	каты 'сила; мочь, энергия разг.; бодрость; желание, охота'	каты тырмыны 'хватать сил'	каты бырыны 'обессилеть'; каты бырытозь серекьяны 'смеяться до изнеможения (до упаду)'; каты овёл 'нет силы; нет охоты (желания)'; катытэм 1. 'бессильный; немощный; слабый; вялый; катытэм луыны обессилеть, ослабеть 2. ленивый лентяй; ужаны со катытэм на работу он ленив 3. без охоты (желания); без настроения, вдохновения' катытэммон 'ослабление; изнеможение; вялость; бессилие'; катытэммыны 'ослабеть; изнемочь, изнуриться, измучиться; обессилеть; выбиться из сил'	катыныны 'излечить, излечивать, вылечить, вылечивать, исцелить, исцелять' йырез катыныны 'опохмелиться'; катыяськон 'исцеление, выздоровление' катыяськыны 'выздороветь, вылечиться, исцелиться, поправиться' катыятыны 'исцелить, исцелять, вылечить, вылечивать'	катытэк ужаны 'работать без охоты'

1	2	3	4	5	6
			катыэммытыны 'ослабить; изнурить, измучить; обессилить'		
7	катыви 'то же, что кать'		катывитэм 'слабый, обессилевший, ослабевший слабость, бессилие; ~ луыны обессилеть, ослабеть'; катыэмлык 'диал. слабость' катыэмьяскыны 'лениться, лодырничать; делать без охоты (желания, настроения)'	катыви пырыны 'почувствовать прилив энергии (сил)'	
8	кем I 'сила; мочь <i>разг.</i> '	кем сузыны (тырмыны) 'хватить (о силе); смочь'	кем бырыны 'изнечь, обессилеть'	кем лыктыны (пырыны) 'приливать (о силе)'; кемскыны '1. набраться сил, поправиться 2. диал. см. кем-ласькыны'	кемыз өвөл 'ни у него уже нет мочи'; кемыз уг тырмы 'у него не хватает сил (мочи)'; вытсэ тырыны кемыз өвөл 'уст. он не в состоянии платить подати'
9			каньсыраны '(от жары) обессилеть'		
10	кисмыль-куасмыль Кисмыляк		кисмыль-куасмыль луыны 'разомлеть (от жары); обессилеть (от болезни, жары)'; кисмыляк пограны 'обессилев, упасть'; кисмыляны 'диал. разомлеть (от жары); обессилеть, терять силу'		
11	кынар I. 'сила, мощь; 2. способность, умение; возможность; 3. энергия; внешняя		солэн кынарыз уг тырмы 'у него не хватает сил; кынартэм 1. слабый, вялый; бессильный 2. неспособный'	кынаро '1. сильный, могучий, мощный (о человеке) с силой 2. способный' кынартыны	синпкет кынар 'иллюзорная энергия'; кынарошмес 'филос. источник энергии'

1	2	3	4	5	6
	(материальная) энергия' Кынарлык 'то же, что кынар'		номырлы кынартэм адыми 'ни на что не способный человек'; кынары өвөл суредаськыны '1) у меня нет сил рисовать 2) у меня нет способности к рисованию'	'диал. мочь, быть в состоянии, иметь возможность'	
12	моң '1. диал. сила, могущество, мощность 2. диал. состояние, достаток'		моң бырыны 'обессилеть'; моңе уг тырмы 'у меня не хватает сил'		
13	дакыл 'диал. сила; мочь <i>разг.</i> '		дакылы өвөл у меня силы нет		
14	иняр 'диал. сила, мощь, могущество'				
15	тын I 'дыхание	тын басьтытэк ужаны 'работать, не переводя дыхания (без передышки)' тын басьтыны 1) дышать 2) перевести дух, передохнуть чуточку, брать передышку	тыныны I диал. 1. обессилеть, лишиться сил 2. сильно надоест' тын бырыны '1) задыхаться 2) перен. обессилеть'; тын-тын луыны 'обессилеть, лишиться сил'		
16	ядйё диал. '1. силач, богатырь; борец 2. непобедимый'; ядйё 'крепкий, сильный; богатырский адыми ' 1) сильный человек;				

1	2	3	4	5	6
	богатырь 2) боец'				
17	ин П 'желание, намерение'	инны б'вёл 'не хочется, нет желания'			иназ басьтыгэк 'не приняв во внимание'; инэ басьтыны 'принять во внимание (к сведению), учесть'; инэ басьтэмын 'удовлетворено'; тон иннын 'под твоим покровительством, благодаря тебе'

Таким образом, в удмуртском языке понятие силы выражено разными лексемами, которые отличаются в семантическом плане и в употреблении: *кужым, кынар, кал, кать, зигар, моң, куж, тын, дакыл, сила, яды*. Такое лексическое разнообразие / богатство говорит о развитом представлении наших предков о рассматриваемом понятии. Безусловно, в них нашли отражение и давно утраченные мифологические представления народа.

Л.И. Иванова
(Петрозаводск)

Духи-хозяева леса в роли похитителя людей (по материалам карельских быличек)

Мифологические рассказы о лесных духах – одни из самых распространенных среди традиционных жанров карельского фольклора. Образ хозяина леса полифункционален. Чаще всего он является хранителем и преумножателем богатств «лесного царства». Во многих быличках леший выступает и в качестве похитителя людей. Пропавшие люди оказываются в «лесном укрытии», или «прятке леса» (*mečänpeitossa*). Обычно исчезают женщины и дети, а наиболее часто – девочки или девушки. Одной из целей похищения являются поиски невесты в ином мире (возможно, это отголоски архаического сватовства в чужом роде или инициационных обрядов¹). В подавляющем большинстве случаев это происходит, когда родители, нарушая вербальные запреты, ругают, проклинают своего ребенка и тем самым отдают его во власть хозяина леса. Чаще всего похититель появляется в антропоморфном виде: мужчины, дедушки или «тети и дяди»². Иногда это зооморфный образ лесной собаки³ или белой лошади⁴, иногда нечто аморфное, что уводит детей в лес⁵. В таких случаях похищение происходит в любое время (чаще всего как раз в наиболее безопасное – дневное) и в любом месте, непосредственно там, где произнесено

¹ Ср.: *Пронн В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 82-93.

² ФА ИЯЛИ КарНЦ. 3492/18, 2967/8, 3024/80. Приводятся переводы текстов, выполненные автором данной статьи.

³ ФА ИЯЛИ КарНЦ. 772/5.

⁴ ФА ИЯЛИ КарНЦ. 3362/4.

⁵ ФА ИЯЛИ КарНЦ. 3353/9, 2606/29.

проклятие (это может быть лес, покос, мельница и даже наиболее защищенные локусы – двор, крыльцо дома). Например, рассказывают о том, как однажды исчезла девочка пяти лет. Нашли ее только через три дня: она была вся во мху, который был воткнут даже в уши, лежала, уткнувшись лицом в кочку, накрывшись платком. Ее носили «очень большие мужчины. Это была лесного мужика (*metsämiehen*) работа!»¹.

Лесные жители практически никогда не обижают похищенных детей. Они носят их по своему миру, кормят пищей, которая людям там видится совершенно нормальной (ягоды, хлеб, калачи, печенье), а на деле оказывается шишками, опавшей хвоей и навозом. В этом также проявляется «зеркальность» иного мира, здесь можно вспомнить паремию: «Плесень – это еда дьявола». Иногда подчеркивается, что было бы хорошо не есть эту пищу, тем самым не приобщаться к чужому миру: в таком случае человека будет легче выволочь из плена². В Сямозерье рассказывали о случае 1907 г. Во время сенокоса на острове³ девушка ушла в лес и пропала. Обратились к знахарке, она взяла нитку, у печки навязала на ней узелков, что-то шепча, а потом сказала: «Наташа у «плохих» в руках. Надо идти на тот остров, где она пропала. Только молчите, ничего не говорите». Пришли в лесок. Колдунья нашла испражнения Наташи, стала ножом шевелить их и читать что-то. Было совершенно безветренно, и вдруг поднялся такой шум, ветер, деревья до землигнулись. Внезапно этот ураган стих, ищущие подняли голову, а Наташа сидит на березе, голову склонила на грудь, словно спит. Ее молча сняли с дерева. А на следующий день она рассказала, что только она сходила в туалет, пришли трое мужчин в черном с блестящими пуговицами, взяли ее за руку и привели в огромный дом со множеством комнат. В одной все сидели за длинным столом, уставленным всевозможной едой (ягоды, яблоки, конфеты, пряники), и стали ее угощать. Но рядом сидел старик, он все толкал Наташу пальцем в бок и говорил: «Не ешь, милая. Если только съешь что-нибудь, то здесь останешься. Тогда тебя отсюда не выпустят. А если не будешь есть, то голодную тебя не будут держать, отпустят. Хоть как терпи, не ешь, как бы ни уговаривали!» И Наташа не стала ничего трогать. Все присутствующие были в хороших черных одеждах, женщины одеты как жены господ. А в комнатах – столы, диваны, зеркала. Наконец, девушку усадили на плетеный стул – вот в этом месте ее и нашли. «Откуда на Кода-острове такой дом?» – все удивлялась потом Наташа. Это было место, на котором очень часто терялись люди, а по ночам были слышны звуки песен, плясок, игры на гармонии (SKS 384)⁴. Здесь надо обратить внимание на условие успешного поиска человека, похищенного лешим: процесс перехода из одного мира в другой должен происходить в полном молчании. В быличках знахарь подчас точно описывает место, куда хозяева леса вернут ребенка: «Сегодня найдешь, сидит у берега на камне». Но предостерегает: «Только забирай молча, с молитвой» (SKS 384/60).

Чаще всего удается найти похищенных детей здоровыми и невредимыми, хотя они уходят очень далеко от дома, умудряются перейти через овраги, небольшие речки и оказываются на островах или болоте. В таких случаях следует как можно скорее обратиться к колдуну (в течение трех суток, крайний срок – девять дней). Тогда поиски могут увен-

¹ *Virtaranta P.* Vienan kansa muistele. Porvoo-Helsinki, 1958. S. 88.

² Ср.: «приобщившись к еде, назначенной для мертвецов, пришелец окончательно приобщается к миру мертвых» (*Пронн В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. С. 67).

³ Остров – один из самых опасных локусов иного мира «лесного царства» (См. подробнее: *Иванова Л.И.*: 1. Изображение «лесного царства» в карельской мифологической прозе // «Калевала» в контексте региональной и мировой культуры. Петрозаводск, 2010. С. 206-214; 2. Тапиола и Хийтола: два лесных царства карельской мифологии // Рябининские чтения – 2011: материалы VI научной конференции по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера. Петрозаводск, 2011. С. 55-59).

⁴ Здесь и далее таким образом указана информация о коллекциях, хранящихся в Фольклорном архиве Общества Финской литературы (г. Хельсинки и г. Йозенсуу).

чаться успехом, или сам леший принесет украденных детей в то самое место, откуда взял (иногда даже прямо в дом).

Порой хозяин леса может проявлять необычайное внимание к детям. Как-то муж с женой пошли на сенокос и взяли с собой младенца. Женщина ушла домой пораньше, чтобы подоить корову. А муж забыл ребенка в лесу. Женщина с плачем бросилась его искать. Прибежав на покос, она увидела, что леший (*metšine*) укачивает ребенка в люльке и приговаривает: «Мать не взяла, отец забыл!» Он отдал младенца матери целым и невредимым (SKS K47).

Ребенок, потерявшийся в лесу, абсолютно беспомощен, находится полностью во власти хозяев леса, которые, впрочем, никогда не обижают детей. Не случайно есть такое поверие, что, будучи в «лесном укрытии» (*mečänpeitossa*), они оказываются в колыбели Хийси (*hiidenkätkössä*), а возвращенные домой рассказывают о похожей на мать женщине, приносившей им еду¹.

Чаще всего похищает детей, проклятых матерью, хозяйка леса. В таких случаях спасительным оказывается нательный крестик. Однажды лесная хозяйка унесла брата с сестренкой, не поспевавших следом за родителями. Так как на мальчике был крест, его она не смогла далеко унести, и на третий день его нашли невредимым. А девочку искали очень долго, а когда обнаружили, она никого не узнавала (SKS K201), так как уже произошло гибельное для человека приобщение к иному миру.

Тем не менее действия лесных духов не всегда благоприятны для людей. Например, в одном из рассказов младенца нашли мертвым под елью (SKS K201). В XIX в. была записана быличка о том, как мать, торопясь летом уйти на работу, «сгоряча выпалила» плачущей, не отпускающей ее маленькой дочке: «А леший бы лучше тебя взял!» Девочка пошла в дом. Возвратясь вечером с работы, мать почувствовала, что это «не настоящая дочь: “метчяляйне” подменил дочь и на место ее подсунул одну из своих прислужниц». Ее выселили в темный чулан, кормили там «и до самой смерти глядели на нее, несчастную, как на исчадие лешего». Как-то зимой, будучи на лесовывозках, мать всю ночь сидела у костра не в силах заснуть. Это было воскресное утро, уже начало светать. «Вдруг я услышала шум от едущих по снегу саней. Через некоторое время из лесу выехал на черной высокой лошади мужчина, одетый в приличное платье: на нем был тулуп, крытый черным сукном, с черным же барашковым воротником; на голове хорошая бобровая шапка, точь-в-точь как у приказчика. Рядом с ним сидела девушка, также очень хорошо одетая». И женщина узнала в ней свою дочь Агафью, которую унес леший. Дочка рассказала, что у нее уже и ребенок есть, что живет с мужем хорошо. «Мы с ним все ездим по лесу, и иногда только, когда есть захочется, заглядываем в деревни и города. Кто положит что-нибудь из съестного без благословения, то мы с ним и съедим, а на место конинный навоз подкладываем». Агафья скучала по дому и даже предложила матери способ спасти ее от лешего: снять крест и скорее накинуть его ей на шею. Но мать так испугалась, что не успела ничего сделать – и сани умчались².

Сто лет спустя аналогичный рассказ был записан на севере Карелии. Леший унес проклятого сына. Через много лет отец поздно вечером ехал на санях. Вдруг лошадь остановилась. Он оглянулся, а на запятках стоит мужик, потерявшийся сын, и говорит: «Мне жить хорошо, только я там не хозяин. Мне что скажут, то я и делаю. А тебя я видел очень часто, только маму не вижу» (SKS E901).

В одной из быличек рассказывается, как мать в сердцах крикнула на младенца: «Леший тебя возьми!» Ребенок после этого больше не рос, только плакал день и ночь и в три года был как полугодовалый. Приглашенный на помощь знахарь сказал, что ребенка

подменили и обратный обмен совершить нельзя, так как младенец был еще не крещен. Чтобы обезопасить жизнь ребенка, следовало еще в день рождения взвесить его на ольховом безмене (SKS E901).

Особенно беззащитны были не только некрещенные, но и беззубые дети. Их ни в каком случае нельзя оставлять одних, в крайнем случае надо положить под колыбель веник. Известны и другие запреты. Нельзя беременной женщине спать на животе, на нем всегда должна лежать рука, своя или мужа. В Вокнаволоке рассказывали, что таким образом унесли ребенка у Авдотьи, только шрам на животе остался (SKS E931).

Опасным местом для детей считалась и баня. Как-то раз мать выругала ребенка за то, что он испражнился на пол. Ребенок стал чахнуть день ото дня. Пригласили знахаря, он приготовил заговорную воду, положил ребенка на порог. Именно на пороге, одном из самых сакральных мест любого помещения, где на помощь приходят первопродки, обнаружилась подмена – девочка тут же превратилась в осиновое полено (SKS E901). В другой быличке подменили ребенка, положенного в бане на скамью. Он и не рос, и не ходил. Через много лет отец встретил настоящего сына в лесу, и тот передал привет матери (SKS E901).

В одной из быличек рассказывается, как на покосе пропала девушка. Ее не могли найти год. Следующим летом знахарка сказала, что девушка обнаружится на том самом месте, где пропала. И на самом деле, придя на покос, мать услышала голос: «Ма-а-ма, ма-а-ма, приходи, возьми меня, мамочка, я твоя Аннушка!» Девушку смогли спасти, потому что она спряталась в крапивных зарослях, в которые не смог зайти ее муж, сын лешего. Он поздно вечером приходил под окна и звал ее обратно к плачущему ребенку. А на третьи сутки расколол (*halgai* – как полено!) ребенка пополам и половину забросил на крышу¹.

Т.А. Новичкова пишет, что «“обменами”, “обменышами” считались дети с врожденными или приобретенными во младенчестве серьезными телесными уродствами и психическими отклонениями. Так в народной культуре проявилась вера в изначальное телесное и духовное совершенство человеческой природы. Все, что ей угрожает, – от злых сил: водных, домашних, лесных и прочих духов»².

Таким образом, по народным представлениям, попав в иной мир, человек может жить хорошо, но очень скучает по дому. Он там в неволе и стремится вырваться оттуда. Однако помощь может прийти только из мира людей. Спасти из неволи может и нательный православный крест, в этом случае человек снова попадает под покровительство Бога, а значит, может вернуться в созданный им мир. Анализ мифологической прозы показывает, что, по мысли народа, свобода выбора у человека есть только в своем мире, и надо опасаться нарушения границ: пространственных, временных, вербальных, этических и любых других.

Взрослых лесной хозяин уносит очень редко. Одноглазый леший, которого одновременно называют и чертом (*riigu, kaigu*), может прятать женщин в лесу и унести прямо с крестьянского двора³. Обычно это является результатом проклятия или наведения порчи, спасает тогда лишь обращение к очень сильным знахарям. Иначе похищенных люди могут даже увидеть, но не смогут помочь и забрать с собой. Необходимо, чтобы хозяин леса сам вернул на то же место, с которого взял⁴.

Беда может случиться и с мужчинами. Н. Лесков еще в XIX в. записал рассказ, как однажды вечером в лесу мужик повстречал лесовика (*meččälaine*). Тот внезапно появился на дороге и заговорил: «А жаркий сегодня был день...» И именно разговором стал увле-

¹ Lauhiainen M. Suomalaiset uskomustarinat. Helsinki, 1999. S. 245.

² Лесков Н. Представления кореляков о нечистой силе // Живая старина. СПб., 1893. Вып. 1-3. С. 418-419.

¹ ФА ИЯЛИ КарНЦ. 3380/35.

² Новичкова Т.А. Эпос и миф. СПб., 2001. С. 200.

³ ФА ИЯЛИ КарНЦ. 2605/17.

⁴ ФА ИЯЛИ КарНЦ. 2517/8.

кать все глубже и глубже в глухой лес. Мужик ходил за ним целых трое суток, они постоянно разговаривали. Причем «в первые дни мне и в голову не приходило, что я на «худых следах (rahoil d'allil), только уже на третий день сообразил, что я не без чуда брожу столько дней, а домой все не попадаю». Спасло мужика только то, что он вспомнил первую фразу лешего, с которой тот начал беседу. И как только он произнес ее, «meččälaine вдруг захохотал и со словами “ты, брат, вижу, и говорить толком не умеешь, а повторяешь раз сказанные слова”, – пошел от меня прочь с криком, шумом, и долго еще слышно было, как ломались деревья под его сильными ногами!»¹. Таким образом, необходимо было замкнуть «вербальный» круг, как в случаях встречи с Крещенской бабой, как с рассказыванием сказок во время Святков. После того как были закрыты «вербальные» рубежи, мужик вышел из «инога мира» и замкнул и пространственную границу: на первом же перекрестке снял с себя одежду, «отряс ее старательно, чтобы не занести нечистого домой и потом, благословясь, отправился домой». Так, человек, проделав необходимые ритуальные действия, освобождается от влияния нечистой силы и отдает себя во власть Бога.

Часто похищенных людей находят оставленными у каких-либо деревьев. В одной из быличек женщина пошла в лес, увидела впереди двух хозяек леса, которые были в женском облике, и пошла за ними. Ее нашли через два дня, засунутой между двумя деревьями, ее рот был набит мхом (SKS E701). В другом рассказе леший унес девушку, посадил под куст можжевельника и заставил молчать, не откликаться на зов ищущих людей. Там ее и нашли с помощью знахаря (SKS K201).

Блуждание в лесу в некотором смысле тоже можно трактовать как кратковременное похищение хозяевами леса. Заблудиться в лесу, часто в совершенно знакомом месте, и оказаться на «чужой земле», в ином мире, по народным представлениям, можно в нескольких случаях. Во-первых, если нарушены временные табу и человек пришел в лес за добычей в сакральное время: воскресенье или церковные праздники². Во-вторых (и это самые частые случаи), если нарушишь пространственные границы двух миров. По-карельски это звучит: «mečän ižändän jällil / dorogal olet» (ты на следах / дороге хозяина леса), а чаще «karuloin jällil / dorogal olet» (ты на следах / дороге чертей). Считается, что в таком случае человек, сам того не желая и не совершая никаких очевидных для него предосудительных поступков, просто переходит невидимую человеческому глазу дорогу, по которой движутся духи-хозяева (чаще всего это черти, с образами которых на позднем периоде развития карельской мифологической прозы практически полностью ассимилировались хозяева леса), или наступает на нее. В одной из быличек рассказчик пошел за ягодами. «Идет обратно, уже деревня видна, он все идет-идет-идет, а дома не приближаются. И только когда он “со злостью” разделся, понял, где находится. На “следах черта” чужое и свое как бы меняются местами» (SKS K221).

В другом рассказе повествуется о дороге чертей-леших, которая проходит через сухой сосновый бор. Это место так и называют «Hijjen kangas» – «сосновый бор Хийси», там всегда и все блуждают (SKS K221). Хийси – одно из имен лесного божества в карельских эпических песнях. Чаще всего это божество злое и противопоставляется доброму Тапио³.

По народным представлениям, есть несколько способов сойти с чужих следов и вернуться в свой мир. Для этого следует раздеться (часто догола), одежду вытряхнуть и даже вывернуть наизнанку, разуться и обувь с левой ноги надеть на правую, иногда предписывают снять носок с левой ноги. Это ритуальное переодевание глубоко символично: иной мир – это «мир-перевертыш», своеобразное «зазеркалье», и, чтобы выйти оттуда,

следует избавиться от его наваждений и признаков. Левая сторона – это традиционно сторона потустороннего мира, часто нечистых духов. Необходимо поменять ее на правую, то есть правильную, соответствующую реалиям человеческого мира (по-карельски *ristikanzoin ilmu* – букв. ‘мир крещеных’). В мифологических рассказах XX в. обнаруживаются и еще два, на первый взгляд, взаимоисключающих предписания: одни рассказчики рекомендуют громко кричать, ругаться¹, другие – помолиться и перекреститься². Первое имеет более древние корни, его истоки в тех временах, когда матерная лексика еще выполняла сакральную функцию, с ее помощью человек, с одной стороны, приобщался к «иному» миру, а с другой – показывал свою собственную силу. Матом и громкими криками часто пользуются в своей практике очень сильные мужчины-колдуны. Предписание помолиться Богу и перекреститься – это уже влияние учения православной церкви; чаще оно используется женщинами.

Можно указать и на еще одно предписание народной традиции: умыться или протереть глаза³. В одной из быличек мужчина охотился на белок. Увидел одну на дереве, выстрелил – упало две, как только стал подходить – они ожили и снова запрыгнули на ель. И так несколько раз. Поняв, что дело нечисто, охотник развел огонь, нагрел воды, разделся, вымыл и себя, и собаку, и ружье, обкурив все дымом, только тогда все встало на свои места (SKS 384/76). Связано это, видимо, с тем, что люди видят и чувствуют, в первую очередь, визуальные изменения: старые знакомые места вдруг видятся странными, чужими и неизвестными. Не случайно, после того, как проделаны все ритуальные действия, очевидцы описывают свое состояние следующим образом: «пелена спала с глаз», «будто светлее стало», «словно мир открылся», «словно стала узнавать землю». Чтобы хозяин леса не злился и отпустил домой, следует выбросить все собранное и вернуться домой с пустыми корзинками, ничего не взяв из «чужого» мира. Рефреном через все заговоры, через все обряды, в которых просят прощения у духов-хозяев, проходят слова: «Возьми себе свое хорошее, отдай мне мое плохое».

Наконец, можно назвать еще одно предписание: чтобы выйти из лесного укрытия, необходимо через дорогу протянуть красную шерстяную нить и прочитать слова заговора (SKS K211).

Считается также, что хозяева леса боятся зарослей крапивы⁴. Это жгучее растение в данном случае ассоциируется с огнем, домашним очагом (заросли крапивы особенно густы на месте печки разрушенного дома), который всегда служил оберегом от нечистой силы. Исчезают лешие и после произнесения молитвы⁵, краткого молитвенного обращения «Господи, благослови!» (SKS E141, K16), или «ереси», например обценной лексики⁶. По народным представлениям, они пропадут, если в огонь бросить рябину (сакральное дерево), если оглянуться направо, т. е. в сторону человеческого мира⁷. Иногда помогает молебен, прочитанный священником (SKS K201). Чтобы леший не смел войти в лесную избушку, надо громко выпустить воздух из заднего прохода и сказать: «Мой порох сильнее!» (SKS E211). Помогает избавиться от хозяев леса лук или чеснок (средства, используемые для борьбы с нечистой силой многими народами). Их надо просто предложить подошедшему хозяину леса, и он исчезнет (SKS K47).

На севере Карелии бытовал обряд, с помощью которого можно было обезопасить себя в лесу. Для его проведения человек должен был прийти на место своего рождения и

¹ Лесков Н. Представления кореляков о нечистой силе. С. 418.

² ФА ИЯЛИ КарНЦ. 3024/80, 1684/9.

³ См. подробнее: Иванова Л.И. Тапиола и Хийтола: два лесных царства карельской мифологии.

¹ ФА ИЯЛИ КарНЦ. 2048/5.

² ФА ИЯЛИ КарНЦ. 3383/12, 701/3, 3363/28.

³ ФА ИЯЛИ КарНЦ. 3363/28, 3024/83.

⁴ ФА ИЯЛИ КарНЦ. 3380/35.

⁵ ФА ИЯЛИ КарНЦ. 3383/12.

⁶ ФА ИЯЛИ КарНЦ. 2610/38.

⁷ ФА ИЯЛИ КарНЦ. 2610/40.

старым ножом на левой пятке начертить «пяतिकонечник» (viisikantainen – один из древнейших оберегов у карелов) так, чтобы не повредить кожу. При этом следовало сказать:

Mies tiensä tuntekon,
Tuuli tietä neuvokoon,
Otava opettakoon,
Aurinko antakoon apua,
Emo olkoon opassa.

Мужчина пусть дорогу знает,
Ветер дорогу пусть покажет,
Большая Медведица научит,
Солнце поможет,
Мать пусть будет проводником.

Считалось, что в таком случае в лесу никогда не заблудишься, даже если наступишь на следы лесных духов: «Черт не может зацепиться за пяतिकонечник» (SKVR. II. 1090). Данный текст ярко демонстрирует, что хозяева леса уже не обожествляются, им принадлежит «плохая» левая сторона горизонтального пространства. В качестве охранников-оберегов в тексте выступают и предки (место рождения, мать), и солярно-лунарные знаки (солнце, Большая Медведица – место рождения тотемного медведя), и сакральные бытовые предметы (железный нож), и магический «пяतिकонечник».

По народным представлениям, на «дороге» хозяев леса ни в коем случае нельзя останавливаться на ночлег. «У меня не случилось, но рассказывали, что когда с огнем в лесу спят и если случится на их дороге костер развести да шалаш сделать, тогда хозяин леса придет и огонь затушит и шалаш разломает... И схватит огонь: зачем на его дороге огонь развел. Тогда... надо... с того места посторониться»¹.

Помня о том, что в представлении карелов «лес – это ухо», нельзя нарушать и вербальные границы: материться в лесу, громко кричать, петь. Даже думать о плохом нельзя², т.к. считалось, что мысль материальна и даже от недоброй мысли может возникнуть особая болезнь – «теёäппепä» ‘лесной нос’ или букв. ‘острие леса’.

Таким образом, лесные духи в карельских быличках часто предстают в роли похитителей людей. При этом в народном сознании со временем происходит некоторая трансформация в восприятии данных персонажей. Изначально они могли восприниматься как хозяева-обитатели леса (как мужского, так и женского пола), стремящиеся найти невесту или жениха в мире людей, а также пополнить свой род путем похищения человеческих детей. Позднее вследствие «снижения образа», когда лесные духи по большей части потеряли ореол божественности и приблизились в народных верованиях к нечистой силе, любое похищение человека стало трактоваться рассказчиком как наказание за нарушение им любых границ (вербальных, этических, пространственно-временных). Но в любом случае лесные духи в карельской мифологической прозе – это полноправные, мудрые и справедливые хозяева своего мира. Даже похищая людей, они не хотят причинить им вред, а стремятся приобщить к законам своего «лесного царства». И только в исключительных случаях, когда человек целенаправленно или неоднократно нарушает какие-либо табу, это карается смертью.

Т.Г. Иванова
(Санкт-Петербург)

Топоним *Рязань* в севернорусских былинах

Многослойность песенно-эпической традиции, проявляющаяся в разных аспектах былин, находит место и в системе топонимов, организующих пространство русского эпоса. Географические наименования в эпосе можно разделить на две большие группы: 1) «исконные» (Киев, Чернигов, Новгород, Рязань, Ростов, Орда и пр.), 2) «поздние» (Москва, Казань, Волга, Тобольск и пр.). Первая группа топонимов, по нашему мнению,

¹ ФА ИЯЛИ КарНЦ. 3024/51.

² ФА ИЯЛИ КарНЦ. 1518/4.

отражает эпоху становления, сложения и начала консервации былинной традиции. Вторую группу составляют географические названия, которые накладываются на уже сформировавшийся песенный эпос, т.е. на эпос, прекративший свое активное развитие. В этот период уже не складываются новые сюжеты и образы героев.

Предметом исследования в настоящей статье является топоним из группы «исконных» географических названий – Рязань. Работа, подчеркнем, выполнена на ограниченном материале былин северо-востока Русского Севера, то есть бывшей Архангельской губернии (реки Пинега, Кулой, Мезень, Печора). Главным инструментарием в исследовании послужили вышедшие и подготовленные к печати тома серии «Былины» Свода русского фольклора, снабженные добротным научным аппаратом, в том числе и «Указателями географических и этнических названий»¹.

Для того чтобы понять, почему Рязань нашла место в эпическом пространстве русских былин, дадим небольшую историческую справку об этом городе. История Рязани, необходимо отметить, тесно связана с Черниговым и Муромом, также занимающими важное место в топонимике былин.

Чернигов, располагающийся на Десне, левом притоке Днепра, существовал уже в IX в.: он упоминается в договоре легендарного князя Олега с греками. Территория бассейна рек Десны и Сумы в конце I – начале II тыс. н.э. была населена в основном племенами северян. Это были Чернигово-Северские земли, уходящие на северо-восток от Киева. Здесь, на днепровском левобережье, помимо Чернигова находились старинные города Любеч, Стародуб, Новгород-Северский, Путивль, Брянск. Все они, кроме Брянска, никаких следов в былинном эпосе не оставили. В 1024 г., во время военного противостояния великого князя Киевского Ярослава Мудрого (род. ок. 978 – ум. 1054) и его брата Мстислава Владимировича (ум. 1036), князя Тмутараканского, Чернигов был захвачен Мстиславом, который стал первым Черниговским князем (1024-1036). По соглашению 1026 г. Киев и правобережье Днепра остались за Ярославом Мудрым, а левобережье – за Мстиславом. Однако после смерти последнего Русская земля опять воссоединилась под рукой Ярослава. В 1054 г. перед кончиной Ярослав Мудрый разделил Древнюю Русь на отдельные княжества. Киев достался старшему сыну Изяславу (род. 1024 – ум. 1078), Чернигов – второму сыну Святославу (род. 1027 – ум. 1076), а Переяславль-Южный – младшему Всеволоду (род. 1030 – ум. 1093). Вспыхнувшая через несколько лет междоусобная война сначала между Ярославичами, а потом между их потомками сделала Чернигов предметом ожесточенных княжеских споров. После Любечского съезда князей (1097 г.) Северская земля окончательно разделилась на три княжества: Черниговское, Переяславльское, Новгород-Северское. В этой краткой исторической справке нам важно подчеркнуть, что Чернигов в XI в. играл роль второго после Киева города, недаром Ярослав Мудрый завещал этот город своему второму сыну.

В том же XI в. очевидно значимую роль в русской истории начинает играть Муром (в настоящее время город находится на территории Владимирской области). Муром впервые упомянут в «Повести временных лет» под 862 г. Название города ученые производят от этнонима «мурома» – финно-угорского племени, что позволяет предположить, что Муром был основан этой народностью, а впоследствии колонизирован славянами. В X-XI вв., что очень важно, Муром находился на Чернигово-Северской земле. Напомним, что истоки Десны, на которой располагается Чернигов, находятся недалеко от истоков

¹ Былины Печоры. СПб., 2001 (Свод русского фольклора. Былины; Т. 1-2); Былины Мезени. СПб.; М., 2003-2006 (Свод русского фольклора. Былины; Т. 3-5); Былины Кулоя. СПб.; М., 2011 (Свод русского фольклора. Былины; Т. 6). Далее – Былины Печоры; Былины Мезени; Былины Кулоя. Пинежские былины рассматриваются по изданию, также имеющему указатели географических названий: Архангельские былины и исторические песни, собранные А.Д. Григорьевым в 1899-1901 г. / под ред. А.А. Горелова. СПб., 2002-2003. Т. 1-3. Далее – Григ. I-Пинега.

Угры, впадающей в Оку, на которой стоит Муром. Таким образом, Чернигово-Северские земли очень рано посредством пути Десна – волок – Угра – Ока установили контакты с Муромом и вскоре поглотили его.

В самом начале XI в. Муромские земли на короткое время стали отдельным княжеством. Согласно летописи, около 1010 г. Владимир Святославич (Святой, креститель Руси) передал Муром своему сыну Глебу (род. ок. 984 – ум. 1015). Глеб, как известно, в 1015 г. был убит своим братом Святополком Окаянным и вскоре был канонизирован, став (вместе с братом Борисом) первым русским святым. По смерти Глеба Муром опять перестал быть самостоятельным княжеством; он управлялся наместником из Киева, а после обособления Черниговского княжества – черниговским посадником. В 1095-1096 гг. на Муром заявил права Изяслав (ум. 1096), сын Владимира Мономаха, изгнавший из города черниговского посадника, что вызвало (а вернее, усилило) распрю между Киевом и Черниговом. Смерть Изяслава опять вернула Муром под руку Чернигова.

Дальнейшая история Мурома – это история оформившейся Муромо-Рязанской земли (подчеркнем, что в первой половине XII в. статус Мурома был выше, чем статус Рязани).

Историческая Рязань XI – середины XIV вв. располагалась на правом берегу Оки выше Мурома – там, где сейчас находится городище Старая Рязань. Именно этот русский город был столицей Рязанского княжества, которое сложилось в самом конце XI в. После Любечского съезда (1097 г.) Ярослав Святославич, внук Ярослава Мудрого, получил Муромо-Рязанское княжество, а в 1115 г. по смерти своего брата Олега Святославича перешел на более престижный Черниговский стол. В 1127 г. Всеволод, сын Олега Святославича, выгнал своего дядю из Чернигова, в результате чего тот был вынужден удалиться в Муром (центр Муромо-Рязанского княжества), где и скончался в 1129 г. После смерти Ярослава Святославича Муромо-Рязанское княжество некоторое время сохраняло целостность, но в 1140-е гг. существовало уже два удела – Муромское и Рязанское княжества. Муромский удел достался Юрию Ярославичу, сыну Ярослава Святославича (ум. ок. 1173-1175). Муромское княжество в качестве самостоятельного удела просуществовало до 1392 г., когда Московский князь Василий I Дмитриевич получил в Орде ярлык на муромское княжение, что прекратило политическую самостоятельность Мурома.

Первым Рязанским князем с 1145 г. стал Глеб Ростиславич (ум. 1177), внук Ярослава Святославича. Княжество занимало территорию по среднему течению Оки и верховьям Дона. Здесь находились такие города, как Пронск, Ижеславль, Переяславль-Рязанский, Ростиславль. В 1208 г. Рязань была захвачена и сожжена Всеволодом Большое Гнездо (род. 1154 – ум. 1212), великим князем Владимирским; все жители Рязани были угнаны в рабство. После смерти Всеволода его сын Юрий Всеволодович (род. ок. 1188 – ум. 1238) освободил выживших рязанцев и их князей. Город возродился, однако в 1237 г. Рязань, бывшая форпостом Руси в начавшемся противостоянии славян с монголо-татарами, была разгромлена ханом Батыем. Чтобы сохранить свой стол, рязанским князьям в дальнейшем, как и другим русским князьям, пришлось получать ярлык на княжение в Орде.

С конца XIII в. началось постепенное перемещение центра княжества из Рязани (Старой Рязани) в Переяславль-Рязанский, располагавшийся в нескольких десятках верст выше по течению Оки. В 1285 г. святитель Василий, епископ Рязанский, перенес в Переяславль-Рязанский свою кафедру, а в середине XIV в. и князь своим стольным городом сделал этот город (современная Рязань). Переяславль-Рязанский исторически был укоренен в Киевскую землю¹. Этот город был основан в 1095 г. названным выше Ярославом Святославичем. Рязанское княжество как самостоятельное просуществовало до 1510 г.,

¹ Название города Переяславль и окрестных рек (Трубеж, Лыбедь, Дунайчик) указывают на южно-русское (киевское) происхождение его первых жителей: со своей исторической родины жители Переяславль-Рязанского принесли и названные топонимы и гидронимы.

когда при Василии III Ивановиче (род. 1479 – ум. 1533), отце Ивана Грозного, этот удел был присоединен к Москве. Топоним Переяславль-Рязанский сохранился до 1778 г., когда с образованием Рязанского наместничества (а вскоре и губернии), Переяславль-Рязанский получил имя Рязань¹.

Связка «Чернигов-Муром-Рязань» (по «старшинству» и «статусности» городов в X-XII вв.), на наш взгляд, многое определяет не только в истории Древней Руси (постепенное деление Русских земель на уделы), но и в эпическом пространстве былин, следовательно, и в содержательной исторической компоненте, имеющей важное значение в этом жанре. Наши исследования былинных топонимов *Чернигов* и *Муром*² позволяют выявить место этих географических названий в эпическом пространстве. Общая тенденция такова: чем важнее роль города в русской истории X-XII вв., а) тем больший круг сюжетов и персонажей с ним связан; б) тем многограннее семантика данного географического имени; в) тем разнообразнее формульное поле, которое образуется вокруг данного топонима.

Память о высоком статусе Чернигова в XI-XII вв. сохранилась в былинах, записанных на Русском Севере в начале XX в. По частотности упоминаний этот топоним стоит на втором месте после Киева, что, как мы показали выше, отвечает истории. Чернигов зарегистрирован в разных сюжетах, посвященных разным богатырям: Илье Муромцу, Добрыне Никитичу, Алеше Поповичу, Ставру Гоудиновичу, Дюку Степановичу, Касьяну, Ивану Гостиному сыну, Ивану Гоудиновичу, Василию Окуловичу, Козарину, Даниле Ловчанину, Садко.

Муром в архангельских былинах прочно связан с биографией лишь одного героя – Ильи Муромца. Правда, зафиксирован он в нескольких сюжетах: «Исцеление Ильи Муромца», «Илья Муромец и Соловей-разбойник», «Илья Муромец и разбойники», «Три поездки Ильи Муромца», «Поединок Добрыни Никитича с Ильей Муромцем», «Илья Муромец и Калин-царь», «Илья Муромец и Идолище».

Семантика Чернигова, по нашим наблюдениям, находит выражение в пяти темах: а) Чернигов – родина русских богатырей (Ставра Гоудиновича, Козарина, Дюка Степановича, Данилы Ловчанина, Добрыни Никитича); б) Чернигов и дорога (Илья Муромец едет по пути Муром – Чернигов – Киев); в) росстань и Чернигов (одна из дорог ведет в Чернигов); г) сопряженность Чернигова с Киевом в сознании повествователя и былинных персонажей (упоминание Киева тянет за собой по ассоциации название Чернигова); д) Чернигов – «чужой» город («неправильная» невеста Ивана Гоудиновича живет в Чернигове; отрицательный герой, царь Василий Окулович, также владеет этим городом).

Семантика Мурома несколько уже. Она определяется четырьмя темами: а) Муром – родина Ильи Муромца; б) дорога, соединяющая Муром и Киев; в) росстань и Муром (одна из дорог ведет в Муром); г) Муром – «чужой» город (там живет «неправильная» невеста Ивана Гоудиновича).

В формульном языке былин Архангельского Севера топоним Чернигов чаще всего употребляется без всяких эпитетов (Чернигов, Чернигов-град, город Чернигов). Более или менее устойчивым является эпитет «славный». На Мезени единично встречаются «хороший-хороший» и «красен». Любопытен также случай единичного эпитета «стольный», что очевидно является нарушением традиции. Иван Гоудинович говорит: «Захотелось бы мне да поженитесь / Да во *стольнём* городе в Чернигове» (Былины Печоры, № 180, ст.31-32).

Формульное поле топонима Муром оказывается очень скромным: основной является формула «город Муром» (Муров, Мурово, Уром). Единственный эпитет, связанный с этим топонимом, – «славный». На Пинеге формула «славный Муром», хотя и не является

¹ См.: Коган В.М. История Дома Рюриковичей (опыт историко-генеалогического исследования). СПб., 1993. С. 88-93.

² Статьи находятся в печати.

частотной, зафиксирована в былинах нескольких сказителей и в разных сюжетах. Для других локальных традиций Архангельского края формула «славный Муром» не типична. Так, на Кулое «славный город Муром» зафиксирован только один раз, равным образом и на Мезени. Соответственно, на Печоре эпитет «славный» зарегистрирован лишь в двух былинах (Былины Печоры, № 53, ст.1; № 60, ст.1).

В названной связке «Чернигов-Муром-Рязань» анализируемый топоним Рязань в количественном отношении занимает третье место. На Печоре, например, Рязань зафиксирована всего лишь в трех текстах (Былины Печоры, № 9, 10, 14); количество словоупотреблений – 8. Соответственно, на соседней Мезени – в 11 текстах (38 словоупотреблений); на Кулое – в 9 текстах (38 словоупотреблений); на Пинеге – в 3 текстах (9 словоупотреблений). Тем не менее значимость Рязани в эпическом мире очевидна. Она сказывается и в том, что этот город в отдельных вариантах получает довольно редкое в русском эпосе развернутое описание поселения. Так, в кулойском варианте былины «Поединок Добрыни Никитича с Ильей Муромцем» Илья Муромец, прослышав о молодом богатыре Добрыне, едет в Рязань и любит ее с «шоломя окатиста»:

Да смотрел он во Рязань да во Великую:
Хорошо-де Резанюшка да изукрашена,
Красным золотом Резанюшка да испосажона,
Скатным жемцогом она бы да всё искрашена
(Былины Кулоя, № 6, ст.118-121).

Рассмотрим с названных выше позиций – круг сюжетов и персонажей, семантику, формульный язык – употребление топонима *Рязань* в былинах Архангельского края.

Рязань – родина Добрыни Никитича. На Печоре топоним Рязань как родина Добрыни Никитича и его отца фиксируется исключительно в сюжете «Добрыня Никитич и Змей», причем только в зачине старины:

Кабы прежде Рязань да слободой слыла,
Кабы нонче Рязань да славен город стал,
А прославилась Рязань да добрым молодцом,
Кабы тем же Микитушкой Романовым
(Былины Печоры, № 9, ст.1-3; см. также:
№ 10, ст.1-3; № 14, ст.1-3).

На Мезени удельный вес Рязани среди эпических топонимов более весом, и картина, соответственно, более разнообразная. Топоним встречается в сюжете «Добрыня и Змей», причем в этом регионе, в отличие от Печоры, где Рязань упоминается только в начале былины, Рязань зафиксирована по тексту старин в других фрагментах. Так, в былине, где контаминируются сюжеты «Добрыня и Змей» и «Добрыня и неудавшаяся женитьба Алеши Поповича», в Рязань едет Илья Муромец, чтобы сообщить матери Добрыни о смерти ее сына: «А да и путь свое держит да на Светую Русь, / А да копьё своё клонит да на Рязань-город» (Былины Кулоя, № 10, ст.171-172). Равным образом князь Владимир едет в Рязань, чтобы сосватать Апраксию, жену Добрыни Никитича, за Алешу Поповича: «А да поехал тут Владимёр да во Рязань-город / А да со тем же с Олешенькой Поповичом» (ст.226-227). В финале былины Добрыня вместе с женой возвращается с несостоявшегося свадебного пира в родной Рязань-город (ст.444).

Мезенская традиция включает топоним Рязань в сюжет «Поединок Добрыни Никитича с Ильей Муромцем». Здесь отмечается начальная формула («А прежде Рязань да слободой слыла, / А ишше нониче Рязань дак словёт городом» – Былины Кулоя, № 24, ст.1-2); по сюжету слава о молодом богатыре Добрыне Никитиче доходит «до города до Мурова, / До села-де, села да Карачарова» (ст.21-22), до Ильи Муромца, который тут же отправляется в Рязань-город (ст.54-55), где и происходит поединок русских богатырей.

Формулой о Рязани, слывшей «прежде» слободой, а «нонче» ставшей славным городом, на Мезени могут начинаться сюжеты «Бой Добрыни с Дунаем» (Былины Мезени, № 141, ст.1-2) и «Добрыня Никитич и неудавшаяся женитьба Алеши Поповича» (Былины Мезени, № 49, ст.1-3; № 55, ст.1-3; № 56, ст.1-3; № 57, ст.1-3).

В кулойской региональной традиции формула «Рязань-слобода-город» фиксируется в тех же сюжетах, что и на Мезени: «Добрыня Никитич и Змей» (Былины Кулоя, № 3, ст.1-3), «Поединок Добрыни Никитича с Ильёй Муромцем» (№ 6, ст.1-3; № 7, ст.1-3), «Бой Добрыни с Дунаем» (№ 54, ст.1-3; № 55, ст.1-2; № 57, ст.1-3; № 59, ст.1-2). Однако на Кулое Рязань не зарегистрирована в былине «Илья Муромец и Сокольник». Как и на Мезени, помимо начальной формулы «Рязань-слобода-город», в кулойской традиции топоним Рязань может встречаться в других сюжетных ситуациях. В былине с контаминацией «Добрыня и Змей» и «Добрыня и неудавшаяся женитьба Алеши Поповича» богатырь после боя со Змеем просит коня отвезти его «А во ту же во Резанюшку во Великую» (№ 4, ст.163).

На Пинеге топоним Рязань встречается в сюжете «Добрыня и Змей» (Григ.-Пинеге, № 87) в начальной формуле «Рязань-слобода-город», а также в былине «Поединок Добрыни Никитича и Ильи Муромца» (в контаминации с «Илья Муромец и Сокольник»).

Рязань – родина Василия Буслаева. Размывание исторической памяти приводит к тому, что Рязань, согласно отдельным вариантам, в Архангельском крае становится, вопреки общерусской традиции, родиной Василия Буслаева и его отца Буславьюшка. Так, мезенские былины на сюжет «Василий Буслаев и новгородцы» могут начинаться формулой о «Рязани-слободе-городе»:

Ишше прежде Рязань слободой слыла,
И нонче Рязань-та словёт городом.
А во той-де Резани, славном городе,
Ишше жил-то был Буславьюшко – состарылсэ,
Он состарылсэ-то, Буславьюшко – представилсэ
(Былины Мезени, № 186, ст.1-5; ср. № 187, ст.1-5).

См. также сюжет «Поездка Василия Буслаева в Иерусалим»:

Что во той ли во Рязани, славном городе,
Жил-состарился Буслай, преставился
(Былины Мезени, № 194, ст.1-2).

Печорская, кулойская и пинежская песенно-эпические традиции, в отличие от мезенской, перенесения на Василия Буслаева рязанской темы не знают.

Рязань и Казань. Еще одним семантическим оттенком Рязани в эпическом пространстве стала трансформация этого топонима в топоним Казань. Вторжение Казани в былинный мир, несомненно, произошло в XVI в., когда свершилось присоединение к Русскому государству Поволжских, татарских по своей сути, земель.

Напомним, что Казань была основана в конце I тыс. н.э. как форпост на северной границе Волжской Булгарии, с монголо-татарским нашествием город был включен в Золотую Орду, при которой вырос в крупный торговый и политический центр. С распадом Золотой Орды Казань в 1438 г. стала столицей Казанского ханства, находившегося в постоянных военных конфликтах с Русью. При Иване III Казань была взята под временный контроль Руси сначала в 1467-1469 гг., а потом в 1487 г., когда русский государь усмирил Казань и посадил на престол своего ставленника Мухаммеда-Эмина. Впоследствии уже Иван IV Грозный после нескольких неудачных попыток в 1552 г. присоединил Казанское ханство к Русскому государству.

Какое же место Казань, бывшая для русского сознания «чужим» городом ко времени окончательного формирования русского эпоса, занимает в эпическом пространстве северо-восточных былин? Учитывая историческую реальность, можно было бы предположить, что Казань в эпосе войдет в «чужое» пространство, однако, как это ни странно, «знаковость» Казани связана со «своим» миром. В печорских былинах Казань (как и Рязань) сопряжена с биографией одного из главных богатырей русского эпоса – Добрыни Никитича. В Казани, согласно одному из вариантов былины «Добрыня и Змей», живет отец Добрыни Никитушка Романович:

Значит, прежде Казань дак слободой стоял,
Кабы нынче Казань дак славной город стал.
Как во том ишче в Казани да славном городи
Уж и жил тут и был Никитушка Романович
(Былины Печоры, № 12, ст.1-4;
см. также: № 13, ст.1-3; № 15, ст.1-2).

Формулу «Казань-слобода-город» в связи с биографией Добрыни Никитича мы находим и в мезенских вариантах «Добрыни и неудавшейся женитьбы Алеши Поповича» (Былины Мезени, № 32, ст.1-2; № 49, ст.1-3; № 55, ст.1-2; № 56, ст.1-3; № 57, ст.1-3).

В превращении «чужой» Казани в «свою», без сомнения, главную роль сыграло не столько историческое покорение «чужого» Казанского ханства (и превращение Казани в «свой» русский город), сколько фонетическое созвучие *Рязань / Казань*. Отсюда и замена Рязани на Казань в самой яркой формуле, связанной с топонимом Рязань, – «Рязань-слобода-город».

Процитированный «казанский» вариант формульного зачина «Рязань-слобода-город» в печорской традиции прикрепляется также к былине о Садко:

Как прежде Казань да слободой была,

Ишэ нынче Казань – да Новым-городом.
Как во той во Казани, в Новом-городе,
У Левонтия-попа, отца Ростовского,
Кабы было ле пированье-столованье
(Былины Печоры, № 251, ст.1-5).

Топоним Казань зафиксирован также в печорских былинах на сюжет «Соловей Будимирович», начинающихся другим зачином – о «быстрой реке»:

Пролегал ле, просвитала ле мать быстра река
По прозванью ле реценька Смородина,
Она усъем ле пала да в Волгу-матушку,
Кабы Волга-то матушка под Казань ушла
(Былины Печоры, № 165, ст.1-4; см. также: Былины Печоры,
№ 166, ст.1-2; № 168, ст.1; № 169, ст.3).

Тот же зачин на Печоре отмечается в былинах о Василии Игнатьевиче и Батыге, которые открываются запевом о турах (Былины Печоры, № 196, ст.4-5). В данном зачине Казань является одним из географических объектов, через который проходит путь богатыря. Казань в данном зачине не замещает собой некий исконный топоним, как это было в зачине былин о Добрыне (Рязань → Казань), а занимает самостоятельное место и усиливает «знаковость» Волги как пути.

Думаем, что механизмы включения топонима Казань в сформировавшееся к XVI в. эпическое пространство были следующими: масштабное историческое событие присоединения Казани к Московской Руси сделало название этого города популярным в народе;

топоним закрепился в исторических песнях о взятии Казани; в ткань былин популярный топоним первоначально вошел в цикле старин о Добрыне, что было вызвано созвучием слов Рязань / Казань; новый топоним «прижился» в эпической традиции и в дальнейшем попал в другие сюжеты в той же формуле «Казань-слобода-город» («Садко»); наконец, Казань полностью отпочковалась от Рязани и стала составляющей частью зачина «быстрой реки» («Соловей Будимирович», «Василий Игнатьевич и Батыга»).

Следует подчеркнуть, что превращение Рязани в Казань на северо-востоке Русского Севера зафиксировано только в печорской и мезенской традициях; ни в кулойских, ни в пинежских былинах данная трансформация не отмечена. Замещение исконного эпического топонима новым именем происходило, по-видимому, по инициативе одного сказителя. Удачная новация была принята региональной традицией. Судя по тому, что большинство былин с топонимом Казань зафиксированы на Печоре и лишь один текст записан на Мезени, новация с этим географическим именем, можно предположить, возникла в печорской традиции. Предположительно новация с Казанью родилась в Усть-Цильме: именно в этом районе записано большинство текстов.

Таким образом, согласно нашим исследованиям, семантика топонима Рязань, в соответствии с местом города в истории Руси XI-XII вв., оказалась уже, чем семантика Чернигова и Муромца. Она выражается всего в двух позициях: а) Рязань – родина Добрыни Никитича (и Василия Буслаевича, что является явным искажением традиции); б) трансформация Рязани в Казань.

Рязань в формульном языке былин. Исследование места Рязани в формульном языке русского эпоса позволяет сделать несколько интересных наблюдений.

Изучая топоним Чернигов, мы обратили внимание на то, что в тексте былин нередко художественными средствами актуализируется этимология этого географического названия. Согласно «Этимологическому словарю русского языка» М. Фасмера, название города происходит от собственного имени Чьрнигъ, производного от «чьрнь», то есть «черный»¹. В былине «Соломан и Василий Окулович» топоним Чернигов представлен в редуцированном виде, близком к слову «черьнь»: «далечем, далечем во Чьрни-городѣ» (Былины Мезени, № 206, ст.1). В другой былине значение «черный» актуализируется в другом слове с той же этимологией: в печорской старине «Дюк Степанович» мать главного героя советует приехавшим из Киева богатырям, чтобы описать все богатство Малого Галича, продать на бумагу Киев, а «на чьрнила <...> Чернигов-град» (Былины Печоры, № 148, ст.169; см. также: № 149, ст.58). Особенно выразительным является фрагмент печорской былины, где контаминируются сюжеты «Исцеление Ильи Муромца» и «Илья Муромец и Соловей-разбойник»:

А лежала путь-дороженька через Чернигов-град.
Подъезжает он к Чернигову.
Круг Чернигова-то града тут чьрным чьрно,
Окружают нонь Чернигов-град чьрны вороны,
Чьрны вороны да злы татарове
(Былины Печоры, № 53, ст.86-90).

В связи с Рязанью в языке севернорусских былин не наблюдается каких-либо попыток «воскресить» этимологию этого слова. Напомним, что в словаре М. Фасмера по поводу топонима *Рязань* высказано следующее предположение: «Скорее это производное от собств. *Рѣзань*, букв. 'вырезанный (из чрева матери)' с ранней ассимиляцией гласных – **Рязань*». И хотя по поводу такого объяснения данного географического названия М.

¹ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1987. Т. 4. С. 345.

Фасмер замечает: «Ненадежно»¹, большинством исследователей эта этимология принимается. В связи с данной этимологией интересно то, что сказители Русского Севера сохраняют исконное произношение – Резань (от резать): «Ай да прежде Резань да слободой слыла» (Былины Печоры, № 10, ст.1); «Ишше прежде Резань слободой слыла» (Былины Мезени, № 186, ст.1); «Ишша прежде Резань да слободой слыла» (Былины Кулоя, № 9, ст.1); «Доселе Резань слободой слыла» (Григ.-Пинега, № 87).

Любопытно также, что в языке былин Рязань в отдельных случаях получает форму с уменьшительным суффиксом *-ушк-*. Эта форма слова фиксируется на Кулое:

А доселе-то Резанюшка слободой слыла,
Ишше ноньче Резанюшка слывет городом.
Во той же Резанюшки, славном городи,
Ишше жил-то был Микитушка Романовиць
(Былины Кулоя, № 57, ст.1-5).

Отметим, что суффиксальная форма топонимов – явление редкое в языке былин. На Кулое зафиксировано 13 стихов с формой «Ре(я)занюшка». В мезенской региональной традиции – единственный случай (Былины Мезени, № 187, ст.3); на Пинеге и Печоре суффиксальная форма отсутствует.

В связи с Рязанью очень интересна неоднократно цитировавшаяся формула «Рязань-слобода-город». Напомним, что в Древней Руси селенческие понятия «слобода» и «город» четко разграничивались. Первые упоминания о слободах относятся к X-XI вв. В XII – первой половине XVI вв. слобода – это отдельное поселение или группа поселений, в том числе около города-крепости, население которых временно освобождалось от государственных повинностей (отсюда название «слобода» – свобода, то есть ‘свободное поселение’). Город – это букв. огороженное, защищенное место. Соответственно, формула «Рязань-слобода-город» свидетельствует о превращении слободы в город, то есть о повышении статуса поселения. Рискнем предположить, что формула отражает возвышение в XI в. захудалого города Рязани и превращение его в столицу отдельного княжества. Не исключаем, что на сложении этой формулы сказались и перенесение в середине XIV в. стола из Старой Рязани в Переяславль-Рязанский.

Популярная формула «Рязань-слобода-город» (исконно зачинная) в языке былин может стать иносказательной (в середине текста). В кулойской былине «Поединок Добрыни Никитича с Ильей Муромцем», узнав о славе, которая идет о молодом богатыре Добрыне, Илья Муромец впадает в раздумье:

Да доселева бы Резань да слободой слыла,
Отчего же ноньче словёт она городом?
(Былины Кулоя, № 6, ст.91-92).

Статус Добрыни в глазах Ильи Муромца иносказательно соответствует статусу слободы, поэтому он и удивляется тому, что слава о молодом богатыре разрастается до славы, достойной города.

В одном из мезенских вариантов былины «Илья Муромец и Сокольник» формула «Рязань-слобода-город» всплывает в связи с поражением Добрыни Никитича в поединке с Сокольником. Добрыня, возвратившись с позором на заставу, вынужден признать: «А едет, робята, – да не моя цёта, / Не моя цёта и не мне родня» (Былины Мезени, № 80, ст.124-125). В ответ Илья Муромец говорит:

А ише прежде Резань да слободой слыла,
А ише ноньче Резань да словёт городом –

А ише неким мне-ка, старику, заменитесе,
А неким мне-ка, старику, распоредитесе!
(Былины Мезени, № 80, ст.131-134).

Формула здесь (может быть, не совсем логично) становится фигурой речи, где иносказательно высказано разочарование Ильи Муромца в Добрыне, который не смог справиться с нахвальщиком Сокольником.

Топоним Рязань в формульном языке былин, как это видно из приведенных примеров, имеет во всех рассматриваемых регионах один и тот же эпитет – «славный», характерный, кстати, и для Киева, и для Чернигова, и для Муромца. На Кулое зафиксирована оригинальная формула «Резань Великая» («Приежжал он во Резань да во Великую» – Былины Кулоя, № 4, ст.308; «Приежжал во Резань-город Великую» – № 7, ст.95). По контексту эпитет «великая» здесь перерастает качество одного из определений (ср. «славный») и становится составной частью топонима (ср. Великий Новгород).

Изучение, казалось бы, узкого вопроса (былинные топонимы) смыкается с исследованием одной из центральных проблем – проблемой былинноведения – определение места и времени сложения русского эпоса. Предпринятый анализ топонима *Рязань* (в связи с *Муромом* и *Черниговом*), на наш взгляд, подтверждает роль Чернигово-Северских земель в сложении былин, на что указывал еще в «Экскурсах в область русского эпоса» В.Ф. Миллер (М., 1892), правда в другом аспекте (Черниговские земли – пограничные со степями, из которых с Востока, по мнению исследователя, перенимались эпические сюжеты). Наш материал показывает, что отбор реальных локусов для включения их в эпическое пространство осуществлялся в строгой логике значимости городов (Киев – Чернигов – Муром – Рязань), причем на строго определенном временном отрезке (XI-XII вв.). Соответственно, эпическая топонимика является еще одним аргументом в пользу того, что былины складывались в XI-XII вв.

Ю.Н. Ильина
(Сыктывкар)

Культурные коды в реализациях мотива приложения (сравнения) умершего (на материале усть-цилемских причитаний)¹

Один из возможных исследовательских путей, посредством которого могут быть выявлены и охарактеризованы отдельные фрагменты традиционной народной картины мира, архаические представления человека о себе и окружающем космосе, – вычленение из фольклорных текстов мотивов и их интерпретация. Значимым для реконструкции традиционных представлений о мире является в том числе анализ семантики и мотивации лексических единиц, которые закреплены за тем или иным мотивом фольклорного текста.

Систематизация основных тем и мотивов усть-цилемских причитаний² (похоронно-поминальных причитаний и причитаний, исполнявшихся при проводах на Великую Оте-

¹ Работа подготовлена в рамках Государственного задания Министерства образования и науки РФ. НИР «Духовная культура европейского севера: системное описание и исследование источников по традициям Печоры», рег. № 6.2281.2011.

² Работа выполнена на основе записей, сделанных в рамках выездных фольклорных практик и экспедиций трех вузов: Карело-Финского государственного университета в 1942 г. (тексты опубликованы: Русская народно-бытовая лирика: Причитания Севера в записях В.Г. Базанова и А.П. Разу-

¹ Там же. Т. 3. С. 537.

чественную войну) позволила выявить в их текстах особый мотив – мотив приложения (сравнения) умершего. Этот мотив, по нашим наблюдениям, в целом ряде других севернорусских причитаний не зафиксирован (в русских причитаниях Карелии, причитаниях Вологодской области, Лузского района Кировской области, Архангельской области (Каргопольского, Лешуконского, Мезенского, Пинежского районов)).

Ядерной конструкцией данного мотива является сетование причитывающей: *Ты дитя мое да ты сердечное, / Я не знаю тя к чему приложити* (РНБЛ, № 20). В текстах усть-цилемских причитаний такая жалоба может также «поддерживаться» синтаксически, интонационно и семантически сходной конструкцией, которая уточняет значение глагола *приложить* в данном контексте: *Не знала я, тебя с кем-от сравниту, / Не знала я, тебя к чему приложити*¹. Разница между значениями двух глаголов заключается в конкретном характере первого, употребляемого в причитаниях в подавляющем большинстве случаев, и абстрактном характере второго: *приложить* – непосредственно приблизить предметы друг к другу, *сравнить* – представить результат мыслительной деятельности по установлению черт сходства и различия между ними.

Обязательным элементом любой сравнительной конструкции является обозначение объекта сравнения, который и вызывает особый исследовательский интерес для установления семантической связи между реалиями внешнего мира. В реализациях мотива приложения умершего в усть-цилемских причитаниях единичны случаи, когда два компонента сравнения соединяются при помощи союза *как*: *Уж как яблоня была кудрявая, / Горька свеча да воску ярого* и т.д. (РНБЛ, № 3). Самой частотной формой обозначения объекта сравнения, как следует из структуры ядерной конструкции мотива, являются предложно-падежные конструкции (*приложить*) к чему-л.

Лексемы, номинирующие объекты, к которым, по мысли причитывающей, можно приложить / с которыми можно сравнить умерших, образуют несколько тематических групп. К ним относятся номинации драгоценных металлов и камней: золото, серебро, жемчуг (*Уж я не знаю тя к чему приложити, / Уж я ко чистому тебя ко серебру, / Али ко красному тебя ко золоту, / Аль ко рассыпчату да тебя жемчугу* (РНБЛ, № 21)), астрономические номинации: солнце, луна, месяц, звезды, заря (*Уж я не знаю тя к чему приложити, / Я ко месячу да тя ко ясному / Или ко звездочкам да я ко частым, / Или ко солнышку да я ко красному, / Я ко красному солнышку да обогревному* (РНБЛ, № 45)), названия деревьев и их частей: верба, яблоня, ветка (*Я не знаю тя к чему приложити / К вербы тебя да леторощенной, /... / Я ко яблони да ко кудрявоей* (РНБЛ, № 20)). Кроме того, частым объектом сравнения с умершим в усть-цилемских причитаниях выступает свеча (*Я не знала как дорожить вами, / Я не знала как обложить вами, / А к чему же всё горе приложити, / А уж к чему вас, горе, положить, / Ко вербе ли вас леторощенной, / Ко свече ли вас воску ярого* (РНБЛ, № 29)). Наконец, особую группу объектов сравнения составляют словосочетания, которые называют предметы (в большинстве случаев продукты питания), сопряженные с каким-либо календарным праздником (*Я приложу тебя, бедна злосчастная, / Ко ильинской да зрелой морошечке, / Я ко здвиженской да сладкой репочке, / Ко покровской тебя да зрелой грудочке* (РНБЛ, № 31)).

Указанные тематические группы лексики для семантического поля ‘умерший’ в севернорусских причитаниях в целом являются продуктивными, они обнаруживают большие мотивационные возможности: в частности, лексемы, называющие объекты сравнения умершего, выступают в текстах также в качестве вторичных, заместительных номи-

наций умершего члена рода при обращении к нему (ср. пример, пожалуй, самого распространенного списка обращений к внукам, ушедшим на войну¹).

Попытки ответить на вопрос, какие смыслы могут объединять номинации столь разных объектов действительности и умершего, позволят получить информацию о том, как человек представлял окружающий мир, свое место в нем, как в связи с этим осмыслял функциональную направленность самих текстов причитаний.

Очевидно, что лексемы первой группы: *золото, серебро, жемчуг* – применительно к умершему члену рода являются непосредственными реализациями идеи его ценности, исключительности, отличия от других. В языке именно семы драгоценности и единичности выступают в качестве мотивирующего признака, лежащего в основе вторичных значений этих или однокоренных лексем (*золотиночка* ‘ласк. любимый, дорогой; любимая, дорогая’ (СРНГ 11: 329), *жемчужина* ‘тот, кто выделяется своими достоинствами среди других, является лучшим украшением, сокровищем чего-л.’²

Идея исключительности, высокой оценки умершего получает в причитаниях свое воплощение также в отдельном мотиве. Он регулярно сопрягается в текстах с рассматриваемым мотивом приложения (сравнения) умершего и реализуется конструкцией *ценю (цены) было не обложено*, включающей однокоренную к *приложити* глагольную лексему: *Уж цены было вам не обложено / Золотой казны было не ряжено* (РНБЛ, № 29), *Уж ты ценой у меня было не обложено, / Уж ты из ста был у меня, из тысячи* (РНБЛ, № 45). Второй элемент указанной конструкции – субстантив *цена* – может воплощать мотив исключительности умершего самостоятельно, в однокоренных лексемах: в прилагательных *бесценный, драгоценный* (*Баски были да драгоценные, / Уж вы мои из ста были выбираны* (РНБЛ, № 24)) или в глаголе *ценю* (*Я ценю тебя, да чадо милое, / Дорожу тебя, дитя сердечное* (РНБЛ, № 20), ср. там же комментарий исполнительницы «Так сына своего ценю»).

Следующая лексема, сопрягаемая в причитаниях с умершим, – *свеча (свеча воску ярого)* – включается в традиционное сопоставление ‘человек – свеча’. Согласно только языковым данным, свеча является своеобразным воплощением человека: *свеченька, свечунька, свечушка* ‘ласковое обращение к кому-л.’ (СРНГ 36: 272, 273), *рублевая свеча Богу* ‘о сыне, отданном в солдаты’ (СРНГ 36: 271). Релевантными для подобного сопоставления, как кажется, являются два признака свечи.

Во-первых, важным признаком свечи является излучаемый ею свет, который в противоположность тьме связан с жизнью. С горящей свечой в народном сознании ассоциируется жизнь, живой человек (*Рассветись да ты, яра моя свечушка, / Да ты стань-восстань, болезно мое дитячко*³; ср. здесь также *Живёт, как на ветру свеча гори*⁴), со свечой потухшей – смерть, умерший (ср. текст причитания *Как над нашим теплым гнездышком, / Да потухла наша свеча воску ярого, / Да закрылись его очи ясные*⁵ и фразеологизмы *свеча потухла* – ‘умер кто-л.’ (СРНГ 36: 271)).

Во-вторых, важна вертикальная ориентированность свечи в пространстве, на что указывает частое сопряжение данного субстантива с глаголом *стоять* (*стоять, как свеч-*

мовой. М.; Л., 1962. Далее – РНБЛ), МГУ в 1980 г. (АКФ МГУ) и СыктГУ в 1980-2000-е гг. (ФА СыктГУ).

¹ АКФ МГУ, т. 9, № 203.

¹ *Простите, мои ясны соколы, / Добры мои молодцы, / Внуковья мои дети кормилицы, / Вы вербы мои да леторощены / <...> / Свеча моя да воску ярого, / Слуга нонче да государева, / Баски мои да хорошеньки, / Хорошеньки ясны соколы, / Яблони мои кудрявые, / Статны мои жемчужинки, / Кустовы мои да сладки ягодки, / Ильинска красна морошечка, / Ледениста моя конфеточка, / Петровска сладка пышечка, / Здвиженска да сладка репочка, / Покровска да бела грудочка* (РНБЛ, № 62).

² Словарь русского языка : в 4 т. / под ред. А.П. Евгеньевой. М., 1984-1986. Т. 1. С. 477.

³ Причитания Северного края, собранные Е.В. Барсовым : в 2 т. Т. 1: Похоронные причитания. СПб., 1997. С. 95.

⁴ *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка : в 4 т. М., 1994. Т. 4. С. 159.

⁵ Русские плачи Карелии / подгот. текстов и прим. М.М. Михайлова. Петрозаводск, 1940. № XXIV.

ка 'стоять прямо, ровно' (СРНГ 36: 272)). Кинема стояния связана в мифологическом сознании с категорией антропности, противопоставленной категории вещности¹, и уже – с функциональным, рабочим состоянием живого человека, являясь, таким образом, символом жизни. Важным оказывается и наглядный способ проживания свечой своего «века» – через заметное для наблюдателя, зримое исчезновение, которое подобно расходованию человеком отпущенной ему доли, жизненной энергии (ср. фразеологизмы *исчезать, как свечка* – 'умирать' (СРНГ 36: 271-272), *таять, как свеча*, (*ярый*) *воск* – 'худеть, чахнуть, изнемогая от болезни, горя' (СРНГ 15: 152)).

Сравнение умершего со следующими объектами: яблоней, вербой, веткой – отражает другую фольклорную и мифологическую константу – идею изоморфизма человека и дерева, зеркально отражающихся друг в друге, и концептуализации (в том числе вербальной) человека как существа прежде всего природного, а не социального.

С одной стороны, вся жизнь человека, согласно разным (и лингвистическим) данным, может быть представлена как вегетативный цикл, который включает периоды расцвета, плодоношения и увядания или поспевания. С другой стороны, семья, ее родословная может быть представлена в виде дерева: ср. ассоциативный комплекс текста причитания *Я к кому приклоню да буйну голову, / Ко какому да кусту-дереву, / Ко какому да роду-племени* (РНБЛ, № 20). При этом именно ветка как отросток от ствола (основного, главного) последовательно осмысливается как следующая, отдельная линия родства и потому ассоциируется с младшим поколением. Это объясняет тот факт, что мотив приложения реализуется преимущественно в причитаниях по младшим членам рода: сыну, дочери, брату, внуку, племяннику, невестке (*Дорогое мое да чадо милое, / ... / Уж я не знала, к чему тебя приложити, / Я ко веточке да к этой роценой*²).

Лексемы, представляющие в номинациях объектов сравнения умершего календарно-пищевой код, могут быть рассмотрены в этом же ряду обозначений младших членов рода: *Дорогое мое да чадо милое, / ... / Уж я не знала, к чему тебя приложити, / ... / Уж ко цветку лет я да я к иваньскому, / ... / Уж я к ильинской-то да сладкой ягоды*³. Цветок и ягода как плоды растений соотносимы с детьми – «наплодившимся племенем» и, в частности, с ребенком в утробе матери, называемым *плодом* (МАС 3: 142) (*plǫd-men (племя) / *plǫd-ǫ-s (плод)). В соответствии с этим смерть младших членов рода осмысливается в причитаниях как несвоевременное, нарушающее установленный порядок падение плода, ягоды (ср. следующий фрагмент текста: *Да чево вот ты доспелася, / Да во цветущие годочки, / Да ты одна да была ягодка, / Да ты отпала не во времечко*⁴).

Вместе с тем относительное прилагательное атрибутивных словосочетаний типа *иваньский цветок, ильинская ягода* и т.п. актуализирует его временную (календарную) составляющую, которая обнаруживает другой мотивационный признак сближения в причитаниях фигуры умершего и соответствующих объектов.

В однородном ряду объектов приложения умершего типа *Мы не знали, к чему тебя приложити, / Ко ильинской да ко морошечке, / Ко петровской да ко пушечке, / Ко здвиженской да крутой репочке, / Ко покровской да снежной грудочке* (РНБЛ, № 53) обозначаются основные точки праздничного народного календаря: Иванов день, Петров день, Ильин день, Успение, Воздвижение, Покров. По частотности воспроизведения в рассматриваемых конструкциях усть-цилемских причитаний преобладают праздники весенне-

летнего цикла – самого напряженного, по наблюдениям исследователей, в праздничном календаре Усть-Цильмы¹.

В рассматриваемых словосочетаниях при прилагательных, производных от названий народных праздников, стержневым компонентом оказываются номинации предметов (преимущественно продуктов питания), которые сопрягаются с соответствующим днем по разным основаниям.

К первой группе можно отнести уже представленные номинации растений, которые именно к этому времени достигают предела, пика в своем развитии: *иваньский цвет, ильинская (успенская) сладкая зрелая (красная) ягодка (морошечка), здвиженская сладкая крутая репочка*. Такая синтагматика и ее мотивировка может находить подтверждения в бытующих на Печоре календарных приметах, поговорах, относящихся к праздникам: ср. *Воздвижение жди – репу рви*². Актуализированный в данных словосочетаниях признак зрелости, спелости амбивалентен: с одной стороны, 'наилучший, и потому высоко ценимый, ценный' (ср. рассмотренные номинации умершего *золото, серебро, жемчуг*), с другой – 'достигший предела, готовый к переходу в другое состояние, в широком смысле – к смерти'. Последняя характеристика получает соответствие в зафиксированном в печорских говорах значении глагола *поспеть* – 'лишиться жизни, умереть' (СРНП 2: 122).

Вторую группу составляют номинации неотъемлемых, в том числе гастрономических, атрибутов праздника: *петровская пы(у)шечка* и *петровская почесть*. Указание в текстах причитаний на обрядовое кушанье и определенный характер отношений находит соответствие в самом ходе праздника. В ночь на Петров день печорцы отправлялись на противоположный берег реки, там жгли костры, варили кашу-«петровщину» и обязательно переезжали от костра к костру, «гостили» друг у друга. В этом обычае усматривают архаические черты культа предков, актуализируемого перед началом напряженных летних работ, от которых зависела жизнь печорцев в течение всего года³.

Погребально-поминальная обрядность связана с переходным состоянием не только в сфере человеческой, но и в космической: «погребальный обряд ... переключает линейное движение обрядов жизненного цикла, которое он завершает, в другое, круговое движение – в регулярный круговорот календарной обрядности»⁴. Индивидуальное событие, преобразуясь в типическое (умерший переводится в разряд предков), включается в календарный цикл и начинает соотноситься с явлениями космического плана⁵. Поэтому сопряжение в текстах причитаний умершего и календарных праздников (в том числе Петрова дня) может выступать в качестве одного из свидетельств включения обрядового причитания в календарную обрядность, когда умерший мыслится как покровитель живых, податель благ, отношения с которым необходимо регламентировать, упорядочить.

Наконец, можно выделить название объекта приложения умершего, который связан в тексте причитания с народным праздником ассоциативно: *покровская снежная (белая) грудочка*. Согласно словарям, лексема *грудки* зафиксирована в Пермской губернии в зна-

¹ Топоров В.Н. Об одном из парадоксов движения. Несколько замечаний о сверх-эмпирическом смысле глагола *стоять*, преимущественно в специализированных текстах // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996. С. 44-45.

² ФА СыктГУ. АФ 0315-22 (Усть-Цилемский р-н Республики Коми).

³ Там же.

⁴ ФА СыктГУ. АФ 2033-2 (Лузкий р-н Кировской обл.).

¹ Канева Т.С. Календарно-бытовой уклад жизни устьцилемов (по публикациям XIX – нач. XX в. и материалам фольклорных экспедиций СыктГУ) // Старообрядчество: история, культура, современность: матер. 5-й науч.-практ. конференции М., 2000. С. 418.

² Канева Т.С., Ильина Ю.Н. «Пословицы и поговорки» Марфы Ананьевны Дуркиной: устная народная словесность Усть-Цильмы в самозаписи ее носителя // Palaeoslavica. Вып. XX. 2012. № 2. С. 222. № 557.

³ Канева Т.С. Указ. соч. С. 420.

⁴ Седакова О.А. Поэтика обряда: погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004. С. 149-150.

⁵ Байбури А.К. Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ восточно-славянских обрядов. СПб., 1993. С. 119.

чении 'простой сыр, творог'¹, *грудень* и *грудок* – в Верхнетоемском районе Архангельской области в значении 'творог' (СРНГ 7: 160, 162).

В семантической структуре других производных с этим же корнем в качестве ведущих выступают две взаимообусловленные семы: 'часть множества' (*грудочка* 'кусочек, комочек' (СРНГ 7: 164), однокоренные образования других языков – лтш. *grauds* 'зерно'²) и 'множество, большое количество чего-л.' (*грудок* 'кучка (сена, снопов, дров)' (СРНГ 7: 164), *грудный* 'находящийся в груди, сгруженный в большом количестве' (СРНГ 7: 163)). Эти семы отражают существенные признаки называемого продукта питания. На Покров, согласно известным народным приметам, выпадает первый снег: ср. *От Петрова до Покрова, до белой мошки*³. Снег по белому цвету и рассыпчатой «консистенции» в пищевом коде ассоциируется, таким образом, с творогом.

Кроме того, обращает на себя внимание также характеристика Покрова как важного календарного праздника, связанного в народном сознании с окончанием полевых работ и наступлением зимы. Возможной мотивировкой упоминания в причитаниях Покрова оказывается его осмысление как праздника, который «закрывает» земледельческий календарный круг.

Также возможные основания объединения в рамках одного словосочетания номинаций народных праздников и сопрягаемых с ними предметов действительности. Особенно обратим внимание на мысль о том, что народные праздники, включаемые в названия объектов приложения умершего, в тексте причитаний выстраиваются в последовательный ряд, который, таким образом, словно воспроизводит весь год.

Еще один временной отрезок – сутки – также может моделироваться вербальными средствами в усть-цилемских причитаниях. Астрономические номинации – члены последней тематической группы, называющие объекты приложения умершего, – включаются в однородный ряд типа *Я не знаю тя к чему приложити / ... / А ко луны тебя да ко месяцу / Ко частым мелким звездочкам / Затем к сходимому да солнцу красному, / Ко теплomu да ко морьяному* (РНБЛ, № 20).

В результате выявляемые отрезки времени (сутки, год) представляют и одновременно задают, выстраивают перманентную временную структуру мира. В соответствии с этим они могут быть включены в целый ряд разнокодовых (и языковых) свидетельств, позволяющих выявить истинное прагматико-смысловое ядро обрядовых вербальных текстов. Ведущей функцией обрядовых фольклорных текстов, в том числе причитаний, является функция мироустроительная. Причитания были призваны обеспечивать восстановление и сохранение порядка в ситуации, когда в результате смерти одного из членов социума равновесие между областями жизни и смерти нарушается и мир теряет свою привычную конфигурацию. Основным средством в этом случае оказывалось именно методичное, последовательное перечисление различных объектов человеческого и космического миров, создающее их сетку координат.

Таким образом, разнокодовые номинации объектов «приложения» (сравнения) умершего являются важными источниками культурной информации: они отражают фольклорные семантические константы и раскрывают функциональную направленность причитаний.

¹ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 399.

² Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4-х тт. / Под ред. О.Н. Трубачева. СПб., 1996. Т. 1. С. 463.

³ Канева Т.С., Ильина Ю.Н. Указ. соч. С. 209. № 239.

«Баннные» причитания усть-цилемской свадьбы в севернорусском контексте¹

Музыкально-поэтический текст усть-цилемской свадьбы (Усть-Цилемского района Республики Коми, бывшая Архангельская губерния; бассейн р. Печоры) составляют произведения одного жанра – причитания: в местной жанровой системе нет свадебных песен как таковых², величания супружеской паре звучали на календарных молодежных вечерах в качестве припевок³.

Причитывание в усть-цилемской свадьбе начиналось на сговоре, когда стороны окончательно договаривались о заключении брака, и затем сопровождало практически все акты «невестинной» свадьбы⁴. Среди них одним из наиболее «нагруженных» причетными текстами является такой ритуал, как посещение бани. Усть-цилемскому варианту фольклорного текста этого свадебного ритуала и посвящена настоящая работа.

Невестина баня в Усть-Цилемском районе, как и в других традициях, устраивалась, как правило, непосредственно в день свадьбы⁵. Посещение ее было обязательным элементом в составе сложного комплекса последовательных действий, направленных на подготовку невесты к передаче ее жениху: прощание с родными (визиты родственников с подарками), расплетение косы, посещение бани, заплетение косы и переодевание, благословление родителей, вывод к жениху. Практически весь этот день звучали причитания – происходило оплакивание невесты, которое в усть-цилемской традиции называлось «заручением»⁶.

В архивных и опубликованных материалах из Усть-Цильмы⁷ выявлено около 40 записей причетов «банной» тематики. Это тексты разного объема (от 4-х до 22-х стихов, несколько фрагментов-упоминаний ограничены одним-двумя стихами) и разного времени фиксации: записи Н.П. Колпаковой 1929 г. (экспедиция Государственного института истории искусств, 5 текстов⁸) и 1955 г. (экспедиция ИРЛИ (Пушкинский Дом), один

¹ Работа выполнена в рамках Государственного задания Министерства образования и науки РФ, НИР «Духовная культура европейского севера: системное описание и исследование источников по традициям Печоры», рег. № 6.2281.2011.

² Песни Печоры / изд. подгот. Н.П. Колпакова, Ф.В. Соколов, Б.М. Добровольский. М.; Л., 1963. (Далее при ссылках в основном тексте – Песни Печоры). С. 11.

³ Канева Т.С. Песенно-игровой фольклор Усть-Цилемского района Республики Коми: автореф. дис. ... канд. филол. н. СПб., 1998. С. 9-10.

⁴ Общий обзор функционально-тематических групп усть-цилемских причитаний, особенности их построения см.: Новоселова Т.Н. К вопросу о некоторых особенностях усть-цилемских свадебных причитаний // Духовная культура Севера: итоги и перспективы исследования: материалы конференции к 10-летию ПНИЛ ФАИ СыктГУ. Сыктывкар, 2002. С. 49-54. Репертуар мотивов см.: Канева Т.С. Усть-цилемские свадебные причитания: указатель основных тем и мотивов // Труды конференции «Покровские Дни»: в 3 т. Нижний Новгород, 2011. Т. 3. С. 53-99.

⁵ Об усть-цилемском свадебном обряде см.: Дронова Т.И. Русские старожилы-беспоповцы Усть-Цильмы: конфессиональные традиции в обрядах жизненного цикла (конец XIX – XX вв.). Сыктывкар, 2002. С. 238-241; Канева Т.С. Фольклорная традиция Усть-Цильмы. Отдельные аспекты характеристики локальной традиции: учебное пособие. Сыктывкар, 2002. С. 27-32.

⁶ Подробнее см.: Канева Т.С. К вопросу о соотношении обрядового и поэтического текстов в традиции (заручение в усть-цилемской свадьбе) // Традиционная культура: научный альманах. 2011. № 3. С. 60-70.

⁷ Подробнее о записях свадебных причитаний Усть-Цильмы см.: Канева Т.С. Усть-цилемские свадебные причитания: указатель основных тем и мотивов. С. 53.

⁸ Рукописный отдел ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН, кол. 165, п. 25: Колпакова Н.П. Свадебный обряд на Севере: рукопись (далее – Колпакова). Л. 148-153. №№ 5, 9-11, 14: один текст опублико-

текст: Песни Печоры. № 129), Н.П. Леонтьева 1940 г. (2 произведения¹), собирателей МГУ 1978 и 1980 гг. (7 текстов, АКФ МГУ, ФЭ-12); более половины образцов зафиксировано экспедициями СыктГУ в 1980-е гг. (ФА СыктГУ, Усть-Цилемское собрание)².

Все усть-цилемские причитания, приуроченные к невестинной бане, можно разделить на две группы. Первую составляют произведения собственно «банной» тематики, которые строятся на мотивах комментирующего характера или на соответствующих ситуации мотивах и образах. Такие плачи звучали непосредственно перед посещением бани и сразу после него³; по позиции в «сценарии» данного акта они, в свою очередь, разбиваются на «добанные» и «послебанные». Имеется также немало указаний об оплакивании в самой бане⁴, однако какие именно причеты исполнялись при этом, остается не вполне ясным. Тем не менее условно отнесем их ко второй группе, а свои соображения о ее репертуаре выскажем позже, сейчас же перейдем к характеристике первой, которая является главным объектом внимания в данной работе.

Фольклорный текст усть-цилемского «банного» ритуала состоит из нескольких относительно самостоятельных сюжетов:

- сообщение девушек о готовности бани;
- невеста приглашает в баню родных;
- отправление в баню;
- пожелание невесты о разрушении бани;
- констатация посещения бани;
- благодарения невесты родным за баню.

Цикл усть-цилемского «банного» оплакивания открывался плачем, который мы обозначили как «сообщение о готовности бани». Он исполнялся, как правило, от лица девушек (реже – одной участницы обряда: подруги или крестной), и повествование в нем велось обычно от 1-го лица мн.ч.⁵ В тексте этого причитания находят отражение несколько мотивов: 1) появление подруг невесты в ее доме; 2) обращение к «людям добрым» с просьбой дать «пути-дороженьки» к невесте; 3) объявление о готовности бани; 4) приглашение не-

весты в баню; 5) сообщение о цели отправления в баню¹. В записях этого причитания из Усть-Цильмы (всего выявлено 14 вариантов) самыми регулярными из названного набора мотивов являются 2-й (в 11-ти текстах) и 3-й (в 13-ти) мотивы. Их сочетание образует своего рода «минимальный» вариант сюжета первого «банного» плача (в таком виде плач зафиксирован трижды), в среднем же усть-цилемские варианты причета с сообщением о готовности бани строятся на трех-четырёх мотивах.

Появление подруг невесты в ее доме было сигналом к началу «банного» ритуала, и не случайно именно этот момент подробно фиксируется в поэтических текстах многих севернорусских традиций. Яркое выражению переходному статусу самого акта посещения бани как нельзя более точно соответствует открывающий его причетный текст, в котором делается акцент на пограничных локусах. В одном из усть-цилемских плачей «схема движения» девушек-истопниц с улицы в жилое помещение включает 4 таких объекта (*крыльцо, двери, порог, сени*): «Ой, да подошли мы да ко виту гнезду, / Вошли мы, ой, да на круто *крыльцо*, / Ох, берем мы да за вито кольцо, Ох, отворяем мы да *двери* на пяты, / Переходим мы да мелки *перекладины*, / Ой, заходим мы да во новы *сени*...» (Песни Печоры. № 129)². Эта печорская запись 1955 г. включает редкий мотив появления девушек у дома³ («... подошли мы да ко *виту гнезду*»): в наиболее близких текстах с мотивом «девушки-истопницы появляются в доме невесты», выявленных нами в материалах по другим традициям, путь героинь начинается с крыльца⁴, чаще – непосредственно от двери⁵. В остальных усть-цилемских вариантах, включающих данный мотив (4 записи), эта цепь ограничивается комбинацией двух или трех образов: «сени – двери – порог», «сени – двери», «двери – порог». Но если отдельные детали «маршрута» истопниц со временем могут забываться, то его кульминационный момент – открывание девушками двери в помещение, где находится невеста⁶, – остается стабильным и в поздних записях. Как в усть-цилемских, так и в некоторых других севернорусских вариантах этого плача, данное действие передается с помощью формульных выражений, позволяющих сохранять его подробности. Наиболее полные соответствия эти фрагменты усть-цилемских плачей обнаруживают с текстами из территориально близкой традиции Мезени (Лешуконский р-н Архангельской обл.), ср.:

Уж мы ступим да во новы сени,
Во новы сени да во гладки полы да во еловые,
Мы возьмем двери за скобы,

А мы накинem руку правую
А на скобу-то да на железную,
А мы отворим да двери на пяты,

ван: Лирика русской свадьбы / изд. подгот. Н.П. Колпакова. Л., 1973 (далее – Лирика русской свадьбы). № 489.

¹ Печорские былины и песни / зап. и сост. Н.П. Леонтьев. Архангельск, 1979 (далее – Леонтьев). № 52, 53.

² Важно обратить внимание на то, что значительная часть имеющихся в нашем распоряжении материалов относится к последним десятилетиям XX в. и зафиксирована от исполнительниц, родившихся в начале – первой трети столетия, как *воспоминания*, относящиеся, как правило, к их ранней юности.

³ «... в баню ведут – оплакивают и с бани ведут – оплакивают» (ФА СыктГУ. АФ 0370-33: 1988 г., с. Ёрмица, Поздеева А.Г. 1911 г.р.).

⁴ Кроме соответствующих материалов из ФА СыктГУ, которые еще будут приведены, см.: Дронова Т.И. Указ. соч. С. 239. Ср., например, с заключением о разнородности сведений об исполнении плаканий в бане в лузской свадьбе: Шевченко Е.А. Свадебный обряд Лузского района Кировской области (функциональные аспекты поэтических жанров). Сыктывкар, 2010. С. 39.

⁵ Примечательно, что в усть-цилемских причитаниях практически не встречается представления девушками самих себя, как, например, в мезенских традициях, ср.: «Мы зайдem, да красны девицы...» (Лирика русской свадьбы. № 477; Лешуконский р-н, Архангельская обл.), «Уж мы станем, красны девушки...» (Лирика русской свадьбы. № 478; Мезенский р-н, Архангельская обл.). Исключение составляет лишь один из выявленных текстов, где характеристика подруг предстает как самостоятельный развернутый мотив: «Натопили тебе мы парну ведь баенку, / Уж как свои-ти ле дружны подружочки, / Уж как свои-ти ле они задушевныя, / А которы ходили с тобой да шибко почесту, / Уж как сидели с тобой они шибко ведь подолгу, / А не хватало ведь вам да светла денника, / А <нрзб> до темной ноченьки» (ФА СыктГУ. АФ 0323-47: 1987 г., д. Степановская, Чупрова А.Е. 1907 г.р.)

¹ В лешуконской свадьбе (Архангельская обл.), к примеру, этот цикл открывался причитанием – обращением невесты к подругам с просьбой истопить баню (Лирика русской свадьбы. № 475), в одной из пинежских традиций в качестве первых в этом ритуале зафиксированы также плачи с просьбой невесты к брату наколоть дров для бани (Обрядовая поэзия Пинежья / под ред. Н.И. Савушкиной. М., 1980. № 51); см. также: Чердынская свадьба / зап. и сост. И.В. Зырянов. Пермь, 1969. № 38.

² Здесь и далее в цитируемых текстах курсив мой – Т.К.

³ См. также: Кузнецова В.П. Причитания в севернорусском свадебном обряде. Петрозаводск, 1993. С. 55 («Подойду как ко хоромному строеньицу...»).

⁴ Балашов Д.М., Красовская Ю.Е. Русские свадебные песни Терского берега белого моря. Л., 1969 (далее – Балашов, Красовская). С. 54. Путь девушек пролегает от крыльца через приступочки, в сени, к дверям.

⁵ См., например: Мезенская традиционная свадьба в записи М.Н. Мякушина / подгот. и коммент. Е.И. Якубовской // Из истории русской фольклористики. Вып. 6. СПб., 2006 (далее – Мякушин). С. 357; Русская свадьба: в 2 т. / сост. А.В. Кулагина, А.Н. Иванов. Т. 1. М., 2000 (далее – Русская свадьба). С. 194. № 67, 68.

⁶ Сюжет появления девушек – «белых лебедей» в доме невесты, реализующийся через мотив отпирания двери (с зачином «Широко двери отпиралися, / На крюках двери отстоялися, / Залетали белы лебеди...»), встречается в свадебных песнях соседней традиции – на нижней Печоре (Леонтьев. № 119).

Уж мы откроем да двери,
Откроем двери на крюки,
Поставим двери на пяты»¹;
«Мы отворим да двери на пяту,
Мы поставим да двери на крюки,
На те крюки да на железные»²;

А мы поставим да двери на крюки,
А мы на крюки да на железные,
А мы на петелки да полуженные»
(Мякушин, с. 357);
«Мы берем ле да двери за скобы,
Мы становим да двери на пяты...
(Русская свадьба. № 68)³.

Практически во всех усть-цилемских причитаниях, в которых представлен мотив открывания двери, он устойчиво (в девяти вариантах из десяти) соединяется с обращением девушек к присутствующим с просьбой пропустить их к подруге-невесте; нередко этот блок мотивов является первым композиционным элементом данного плача:

Мы откроем-ко да двери на пяты,
Мы поставим-ко да двери на крюки.
Раздвиньтесь-ко, люди добрые,
Уж вы, девушки красные,

Уж вы, вдовушки да благочестные,
Уж вы, жёнушки да мужние,
Дайте нам пути-дорожечки,
К невесты нам да заручённые...⁴.

Обращение к мирянам с просьбой *разойтись / раздвинуться, дать пути-дороги* в большинстве вариантов усть-цилемских причитаний представлено обобщенно-краткой формулой (*люди добрые*), более распространенный вариант обращения встречается редко – имеется всего три текста, где объект просьбы конкретизируется. Примечательно, что во всех этих случаях адресатами обращения являются исключительно представительницы женского пола (*жены мужние, вдовы благочестливы, девицы благокрасные, дочери отецки*⁵, см. также приведенный выше пример). В близких вариантах, выявленных в мезенских традициях, встречаются примеры обращения как к чисто женской, так и к смешанной группе лиц, находящихся в доме невесты⁶.

Мотив просьбы о «пути-дороженьке» представлен в усть-цилемских записях также двумя вариантами – кратким (*дайте нам пути-дорожечки*) и расширенным, причем второй отличается от первого лишь одним стихом, в котором появляются краткие характеристики «пути-дороги»: «Дайте нам пути-дорожечки, / Не долгой да не широкой»⁷; такая формула зафиксирована лишь в трех записях, две из них относятся к наиболее ранним – к первой половине XX в.⁸ Даже в таком виде она выглядит лаконичной, особенно в сравнении с развернутыми описаниями дороги, которыми отличаются, к примеру, некоторые лешуконские варианты этого сюжета, ср.: «... А уж вы дайте путь-дорожечку, / А нам не конну да пешеходну: / А нам не парой да в Питер ехать, / А не коретой в Москву бежати, / А нам дойти ле да только доступить / А до круцинного-то местица, / А до кнегины до заруцной...» (Мякушин, с. 357)⁹. В обозначении главного объекта «устремлений» девушек – их просватанной подруги – в усть-цилемских плачах, как правило, используется устойчивое в записях разных лет парное определительное сочетание *невеста заручённая, княгиня прослезённая*¹⁰:

«Дайте нам пути-дорожечки, / Ко невесте нам да заручённой, / Ко княгине нам да прослезённой»¹.

Цель визита девушек отражена лишь в одном варианте записи: они просят дать «пути-дорожечки» к невесте «*пригласить ее да в парну баенку*»². В остальных же вариантах после просьбы о дороге звучит сообщение о готовности бани и приглашение туда невесты с обращением к ней или без. В имеющихся текстах эти мотивы появляются в разной последовательности и с разной степенью стабильности. Самым регулярным из них, как уже отмечалось, является мотив «готовность бани»: его нет лишь в одном из выявленных нами 14-ти вариантов первого в рассматриваемом цикле плача.

Причетное описание приготовленной бани в усть-цилемских текстах, как правило, состоит из нескольких однотипных предикативных конструкций, главным среди которых выступает обобщенное сообщение *истопили мы парну баенку* (в единичных текстах зафиксирован вариант *истоплена парна баенка*). Обычно оно конкретизируется в перечислении других действий, совершенных девушками, готовившими баню для своей подруги, в них фигурирует до пяти атрибутов бани: *ключевая вода, шелковый / мягкий / зеленый / березовый веник, синий щёлок, медные тазы, заморские мыла*, например:

Истопили мы парну баенку.
Мы нагрели тебе ключевой воды³,
Мы напарили зеленых веников,
Мы начистили да тазы медные,
Приготовили мыла заморские
(Леонтьев. № 52);

Эй, истоплена, ах, да парна баенка,
Ай, как спареный, ой, да шелков веничек,
Ох, нагрето у нас, ах, да синя щелоку
(Песни Печоры. № 129).

В вариантах из других традиций названные «банные атрибуты» нередко включаются в развернутые описания отдельных этапов подготовки невестинной бани⁴, как, например, мотив «добывания» ключевой воды из трех, «три девяти», «тридцати трех» колодцев⁵ или приготовления трех щелоков (осинового, рябинового, черемухового)⁶, трех мыл (казанского, астраханского, крестьянского)⁷. В усть-цилемских вариантах нет такой составляющей «банного процесса», как «накаливание каменки», как например, в лешуконских причетах⁸, однако только в записях с Печоры в таком контексте упоминается о приготовлении *тазов медных (начистили тазы медные)*⁹.

Приглашение невесты в баню звучит менее чем в половине рассматриваемых текстов, оно отличается неустойчивостью поэтического оформления, ср.: «Ты невестушка, моя голубушка, / Уж ты пойдем с нами да в тёплу баенку»¹⁰; «Изволь с нами сходить по-

¹ АКФ МГУ. 4-6-1978: т. 91, № 47, с. 2333-2334: д. Филипповская, Носова М.И., 65 л.

² Колпакова. Л. 148, № 5: 1929 г., с. Усть-Цильма, Поздеева М.Б., 38 л.

³ Подобное см.: Традиционный фольклор Новгородской области. Песни. Причитания / изд. подгот. В.И. Жекулина, В.В. Коргузалов, М.А. Лобанов, В.В. Митрофанова. Л., 1979. № 450.

⁴ ФА СыктГУ. РФ 0301-23: 1986 г., с. Усть-Цильма, Тиранова М.Н. 1919 г.р.

⁵ Колпакова. Л. 148. № 5.

⁶ См.: Русская свадьба. № 12; Лирика русской свадьбы. № 477.

⁷ Наиболее близкий вариант этой формулы обнаружен в лешуконском причитании: «Уж вы дайте пути-дорожечки, / Шириной-то да не широкою. / Долиной-то она нам не долгою» (Русская свадьба. № 68).

⁸ Колпакова. Л. 148. № 5; Леонтьев. № 52; более поздний вариант см.: Дронова Т.И. Указ. соч. С. 239.

⁹ Ср. также: Лирика русской свадьбы. № 477; Русская свадьба. № 67.

¹⁰ См. о нем: Канева Т.С. К вопросу о соотношении обрядового и поэтического текстов в традиции.

¹ ФА СыктГУ. РФ 0304-67а: 1986 г., с. Усть-Цильма, Овчинникова М.Д. 1909 г.р.

² ФА СыктГУ. АФ 03103-6: 1990 г., д. Сергеево Щелье, Филиппова М.В. 1917 г.р.

³ Более традиционной (как для усть-цилемских, так и для других севернорусских свадебных плачей) является формула *ключевая(я) вода nanoшена* (ФА СыктГУ. РФ 0307-19 и др.; Балашов. Краковская. С. 54; и др.), а не *нагрета* – греют обычно *щёлок*.

⁴ См. об этом: Кузнецова В.П. Причитания в севернорусском свадебном обряде. С. 54-57, 95-98.

⁵ Русская свадьба. № 73; Кузнецова В.П., Логинов К.К. Русская свадьба Заонежья. Конец XIX – начало XX в. Петрозаводск, 2001 (далее – Русская свадьба Заонежья). № 70; Неизданные материалы экспедиции Б.М. и Ю.М. Соколовых. 1926-1928. По следам Рыбникова и Гильфердинга: в 2 т. / изд. подгот. В.А. Бахтина. Т. 2. М., 2011 (далее – Соколовы). № 37.

⁶ Лирика русской свадьбы. № 478; Мякушин. С. 358.

⁷ Русская свадьба. № 67; Мякушин. С. 358.

⁸ Там же («Накалили да светлу каменку»).

⁹ См. также свадебную песню с нижней Печоры: Леонтьев. № 119. В толвуйском свадебном плаче «медные тазы» появляются в мотиве исчезновения девичьей воли: «Моя волюшка с головушки бросалася, / Во медны тазы она кидалася» (Русская свадьба Заонежья. № 72).

¹⁰ ФА СыктГУ. АФ 0322-11: 1987 г., с. Заменная, Чуркина М.Е. 1907 г.р.

мыться да попариться»¹; «Ты пожалуй-ко с нами в баенку»² (последний пример находит ряд соответствий в севернорусских традициях³). В отдельных усть-цилемских вариантах этот мотив получает косвенное выражение: «Вызываем мы да Марью в баенку» (Песни Печоры. № 129); в качестве приглашения можно рассматривать также обращение к невесте в сочетании с сообщением о готовности бани: «Ты дружна наша подружечка, / Истопили мы тебе парну баенку»⁴.

Как правило, уже в самом приглашении обозначается цель посещения бани: «Позволь с нами да в парну баенку, <...> Ты помыться с нами, попариться!» (Леонтьев. № 52). Это общее назначение акта конкретизировано в соответствии с ритуальным контекстом лишь в отдельных вариантах плачей – в свадебной бане предстоит расплетение косы, смывание слез⁵, прощание с девьей красотой:

Изволь с нами сходить помыться
да попариться,
Что во девью да во посленную,
Смыть твои, мила, да горячи слезы
Со бела лица со румянова⁶;

Поведем ее да в парну баенку,
Смывать ейну да девью красоту,
Расплетать ейну трубочатую косу⁷.

В рассматриваемых текстах мотив «цель посещения бани» является непопулярным – зафиксирован в пяти записях от четырех исполнительниц, во всех вариантах им завершается проанализированный плач⁸.

Итак, первое причитание в цикле «банных» плачей по его основному содержанию обозначено нами как «подруги сообщают о готовности бани», однако несмотря на то, что мотив приглашения в баню является в нем необязательным (по крайней мере, в тех текстах-воспоминаниях, которыми мы располагаем), в целом данный плач выполняет именно эту функцию – пригласить невесту в баню, обозначить начало нового этапа свадебного обряда.

После этого плача, исполняемого от лица девушек-подруг невесты, в диалог вступала главная участница действия. По одному из воспоминаний, «перед баней невеста просила у отца разрешение “помыться-попариться”»⁹. Очевидно, речь идет о сюжете испрашивания благословления о посещении бани¹⁰. В полевых материалах есть упоминание и о других «предбанных» плачах невесты, обращенных к отцу: «Перед баней невеста стояла у стола, плакала, извинялась перед родными: “Дорогой отец-родитель, чем я тебе доку-

чила?» После звала родителей в парну баньку»¹. Плачи-сетования невесты о своей «неулучности», о причинении родной семье «убытка» (обычно с зачином «Уж я шибко/чем (тебе/вам) наскучила? / Уж я шибко/чем напрокучила?»²) звучали в разные моменты усть-цилемской свадьбы³, не исключено их исполнение и перед баней. Своего рода пару такому причитанию с выражением недовольства семьей, просватавшей девушку, составляет причет, обращенный к подругам, с благодарностью им за баню:

Не надоела я вам, бедна,
да не наскучила,
Вам спасибо-те, дружны подружечки,
Спасибо вам, белы лебеди,
Истопили мне да парну баенку,

Девью и последнюю,
Смыть с лица да горячи слезы,
Снять с ретива сердца и мня да девью красоту⁴.

Перед отправлением в баню невеста плачами приглашала туда родных и подруг (см. выше: «... После звала родителей в парну баньку»). В усть-цилемских материалах имеется 2 образца таких обращений к отцу (записи 1929 г.): «Ты кормилица, гора высокая, / Ты изволь со мной да в парну баенку, / Ты во девью да во последнюю»⁵. В единственном варианте выявлено обращение к подругам: «Пожалуйте, мои подружечки, / Да задушевные да подоконные, / Пожалуйте со мной да в парну баенку...»⁶.

Путь в баню сопровождали небольшие (до 10 стихов) плачи, в основном построенные на уже обозначенных мотивах: «просьба дать дорогу в баню» и «цель посещения». Кроме того, эти тексты включают мотивы комментирующего характера – о движении «банной процессии», как правило, соединяющиеся с пояснениями о назначении данного акта:

Повели мы да в байну парную,
Повели мы да во топлону,
А отправлять мы да красну девицу,
Отправлять мы да во чужо житье,
Во чужо житье во мужнино⁷;

Во последней я да светлой денечек,
Иду-то я да в парну баенку,
Смывать свою да девью красоту,
Наведу себе печаль великую⁸.

Отметим, что формульное обращение к участникам свадьбы с просьбой о пути-дороге используется в плачах и при отправлении в баню, и при возвращении из нее:

Во двор идут – плачут:
“Разодвиньтесь-ка, да люди добрые,
Дайте мне пути-дорожечки
Да помыться да в парной баенке,
Помыться да попариться”⁹;

“Пропустите-ко да, люди добрые,
Дайте пути-дорожечки” –
из байны-то вели, дак это причитывали
на улицы¹.

¹ АКФ МГУ. 4-6-1978: т. 92, № 114, с. 2519: д. Сергеево Щелье, Поздеева А.М.

² ФА СыктГУ. РФ 0301-22: см. РФ 0301-23.

³ См.: Лирика русской свадьбы. № 477, 478; Мякушин. С. 358; Русская свадьба. № 67, 68 (традиции Мезени); Красовская, Балашов. С. 54.

⁴ Колпакова. Л. 148. № 5.

⁵ Ср. с рассказами о свадьбе: «... в баню поведут слезы смывать» (АКФ МГУ. 4-10-1980, т. 1, № 174, с. 4229: д. Медвежка, Кириллова М.Ф. 1912 г.р.); «В байны там косу расплетают» (ФА СыктГУ. АФ 0370-33).

⁶ АКФ МГУ. 4-6-1978: т. 92, № 113, с. 2519.

⁷ ФА СыктГУ. АФ 0322-10: см. АФ 0322-11.

⁸ Приглашение невесты в баню помыться-попариться, смывать горячи слезы с лица, тоску-кручинушку с сердца как финальный мотив отмечается и в вариантах из других севернорусских традиций, см., например: Красовская, Балашов. С. 54; Русская свадьба. № 67.

⁹ АКФ МГУ. 4-6-1978, т. 89, № 7, с. 2111: д. Филипповская, Носова У.С., 72 л.

¹⁰ См., например: Русская свадьба. № 71; Чердынская свадьба. № 45; Традиционный фольклор Новгородской области. № 455. Перед отправлением в баню могли звучать также обращения невесты к матери с другими просьбами: отпустить ее туда со «сторожем-проводятыми» (Русская свадьба Заонежья. № 72), дать ей «тонкобелую сорочечку», а также мыла, белила, гребешок (Песни, собранные П.Н. Рыбниковым: в 3 т. / под ред. Б.Н. Путилова. Петрозаводск, 1991. Т. 3 (далее – Рыбников). № 43. С. 56).

¹ ФА СыктГУ. РФ 0310-1: 1988 г., п. Новый Бор, Остахова М.И. 1906 г.р.

² См.: Леонтьев. № 42; Песни Печоры. № 130; Лирика русской свадьбы. № 427.

³ См.: Канева Т.С. Усть-цилемские свадебные причитания: указатель основных тем и мотивов. С. 81.

⁴ АКФ МГУ. 4-10-1980, т. 8, № 170, с. 5009: д. Уег, Дуркина Е.А., 75 л.

⁵ Колпакова. Л. 151. № 9. Примечание собирателя: «Так обращается невеста и к другим родным: матери, теткам и др.». Другой вариант записи см.: Колпакова. Л. 153. № 14.

⁶ АКФ МГУ. 4-6-1978, т. 92, № 116, с. 2520: д. Сергеево Щелье, Поздеева А.М. Сюжет «невеста приглашает подруг в баню» зафиксирован и в других архангельских традициях, см., например: Обрядовая поэзия Пинежья. № 52; ФА СыктГУ. АФ 0707-27: 1989 г., Архангельская обл., Ненецкий АО, д. Вижас.

⁷ ФА СыктГУ. АФ 0371-20: 1988 г., д. Гаревое, Дуркина М.И. 1913 г.р.

⁸ ФА СыктГУ. АФ 0330-16: 1987 г., с. Хабариха, Поздеева К.И. 1907 г.р.

⁹ АКФ МГУ. 4-6-1978, т. 89, № 7, с. 2111: д. Филипповская, Носова У.С., 72 л. В одной из вологодских традиций невеста особым плачем обращается к подругам с просьбой проторить ей путь-дороженьку «во чисто-теплую парушу» (Вологодский фольклор. Народное творчество Сокольского района / сост., прим., вступ. ст. И.В. Ефремова. Вологда, 1975. № 34).

В отличие от рассмотренных вариантов этого мотива в составе плача-приглашения в двух записях текста, сопровождавшего движение в баню, встретился более полный вариант просьбы к мирянам *разойтись/раздвинуться*: «Разодвиньтесь-ка, да люди добрые, / На все четыре стороны...»², «... По стороушкам да по широким...»³.

Традиционным в русской свадьбе плачем, исполнявшимся по выходе невесты из бани, является пожелание ей о разрушении: невеста, в последний раз («больше век не бывать да не хаживать») помывшаяся в родительской бане, но не смывшая своей «тоски-кручины», просит баню рассыпаться «по бревнышкам», «по камешкам» на четыре стороны, высказывает пожелание, чтобы на этом месте протекла река и т.п.⁴ В записях этого причитания из Усть-Цильмы (5 вариантов, 4 из них – по 4 стиха) устойчивой является ключевая для данного сюжета формула, соединяющая два главных объекта «повеления» – *бревнышки* и *камешки*⁵: «Ты рассыпья-ка, парна баенка, / По одному по бревнушку, / Ты рассыпья-ко да по большому, / По одному по камению»⁶. В одной записи сохраняется парное обращение к «банным объектам» со «специализированными» пожеланиями: к бане – рассыпаться по бревнышку, к камешку – по камешку: «Рассыпья ты да, парна баенка, / По одному да по бревешечку, / А пади ты да, жарка каменца, / По одному разлетись да жарку камешку»⁷. Лишь один, самый ранний по времени фиксации усть-цилемский вариант имеет более сложную композицию. Он открывается обращением к ветрам, характерным для сюжета поминальной причеты «вызов покойного из могилы», который усиливает эмоциональное напряжение данного момента, связанного с идеей деструктуризации родного пространства, превращения его в «чужое» и наступающего отчуждения девушки-невесты от него: «Потянитесь-ко, да ветры буйные, / Со восточной да дальней стороны»⁸. / Ты рассыпсе-ко, да парна баенка, / По одному да по бревешечку, / По одному да серу камешку»⁹.

Кроме того, этот плач включает мотивы констатации посещения бани и сетования невесты на то, что цель посещения бани не достигнута ею, они также являются традиционным для послебанных причитаний¹⁰: «Я помылась, бенна, попарилась, / Не могла я смыть да с ретива сердца <...> велику печаль, / Со бела лица да горячи слезы». Имеются записи, в которых два этих мотива образуют самостоятельный текст (например: Леонтьев. № 53), в других сообщение о посещении бани может соединяться с просьбой о пути-дороге для невесты¹¹, с пожеланием бане разрушиться¹².

Судя по имеющимся материалам, последним причитанием усть-цилемской свадьбы, где звучала тема невесты бани, было благодарение родным. Подобные плачи входят в

¹ ФА СыктГУ. АФ 0363-63: 1988 г., с. Ёрмица, Мясоедова М.С. 1906 г.р. (урож. д. Окунево).

² АКФ МГУ. 4-10-1980, т. 8, № 171, с. 5010: д. Уег, Дуркина Е.А., 75 л.

³ ФА СыктГУ. АФ 0381-68: 1989 г., с. Усть-Цильма, Чупрова М.И. 1910 г.р.

⁴ См., например: Русская свадьба. № 64-66, 69, 72; Рыбников. № 44; Лирика русской свадьбы. № 484, 485; Обрядовая поэзия Пинежья. № 53. Нередко такое пожелание предваряется благодарностью бане (Русская свадьба. № 66, 69).

⁵ Подобное см.: Русская свадьба. № 69 (Мезень).

⁶ ФА СыктГУ. РФ 0307-52: 1986 г., д. Чукчино, Дуркина У.Я. 1913 г.р.

⁷ ФА СыктГУ. АФ 0330-27в: 1987 г., с. Уег, Дуркина Е.А. 1905 г.р.

⁸ Ср.: Русская народно-бытовая лирика: причитания Севера в записях В.Г. Базанова и А.П. Разумовой 1942-1945 гг. М.; Л., 1962. № 2, 35.

⁹ Колпакова. Л. 151. № 10.

¹⁰ См.: Лирика русской свадьбы. № 484, 485; Русская свадьба. № 13, 71.

¹¹ «Помылась, наша, попарилась, / Во своей-то да парной баенки. / Пропустите-ко да, люди добрые, / Дайте пути-дорожечки» (ФА СыктГУ. АФ 0363-63).

¹² «Я помылась да во парной баенке, / В одежде да во последней. / Раскатайте да вы парну баенку / По одному да бревнышку» (ФА СыктГУ. РФ 0304-68: см. РФ 0304-67).

свадебный репертуар многих традиций¹. В Усть-Цилемском районе этот сюжет зафиксирован в единственном варианте экспедицией 1929 г. с указанием о его адресации отцу, матери и брату: «Тебе спасибо, да гора высокая, / За жарки дрова да за еловые. / Я помылася, бедна, попарилась / Я во этой ли парной баенке, / Я во девьей да во последней...» (Лирика русской свадьбы. № 489).

Еще одной популярной темой «банных» («послебанных») причетов является потеря невестой в бане девьей красоты; в лешуконском варианте, например, она представлена детально разработанным сюжетом о «поиске» в бане красоты, который «осуществляют» подруги невесты по ее просьбе². В усть-цилемских текстах эта тема возникает в контексте изложения цели посещения бани как мотив предстоящего «снятия» / «смывания» девьей красоты, который в отдельных текстах (две записи с Пижмы, притока Печоры) komponуется с мотивом расплетения косы:

... Истопили мне да парну баенку,
Девью и последнюю,
Смыть с лица да горячи слезы,
Снять с ретива сердца и мня да девью красоту³;

Поведем ее да в парну баенку,
Смывать ейну да девью красоту,
Расплетать ейну трубчатую косу⁴;
«... Снимать ейну да девью красоту,
Расплетать ейну да трубчатую косу⁵».

Как видим, эта тема реализуется в рассматриваемых текстах предельно лаконично, можно сказать, «минимально» – на уровне ее обозначения; точно в таком же виде она представлена и в плачах других циклов (расплетение косы и вывод невесты из родного дома к венцу: Лирика русской свадьбы. № 462-464, 500).

Один из «банных» плачей с упоминанием «девьей красоты» выглядит как комментарий главной героини ритуала к происходящему: «... Вы нагрели мне да синю щелочу, / Вы смываете да девью красоту, / Отнимаете у меня да волю вольную, / Волю вольную да беззаботную»⁶. Это единственный текст, который – благодаря форме глагола настоящего времени – можно трактовать как исполнявшийся непосредственно в бане. Никакими указаниями об исполнении конкретных плачей в бане мы не располагаем. В материалах по усть-цилемской свадьбе встречаются лишь общие замечания о голошении («заручении») в бане, например: «В баню пойдут, там и заручат хрестна невесту»⁷. Вероятнее всего, здесь могли исполняться причеты, построенные на так называемых «универсальных», не имеющих строгой приуроченности, мотивах: «жизнь в девичестве», «уход невесты “во чужи люди”»⁸. Исходя из сообщения о том, что «в бане невесту оплакивали, учили жить»⁹, к названным можно добавить плачи – «наставления о жизни в новой семье» с формульным зачином «Во чужих людях надо жить умеючи(сь), / умеючи(сь) да разумеючи(сь)...»¹⁰. Кроме того, судя по указаниям о возможном перенесении в баню

¹ См., например: Едемский М.Б. Свадьба в Кокшениге Тотемского уезда / сост., подгот. текстов и коммент. М.А. Вавиловой, С.Н. Смольникова. Вологда, 2002. С. 54; Шевченко Е.А. Указ. соч. С. 41; Традиционный фольклор Новгородской области. № 458.

² Лирика русской свадьбы. № 487, 488; Мякушин. С. 361-362; Русская свадьба. № 70. В толвуйском послебанном причитании невеста обвиняет «советну милу» подружку-истопницу в измене «воле вольной, девичьей», которая именно в бане покинула свою хозяйку (Русская свадьба Заонежья. № 72).

³ АКФ МГУ. 4-10-1980, т. 8, № 170, с. 5009: д. Уег, Дуркина Е.А., 75 л.

⁴ ФА СыктГУ. АФ 0322-10.

⁵ ФА СыктГУ. АФ 0390-2г: 1990 г., с. Замежное, Осташева Ф.Ф. 1905 г.р.

⁶ ФА СыктГУ. АФ 0380-61: 1989 г., с. Усть-Цильма, Поздеева П.П. 1918 г.р.

⁷ ФА СыктГУ. РФ 0301-22: см. РФ 0301-23; ср.: «Мама да бабки [водили в баню], там ее заручали <...> Бабка оплакивала нище, <...> ей в бане оплакивали там» (ФА СыктГУ. АФ 0381-64: 1989 г., с. Усть-Цильма, Бобрецова А.А. 1914 г.р.).

⁸ См.: Канева Т.С. Усть-цилемские свадебные причитания. С. 78-90.

⁹ ФА СыктГУ. РФ 0302-19: 1986 г., с. Усть-Цильма, Хозяинова М.П. 1910 г.р.

¹⁰ См.: Канева Т.С. Усть-цилемские свадебные причитания. С. 86-87.

акта расплетения косы («В байны там косу расплетают, а заплетают – уж [когда] домой приведут»¹ и т.п.), трудно представить, что оно не сопровождалось исполнением соответствующих причитаний.

Итак, фольклорный текст свадебной бани в усть-цилемской традиции включал собственно «банные» причитания, приуроченные только к данному этапу, и плачи более свободной приуроченности (не исключая комментирующие тексты). Первые кроме четкой включенности в обрядовую ситуацию характеризуются наличием в текстах своего рода «маркеров» – образов и мотивов «банной» тематики: от самого обозначения бани (*пáрна/жáрка баенка, девья последняя*) и ее атрибутов (*шелковые венчики, заморские мыла, медные тазы* и т.д.) до специализированных мотивов (приготовление бани, приглашение в нее и др.).

Сравнение усть-цилемских «банных» причитаний с подобными плачами из других традиций (главным образом, с севернорусскими) показало, что наиболее близкими по набору сюжетных мотивов и по поэтическим формам их реализации («подробностям изложения»²) являются территориально близкие традиции Мезени – в первую очередь, Лешуконского, а также Мезенского районов Архангельской области, что можно рассматривать как развитие темы сходства этих северо-восточных архангельских традиций, заданной петербургскими фольклористами: в первой трети XX в. А.М. Астаховой – на материале былин, в середине того же столетия Н.П. Колпаковой – на материале песенного фольклора³.

Практически не отличаясь оригинальными мотивами и формулами от других севернорусских вариантов, усть-цилемская традиция сохраняла тот «минимум» фольклорного текста невестинной бани, который был необходим для поддержания ритуала. Несмотря на лаконичность реализации ряда мотивов и отсутствие отдельных сюжетов (в сравнении с другими традициями), можно заключить, что поэтический текст свадебной бани Усть-Цильмы был разработан достаточно подробно и отвечал всем задачам вербальной составляющей обряда (фиксировал наиболее значимые моменты ритуала, оформлял ритуальные коммуникации и символические акты).

И.А. Кобелева
(Сыктывкар)

Глагольно-пропозициональная фразеология в словарях печорских говоров⁴

Впервые в самостоятельный лексико-грамматический разряд глагольно-пропозициональные фразеологизмы были объединены в «Фразеологическом словаре русского языка», изданном под редакцией А.И. Молоткова (1967). Среди исследователей русской фразеологии единое мнение относительно этого разряда фразеологизмов отсут-

ствует: одни ученые считают, что данные единицы занимают промежуточное положение между собственно фразеологическими единицами и выражениями пословично-поговорочного типа¹; другие не выделяют глагольно-пропозициональные фразеологизмы в особый лексико-грамматический разряд, относя их к разряду глагольных единиц²; третьи, признавая наличие в фразеологическом составе русского языка разряда глагольно-пропозициональных единиц, часть из них (например, *Медведь на ухо наступил, Молоко на губах не обсохло*) включают в разряд адъективных фразеологизмов³; четвертые рассматривают такие фразеологические единицы как самобытный лексико-грамматический разряд⁴.

Мы разделяем последнюю точку зрения на лексико-грамматический статус фразеологизмов обозначенного типа, считая, что глагольно-пропозициональные фразеологические единицы, хотя и обладают совершенно одинаковыми грамматическими признаками (имеют категории вида, времени, наклонения и выполняют синтаксическую функцию сказуемого в безличном предложении), объединяются в один ряд благодаря прежде всего своим общим семантическим признакам: все они (проявляя те или иные индивидуальные оттенки) связаны с идеей состояния. Иными словами, категориальным значением глагольно-пропозициональных единиц является именно значение состояния, и последнее может быть обозначено ими по-разному: во-первых, оно может быть представлено как динамическое, протекающее во времени, воспринимаемое как процесс; во-вторых, состояние может мыслиться как статичное, непроцессуальное (либо как общее состояние, в котором пребывает лицо или предмет, либо как постоянное свойство лица или предмета).

Если привлечь к анализу диалектный фразеологический материал⁵, глагольно-пропозициональные фразеологизмы можно распределить по нескольким семантическим группам:

1) единицы, обозначающие физическое состояние человека, например: *Вертком бурит* 'об острой, сверлящей боли' (ФСРГНП 1: 122), *Сон долит* 'клонит ко сну' (СРГНП 1: 184), *Зубы отбивает* 'о появлении оскомины' (СРГНП 1: 537) и др.;

2) единицы, обозначающие душевное состояние человека, например: *Душа не несёт* 'не хочется, противно (что-н.)' (СРГНП 1: 194), *Сердце приупало* 'кто-либо испытывает чувство тревоги и страха' (ФСРГНП 2: 284), *Пашинка дрожит (у кого)* 'кто-либо испытывает страх, боится, трусит' (ФСРГРК: 168) и др.;

3) единицы, обозначающие состояние отношений между людьми, например: *Дом (двор) на месте, ворота на съезде* 'гостям всегда рады' (ФСРГНП 1: 221), *Ключ к замку подошёл* 'говорится о молодых людях, которые до свадьбы стали вести половую жизнь' (ФСРГНП 1: 350), *Не подошло не подвело* 'кто-либо не нашел взаимопонимания, согласия в чем-либо' (ФСРГРК: 180) и др.;

4) единицы, обозначающие возраст человека, например: *Ещё хвост простой (не прирос) (у кого)* 'об очень молодых людях' (ФСРГНП 1: 236), *Гробовая доска стучит (о ком)* 'кто-либо очень стар, доживает свой век, близок к смерти' (ФСРГРК: 67), *Солнце (че-н.) на закат ушло* 'кто-н. состарился' (СРГНП 1: 238) и др.;

5) единицы, обозначающие умственные способности человека, например: *Калган не варит* 'о забывчивых, бестолковых людях' (СРГНП 1: 299), *Голова приспуталась* 'кто-

¹ ФА СыктГУ. АФ 0370-33. Ср.: «Под платом и водили ей в баню, с расплетенной косой» (ФА СыктГУ. АФ 0341-26: 1988 г., п. Синегорье, Чупрова М.Н. 1918 г.р. (урож. с. Усть-Цильма)).

² Новиков Ю.А. Сказитель и былинная традиция. СПб., 2000. С. 111.

³ Былины Севера / зап., вступ. ст. и коммент. А. М. Астаховой. Т. 1. Мезень и Печора. М.; Л., 1938. С. 4, 56; Песенный фольклор Мезени / изд. подгот. Н.П. Колпакова, Б.М. Добровольский, В.В. Митрофанова, В.В. Коргузалов. Л., 1967. С. 16. Некоторые наши наблюдения см.: *Канева Т.С.* Песенная традиция Усть-Цильмы в сопоставительном аспекте (к проблеме методологии сравнительного изучения локальных песенных традиций) // Первый Всероссийский конгресс фольклористов: сборник докладов. Т. III. М., 2006. С. 131-139.

⁴ Работа выполнена в рамках государственного задания Министерства образования и науки Российской Федерации. НИР «Духовная культура европейского севера: системное описание и исследование источников по традициям Печоры», рег. № 6.2281.2011.

¹ Жуков В.П. Русская фразеология. М., 1986.

² Челасова А.М. Семантические и грамматические свойства фразеологизмов. Челябинск, 1983.

³ Чебан В.П. Фразеологические единицы со значением признака в современном русском языке: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Воронеж, 1987.

⁴ Молотков А.И. Основы фразеологии русского языка. Л., 1977.

⁵ См.: СРГНП, ФСРГНП; ФСРГРК (из последнего привлекаются только те фразеологические единицы, которые были записаны в Усть-Цилямском районе республики). Все примеры приводятся в точном соответствии с их представлением в названных словарях.

либо стал рассеянным, забывчивым; стал соображать хуже, чем раньше' (ФСРГРК: 61-62), *В голове мох да опилок (у кого)* 'немного ума у кого-либо' (ФСРГНП 1: 66) и др.;

6) единицы, обозначающие нравственные качества человека, например: *Ни в одном глазу не затуманило* 'хоть бы что, никакого стыда, никакого раскаяния' (ФСРГНП 2: 108-109), *Хоть тын подоприт (кем)* 'о чем-либо смирении или равнодушии' (ФСРГНП 2: 373), *Черёва вывились (у кого)* 'о недоброжелательном, насмешливом, жестоком человеке' (ФСРГНП 2: 388) и др.;

7) единицы, обозначающие способность человека говорить, высказываться, например: *Долговатый язык (у кого)* 'кто-н. не умеет сдерживаться в разговоре' (ФСРГНП 1: 183), *Зубы чищутся* 'кто-либо испытывает постоянную потребность что-нибудь говорить' (ФСРГНП 1: 271), *Язык за щёку завалился* 'о немногословном человеке' (ФСРГНП 2: 415) и др.;

8) единицы, обозначающие передвижение человека в пространстве, например: *Загуляли башмаки (сапоги), <запили заплатки> <...>* 2. 'о ком-то долго отсутствовавшем, не пришедшем в назначенное время' (ФСРГНП 1: 254), *Ножки остыли* 'кто-либо ушел, уехал, скрылся' (ФСРГНП 2: 126), *Бекрень привёл (кого)* 'кто-либо пришел не вовремя, некстати куда-либо или к кому-либо' (ФСРГРК: 19) и др.;

9) единицы, обозначающие имущественное положение человека, например: *Одних глаз нету (не было)* 'о полном достатке, избытке' (ФСРГНП 1: 135), *Ни дому ни лому* 'нет ни жилья, ни хозяйства' (ФСРГНП 2: 112-113), *Ни печь затопить, ни в рот положить* 'ничего нет в доме, в хозяйстве' (ФСРГНП 2: 115) и др.;

10) единицы, обозначающие состояние дел или совокупность обстоятельств, складывающихся для кого-либо, например: *На голову нагрязнуло* 'случилось в жизни несчастье' (ФСРГНП 2: 12), *Не жгло, не жгло да ужарило* 'о неожиданности, непредсказуемости произошедшего' (ФСРГНП 2: 82-83), *Жизнь посередочке взяла (кого)* 'кому-либо пришлось многому научиться, пережить много испытаний' (ФСРГРК: 83) и др.;

11) единицы, обозначающие внешность человека, например: *На горах снега забелели* 'у кого-л. поседели волосы' (ФСРГНП 2: 13), *Ни туши ни рожки* 'о совсем непривлекательной, некрасивой женщине' (ФСРГНП 2: 118), *Голевые рёбра торчат (у кого)* 'кто-либо очень худ, тощ, костляв' (ФСРГРК: 60) и др.;

12) единицы, обозначающие деловые качества человека, например: *Не даровой поп крестил (кого)* 'кто-либо любит и умеет работать, отличается трудолюбием, усердием, мастерством' (ФСРГРК: 68), *Никакая работа из рук не валится* 'об умелом, работающем человеке' (ФСРГНП 2: 120), *Работа в руках родится (у кого)* 'о человеке хорошо, успешно работающем' (ФСРГНП 2: 227) и др.;

13) единицы, обозначающие состояние здоровья человека, например: *Родимец берёт (брал)* 'о приступах эпилепсии' (ФСРГНП 2: 226), *Голова не врандует* 'кто-либо умственно неполноценен, отличается слабоумием' (ФСРГРК: 61), *Помешательство мозгов сделалось (у кого)* 'кто-либо стал душевно больным, психически нездоровым, невменяемым человеком' (ФСРГРК: 187) и др.;

14) единицы, обозначающие особенности поведения человека, например: *Вода в роте не держится (у кого)* 'кто-либо любит много говорить, болтать, судачить, сплетничать' (ФСРГРК: 45-46), *Невысытки берут (кого)* 'кто-либо много времени, подолгу спит' (ФСРГРК: 145), *Руки пустые не бывают (у кого)* 'кто-либо постоянно занят каким-нибудь делом' (ФСРГНП 2: 248) и др.;

15) единицы, обозначающие состояние предмета, например: *Все пальцы выехали (вылезли)* 'говорится о дырявой обуви, носках, варежках' (ФСРГНП 1: 147), *Лёд плавает* 'об остывшей жидкой пище, обычно о чае' (ФСРГНП 1: 383), *Христос ногой ступил* 'о густом, наваристом супе' (ФСРГНП 2: 374) и др.

Многозначные диалектные глагольно-пропозициональные фразеологизмы в своих разных значениях могут относиться как к одной, так и к разным семантическим группам,

ср., например: *С ног сбило* 1. 'отказали ноги', 2. 'парализовало кого-либо' (ФСРГНП 2: 261) → фразеологизм в обоих значениях входит в группу единиц, обозначающих физическое состояние человека; *Брушина сыта* 1. 'желудок наполнен', 2. 'обеспеченная жизнь' (ФСРГНП 1: 57) → в первом значении данный фразеологизм принадлежит группе единиц, обозначающих физическое состояние, во втором значении – группе единиц, обозначающих имущественное положение человека.

Глагольно-пропозициональные фразеологические единицы, в отличие от глагольных и адъективных единиц, не могут сочетаться с подлежащим в форме именительного падежа: они сочетаются с существительными и местоимениями, стоящими только в косвенных падежах и обычно указывающими на субъект, состояние которого характеризуется глагольно-пропозициональным фразеологизмом. Однако значительную группу составляют и единицы, обозначающие состояние безотносительно к субъекту. К ним относятся фразеологизмы, обозначающие состояние погоды (природы) или состояние окружающей обстановки, ср., например: *Брод заберёт (забрал)* 'вода затопит или унесет деревья, положенные в речке на месте переправы' (ФСРГНП 1: 57), *Бусом дождит* 'идет мелкий, моросящий дождь' (ФСРГНП 1: 59), *Вода (река) выпадывает (выпала)* 'понижается уровень воды в реке' (ФСРГНП 1: 135), *Волки мёрзнут (мёрзли)* 'о сильных морозах' (ФСРГНП 1: 140), *Волосом не вянет* 'тихо, безветренно' (ФСРГНП 1: 140), *Глаз не откроешь* 'о большом количестве мошкеры' (ФСРГНП 1: 166), *Гром взял* 'началась гроза' (ФСРГНП 1: 189), *Лист понесло* 'о поздней осени, когда облетают листья с деревьев' (ФСРГНП 1: 384), *Зей (зем) зейт* 'сверкает (о молнии, сполохах, зарницах)' (ФСРГНП 1: 262), *Небо играет* 'о северном сиянии' (ФСРГНП 2: 102), *Реку понесло* 'о начале ледохода' (ФСРГНП 2: 102); *<В печи> вороны вымылись* 'печь остыла' (ФСРГНП 1: 97), *Журке негде клюнуть* 'очень тесно' (ФСРГНП 1: 245), *На печи проезда нету (нет)* 'большой беспорядок в доме и во дворе' (ФСРГНП 2: 37), *Никакого прибору нет* 'нет порядка' (ФСРГНП 2: 120), *Хоть волков гоняй* 'где-либо просторно, много места' (ФСРГНП 2: 369), *Кажным углом сороки летают* 'о полном разорении и запустении' (ФСРГНП 2: 294), *Не шайка не лейка (где)* 'где-либо вполне культурно, пристойно, соблюдаются нормы поведения, правила приличия' (ФСРГРК: 292) и мн. др. Перечисление подобных диалектных примеров можно легко продолжить, в чем лишний раз находит подтверждение следующее авторитетное мнение: «Чем значимее определенный концепт для человеческого мышления, тем более сложной системой языковых форм он может быть выражен»¹.

В русском литературном языке, в отличие от говоров, глагольно-пропозициональные фразеологизмы последней (бессубъектной) группы представлены очень небольшим количеством единиц, исчисляющимся первым десятком (к ним относятся, например: *порохом пахнет (где)*, *мухи дохнут (где)*, *как Мамай прошёл (где)*, *яблоку некуда упасть (где)*, *плюнуть негде (где)*, *ни встать ни сесть (где)* и некот. др.). Наличие же весьма объемного материала с бессубъектной семантикой в народно-разговорном языке свидетельствует о том, что в данном случае речевая часть традиционной деревенской русской культуры зафиксировала свою, специфическую, систему ценностей, показывающую важность для сельских жителей состояния того мира (жилища, селения, сельхозугодий, погоды, природы и т. п.), который их окружал и в котором протекала их жизнь.

¹ Кубрякова Е.С. Язык и знание. На пути получения знаний о языке: части речи с когнитивной точки зрения. Роль языка в познании мира. М., 2004. С. 313.

Финальные формулы коми сказок в сравнительном освещении¹

Вопросы сравнительного изучения сказки включают в себя исследование не только сюжета, но и стилия, в частности стереотипных художественных средств, сложившихся в процессе исторического развития жанра и составляющих в совокупности стилистическую обрядность волшебной сказки. И хотя разработка данной проблемы уже имеет свою историю, она продолжает интересовать исследователей и не утрачивает актуальности.

Именно этим обуславливается цель настоящего исследования: изучение роли русской сказочной традиции в формировании стилистической обрядности коми волшебной сказки. Из многих аспектов, которые имеет данная тема, нами выделено изучение одной из разновидностей традиционных формул – финальная формула, которая сообщает о присутствии (участии) сказочника на свадьбе или на пиру героев (далее – формула пира). До настоящего времени она не являлась предметом специального изучения.

Основная функция формулы пира – «ввести в круг действующих лиц сказки самого рассказчика и представить его участником сказочных событий»². Однако прежде чем включить ее в финальную часть произведения, в большинстве случаев нужно обоснование, т.е. сообщение о свадьбе героев. Для сообщения о сказочном пире в финале русских сказок используются обычно два формульных стереотипа – «пир на весь мир» и «честным пирком да за свадебку»: «У Елены Премудрой не мед варить, не вино курить; в тот же день честным пирком да за свадебку; обвенчались, и стали себе жить-поживать, добра наживать»³; «Отец с матерью обрадовались и на радостях задали пир на весь мир» (Афанасьев, I, с. 300).

В коми сказках такие стереотипы используются в основном без перевода, образуя своеобразную коми-русскую формулу: «Пир вöчисны на весь мир, пушечной пальба, көлököльной звон»⁴ (Пир устроили на весь мир, пушечная пальба, колокольный звон⁵); «Пир пирком, свадебка и – к венцу. Веньчайтчисны, пир карисны. Дзонь вежон пируйтисны-гажөдчисны»⁶ (Пир пирком, свадебка и – к венцу. Обвенчались, пир устроили. Целую неделю пировали-веселились).

В русских сказках далее следует формула, в которой сказочник сообщает о своем присутствии на царском пире: «Свадьба была знатная, и я там был, мед-вино пил, по бороде текло, да в рот не попало» (Афанасьев, II, с. 59). Данная формула состоит из двух элементов: а) присутствие сказочника на пире [Р]; б) действие сказочника [А].

Проанализировав такие формулы, Н. Рошияну отразил их структуру в следующей схеме: «Р А Ä, <...> как сообщает нам сказочник, был и я на царском пиру [Р], пил мед-пиво [А] и вместе с тем ничего не пил [Ä]»⁷. Ту же структуру сохраняют и все остальные варианты. Принцип их образования – «использование развитой синонимии элементов»⁸.

¹ Статья подготовлена в рамках Программы инициативных проектов фундаментальных исследований, выполняемых в Учреждении Российской академии наук Уральского отделения РАН в 2012-2014 гг. № 12-У 6-1005 «Современные проблемы текстологии фольклора».

² Герасимова Н.М. Формулы русской сказки: к проблеме стереотипности и вариативности традиционной культуры // Советская этнография. 1978. № 5. С. 26.

³ Народные русские сказки А.Н. Афанасьева: в 3 т. / изд. подгот. Л.Г. Бараг и Н.В. Новиков. М., 1986 (далее в тексте – Афанасьев). Т. II. С. 205.

⁴ НА КНЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 187. Л. 443.

⁵ Здесь и далее при цитировании коми сказок приводятся переводы автора данной статьи.

⁶ НА КНЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 93 (т. 4). Л. 162.

⁷ Рошияну Н. Традиционные формулы сказки. М., 1974. С. 67.

⁸ Герасимова Н.М. Формулы русской сказки. С. 26.

Я там (в городе, на пире, на свадьбе) был. Мед (пиво, мед-пиво, мед-вино) пил. По усам (бороде, губам, носу) текло (бежало) в рот не попало (не было, не бывало), например: «И я тут был, мед-вино пил, по усам текло, во рту не было» (Афанасьев, I, с. 295); «... на той свадьбе и я был, мед-пиво пил, по бороде текло, в рот не попало» (Афанасьев, I, с. 314).

Образование вариантов коми формул пира опирается на тот же принцип: «*Ме сэн тиöтти вöли (свадьбуйтти, пируйтти), вина (сур) юи, ускöд (тошкөд) лэччис (муні, искөвтис, вияли), вомö эз веськавлы (эз волю, эз волювлы)*» (И я там был (свадьбовал, пировал), вино (солодовое пиво) пил, по усам (по бороде) спускалось (шло, катилось, капало), в рот не попадало (во рту не появилось, не появлялось)), например: «*А көлысь вылас ме ачым вöли, вомам тай эз сюрлы, а ус кузя ставыс визувтис*» (А на свадьбе я сам был, в рот ничего не попало, а по усам все текло)¹. Встречаются формулы, включающие текстовые элементы на русском языке: «*Бöрти по бокалу ставыслы сетисны, мянлы тиöтти сетисны. Вино пили, по усам текло, а в рот не попало*»² (После всем по бокалу дали, нам тоже дали. Вино пили, по усам текло, а в рот не попало).

Однако «мед-пиво» (мед-вино, мед) – отнюдь не единственное угощение, которое упоминается в сказках в связи с рассказчиком; в русских сказках встречаются и такие варианты: «Я там был, вместе уху хлебал, по усу текло, в рот не попало» (Афанасьев, I, с. 103), «... кутью большой ложкой хлебал, по бороде текло – в рот не попало» (Афанасьев II, с. 94), «... подали белужины – остался, не ужинавши» (Афанасьев, I, с. 170). Идея о том, что еда на пиру у героев сказки чем-то особенна и не подходит для еды обычным людям, является в данной формуле одной из важнейших.

Как известно, основа большинства волшебных сказок – путешествие героя в «тридцатое царство», куда следует попасть, чтобы добыть невесту или сказочные ценности, после чего необходимо вернуться домой. Дорога в «иной» мир – преодоление границы из мира живых в мир мертвых. Герой сказки во время этого путешествия сам просит еду мертвых у Яги и съедает ее, переходя тем самым в «чужой» мир, к чему и стремится. Требуя еды, герой тем самым показывает, что он не боится этой пищи, что он имеет право на нее, что он «настоящий»³. В соответствии со сказочно-мифологической моделью герой проходит испытание едой, в результате чего преодолевает границу, попадает в царство мертвых. Здесь он находит свою невесту, обретает магические знания или же некие «чудесные» предметы. После этого он возвращается в мир живых.

С рассказчиком происходит иное. Он попадает на пир, где все угощения являются «несъедобными» для него. Можно согласиться с предположением Д. Антонова о том, что данный элемент соотносим со сказочным мотивом «пищи мертвых». Отведать ее означает для рассказчика окончательно приобщиться к загробному миру. Однако по сказочно-мифологическим законам граница в этом случае не должна быть преодолена, так как в отличие от героев сказки повествователь должен остаться дома⁴.

Особенно отчетливо сделан акцент, как представляется, в таких формулах на «выходе» из мифического мира. К примеру, некоторые коми сказители конец сказки оформляют таким образом, чтобы присутствующим стало ясно – они возвращаются «оттуда»: «*Найö öнна мунöны ас царствөд. Ме сэсся накöд иг мун, гортö жö мөди*»⁵ (Они и сейчас еще идут к своему царству, а я с ними не пошел, к своему дому направился); «*И кутисны овны важ мозис зев бура. Ме сэсся муні на диньсь, ог төд кыз олэні öні*»⁶

¹ Коми мойдъяс / сост. Ю.Г. Рочев. Сыктывкар, 1991. С. 137.

² НА КНЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 187. Л. 211.

³ Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. 2-е изд. Л., 1986. С. 161.

⁴ Антонов Д. Концовки волшебных сказок: попытка прочтения [Электр. ресурс]. Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/antonov1.htm>.

⁵ НА КНЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 187. Л. 179.

⁶ НА КНЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 38. Л. 98.

(И стали жить, как и встарь, очень хорошо. Я потом ушел от них, не знаю, как живут сейчас).

Финальные формулы с подобным значением являются традиционными и для марийских сказок, ср.: «сказка дальше – а я ближе». Как предположил К.А. Четкарев, этой концовкой рассказчик ограждает себя от сказочных героев и всего сказочного действия. Древнему сказочнику, по мнению исследователя, казалось, что при рассказывании он сам вместе с героями сказок оказывается в мире чудес и волшебства, поэтому в конце сказки следует «оторвать» себя от этого мира, отторгнуть от себя героев, так как не следует связывать свою жизнь со сказкой¹.

С течением времени, безусловно, сказка освобождается от господства мифологического мировоззрения, становясь плодом поэтического вымысла. Об этом свидетельствуют формулы с шутивной, иронической нотой: «*Онi на бура олõны, мунан кõ на динтi – пырав*»² (И сейчас еще живут хорошо, будешь идти мимо них – заходи); «*И онi на олõны-вылõны, колõкõ, из кõ во налы смерт*»³ (И сейчас еще живут-поживают, возможно, если еще не померли).

В некоторых случаях формулы присутствия рассказчика на пиру могут претерпевать и существенные изменения за счет включения разнообразных, как правило, рифмованных, шутивно-балагурных дополнений. Например, в русских сказках довольно часто встречается следующая концовка: «А уж какая у них капуста – ино теперь в роте пусто» (Афанасьев, I, с. 353), «... ел я капусту, а в брюхе-то пусто» (Афанасьев, III, с. 164). Подобная формула имеется и в коми сказке. Ср.: «... а бõрыннас вайисны капуста, и менам кынõмын онi на пуста»⁴ (... а после принесли капусту, и в моем животе до сих пор пусто). В коми вариантах рифмуются слова: капуста – пуста. Это связано с тем, что в коми языке русское слово «пусто» освоилось в соответствии с фонетическими особенностями, типичными для носителей коми языка («пусто» – «пуста»). Необходимо отметить, что и русское слово «пусто», и коми «пуста» употреблены в рассматриваемых формулах в одном и том же значении – «ничего нет, ничем не заполнено».

Вместе с тем в коми сказках встречается еще один вариант формулы, где использовано слово «пуста»: «*Мам-батъыс воисны, вайисны ыджыд капуста бекар, дай ставыс лои пуста*»⁵ (Родители пришли, принесли большую тарелку капусты, и оказалось все [рассказанное] небылицей). В «Словаре русского языка» у слова «пусто» значения, подобного указанному, не отмечено. Вместе с тем слово «пустой» в русском языке имеет довольно широкий семантический спектр. Так, в словаре указано семь значений. Одно из них, шестое) толкуется как «дело, обстоятельство, слово, не заслуживающее внимания, пустяки, вздор»⁶. Видимо, у слова «пуста» в коми языке добавочное значение появилось на основе указанного. Именно оно стало в рассматриваемой формуле выразителем художественной ирреальности в коми формулах, в других случаях она выражалась в основном косвенно («*ус кузя мунi – вомõ эз волы*» (по усам текло – в рот не попало)).

Часто финальные формулы пира включают в себя дополнительный мотив – получение рассказчиком подарков [С], которые он теряет по дороге и является к слушателям с пустыми руками [С̄]. Наибольшей популярностью из подаренных вещей в русских сказках пользуется синий кафтан, а также смоляная (ледяная, восковая) лошадь (кобыла, конь) с репейным седлом, гороховой уздой и т.д., например: «Была и у меня клячонка восковые плечонки, плеточка гороховая. Вижу – горит у мужика овин; клячонку я поста-

вил, пошел овин заливать. Покуда овин заливал, клячонка растаяла, плеточку вороны расклевали. Торговал кирпичом, остался ни при чем, был у меня шлык, под воротню шмыг, да колешко сшиб, и теперя больно. Тем и сказке конец!» (Афанасьев, I, с. 260).

Для русской сказочной традиции характерны в основном комбинированные и сравнительно большие по объему заключительные формулы-присказки. Нередко эпизод путешествия на смоляной или ледяной кобыле соединяется в них с эпизодом утраты рассказчиком синего кафтана. Например: «... и задал пир на весь мир. Я нарочно за тысячу верст туда пришла, пиво-мед пила, по усам текло, а в рот не попало! Там дали мне ледяную лошадку, репное седельце, гороховую уздечку, на плечики – синий кафтан, на голову – шит колпак. Поскакала я оттуда во всем наряде, остановилась отдохнуть; седельце, уздечку снимала, лошадку к деревцу привязала, сама легла на травке. Откуда ни возьмись – набежали свиньи, съели репное седельце; налетели куры, склевали гороховую уздечку; взошло солнышко, растопило ледяную лошадку. Пошла я с горем пешечком; иду, по дорожке прыгает сорока и кричит: “Синь кафтан! Синь кафтан!”, а мне послышалось: “Скинь кафтан!” Я скинула да бросила. К чему же, подумала я, остался на мне шит колпак? Схватила его да оземь и, как видите, теперя, осталась ни с чем» (Афанасьев, I, с. 262). С морфологической точки зрения эта формула соответствует следующей схеме: P A Ā C Ī.

Сам по себе данный мотив в концовках подчеркивает хрупкость, ненадежность материала, нефункциональность вещей («ледяная кобыла», «гороховая плеточка» и т.п.). Все это объясняет слушателям причину пропажи вещей: они теряются рассказчиком не по «недоразумению», а исчезают из-за своей хрупкости, непригодности к действительности.

На основании анализа финальных формул русских сказок можно сказать, что элемент шутовства является императивным для данных концовок. Насмешка обращена не столько к самой ситуации, сколько к фигуре героя-рассказчика. Смех вызывают и специфическое самоуничижение, и комическое «прибеднение» рассказчика, и совершаемые им действия: герой получает много вещей, но все теряет по пути, что происходит из-за его глупости, невезучести и т.п.

Некоторые коми сказочники, видимо хорошо знакомые с русской сказочной обрядностью, включают вышеуказанные мотивы в свои произведения. К примеру, один из вариантов своеобразной коми-русской формулы с потерей галстука восходит к эпизоду утраты рассказчиком синего кафтана: «... *козин сетисны зэв мичаõс. Ме сийõн вõрõ мунi, да кеня воис да шуд: “Спит да хорош”. А ме велали: “Спит да похож”. А сесся галстукõс лэбõдi дай*»¹ (... подарок дали очень красивый. Я с ним в лес пошел, да кукуша и говорит: “Спит да хорош”. А мне послышалось: “Спит да похож”. Я галстук этот и выбросил)².

В числе подаренных рассказчику вещей популярностью в коми сказке пользуется ледяная лошадка с гороховой уздой. Выявлены три варианта формулы, которые, на наш взгляд, удачно переработаны в коми сказке. Приведем один из них: «*Мен тай йи кобыла да анькытиш орс сетисны же кõлысь выланыс, пõдарки. Да локны кучи гортэ, а пыысян бара õзйе. А кусõдчинi кучи. Бергеччи, а йи кобылаыд сылэма, а анькытиш орстэ гулюяс сейõмась да нинэм абу тай*»³ (Мне бы ледяную кобылу да гороховую уздечку давали же на свадьбе, подарки. Да поехала я домой, а баня горит. Стала тушить. Повернулась, а ледяная кобыла растаяла, гороховую уздечку голуби склевали. И ничего не осталось). Этим поэтическим приемом, как правило, пользовались наиболее талантливые коми сказочники, такие как У.А. Коскова, М.Г. Филиппов, которые не механически, а творчески вклю-

¹ Четкарев К.А. Марийские сказки. Ронгинский р-н. Л., 1941. Т. I. С. 14.

² НА КНЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 207. Л. 221.

³ НА КНЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 187. Л. 386.

⁴ НМ РК. Инв. № 197. Л. 16.

⁵ НА КНЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 187. Л. 370.

⁶ Словарь русского языка: в 4 т. М., 1987. Т. III. С. 561.

¹ НА КНЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 187. Л. 457.

² Там же.

³ НА КНЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 89. Л. 277.

чали заимствованные формулы в свои сказки, что свидетельствует об их осознанной художественной деятельности. Данные элементы, характерные для концовок, полностью соответствуют традициям шутовства древнерусской смеховой культуры¹. Анализ этих вариантов формул пира позволяет определить их функцию как «утверждение нереальности рассказанного путем демонстрации нереальности описываемой ситуации (пира)»².

Особое место в русских сказках занимает еще один вариант финальной формулы пира, в которой прямо или косвенно сказочник требует вознаграждения [R] за свою сказку: «Вот вам сказка, а мне бубликов связка» (Афанасьев, II, с. 26); «Тем сказке конец, а мне водочки корец» (Афанасьев, II, с. 228). По мнению некоторых фольклористов, подобные формулы являются отголоском высказываний, произносимых сказочником с целью обратить на себя внимание слушателей, чтобы они в благодарность за сказку хорошо его угостили. Известно, что у русских профессиональные сказочники, зарабатывающие на жизнь своим искусством, были типичным явлением, засвидетельствованным в древних исторических документах³.

В коми текстах концовки, содержащие в себе намек сказочника на вознаграждение его труда, почти не встречаются. Такую формулу удалось обнаружить только в одной коми-зырянской сказке: «Сэсся сейисны-юисны и зэв бура кутисны овны да вывны. Меным на дадюв тыр еджыд кър сетисны, татчө вайöди» (Затем поели-попили и очень хорошо стали жить-поживать. Мне тоже подарили саночную упряжку белых оленей, сюда привез)⁴, а также в одной коми-пермяцкой сказке: «Вот и сказка быдöс. Кин кывзис, сылö куд пыдöс, кин висьтасис – орехес көньöс» (Вот и сказка вся. Кто слушал, тому дно короба, кто рассказывал – кадка орешков)⁵. Объясняется это, по-видимому, тем, что у коми в отличие от русских не было профессиональных сказочников. Это, в частности, отметил и Ф.В. Плесовский: «Сказочников-профессионалов у коми нет, но сказки знают и любят многие...»⁶.

Следует отметить пассивное и активное творческое освоение заимствуемого материала. Когда речь идет о формулах, пассивное усвоение представляет собой заучивание и точную их передачу, без всяких изменений. Активное усвоение предполагает творческое вмешательство сказочника и зависит от его мастерства. Такое усвоение наблюдается в следующих коми формулах, где очевиден индивидуальный вклад исполнителя: «Ме тшöтти сэннi свадьбуйтi да сöмын ус пöлөн винаыс исковтiс, көть сэки ускыс эз на вöв менам»⁷ (Я тоже на той свадьбе был, да только по усам вино текло, хоть тогда усов то у меня не было); «... Ме сэн тшöтти вöли, сур юи и вина юи. Ускöд лэччис, тырпöд гöгыльтчис, сапöгö чукöрмис, шыр поз öзйис – ме сийөн и кусöди»⁸ (И я там был, солодовое пиво и вино пил. По усам спустилось, по губам покатилося, в сапоге собралось, мышиное гнездо загорелось – я этим и потушил).

Необычное описание сказочного пира мы обнаруживаем в концовке одной коми сказки. Она создана на основе традиционных моделей формулы невозможного: «Винаыс вöли рöзвалльын, юим пожйысь, закускаыс сэн быдтор вöли – лягей пöк, кузьбöж сöк»⁹

(Вино было в розвальнях, пили из сита, закуски там всякой было: икра лягушки, сок ящерицы).

Фантазия некоторых талантливых сказочников может идти дальше, превращая финальную формулу в игру небылиц. Интересным в этом отношении представляется пример из коми-пермяцкой сказки: «Ме вöли сэтчин, юи-сёйи мында верми, да том гозьяыс сьöрат эшö гöснец сетисö. Локти гортö, а семьяöс барин мöстöг кольöма. Думайтi-кери да винаас, көдö сьöрам вайи, аныкытти крöшитi да раказлö кисьтi. Ракаэс коддзисö, ме нийö кушитi да бариныслö нöбöтi – море сайись, сьöлаэз, мыся. Сия небис нийö, сетис бур деньга, и ме босьтi мöс да и вöв. Сэксянь то этадз бура и ола» (И я там был, пил-ел сколько мог, да молодые гостинцев еще дали. Пришел домой, а семью барин без коровы оставил. Подумал, да и в вино, которое с собой принес, набросал гороха, да и вылил воронам. Вороны опьянели, я их ощипал и понес барину под видом заморских рябчиков. Он купил, дал хорошие деньги, и я приобрел корову и лошадь. С того времени вот так хорошо и живу)¹.

Первоначально формулы пира включали несколько элементов [P, A, C, R], употреблялись они только в тех случаях, когда сказка заканчивалась свадьбой героя. «Постепенно, – считает Н. Рошияну, – по мере того, как соответствующие формулы стали употребляться и в тех сказках, где не происходило никакой свадьбы, некоторые элементы, в первую очередь А (действия сказочника на свадьбе) и Р (его участие на свадьбе), становились излишними, что привело к их исключению из формулы. Без этих элементов формула могла заключить любую сказку независимо от того, кончилась ли она свадьбой или нет»². Примером может послужить вариант финальной формулы русской сказки, состоящий из двух взаимообусловленных элементов: «Та живут [V], решетом воду носят, постолом добро возят» [V̄] (Афанасьев, II, с. 316). Первая ее часть «... служит утвердительным элементом, прямая цель которого – убедить слушателей в истине описываемых событий [V], а вторая часть, обуславливая это утверждение, сводит его в конечном итоге к абсурду [V̄]»³.

Оригинальная формула подобного типа имеется в коми сказке «Чоя-вока» (Брат и сестра): «А найö, гозья да меж, и öни на олöны-вылöны, тшак тшынөн тшынасьöны, шырбийөн биасьöны. Ме эськö эг адзвылы да мукöдыс сiдзи висьталöны» (А они, муж с женой да барашек, и сейчас еще живут-поживают, древесным грибом топятся, от светлячка освещаются. Я-то сам не видел, но другие так рассказывают)⁴. В указанном примере в качестве элемента недостоверности [V̄] служит известная коми поговорка: «Шырбийөн биасям, тшак тшынөн тшынасям» (От светлячка освещаемся, древесным грибом топимся)⁵. Анализируя вышеуказанный данный сказочный стереотип, Ю.Г. Рочев пишет: «Этой поговоркой обычно пользовались в том случае, когда хотели сказать о бедной жизни: древесный гриб при сжигании не дает дыма, а светлячок не греет, поговоркой сказочник отделяет жизнь человека от жизни сказочного героя»⁶. На наш взгляд, в этой формуле поговорка использована в качестве «метафоры невозможного» и ее роль – подчеркнуть неправдоподобность событий, происходящих в сказке. «Если инициальной формулой сказочник стремится создать определенную атмосферу, благоприятную для изложения и, разумеется, для слушания сказки, то финальной формулой он “разрушает”

¹ См.: Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В. Смех в Древней Руси. Л., 1984.

² Антонов Д. Указ. соч.

³ Бродский Н.Л. Следы профессиональных сказочников // Этнографическое обозрение. 1904. № 2. С. 1-18; Савченко С.В. Русская народная сказка: история собирания и изучения. Киев, 1914. С. 24-29; Померанцева Э.В. Русская народная сказка. М., 1963. С. 67.

⁴ Коми мойдьяс. С. 99.

⁵ Оласö да вöласö / подгот. текстов, вступ. ст. и коммент. В.В. Климова. Кудымкар, 1990. Т. I. С. 79.

⁶ Плесовский Ф.В. Сказки народа коми: автореф. дис. ... канд. филол. наук. М.; Л., 1950. С. 12.

⁷ НМ РК. Инв. № 197. Л. 192.

⁸ НА КНЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 93 (т. 3). Л. 88.

⁹ НА КНЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 207. Л. 19.

¹ Оласö да вöласö. С. 46-47.

² Рошияну Н. Указ. соч. С. 61.

³ Там же. С. 77.

⁴ Коми мойдьяс. С. 99.

⁵ Коми шусьöгьяс да кывйöзьяс / сост. Ф.В. Плесовский. Сыктывкар, 1983. С. 197.

⁶ Коми мойдьяс. С. 225.

эту атмосферу, обращаясь, как правило, к шутливому тону...», возвращая «слушателя из фантастического мира сказки в реальный мир».¹

Шутливый тон рассказчика очевиден и в следующей формуле: «*Но вот, гід обес юр вылын комын тасьті да комын ложска. Эштіс*»² (Ну вот, на дверях хлева 30 тарелок и 30 ложек. Закончилась [сказка]). Эта формула выполняет ту же функцию – утверждение художественной ирреальности повествования и «возвращение» слушателя к реальной действительности.

Как отмечает Н. Рошияну, «чем невероятнее, абсурднее соединение элементов в «формуле невозможного» [V], тем выше степень экспрессивности»³. Вот как, например, звучит исход одной из русских сказок: «Сказке конец – соломенный дворец, во дворце-то пять овец да шестой жеребец. Девка на пещку лезе, пуговицы рвуца, сарафаны деруца»⁴.

Финальные формулы, которые сообщают о присутствии сказочника на свадьбе или на пиру героев особенно употребительны в коми сказке. Они состоят из следующих наиболее часто встречающихся элементов: 1) Р – присутствие сказочника на царском пиру; 2) А – действия сказочника на царском пиру; 3) С – сказочник получает подарки; 4) R – сказочник просит вознаграждения. Элемент Р занимает в формулах пира центральное место, элемент R нейтрален. Элементы А и С могут выполнять в них две взаимоисключающие функции: а) описание правдоподобия описываемых событий (А, С); б) отрицание правдоподобия описываемых событий (Ā, Ā̄). Многообразие вариантов коми формул пира основано на варьировании слов, синонимической замене некоторых элементов.

Вместе с тем приведенные в статье примеры свидетельствуют о том, что русская сказка представлена большим разнообразием финальных формул пира, чем коми. Преобладающая часть этих комбинированных и сравнительно больших по объему заключительных формул-присказок известна только русскому фольклору. Как показало исследование, коми формулы пира подверглись сильному русскому влиянию. Однако усвоение коми сказочниками русских поэтических формул не было процессом механическим. Они создавали оригинальные варианты поэтических формул, но не выдумывая их каждый раз заново, а выбирая из ряда возможностей, накопленных двумя традициями. Стилистические приемы русской сказки способствовали эстетическому совершенствованию коми произведений.

Основная функция как коми, так и русских финальных формул заключается в перенесении слушателей в мир действительности, отрицание достоверности происходящих в сказке событий. С помощью легкой иронии, шутливого тона финальная формула разрушает сказочный мир.

П. Ф. Лимеров
(Сыктывкар)

В поисках коми эпоса: исследовательская деятельность А.К. Микушева

Начало научной деятельности А.К. Микушева приходится на 1950 г. Именно в этом году он поступает в аспирантуру ИРЛИ (Пушкинский Дом) АН СССР и определяется с темой будущей кандидатской диссертации – «Песенное творчество коми в советскую эпоху». Научным руководителем молодого аспиранта соглашается стать А.М. Астахова,

¹ Рошияну Н. Указ. соч. С. 57.

² НА КНЦ. Ф. 1. Оп. 11. Д. 204. Л. 23.

³ Рошияну Н. Указ. соч. С. 85.

⁴ Северные сказки (Архангельская и Олонецкая губернии). Сборник Н.Е. Ончукова // Зап. РГО СПб., 1908. Т. 33. № 36.

один из наиболее авторитетных ученых-фольклористов, известный эпосовед, к тому времени у нее вышла первоклассная монография «Русский былинный эпос на Севере» (1948). Дружбу с Анной Михайловной Микушев поддерживал и в дальнейшем, вплоть до ее кончины в 1971 г., и, видимо, не без влияния Астаховой начались поиски Микушевым эпических форм коми фольклора. Очевиден вопрос, почему же научный выбор А.К. Микушева был решен в пользу песенной поэзии, ведь изучение песенной традиции предполагает хотя бы наличие музыкального образования? В ответе на заданный вопрос надо исходить из того, что А.К. Микушев, как и закончивший в 1950 г. аспирантуру Пушкинского Дома Ф.В. Плесовский, стояли в самом начале научного изучения коми фольклора, поэтому важно было распределить силы так, чтобы охватить основные области национальной фольклористики. Изучением фольклорной прозы уже занимался Ф.В. Плесовский, под научным руководством В.Я. Проппа написавший диссертацию по теме «Эпический фольклор народа коми (сказки и предания)». Естественно, что А.К. Микушев взял на себя область песенного творчества коми народа.

Есть и другой, даже более важный фактор, оказавший влияние на научный выбор А.К. Микушева. Дело в том, в этнографических работах примерно с середины XIX в. сформировалось мнение, что коми не имеют своей песенной поэзии, а поют только русские песни. Для образованных кругов XIX в. подобное утверждение было равносильно признанию отсутствия у народа живого творческого духа и, как следствие, национальной самобытности, национальной культуры. Естественно, что такое положение вещей уже тогда вызывало попытки реабилитации народной традиции со стороны коми интеллигенции. Свидетельством этого стали публикации образцов фольклора в губернских газетах и журналах; кроме того, широко известен факт, что И.А. Куратов даже поместил в «Вологодских губернских ведомостях» под видом зырянских песен пять собственных стихотворений. С тех пор прошло немало времени, было записано достаточно большое количество образцов коми песен, составлялись и выходили, пусть небольшие, но сборники коми песен, однако научного изучения коми народной песенной поэзии до А.К. Микушева, пожалуй, не предпринимал никто. Более того, мнение об отсутствии у коми оригинальной песенной традиции по-прежнему преобладало. Поэтому, определяя предмет своего исследования песенный фольклор народа коми, А.К. Микушев должен был прежде всего доказать само существование коми народно-песенной культуры, рассмотреть основные формы ее бытования в прошлом и настоящем, а также показать место и значение традиции исполнения русских песен в коми деревне. По сути, благодаря стремлению доказать наличие развитой оригинальной народной поэзии, повысить негласный статус всей народной культуры коми А.К. Микушев стал не просто исследователем коми песен, но «адвокатом» коми традиции в целом. Это стало особенно ясно после выхода первой его монографии «Песенное творчество народа коми» (1956), подготовленной на основе кандидатской диссертации. Конечно, монография во многом следует известным идеологическим постулатам о «фольклоре как о вторичном, надстроечном явлении, отражающем бытие», и в силу этого выражающем различные «чаяния», «ожидания» трудового народа и даже являющемся «оружием борьбы за классовые интересы»¹. Однако в ней есть и другое. А.К. Микушев разделил коми песенный фольклор на «традиционное наследие» и «советское народно-песенное творчество», стремясь показать народную поэзию как явление сложное и живое, не только сохранившее от прошлого лучшие образцы, но и создающее на их основе новые версии народных песен и частушек, «удовлетворяющих духовные потребности советского народа». Благодаря такой обычной для советского времени этикетной формулировке автор «легитимизирует» свой интерес к «старинным» песням, наследию эпохи самодержавия.

¹ Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. СПб., 2006. С. 62.

Раскрытию «идейно-художественного содержания» фольклорных «старинных» песен посвящена первая, основная глава монографии. В ней еще нет жанровой классификации, песни поделены на группы по тематическому принципу: трудовые, рекрутские, свадебные, семейно-бытовые, песни-воспоминания о молодости (шондibanой олдомой), шуточные; дана описательная характеристика каждой из групп, указано место той или иной группы (или подгруппы) в традиционной культуре коми. К примеру, при описании причитаний невесты было выделено сравнение «сватов с татарами, сватовства с татарским нашествием, заключения брака с захватом в плен, противопоставление свободной девичьей воли горькой женской доле “на стороне, в чужих людях”»¹. Далее, этот мотив А.К. Микушев сравнил с песнями «о свадебном полоне», которые уже воспринимались как лирические, но, по сведениям пожилых информантов, прежде были связаны со свадебным обрядом: «Они исполнялись в тот момент, когда жених с друзьями приезжал за невестой, чтобы везти ее к венцу»². Ученым достаточно корректно была сформулирована мысль о возможной исторической основе свадебных песен в эпоху татарских нашествий и проведена параллель с лирико-эпической песней «Мича Роман» (Красивый Роман), «в которой говорится о полонении жены Романа татарами»³. Эта линия рассуждений А.К. Микушева достаточно показательна, поскольку в ней уже угадывается будущий интерес исследователя к изучению происхождения эпических форм песенного фольклора.

Наряду с исследованиями в области фольклора А.К. Микушев в те же годы начал серьезно заниматься литературоведением. Характерно, что «благословение» заниматься этим он получил от своего учителя – А.М. Астаховой. В декабре 1953 г., видимо, в ответ на заданный вопрос, Анна Михайловна пишет Микушеву: «Простите, что задержала ответ. Но я знала, что Пелагея Григорьевна (Ширяева) сейчас же ответила Вам и поддержала Вас в Вашем начинании. Я присоединяюсь к ней. Конечно, надо выходить на более широкую дорогу литературоведения. У Вас есть вкус к поэзии, уже некоторые навыки анализа. Знакомство настоящее с коми поэзией Вам даст основу для будущей Вашей работы по смежной теме. Итак, желаю успеха в предстоящей работе»⁴. Однако А.К. Микушев исследования в области коми литературы понимал не столько как анализ поэтических текстов, сколько как изучение литературы в качестве высшего проявления национального самосознания коми народа. Именно литература, по мысли А.К. Микушева, в советскую эпоху стала организующим началом, как ранее был фольклор, который может и должен формировать коми национальный характер. Поэтому важно изучать фольклор как историческую основу литературы, определяющий ее художественное своеобразие, однако не менее важным является и изучение литературно-фольклорных взаимосвязей.

На рассуждениях об этих положениях строится книга А.К. Микушева «Коми литература и народная поэзия», вышедшая в 1960 г. Конечно, современному читателю она может показаться перегруженной тем, что сегодня называют «вульгарно-социологической догматикой», но таким было время, и многое из того, что сегодня уже кажется странным, тогда было общепринятым и даже не обсуждалось. Мало кто смог бы противостоять марксистско-ленинскому пониманию народа как классового антагониста правящим кругам общества. Соответственно, А.К. Микушев пишет в историографической главе, что в устной поэзии «не могли не отразиться эти классовые антагонизмы, не могли не проникнуть в нее антинародные мотивы и националистические веяния»⁵. Поэтому в фольклоре, как считал А.К. Микушев, можно найти классово чуждые элементы, которые использо-

вали реакционно настроенные писатели в своем творчестве. По мысли ученого, писатели делятся на реакционеров и демократов, которые используют фольклор в своих целях. А.К. Микушев рассмотрел творчество и творческие подходы тех и других в исторической перспективе. Среди реакционных оказались П. Распутин, В. Клочков, К.Ф. Жаков, Г.С. Лыткин и др.; некоторые, как считал ученый, ошибались, но вышли на правильный путь, а такие, как И.А. Куратов или В. Савин, – не ошибались никогда. Несмотря на эти явно конъюнктурные размышления, значение книги все же в том, что в ней впервые показана история коми литературы: не просто свод единичных авторов прошлого и настоящего, а именно процесс, движение литературы в диахронии, в ошибках, неудачах и достижениях всех авторов – «реакционных» ли, «демократов» ли, все они вовлечены в исторический процесс, и объединяет их творчество фольклоризм.

Отдельно рассмотрев творчество наиболее крупных коми писателей: И.А. Куратова, М.И. Лебедева, В.А. Савина, В.Т. Чисталева, Г.А. Федорова и В.В. Юхнина – А.К. Микушев впервые показал, что фольклоризм присущ коми литературе не только в качестве исторической основы, но и на всем пути ее развития. В этом смысле понятие фольклоризма сходно с понятием народности литературы. Книга «Коми литература и народная поэзия», с одной стороны, стала важной вехой на творческом пути самого А.К. Микушева: в ее содержании нетрудно увидеть уже структуру будущего трехтомника «История коми литературы»; а с другой стороны, изучение литературы позволило ему вплотную пойти к изучению творчества К.Ф. Жакова. Но это будет позже, сначала известный коми ученый обратился к эпосу. Однако путь к эпосу был долгим и непростым.

В конце 1950-х г. А.К. Микушев пригласил работать в сектор фольклора и литературы Коми филиала АН СССР П.И. Чисталева, композитора и этномузыковеда. С его появлением возникла возможность нотировать записи. Спустя тридцать лет, в 1992 г., А.К. Микушев написал: «С приходом П.И. Чисталева в творческую группу КФАН СССР работа над песенным сводом приобрела динамичный характер. Доставляло истинное удовольствие видеть, с каким удивительным тактом и неподдельным восторгом находил он в коми деревнях неизвестный песенный мотив, записывал на свой выдавший виды «Романтик»¹. Так сложился творческий союз, без которого выпуск трехтомника песенного фольклора коми был бы невымыслим.

Первоначально А.К. Микушев задумал выпустить сборник «Песни Ижмы», в который собирался включить записи экспедиции в Ижемский р-н 1959 г. Он поделился своими планами с А.М. Астаховой, и та написала в ответ: «Основные вопросы Вы правильно наметили. Очень хорошо, что “Песни Ижмы” Вы задумали дать с параллельными переводами на русский язык (в этом отношении образцово сделаны издания “Шорский фольклор” и “Карельские эпические песни”) и с музыкальными приложениями»². Но работа над ижемским сборником оказалась более трудоемкой, чем предполагалось. В 1962 г. А.М. Астахова спрашивает в письме: «В каком положении подготовка “Ижемского сборника”? Если бы прислали проспект сборника и образцы комментариев вместе с комментируемыми текстами, я, может быть, на ходу успела бы сделать замечания и помочь. Или Вы думали показать мне сборник, когда он будет готов?» По-видимому, подготовка сборника была отложена в связи с началом работы над трехтомником коми народных песен. А.М. Астахова очень сочувственно отнеслась к этому проекту и предложила в качестве музыкального редактора Б.М. Добровольского, в то время работавшего заведующим Фонограммархивом ИРЛИ. В планах А.К. Микушева было и издание монографии, но А.М. Астахова ответила ему в довольно категоричной форме: «Относительно Вашей монографии мне думается, что параллельно с подготовкой первых сборников Вам следует только собирать материал. Сразу писать какие-то части монографии нецелесообразно, –

¹ Микушев А.К. Песенное творчество народа коми. Сыктывкар, 1956. С. 45.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Переписка А.К. Микушева с А.М. Астаховой / подг. к публ. Н.С. Коровина // Анатолий Константинович Микушев. Статьи. Воспоминания. Письма. Сыктывкар, 2012. С. 204.

⁵ Микушев А.К. Коми литература и народная поэзия. Сыктывкар, 1960. С. 6.

¹ Микушев А.К. Предисловие ко второму изданию // КНП 1: 6.

² Переписка А.К. Микушева с А.М. Астаховой. С. 212.

все равно придется затем к ним возвращаться и перерабатывать. <...> Мнение о том, что составление сборников – чисто техническое дело – смехотворно, и с ним надо бороться, ссылаясь на опыт головных институтов, хотя бы на наш. Могли ли бы необразованные люди издать наши “Памятники русского фольклора”? А сборники-антологии “Библиотеки поэта”?»¹

Работа над составлением сборников продолжалась до 1967 г., когда третий том, посвященный удорско-вымской песенной традиции, был сдан в печать. Трудности, с которыми столкнулись составители сборников, касались прежде всего нехватки песенного материала. В Предисловии ко второму изданию «Песен» (1992) А.К. Микушев отметил, что 1950-60-е гг. уже были временем «интенсивного разрушения вековых песенных традиций», и задача, которую ставил А.К. Микушев перед собой и перед своей творческой группой, заключалась в интенсивном сборе песенного материала. С этой целью в экспедиционные поездки выезжали едва ли не два раза в год, что в условиях полного бездорожья было не так-то и просто. В ходе работы над сборниками и был выработан региональный подход к составлению томов: материал подавался не сплошным массивом, а был разбит в соответствии с принадлежностью к одной из трех региональных песенных культур: вычегодско-сысольской, ижмо-печорской и удорско-вымской. Как и предполагала А.М. Астахова, в процессе работы над песенным собранием А.К. Микушев смог определиться с темой будущей диссертации. В ноябре 1966 г. он пишет своему учителю: «В результате предварительного сбора фольклорных произведений и исследования их лично для меня стала ясна картина сложного генезиса коми народно-песенного творчества в целом и отдельных его жанров в частности»². Заметим, что здесь впервые было произнесено слово «генезис», вынесенное затем в название диссертации, причем генезис песни А.К. Микушев связывал с этногенезом различных этнографических групп коми, поэтому первоначально тема диссертации звучала как «Роль этнических групп в формировании народно-песенных жанров коми фольклора». Надо сказать, что уже обычная с современной точки зрения концепция региональности фольклорных традиций в середине 1960-х выглядела новаторски, и А.М. Астахова поддержала тему, назвав ее «чрезвычайно важной в научном отношении» с оговоркой, что ее уточнение – «дело дальнейшего продумывания в процессе разработки проспекта», и предложила проконсультироваться у специалистов – этнографов и лингвистов. В ходе работы над «Песнями», видимо, сформировалась и концепция коми эпоса. В письмах 1967 г. А.М. Астахова упоминала уже о редактировании вступительной статьи в сборник «Коми эпические песни и баллады» (1969) и, в частности, обсуждала гипотезу А.К. Микушева относительно происхождения так называемых «баллад о полонянках». В содержание этого сборника А.К. Микушев включил ижмо-колвинские песни уже на правах эпических, хотя в трехтомнике варианты этих песен еще назывались «повествовательными». Таким образом, состав коми эпоса приобрел известную нам равновесную структуру: с одной стороны, коми-зырянский эпос, включающий баллады о выкупленной полонянке, и былины-баллады на сюжеты русско-героического эпоса и духовных стихов, а с другой – ижмо-колвинский эпос.

Диссертация была готова к 1970-му году, и теперь она называлась «Генезис и эволюция коми песенного фольклора». В основу концепции А.К. Микушев вынес положение о трех локальных группах коми – южной, западной и северной, в пределах которых вследствие различного рода этнических процессов сформировались определенные песенные традиции. Предмет исследования ограничивался четырьмя жанровыми типами: импровизациями, северокоми ижмо-колвинскими эпическими песнями, народными балладами и частушечной поэзией. Официальными оппонентами были назначены В.И. Лыткин, К.В. Чистов и З. Куприянова. Все три оппонента очень высоко оценили диссертацию

¹ Там же. С. 217-218.

² Там же. С. 222-223.

А.К. Микушева. В частности, К.В. Чистов отметил, что диссертация стала обобщением и итогом многолетней работы диссертанта по сбору фольклорного материала, выпуску сборников текстов (к тому времени были изданы пять первоклассных сборников), кроме того, диссертант издал две монографии, книгу по коми литературе и подготовил значительное количество научных публикаций. Характеризуя главу о песенных импровизациях, К.В. Чистов отметил, что подобные песни «у народов давней земледельческой культуры Европейской части СССР были почти неизвестны (исключение составляют северные карелы, воспринявшие от саамов так называемые йойги и некоторые виды эстонских импровизаций), <...> значение этой части диссертации Микушева определяется коротким, но выразительным словом – открытие»¹.

Но главным открытием диссертанта, по общему мнению всех троих оппонентов, конечно же, был эпос. К.В. Чистов заметил, что «первые известия о том, что у коми тоже обнаружили эпос, вызвали опасения. Возникло подозрение: не дань ли это всеобщему “эпическому” увлечению?» Он привел ряд примеров подобных «увлечений» – у белорусов, латышей, грандиозную героическую эпопею «Сияжар» мордовского писателя В. Радаева и т.п., но «на этом фоне исследование А.К. Микушева отличается спокойствием, рассудительностью, научной объективностью». Для этого А.К. Микушеву пришлось отказаться от общепринятых представлений об эпосе «как о безусловно общенациональном явлении, в создании которого участвуют все этнические группы, об эпосе как явлении, которое должно исключительно принадлежать одному народу, национальную суть которого он выражает, и, наконец, об эпосе как преимущественно героической эпопее богатырского типа. Или, иными словами, надо было отказаться от национально-романтических представлений в пользу научных, допускающих классические и периферийные формы, резкие и размытые границы явлений и требующих не сенсационных открытий, а объективного ответа на основной вопрос: создавала ли (и если создавала, то как и когда) коми фольклорная традиция какие-либо разновидности эпических форм? Ответ оказался неожиданным и теоретически весьма интересным. У коми, расселенных в различных районах республики и за ее пределами (Ямало-Ненецкий округ Тюменской области), обнаружили не только различные эпические сюжеты, но и разностадиальные формы эпоса; у северных коми – архаические формы, родственные ненецкому эпосу, у южных и западных коми – различные позднеэпические формы, включая так называемые баллады»².

Так был открыт коми эпос, и путь к нему был долгим. Первые записи баллад датируются серединой XIX в. Впервые А.К. Микушев к ним обратился при написании кандидатской диссертации в самом начале 1950-х гг., первые ижмо-колвинские песни записаны А.К. Микушевым в 1959 г., но только в 1969 г. он определил их как «эпические песни». Первые ижмо-колвинские песни А.К. Микушев записал в 1959 г. во время экспедиционных работ в ижемских селах Мохче и Бакуре. Однако фронтальная запись эпических песен смогла осуществиться только после создания научной группы, в состав которой вошли Ю.Г. Рочев, П.И. Чисталев, В.В. Тимин, В.М. Кудряшова и др. За 6-7 лет ими было записано в экспедиционных поездках в Ижемский район РК, Ненецкий НО, Ямало-ненецкий НО, Тюменскую область и на Кольский п-в более 100 произведений северокоми эпоса. Десятилетия жизни были заполнены работой в поле, в архивах, в библиотеках для того, чтобы иметь научные основания назвать эти тексты «эпосом». Наконец, защита докторской диссертации в 1970 г., а затем изданная в 1973 г. монография «Эпические формы коми фольклора» раз и навсегда закрепили за коми, во всяком случае для

¹ Чистов К.В. Отзыв о диссертации А.К. Микушева «Генезис и эволюция коми песенного фольклора» // Анатолий Константинович Микушев. Статьи. Воспоминания. Письма. Сыктывкар, 2012. С. 32.

² Чистов К.В. Указ. соч. С. 33.

научного мира, статус народа, имеющего эпос. Книга «Коми народный эпос» (1987) уже только подтвердила его. Тем не менее проблема коми эпоса, особенно его ижмо-колвинской составляющей, и сегодня остается актуальной, так как коми эпос еще вызывает сомнения у многих. С одной стороны, вызывает сомнение то, что эпос в архаических формах мог возникнуть в начале XIX в., а с другой стороны, ижмо-колвинский эпос воспринимается как нечто чужеродное, не коми, искусственно появившееся. Все это так, если не учитывать той мощной научной доказательной базы, на которой А.К. Микушев выстроил «здание» эпоса. На самом деле, говоря о коми эпосе, зачастую забывают о его научной составляющей и о том, что сам А.К. Микушев был, по выражению К.В. Чистова, «одним из ревностных учеников и последователей выдающегося знатока русского эпоса и севернорусского фольклора, профессора Анны Михайловны Астаховой»¹. Тут уж, как говорится, каков учитель, таковы и ученики.

К сожалению, времена Д. Макферсона, Э. Лённрота и братьев Киреевских безвозвратно ушли, и статус народной поэзии и даже эпоса – уже совсем не тот. Однако не могу согласиться с точкой зрения К.В. Чистова, когда он говорит, что А.К. Микушеву «надо было отказаться от национально-романтических представлений в пользу научных», чтобы открыть настоящие формы эпоса. Думаю, что как раз национально-романтические представления и питали его неугасимую творческую энергию. В этом контексте эпос как раз соответствует представлению о национальной сути коми народа. Удивительно, но национальная суть коми народа интернациональна: в ней мирно соседствуют образы Ёвлёхуплэ и Кирьян Варьяна, Ильи Муромца, Вэдэ и Мича Романа. В этом ее особенность и национальное достоинство.

А.К. Микушев открыл коми эпос. Может быть, и коми народу следует его открыть?

*В.А. Лимерова
(Сыктывкар)*

Вещно-предметный мир в романе В. Юхнина «Алӧй лента» (Алая лента)

Придя в литературу с повестью «Веськыд туйӧд» (Прямой дорогой, 1934), Василий Васильевич Юхнин очень скоро почувствовал потребность в новой литературной форме, которая могла бы более свободно и объемно воплотить картину национальной жизни. И в 1939 г. появилась первая версия «Алой ленты» – романа, живописавшего край безбрежных лесов и отважных охотников. Этнографическая составляющая романа оказалась столь велика, что актуальность романа как произведения, призванного воплотить образ предреволюционной действительности в Коми крае начала XX в., была поставлена под сомнение. Писателю предложили переработать роман, убрать из него «лишние подробности» бытового уклада северян, вывести на первый план социально-классовое расслоение коми деревни. Не вполне устраивал критиков и образ главного героя, ему предписывалось более энергично пройти путь от простого охотника до вожака крестьянской массы. Все это появилось во второй версии романа, вышедшей отдельным изданием в 1955 г. Таким образом, работа над романом шла более пятнадцати лет.

Писатель словно ждал то время, когда будет возможен компромиссный вариант произведения, в котором традиционные нравственные начала в человеке не будут заслонены классовыми интересами.

В.В. Юхнин не мог отказаться от канонической сюжетной схемы социалистического романа, и его герой Илья Ошлапов прошел все этапы пути трудового человека в рево-

люционный движение, но приобрел, скорее, близкий фольклору образ народного заступника, чем образ категоричного борца с чуждым классом. Кроме того, писателю удалось сохранить и народоописательную сюжетную линию: позже сцены охоты, красочные и подробные описания деревенских праздников, молодежных посиделок были не только сохранены, но и умножены на страницах романа.

В школе «Алая лента» изучается, наверное, с момента рождения произведения. Каждое поколение читателей находит в нем новое содержание, созвучное своему времени. Не ошибусь, если скажу, что сегодня роман В. Юхнина так же, как и полвека назад, покоряет своего читателя поэтизацией особого, уникального, подлинного мира коми человека. Дар Юхнина-реалиста, его стойкое сопротивление унификации человека в социалистическом искусстве ярко проявляется на уровне изображения предметно-пластического мира. Он и может стать одним из объектов совместного внимания ученика и учителя на уроках коми литературы.

Характерным способом создания образов героев в романе «Алая лента» является описание их костюмов и обстановки. Стремясь как можно полнее рассказать о жизни коми народа и в то же время подчеркнуть его социальную неоднородность, писатель включает в свой роман описания самых разных деталей предметного мира: внешний облик богатых и бедных домов, их расположение в деревне и внутреннее убранство, одежду, которую носят крестьяне с разным достатком и местное купечество. Основная функция этих описаний находится в плоскости идеологической задачи романа и реализуется в социальной характеристике портретируемого лица, что включает «Алую ленту» в ряд других историко-революционных романов своего времени.

Между тем вокруг деталей вещного мира выстраиваются своеобразные микросюжеты, именно они придают развитию романной картины эпическую широту, жизненную достоверность. Одним из таких микросюжетов является история единственной в семье крестьянина и охотника Степана Ошлапова пары сапог. Сапоги принадлежат главе семьи, но при необходимости их разрешено носить и сыновьям, старшему – Михаилу и младшему – Илье, как бы на время меняя их возрастной и социальный статус. Свою историю имеют и элементы костюма главной героини – Веры: оставшись сиротой, она живет в семье своей богатой тетки Чамаш Пеклы, но по-прежнему одевается в потрепанный синий шушун, доставшийся от матери. Читатель видит Веру и в другой одежде, но тоже «имеющей память»: «Вера вылын ӧні вӧлі анькытш сера гӧрд платье – Сандралӧн подарокыс, кодӧс сетӧгӧн Сандра шуис сылы: новлы пӧ да казтыгв ассьыд воча чойтӧ, а меным сійӧ оз нин шогмы – абу карын новлӧм вылӧ вурӧма. Вера пель мочкаксын ӧшалісны исергаяс – тожӧ Сандралӧн, зэв нин пӧ донтӧмӧсь. Но Вералы найӧ – платьеыс и исергаясыс – зэв лӧсялісны» (Сейчас на Вере было красное в горошек платье – подарок Сандры. Вручая его Вере, Сандра так объяснила свою щедрость: носи, да не забывай свою сестрицу, а мне в нем уже нет нужды – не для города сшито. В мочки ушей Веры были вдеты серьги – тоже Сандрины, очень уж дешёвые. Но Вере – и платье, и серьги – очень шли). Вообще, вещи в романе часто имеют «жизненный путь»; не является исключением и алая лента, на особое место которой указывает название романа. Алая лента, деталь костюма Веры, – и оберег, и олицетворение любви героев, и символ их борьбы за правду.

Для героев каждая вещь имеет свою ценность. «Налӧн ӧд мый пасьталӧма, сійӧ и сундукас» (На них что одето, то и в сундуке хранится), – с сожалением размышляет Марпа, собираясь посватать сироту Веру за сына. Автор не оспаривает эту точку зрения. Напротив, он стремится показать, какую огромную ценность в крестьянской семье имело любое приобретение, любая купленная вещь. В этой связи показателен эпизод, как купец Гафар Бикмедов вручает в подарок полотораведерный самовар Чугун Ольӧшу, в доме которого останавливается на постой. Автор рисует немую сцену: семейство Чугун Ольӧша с восхищением смотрит на сияющее золотыми боками «чудо». Говорливые сно-

¹ Там же. С. 29.

хи в почтительном молчании ожидают, кому из них глава семьи доверит его поставить. «Пёрсыджык моньыс коть и матынджык вöлі, но айка видзöдліс томджыкыс вылö: сыкöд дырджык на овны, мед сійö и пуктас выль самоварсö» (Старшая сноха была ближе к свекру, но тот посмотрел на молодую: с ней дольше жить, пусть она новый самовар и поставит), – передает повествователь мысли героя.

Создавая предметный мир романа, автор преследует и жанровую задачу: стремится расширить хронотоп романа. Действие в «Алой ленте» заключено между двумя историческими событиями: 1905 годом и началом Первой Мировой войны. Для романа – достаточный, однако это небольшой временной промежуток. Чтобы «удлинить» его, писатель прибегает к ретроспекциям, расширяет географию и время действия за счет особой «атрибуции» вещей. Так, одежда героев указывает на их место в обществе, но, кроме того, с помощью деталей портрета в романное пространство-время вовлекаются эпизоды из прошлого или не входящие в пределы жизненной «географии» персонажа. Еще раз приглядимся к разным описаниям внешности Веры. Вот она «... стройная, статная молодая девушка – с длинной русой косой, загорелая и круглолицая, синеглазая», словно сказочная героиня. Это впечатление поддерживается и сюжетно: она сирота, что также напоминает типичный для сказки статус положительной героини. Однако повествователь не просто сообщает, что Вера давно осиротела, а «одевает» девушку в синий шушун покойной матери («покойнича мамыслöн лöз дöра шушуна»). Этот прием уже вполне литературный, индивидуальный, автор с его помощью включает в персонажный мир и покойную мать Веры. Обратим внимание, что читателю сообщается и точный возраст пары сапог, принадлежащих Ошлаповым, – 15 лет. Таким образом, прошлое не только упоминается, но продолжает жить в настоящей жизни героев, участвует в сюжете, действуя, расширяя его временные рамки.

Вещи имеют не только «историю», но и географию: повествователь уточняет, что Сандра дарит Вере одежду, вышедшую из *городской* моды; вернувшаяся с богомолья Вера, прежде чем выйти к Илье, снимает *дорожную* одежду («удитöма нин вежны туй паськöмсö» – успела сменить дорожную одежду); Илья мечтает о гармонии, и не о какой-нибудь неопределенной, а сделанной *вятскими* мастерами по заказу. Как видим, вещи становятся атрибутами пространства более широкого, чем то, в котором происходит действие. Этот прием явно расширяет их узкое, портретирующее героя назначение. Вещи в художественной реальности произведения являются принадлежностью персонажей, характеризуют их жизненные ценности и социальное положение, но в то же время играют и другую роль, прямо не связанную с образами их обладателей. Они актуализируют в тексте стремление автора к большой эпической форме: не будем забывать, что «Алая лента» – первый роман в коми литературе, и ее автор заведомо ставил перед собой задачу написать роман реалистический, произведение, в котором судьба отдельной личности будет изображена в ее связях с обществом, миром, поэтому повествование развернуто в большом по протяженности пространстве и времени.

Симпатии автора, его сверхзадача организатора, творца художественного мира выражаются также в описаниях жизненного пространства героев, в том числе убранства домов. Интерьерные фрагменты не всегда мотивированы сюжетно, а в некоторых случаях благодаря большой степени детализации приобретают черты музейности, воплощая народоведческую задачу романа. Таково описание избы, в которой живет семья Ошлаповых: «Матвей Степанлöн керка пытшкыс вöлі соседьясылöн кодь жö. Посводзсянь пырöм мысти первой веськалан пöлать улö. Уль сёйысь тэчöм ыджыд русскöй пач сулаліс кöтшас джын пасьтала. Еджыд сёйöн мавтöм пач бокас кодьялöма горсьяс, кытчö тэчлöны косьтыны кöтасьöм кепысьяс. Пач пöлөн жö öшаліс пыр новлан паськöм. Енув пельöсын сулаліс пызан, öшиньясысь вылынджык кыкнан стен пöлөн вöчалöма джаджьяс, кытчö тэчсьывлö пырджык колана посни кöлуй» (Внутри изба Матвей Степана была такой же, как и у соседей. Входя из сеней, сразу попадаешь под полати. Сложенная из

сырой глины русская печь занимала весь левый угол. В крашенной белой глиной боках печи имелись углубления, куда клали сушить мокрые рукавицы. Вдоль печи висела и носимая одежда. В красном углу находился стол, над окнами, вдоль обеих стен устроены полки, на которые скаладывали разные необходимые вещи).

Описание заметно статично. Правда, его оживляет условное присутствие неопределенного лица, который входит в избу и, подобно экскурсанту, оглядывает ее («пырöм мысти» – букв. ‘сразу, как войдешь’), знакомится с типичными деталями коми крестьянской избы. Не случайно описание начинается с замечания повествователя: «Матвей Степанлöн керка пытшкыс вöлі соседьясылöн кодь жö» (В избе Матвей Степана все было так же, как у соседей). Любопытная деталь: описание избы Ошлаповых дано в романе в тот момент, когда в нее входит Илья, который хорошо представляет небогатый интерьер родного дома и не имеет необходимости его осматривать. Заметно, что такого рода описания не связаны с внутренними движениями персонажей и лишены характерологической функции. Автор намеренно останавливается на главных элементах крестьянской избы (полати, печь, красный угол с образами, надоконные полки с бытовой утварью), стараясь познакомить читателя с традиционным жилищем коми.

Наряду с описанием крестьянского жилища роман содержит описания домов зажиточной части жителей деревни. Выполняя политическую разнарядку времени, писатель не мог обойтись без персонажей, олицетворяющих типы «классовых врагов», «эксплуататоров трудящихся масс». В то же время нельзя не заметить, что в художественном отношении характер таких персонажей вполне обоснован. Так, образ купца-«мироода» Вишкун Ласея принадлежит к самым убедительным в романе. «Сюжетная линия, развертывающаяся вокруг взаимоотношений Ильи с кулаком Сирвойтовым, одна из наиболее напряженных, психологически обоснованных и социально насыщенных»¹, – писала А.Н. Федорова. Убедительность образу купца придает и описание его дома, мира вещей, его окружающих: «Сирвойтовьяслöн кык пöлбс оланін. Öтиыслöн пытшкöсыс крестьянин керкалöн: лабичьяс, пöлать, кывтсö потшысь занавес. Нöшта: öбразьясöн тырöм енув пельöс, стенö тувьялöм Киево-Печорскöй лавралöн да грешникьяслöн адын мучитчöм йылысь серпасьяс. Найö эскöдöны волысьясöс, мый тані олöны ен нога йöз. Тайö жырьяс паныдавлöны важгортсаясöс. Мöдыс шусис гöстинöйöн. Сэні, стеклöа рама пытшкын, öшалісны царлöн да царицалöн портретьяс. Камод вылын сулаліс паськыд трубаа граммофон, сярвидзисны карысь неважöн на вайöм дона стульяс. Важгортсаясöс “гöстинöйöын” эз виччысылыны, сэні гöститöдлісны карысь воём господаöс. Тайö жырьясьыс кындзи вöліны на Ласейлöн канцелярия да весиг челядьлы жыр» (У Сирвойтовых дом состоял из двух половин. Первая была похожа на крестьянскую избу: лавки, полать, занавеска, отделяющая хозяйственную часть от горницы. И еще: заставленная образами божница, стены, увешанные картинами с изображением Киево-Печерской лавры и сцен мучений грешников в аду. Они убеждали гостей, что в этом доме живут набожные хозяева. В этой половине встречали крестьян, жителей Важгорта. Другая половина звалась гостиной. В ней, под застекленными рамами, висели портреты царя и царицы. На комод стоял граммофон с широкой трубой, вдоль стен красовались купленные недавно в городе стулья. Важгортских в этой половине не ждали, в ней потчевали городских господ. Кроме этих половин, в доме Ласея была канцелярия и даже детская). Как и в предыдущем случае, описание интерьера особой динамики не содержит, если только не считать воображаемый переход из одной половины дома Сирвойтовых в другой. Здесь точка зрения не сфокусирована и ни за кем не закреплена, т.е. целиком находится в ведении повествователя. Тем не менее это описание имеет принципиальные отличия, которые состоят из вкрапленных кратких комментариев в описательный текст. Автор как бы ни на минуту не

¹ Федорова А.Н. Юхнин Василий Васильевич (1906-1961) // Коми советские писатели. Сыктывкар. 1968. С. 210.

оставляет читателя наедине с изображенной реальностью, ведет его за руку, управляет его впечатлением и мнением относительно хозяев дома. Если в описании дома Ошлаповых создается впечатление присутствия экскурсанта, то в этом случае в тексте актуализован взгляд заинтересованного «экскурсовода», чью позицию и принимает автор.

Задумавшись, почему описание обстановки избы Ошлаповых дано только в ракурсе объективного наблюдения, а отдельные фрагменты интерьера дома Вишкун Ласея комментируются автором, тем самым выделяются из общего пространства, привлекая к себе особое внимание «зрителя». Совершенно очевидно, что равнодушный взгляд субъекта описания в первом случае и не лишённая эмоций детализация внутреннего вида купеческого жилища в другом лишней раз подчеркивают имущественное расслоение жителей деревни: если Вишкун Ласей может позволить себе разнообразие в быту, то в крестьянском доме Ошлаповых попросту нечего разглядывать («все, как у соседней»), и в авторском комментарии нет повествовательной необходимости. Сопоставление двух описаний позволяет также выявить особенность авторского предъявления героев, сложившуюся в коми прозе в конце 1930-х гг. и имевшую продолжение в историческом романе 1950-х – преимущественную психологизацию отрицательного персонажа. В нашем случае дом Ошлаповых говорит лишь о социальном положении его жителей, но никак не об их индивидуальности. Дом Сирвойтовых можно назвать метонимическим двойником его хозяина: две половины в доме и двойная роль купца Сирвойтова, который одновременно является своим человеком и для людей, занимающих положение в обществе, и, самое удивительное, для закабаленных им односельчан. Те и другие чувствуют себя у Сирвойтовых вполне комфортно, «как дома». Продуманный до мелочей интерьер Сирвойтовых – показатель выделенности Ласея из общинного и общего мира, наличия в характере этого человека индивидуальной воли. Читая роман, ощущаешь, что этой стороной своей личности Сирвойтов интересен для автора. Не случайно, именно с ним автор сводит главного героя романа Илью Ошлапова в своеобразном соперничестве: в начале романа герои меряются физической силой, а затем борьба между героями принимает форму поединка между людьми, претендующими на роль «владельца дум».

Рассмотренные здесь случаи семантизации предметного мира не единственные в «Алой ленте». Они раскрывают принцип функционирования в романе портретных и интерьерных описаний, но процесс разворачивания романного действия содержит и другие элементы, не менее важные для раскрытия авторской задачи, – охватить жизнь дореволюционных коми как можно шире, полнее, и в его повседневных охотничье-крестьянских заботах, и социальных изменениях, подготавливающих ломку традиционных отношений в обществе, меняющих ритм существования. Известной исследовательницей юхнинского творчества В.В. Пахоруковой очень точно отмечены «эпическое спокойствие, размеренность», «бытовая красочность» первой части романа и «ершность», «взвихренность» его второй половины¹. Наряду с другими художественными средствами «выполнить» этот переход автору помогает вещно-предметный мир, проявляющий себя в портретных и интерьерных описаниях.

Осложненное глагольное сказуемое в коми эпических произведениях

Для языка эпических произведений, как и других жанров устного народного творчества, характерно широкое употребление различных изобразительных, выразительных средств (сравнений, метафор, эпитетов, идиом, фразеологизмов и т.п.). К ним относятся и некоторые синтаксические конструкции, к примеру, осложнённые простые и составные глагольные сказуемые. Они особенно часто используются при описании внутреннего мира героя, его душевного и физического состояния, при описании многообразных действий персонажа.

Осложненные сказуемые не просто сообщают о совершении какого-либо действия, а дают действию, названному в основном глаголе, оценку, качественную характеристику, несут дополнительные смысловые нагрузки.

Многие из них являются способом выражения субъектного модального значения, отношения субъекта речи к действию субъекта высказывания, третьего лица – участника речевой коммуникации или к действию самого коммуниканта. Существенно то, что в синтаксических конструкциях с такими предикатами на передний план выступает говорящий субъект. Такие предикаты позволяют коммуниканту очень точно передавать самые разные смысловые оттенки, характер протекания действия без особых распространителей глагола-сказуемого. Такие конструкции носят всегда экспрессивный характер. В эпических произведениях наблюдается стремление к сжатости, четкости и образности выражения мысли. Это во многом достигается также за счет использования осложненных глагольных сказуемых.

Осложнение сказуемого происходит за счет повторения спрягаемого глагола, использования различных частиц, изобразительных глаголов, инфинитивной формы глагола и т.п.

Изученный материал позволяет выделить в коми эпических памятниках следующие разновидности осложненного простого глагольного сказуемого:

1. Редубликация одного и того же глагола в одной и той же форме. Спрягаемая форма глагола обозначает действие и выражает основное грамматическое значение, второй элемент повтора вносит добавочный оттенок модально-экспрессивной оценки действия или способа его протекания. Повтор двух одинаковых спрягаемых форм выражает «количественное» значение (длительности, полноты действия) или категоричность утверждения. Повторение глагола является также одним из способов постановки логического ударения. Личный глагол в форме изъявительного наклонения может повторяться: а) без союзов и частиц: *Туй кузяыс муні, муні* (КНЭ, с. 317) (По длинной дороге (я) шел, шел); *Бара сідз ветлэныс, ветлэныс. Некытдн нинэм оз тыдоо...* (КНЭ, с. 304) (Опять так ходят, ходят. Нигде ничего не видно...); *Сэсса ветлаліс, ветлаліс берег кузяыс...* (КНЭ, с. 367) (Потом (он) ходил, ходил по берегу...); б) с союзами *да, ді* «да» (последний функционирует лишь в ижемских эпических произведениях). Союзное соединение двух одинаковых временных форм одного и того же глагола подчеркивает значение длительности, непрерывности действия: *Вдлыд гднитіс да гднитіс Паськыд поле выгті* (КНЭ, с. 341) (Конь бежал (да) бежал по широкому полю); *Борді да борді...* (КНЭ, с. 113) (Плакала да плакала (я)); *Мича Рдмандс ндйтисны да ндйтисны...* (КНЭ, с. 353) (Красивого Романа (они) били да били).

Союз *да* 'да' может повторяться дважды, при этом употребляется с обоими компонентами глагольного сказуемого. Он располагается после каждой личной формы глагола. В таких конструкциях усиливается общее значение длительности действия: *Оз-э кодке*

¹ Пахорукова В.В. Василий Васильевич Юхнин // История коми литературы. Т. 3. Сыктывкар, 1981. С. 61.

пыжа лок-и? *Видзеді да видзеді да, некэн некод дай оз лок-и?*¹ (Микушев, Чисталев, 42) (Не едет ли кто на лодочке? (Я) смотрела да смотрела (да). Нигде никого не видно); *Куим чой нё сэтөр вотны мунёны. Мунасны да мунасны, меддзоля чойыс вошö* (КНЭ, с. 355) (Три сестрицы собирать смородину идут. Шли да шли (да) они, младшая сестра потерялась).

Союз дай 'да и', как правило, повторяется дважды: *Пукали дай пукали дай, Виччыси да виччыси* (Микушев, Чисталев, 78) (Я сидела да сидела (да), (Я) ждала да ждала).

Повторение личных форм глагола может быть и с различными модальными частицами. Они используются для подчеркивания длительности, интенсивности действия, утверждения, для выражения значения неожиданного действия, усиленной просьбы, способны также сообщать дополнительное значение сравнения и различные другие дополнительные оттенки значения глагольного действия: *Сьылэныс тай, сьылэныс. Оз вермыны мөдэчыны...* (КНЭ, с. 138) (Поют, оказывается, поют. Не могут собираться...); *Чойдöй нө чойдöй, вешты жö, вешты Лёк морт улысь* (КНЭ, с. 344) (Сестра, моя сестра (моя), выкупи же выкупи от плохого человека).

В одной и той же конструкции с повторяющимися глаголами могут быть использованы две или более частиц, привносящих в высказывание различные смысловые оттенки: *Мамöй нө, мамö, вешты жö öд нө вешты...* (КНЭ, с. 344) (Мама моя, мама, выкупи (же ведь мол) выкупи...); *Айöй нө, айöй, менö вешты жö да вешты* (КНЭ, с. 344) (Отец мой, отец мой, выкупи же меня, выкупи).

В коми эпических произведениях используется формы осложненного сказуемого, в котором спрягаемый глагол повторяется не два, а три, иногда и четыре и более раза. Такая редупликация способствует выражению очень длительного, особенно интенсивного действия. Всегда образуются очень экспрессивные конструкции, в которых на передний план выступает говорящий субъект или субъект высказывания. Повторение трёх или более глагольных форм может быть бессоюзным: *Ме тай бара нин-э Куимсё көр бара тай Вошти, вошти, вошти* (КНЭ, с. 157) (Я вот опять уже Триста оленей опять вот Потерял, потерял, потерял).

Повторение может быть также и при помощи союзов да, ді 'да' или частиц, которые располагаются а) после каждого компонента: *Кыче нин вермас тыр зöлэтэ тэчас да, тэчас да, тэчас да, сэсся сідз гортас лэччас*² (Сколько сможет золота наберет (да), наберёт (да), наберёт (да), потом так и пойдёт домой); б) после одного из компонентов (как правило, последнего): *Муні, муні, муні да сэсся кыксё чом тыдалэ море нырдын*³ ((Я) шёл, шёл, шёл (да), затем избушка оказалась возле моря); *Вошти, вошти, вошти тай, ой беда, беда, беда...* (КНЭ, с. 165) ((Я) потерял, потерял, потерял (вот), ой беда, беда, беда...).

2. В коми эпических произведениях широко употребляются осложненное простое глагольное сказуемое, состоящее из образительного или звукоподражательного глагола и основного глагола. Такое сказуемое не просто выражает какое-либо конкретное действие, а дает действию качественную характеристику, оценку со стороны говорящего субъекта или субъекта высказывания, информирует о способе совершения действия, придаёт этому действию дополнительные смысловые оттенки, а также придаёт всему высказыванию эмоциональный, экспрессивный характер, делает высказывание в целом более выразительным.

В составе сказуемого используются самые различные образительные и звукоподражательные глаголы, выражающие разнообразные зрительные и звуковые образы со-

вершения действия, с разных сторон характеризующие действие. В каждом случае они дают более полное и конкретное представление о протекании действия, указывают на способ совершения действия в различных условиях. При помощи таких конструкций коммуниканту каждый раз удастся очень точно характеризовать действие, процесс, дать собственную оценку.

Такое сказуемое составляет одну из специфических особенностей коми синтаксиса. В них отражается национальная картина мира.

В эпических произведениях сказуемые с образительными глаголами в роли осложняющего компонента наиболее часто используются при описании физических, психических действий, поступков главного героя. Рассказчик именно на нем акцентирует внимание. При помощи таких конструкций удастся достичь особой живости, выразительности эпического повествования, высокой степени эмоциональности и экспрессии.

В эпических произведениях особенно много образительных глаголов используется с глаголами движения, перемещения в пространстве (мунны 'идти, уходить', велöдлыны 'ходить', локны 'приходить', котравны 'бегать' и т.п.) и с другими глаголами, обозначающими элементарные, жизненно-необходимые действия: *Педөр Киронэй... Гым-чард моз чардыштіс-муніс, Белэй лист моз листыштіс-муніс* (КНЭ, с. 336) (Фёдор Кирон... как гром-молния сверкнул-уехал, как белый лист промчался (букв. перелистал) – ушёл); *Педөр Киронэй... Бусыйштіс-гöнитіс, керка гыря кок улас гуясіс коле...* (КНЭ, с. 336) (Фёдор Кирон... Промчался-проехал, под ногами (его) остались ямы с дом величиной); *Нятикам-сёям, шуас, да, Бара бурджык лоз, бара водз мунам вед* (КНЭ, с. 171) (Жуём-едим (да), опять лучше будет, опять дальше поедем).

3. В коми эпических произведениях используется осложненное простое глагольное сказуемое, состоящее из двух полнозначных спрягаемых глаголов, один из которых выражает основное действие, а другой (как правило, предшествующий) обозначает какое-либо добавочное, сопутствующее действие, которое совершается одновременно с выполнением главного действия: *И сія ветліс... Тожэ сідз тöргүйтіс-ветліс*¹ (И он съездил... Также торговал-ездил).

4. Для эпических произведений характерно и использование осложнённого простого глагольного сказуемого, состоящего из двух полнозначных глаголов в личной форме, сообщающих о последовательных действиях. Также конструкции позволяют субъекту речи в пределах одного простого предложения, одной предикативной единицы назвать несколько событий: *Дзоля чое неті: «Рад, шуас, войнынід. Мый да корсинныд – аддзинныд?»* (КНЭ, с. 85) (Младшая сестра вышла: «Рада, говорит, что приехали. Что (вы) искали – нашли?»; *Петіс-муніс, да нывгяс тай бөрдöны*² (Вышел-ушёл (он), а девушки плачут...).

5. Осложненное простое глагольное сказуемое может также состоять из двух полнозначных глаголов-синонимов или глаголов, близких по лексическому значению. Они являются одним из средств выражения эмоциональности, экспрессии. Также синтаксические структуры выполняют функцию выделения, подчеркивания, усиления действия. С этой целью они используются и в коми эпосе: *«...менам тай нөра колема-бырöма»*³ (...время моей молодости прошло-исчезло). Часто одним из глаголов, входящих в состав таких конструкций, бывает заимствованный из русского языка глагол, а другой – исконный: *Ме шогси-гөрүйті...* (Микушев, Чисталев, 74) (Я грустил-горевал); *Менам том нөра юлема и бырöма, искоотема-прöйдитöма...*⁴ (Время моей молодости прошло и исчезло, прокатилось-прошло).

¹ Микушев А.К., Чисталев П.И. Коми народные песни. Сыктывкар, 1966. Вып. I. Вычегда и Сысола. Далее при ссылках на это издание в основном тексте – Микушев, Чисталев.

² НА КНЦ. Ф.1. Оп.2. Д.203. Л. 177.

³ НА КНЦ. Ф.1. Оп.2. Д.310. Л. 67.

¹ Там же. Л. 77.

² НА КНЦ. Ф.1. Оп.2. Д.310. Л. 76.

³ НА КНЦ. Ф.1. Оп.2. Д.203. Л. 94.

⁴ НА КНЦ. Ф.1. Оп.2. Д.287. Л. 94.

6. В коми эпических произведениях широко употребительным является осложненное простое глагольное сказуемое, состоящее из сочетания парных глаголов в личной форме, которые выражают взаимообусловленные, тесно связанные между собой, сопровождающие друг друга действия. В эпических произведениях в позиции сказуемого особенно часто встречаются такие пары глаголов, как *кõмасьны-пасьтасьны* 'одеваться-обуваться', *вердны-юктавны* 'кормить-поить', *пуны-пõжавны* 'варить-печь', *сёйны-юны* 'есть-пить', *юавны-вочавидзны* 'спрашивать-отвечать', *кывтны-катны* 'плыть вниз по течению – плыть вверх по течению'; *А сэсса сидз сёйисны-юисны* (КНЭ, с. 312) (А потом так ели-пили); *Ме вед напорно чомье коли, Кõмаси-пасьтаси вед бура* (КНЭ, с. 239) (Я ведь в чуме остался, оделся-обулся (я) ведь хорошо); *Модор да чом бõкын тай сёеныс-юэныс асьныс тай* (КНЭ, с. 180) (На другой стороне чума (вот) сами едят-пьют); *Сэсса войма сэчче да чойыс доре да юасе-сёрнитэ*¹ (Потом он придёт туда, к сестре, и спрашивает-разговаривает); *Сэсса кõмасис-пасьтасис. Сэсса пыроолас да сёяс-юас да*² (Потом обулся-оделся (он). Потом зайдёт и поест-попьет).

7. В коми языке, в том числе и языке фольклора, широко употребляется осложненное простое глагольное сказуемое, состоящее из спрягаемой формы глагола и предшествующего ему однокорневого инфинитива. Для таких сочетаний глагольных форм характерно добавочное значение «несостоятельности» действия, т.е. выражаемого говорящим субъекта сомнения в целесообразности действия. В предложении, как правило, данному действию противопоставляется другое, вследствие чего возникает грамматическое уступительное значение: действие совершается или может быть совершено, но ожидаемого результата нет или в силу каких-либо причин не может быть. Противопоставляемое действие может выражаться эксплицитно или имплицитно. Такие конструкции и имеют место в эпических произведениях: *Юрсэ вед улэ вед õшедис. Аддзылны вед иг же вед аддзылэ...* (КНЭ, с. 195) (Голову (свою) ведь низко опустил (он). Видеть ведь не видел (ведь же)); *А лыйныс оз лыйны сыа* (КНЭ, с. 316) (А стрелять не стреляет он); *Аддзылны вед иг же аддзылэ, Пельнанум кыыны кылылаам, Сэтшем народ вед выйымель, Кõртэм народъяс выйымель* (КНЭ, с. 195) (Голову (свою) ведь низко опустил (он). Видеть ведь не видели (же), ушами (своими) слышать слышали, Есть (ведь) такой народ, есть народ, у которых нет оленей).

8. В составе сказуемого могут употребляться два полных глагола, один из которых выражает действие в общем виде, а второй уточняет, конкретизирует его. Оно используется с целью более точного представления действия, актуального для субъекта речи: *Понъясõй пõ дай понъясõй, Тані эмый пõ тай вõраланны-ураланны?* (КНЭ, с. 322) (Собаки (мои) да собаки, Разве здесь вы охотитесь – на белок охотитесь?). Однако такие синтаксические структуры в эпических произведениях реализуются довольно редко, гораздо чаще их можно встретить в коми народных сказках.

9. Свообразными являются конструкции, образуемые из лексически неизменного первого компонента *босьтны* 'взять' в личной форме с союзами *дай* 'да и', 'да' и другого личного глагола, обозначающего основное действие. Они раскрывают модально-экспрессивное значение – неожиданность, неподготовленность, немотивированность, произвольность, ничем не затруднённое осуществление действия, нежелательность действия: *Босьтис тай да чеччис* (КНЭ, с. 82) (Взял да и встал (он)).

10. Для подчеркивания действия в эпических произведениях широко используется конструкция, состоящая из личного глагола и предшествующего однокоренного имени существительного в форме инструменталия или аккузатива. Субстантивное слово и спрягаемая форма глагола тесно связаны по смыслу, они образуют единое синтаксическое целое: *Думанам думайчча, шуас: Збыль же бур народ вõлэмась...* (КНЭ, с. 194) (Думой

думаю, говорит: Действительно оказывается, хороший народ); *Мамыслы зõлõtõй чунькытисõ Чуняс сюйис да шуис: «Тайõ кõ кõрт сёмõн сёмас, Ме сэки оз нин ловъя ло»* (КНЭ, с. 338) (Матери золотое колечко надел на палец и сказал: «Если оно ржавчиной заржавеет, Меня тогда уже не будет в живых»); *Сыа тай сёрни оз сёрнит, сы пель вылõ оз кыылы, Только тай и играйтэ* (КНЭ, с. 111) (Он (разговор) не разговаривает, Его уши не слушают, Только вот и играет).

Исследованный материал показывает, что в коми эпических произведениях употребляется и осложненное составное глагольное сказуемое. Оно, как и простое глагольное сказуемое, может осложняться за счет использования парных глаголов, изобразительных глаголов, редуPLICATIONI одного и того же основного глагола в форме инфинитива, использования двух полных глаголов в инфинитивной форме, а также за счет повторения вспомогательного глагола, использования двух вспомогательных (фазисного и модального) глаголов: *Кыкен вед юны-сёйны кучим вед* (КНЭ, с. 200) (Вдвоем ведь начали есть-пить (ведь)); *Ті, кõнке, сёйны-юны мõданны?* (КНЭ, с. 311) (Вы, наверно, есть-пить хотите?); *Топ тай кучи лэбны кучи, Топ тай лэбны кучи вед-ей* (КНЭ, с. 257) (Как будто начал (я) летать (начал), Как будто (вот) полетел (вот)); *Вешон олїсны-вылїсны дас кык ая-пия, Ная мõдõдчисны вõравны-уравны* (КНЭ, с. 320) (Когда-то жили-были отец и двенадцать сыновей, Они отправились охотиться – на белок охотиться).

Исследование форм предикатов показало, что в коми эпических произведениях представлены разные формы осложненного простого и составного глагольного сказуемого, хотя некоторые типы, встречающиеся в других фольклорных жанрах, к примеру в сказках и причитаниях, а также в современной художественной литературе, не удалось найти в текстах эпических произведений. Не встречаются, например, конструкции с повтором основы (спрягаемый знаменательный глагол + предшествующее однокоренное деепричастие: *горзõмõн горзõ* 'букв. кричанием кричит'. Такая синтаксическая форма, как и конструкция осложнённого сказуемого с изобразительными глаголами, является исконно финно-угорской. Она широко употребляется в современном коми и во многих финно-угорских языках. В эпических произведениях не обнаружена также и конструкция, состоящая из спрягаемого знаменательного глагола и предшествующего однокоренного имени прилагательного (*кос косьмис шогысла* 'очень похудела (букв. сухая высохла) от горя'), которая является исконно коми и широко представлена в языке сказок, диалектной речи. В исследованных эпических произведениях не встречается и осложнённое простое глагольное сказуемое, состоящее из двух полных глаголов, которые обозначают одновременно совершающиеся действия (*любуйтчõ-пукалõ* 'любуется-сидит', *сулалõ-вугралõ вõр* 'стоит-дремлет лес'). Из всех представленных в коми эпических произведениях осложнённых форм глагольного сказуемого наиболее характерным является сказуемое, состоящее из повтора одного и того же глагола (*висьтоо, висьтоо* 'скажи, скажи'), состоящее из парных глаголов (*сёя-юа* 'ем-пью'), а также из спрягаемого глагола и однокоренного глагола в инфинитивной форме (*висьтавны висьтала* 'сказать скажу').

Все используемые в эпических произведениях формы осложненного глагольного сказуемого не просто сообщают о совершении какого-либо действия, а выражают дополнительные смысловые оттенки, дают оценку этому действию, делают речь устно-поэтических произведений образной, яркой. Таким образом, сказуемое является не только главным для выражения мысли словом в предложении, предикативным центром, но и способно нести дополнительную нагрузку – быть одним из ярких изобразительных средств языка.

¹ НА КНЦ. Ф.1. Оп.2. Д.310. Л. 66.

² Там же. Л. 60.

**О переводе единиц, соотносимых с традиционной культурой
(на материале переводов повести В. Распутина «Прощание с Матёрой»
на польский и чешский языки)**

Одной из наиболее актуальных проблем современных областей гуманитарной науки лингвистики (этнолингвистики, лингвокультурологии, когнитологии и др.) является изучение языковой картины мира, т.е. определенного способа восприятия окружающей действительности. На XIV Международном конгрессе славистов (Македония, 2008 г.) была принята международная программа исследований EUROJOS (русское название программы – «Славянская культурно-языковая картина мира в сопоставительном аспекте»). Основой данного проекта стал доклад польских ученых Ежи Бартминьского и Войцеха Хлебды «Jak badać językowo-kulturowy obraz świata Słowian i ich sąsiadów?» («Как исследовать культурно-языковую картину мира славян и их соседей?»)¹. Перед теми, кто принимает участие в реализации проекта, ставится задача по выявлению семантического объема важнейших концептов национального языка, составляющих своеобразное поле *русскости*, *польскости* и т.п. При этом Е. Бартминьский подчеркивает, что «сопоставительные исследования (...) во многом выигрывают, если не ограничиваются только родственными языками», они «становятся сейчас потребностью времени, поскольку позволяют обнаружить и преодолеть барьеры в межкультурной коммуникации»².

Определенный вклад в изучение языковой картины мира может внести привлечение данных, извлеченных из произведений художественной литературы, являющихся одной из форм концептуализации действительности, в частности, сопоставительный анализ параллельных текстов (*dwutekstów*, в терминологии польского лексикографа Яна Вавжиньчика³). Сопоставление «двутекстов» – один из способов выявления различий в семантике схожих единиц, что является отражением исторического опыта, аккумулированного в языке, прямо соотносится с национальными особенностями мышления.

В России, как отмечает культуролог В. Жданова, русская национальная и культурная идентичность связывается прежде всего с деревней, деревенской жизнью⁴. Деревенская проза отразила все главные события, оказавшие прямое влияние на судьбу России в XX в.; в поле ее зрения оказались практически все российские земли, весьма несхожие по жизненному укладу: русский Север (Ф. Абрамов, В. Белов, А. Яшин), центральные районы страны (Б. Можаяев, М. Алексеев), юг России (Е. Носов, В. Лихоносов), Сибирь (В. Астафьев, В. Распутин, В. Шукшин). Творчество этих писателей отражает сложнейший процесс духовно-нравственных, культурно-философских исканий, обогативший представления о специфике национального характера⁵. В ряду прозаиков, «качественно

¹ Ср.: *Bartmiński J., Chlebda W.* Jak badać językowo-kulturowy obraz świata Słowian i ich sąsiadów? // *Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury*. Т. 20. Red. Jerzy Bartmiński. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej. Lublin, 2008. С. 11-27.

² *Бартминьский Е.* Концепция языковой картины мира в программе славистических сопоставительных исследований // *Славянская концептосфера в сопоставительном освещении: лексикон*. Самара, 2011. С. 30.

³ *Wawrzyńczyk J.* Teoretyczne i praktyczne aspekty przekładu rosyjsko-polskiego. Т. 1 (А-М). Łódź, 2000.

⁴ *Жданова В.* Русская культурно-языковая модель пространства и особенности индивидуальной ориентации в ней // *Русские и «русскость»: лингвокультурологические этюды*. М., 2006. С. 109.

⁵ См.: *Новожеева И.В.* Концепция человека в деревенской прозе 1960–1980-х годов (по произведениям В. Астафьева, Ф. Абрамова, В. Белова, В. Распутина, В. Шукшина) : автореф. дис. ... канд. филол. н. Орел, 2007. С. 4.

трансформировавших»¹ облик деревенской прозы обращением к художественному исследованию глубинных ценностей народной жизни, стоит имя В.Г. Распутина.

Некоторые зарубежные исследователи творчества В. Распутина относят его повести к разряду произведений, трудно поддающихся «переносу» в иной языковой код². К произведениям писателя можно отнести определение «национально ориентированный текст». Наиболее ярко выражено творческое кредо В. Распутина в повести «Прощание с Матёрой»: прозаик «убежден, что литература должна быть национальна – национальна в своем содержании, своем языке, своих характерах и проблематике». Цитирую интервью 1978 г., в котором есть и такие слова: «Так, проблема “последнего срока” – это всеобщая проблема, поскольку она действительно общечеловечна. Но поставлена она должна быть в национальном аспекте»³.

Национальная ориентированность языка ведет к тому, что предметом переводческой интерпретации оказываются речевые элементы художественного текста, отражающие аксиологию носителей иного духовного опыта, единицы, соотносимые с традиционной культурой. Автор создает сложную ассоциативную систему речевых образов, активно используя элементы народной речи – такой сплав, где представлены не только диалектизмы и просторечие, но и характерная для деревенского жителя народно-поэтическая и фольклорная традиция. Очень точно о языке этого произведения сказал А.В. Чичерин: «Русская деревня под пером В. Распутина заговорила многовековым глубинным своим языком, обнаруживая извечно накопленную культуру»⁴. Отметим также, что для представителей «деревенской прозы» характерна «ориентация на архетипы христианской культуры», при этом особенностью творчества В. Распутина является тесная связь с фольклорно-мифологическими мотивами. По замечанию С.Ю. Королевой, «в произведениях “деревенщиков” находит отражение не официальное, а так называемое *народное православие*, характерное для большей части русского крестьянства», которое, по определению А.М. Панченко, – на него ссылается автор, – является «*исторической формой развития фольклорного сознания*: отличаясь “и от архаической мифологии, и от догматического христианства”», включает в себя «элементы обеих религиозно-мировоззренческих систем»⁵.

В переводах повести «Прощание с Матёрой», выполненных Дагмар Шламповой (чешский язык) и Ежи Литвинюком (польский), событийно-бытовой ряд отображен достаточно полно. В то же время остается открытым вопрос, насколько приближен к читателю концептуально значимый авторский план с его ассоциативно-смысловой насыщенностью, основанной на творческом применении потенциальных возможностей слова, соотносимых с диалектным, народно-поэтическим, фольклорно-мифологическим слоем лексики.

¹ *Соколова Л.В.* Духовно-нравственные искания писателей-традиционалистов 2-й половины XX в.: В. Шукшин, В. Распутин, В. Белов, В. Астафьев : дис. ... докт. фил. наук. СПб., 2005. С. 12.

² *Koštica V.* Nad novými překlady ze sovětské prózy // *Literární měsíčník*. XII, č. 4. 1983. С. 84. Ср.: „...jde vlastně o překlady próz, jež bývají označovány za nepřevoditelné do jiného jazykového kódu. Nesnadná převeditelnost však může být někdy distributivním znakem dobré literatury, synonymem vysoké kvality...”.

³ Цит. по: *Дырдин А.А.* Былинный источник силы (В. Распутин) // *Творческие взгляды советских писателей*. Л., 1981. С. 281. См.: Interview mit Valentin Rasputin von V. Bode // *Die Weltbühne*. 1978. H 23. S. 720.

⁴ *Чичерин А.В.* Из глубины идущее слово (о повести В. Распутина «Прощание с Матёрой») // *Чичерин А.В.* Сила поэтического слова: статьи, воспоминания. М., 1985. С. 6.

⁵ Цит. по: *Королева С.Ю.* Образ праведника в «деревенской прозе» В. Распутина (к вопросу о художественном воплощении народной религиозности) // *Вестник Пермского университета. Серия «Русская и зарубежная литература»*. 2009. Вып. 1. С. 82.

Особенностью повести В. Распутина является то, что значимость отдельных слов, деталей, фрагментов выявляется только в перспективе целого. Благодаря взаимодействию двух уровней – конкретно-бытового и условно-мифологического, художественное пространство текста приобретает характер ассоциативно-смысловой структуры. Эта закономерность приобретает особый смысл в «Прощании с Матёрой», поэтому в поиске эквивалентного решения при переводе возможна только ориентация на уровень текста с учетом всех его смысловых составляющих.

Писатель обращается к идее *конечного срока*, исследуя наметившееся в российском обществе расслоение на *своих* и *чужих*. Отметим, что *свой* и *чужой* – одна из наиболее значимых оппозиций не только в авторской модели мира, она характерна для многих произведений литературы 60-70-х гг. прошлого века. По определению Г.А. Белой, *чужой* в тот период становится словом, вырастающим «до масштабов символического понятия»¹. Однако оппозиция *свой* – *чужой* не только относится к изображению персонажей повести, но и представлена также противопоставлением *Матёра* – *новый поселок*, построенный для переселенцев.

Матёра – «земной рай», дарованный Господом; *самой судьбой назначенная земля, что имела (...) четкие границы (...), где хватает и раздолья, и богатства, и красоты, и дикости...* (191 ПМ²). Эта мысль, несколько раз повторяемая в разных вариациях в повести (265, 254 ПМ), по-своему перекликается с образом, заключенным в словах из Деяний Апостолов: *От одной крови Он произвел весь род человеческий для обитания по всему лицу земли, назначив предопределенные времена и пределы их обитанию* (Деяния Св. Апостолов 17: 26).

В то же время новый поселок на другом берегу Ангары для старых обитателей Матёры представляется «тем светом», потусторонним миром, «который характеризуется принципиальной «вывернутостью» по отношению к миру посюстороннему», – так Ю.М. Лотман пишет о славянском язычестве, теснейшим образом связанным «с культом мертвых и с представлениями о загробном мире»³. Рассмотрим, как эта «вывернутость», эта особенность традиционной культуры отражена в словоупотреблении писателя, заметив, что оппозиция *свой* – *чужой* имеет здесь и иные вариации. Обратим также внимание на то, как данные пассажи повести переданы на польском и чешском языках.

Поселок строили «на слепые глаза», в подпольях стоит вода, поэтому хранить собранный урожай негде. Выразителен фрагмент, описывающий восприятие этой ситуации главной героиней повести. Прямая речь в диалоге Дарьи с сыном Павлом сменяется авторской, переходящей в несобственно-прямую речь – размышления персонажа:

[А] «[Дарья:] ... Дак пошто ставили, где вода? ... Пошто допрежь лопатой в землю не ткнули, че в ей?

[Павел:] По то, что *чужой* дядя строил. Вот и построились.

[Дарья:] Ишо чудней.

И замолчала Дарья: одно к одному. Как действительно объяснить то, что не держит никакого объяснения, что само по себе означает ответ? Это только ребятишки спрашивают: почему хлеб называется хлебом, а дом домом? Потому что у хлеба и дома это свои собственные стародавние имена, от которых пошли другие слова. И что изменится оттого, если кто-то знает, откуда они взялись? – был бы хлеб, был бы дом и не было бы того, чтобы *человеческое жильё ставили на слепые глаза!*»

¹ Белая Г.А. Художественный мир современной прозы. М., 1983. С. 127.

² Ссылка на повесть «Прощание с Матёрой» приводится по изданию: Распутин В.Г. Последний срок. Прощание с Матёрой. Пожар. Повести. М.: Современник, 1991.

³ Лотман Ю., Успенский Б. Новые аспекты изучения культуры Древней Руси // Вопросы литературы. 1977. № 3. С. 156.

[В] – ... Po co tak budowano? Czemu przedtem łopaty w ziemię nie wsadzili, zobaczyć, co w niej jest?

– A bo to *obcy* ludzie budowali. I tak nas wykierowali.

– Coś podobnego!...

I Daria umilkła. Na jedno wychodziło. Bo niby jak wytłumaczyć to, co nie poddaje się żadnemu tłumaczeniu i samo w sobie oznacza odpowiedź? To tylko dzieci się pytają -dlaczego chleb zwie się chlebem, a dom domem? Przecież chleb i dom mają swoje własne, starodawne nazwy, od których wywodzą się inne słowa, i co się zmieni przez to, że ktoś wie, skąd się wzięły? Byle był chleb, byle był dom i nie było tak, że *siedziby ludzkie stawia się na oślepie!*

[С] «Proč tam stavěli? Proč napřed nehráblí lopatou do země a nepodívali se, co tam je?»

«To víš, nestavěl to *nikdo ze zdejších*. A tak to dopadlo.»

«To je ešte divnější.»

Darja se odmlčela: to jsou ty konce. Opravdu, jak vysvětlit, to co žádné vysvětlení nemá, ale kde je odpověď nabíledni. Jenom děti se vyptávají, proč se chlebu říká chleba a domu dům. Protože chleba i dům jsou starobylá jména, od nichž se odvozovala další slova, co se změní tím, když víme, jak nové názvy vznikly? Důležité je, aby byl chleba, aby byl dům a aby nebylo to, že se lidské obydlí *postaví jen tak naslepo*. (194/38-39/221-222 ПМ)¹.

Соотношение слова с определенной культурной парадигмой ведет к актуализации мифофольклорного компонента лексемы и становится основой той «семантической сложности» слова², которая участвует в создании обобщенно-символического плана произведения. Новое смысловое качество единиц, связанных с семантическим полем «мертвый как чужой», складывается в результате взаимодействия многих употреблений в контексте всей повести, и единичное употребление, возможно, еще не позволяет говорить о приращении смысла (оно прослеживается при сопоставлении всех употреблений), однако оно служит примером авторской актуализации слов-сигналов, соотносимых с ассоциативным, концептуально значимым для произведения планом. Оппозиция «живой-мертвый» выражена здесь противопоставлением «человеческое жильё» – «на слепые глаза»: известно, что способность видеть – главный признак живого человека, в то время как слепота – отличительный признак мира мертвых³. Это представление характерно как для языческой, так и для библейской традиции, но для последней в толковании слепоты план физический, как правило, предполагает и план духовный: слепой – человек, лишенный духовного зрения, слепота приравнивается к бездуховности и безверию.

Прилагательное *слепой* в данном фрагменте имеет общелитературное прямое значение «лишенный зрения, способности видеть» (БАС 13: стб. 1195), но в нашем контексте «строили (как?) на *слепые глаза*» можно усмотреть связь с переносным значением прилагательного *слепой*, характерным и для наречия *слепо* (ср.: БАС 13: стб. 1196, 1198): «действующий (здесь «действуя») как? не рассуждая, не отдавая себе отчета». При этом акцент в данном контексте смещается на результат: речь в конечном итоге идет о плохом качестве выполненной работы, ее «недоделанности», что также является характерной особенностью вещей, изготавливаемых для представителей мира мертвых, «как признак «инакости» устройства чужого мира»⁴.

¹ Первая цифра указывает страницу оригинала, последующие – страницу польского и чешского переводного издания. Цитаты приводятся по изданиям: [А]: см. сноску 2, с. 132; [В]: Распутин В. Pożegnanie z Matorą. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1985; [С]: Распутин В. Poslední lhůta. Loučení. Praha: Lidové nakladatelství, 1981. Перевод на польский язык выполнен Е. Литвинюком, на чешский – Д. Шламповой.

² Ларин Б.А. Эстетика слова и язык писателя. Л., 1974. С. 35.

³ Байбурич А.К. Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993. С. 109.

⁴ Там же.

В польском и чешском вариантах повести оборот на *слепые глаза* передан единицами *na ośleп* и *nasleпо*, т.е. наречием *вслепую*, которое в этих близкородственных языках может иметь значение 'действовать не раздумывая, не рассуждая'. На первый взгляд такой выбор вполне соответствует выражению оригинального текста. Вместе с тем полагаем, что В. Распутин далеко не случайно выбирает сочетание с прилагательным, которое дает больше возможностей для актуализации мифофольклорного подтекста. И здесь следует обратить внимание на характерный для писателя прием. Речь идет о концентрации «знаковых» лексем и/или их повторе в концептуально значимых для авторской идеи фрагментах. Такой единицей является в данной зарисовке прилагательное в просторечном обороте «чужой дядя»: «*Чужой дядя строил*». Слово *чужой* является в повести словом-сигналом. В этой функции оно появляется на первых страницах повести и, что немаловажно, в комбинации с другой важной для автора единицей *черти*. «*Чужие. Черти*» – так характеризует Богодул тех, кто «зорят» кладбище – «мертвых грабуют». Показательно, что известие об осквернении кладбища приносит «блажной» ('блаженный, юродивый'). Богодул – особая фигура в повести: именно он в повести дает сущностную оценку происходящему. Знание данного качества персонажа позволяет отнести его определение «*Чужие. Черти*» к фольклорной парадигме. Отметим в этой связи, что в польском и чешском вариантах повести важный сакральный сигнал *черти* не актуализируется. Переводом *Obcy, kurtwa!* (чужие!) или *Cizi chlapi, kurrva!* (т.е. «чужие мужики») обозначен только бытовой уровень повествования (ср. 174/16/196 ПМ).

Подобное замечание можно отнести и к выбору чешской переводчицы в передаче оборота *Чужой дядя строил*. Если в польском переводе эпитет *чужой* сохранен (*obcy ludzie – чужие люди*), то в чешском варианте передан общий смысл оборота – «не местные это строили» (букв. не строил это никто из здешних), т.е. слово-сигнал, релевантное для оппозиции «свой – чужой», утрачено.

Мысль о несуразности происходящего в новом («чужом») поселке в глазах старых обитателей Матеры прослеживается во втором фрагменте. Совхоз предлагает жителям ссыпать картофель в совхозное овощехранилище:

[A] Совхоз, правда, чтобы выйти из положения, предложил свое овощехранилище, едва заполненное до половины, но это только подумать хозяйке: в одну огромную яму ссыпать свою картошку, которая кажется лучше, роднее и вкуснее любой другой, и достать потом неизвестно что. Да и набегаешься разве с котелком или ведром куда-то к черту на кулички, а он, черт с ключом, то ли у дверей сидит, то ли дома на печке спит! Что тут говорить! – не у себя, не свое. Да на двенадцать деревень никакого и подземелья не хватит.

[B] Sowchoz wprawdzie chcąc ratować sytuację zaproponował im swój kopiec na warzywa, zapełniony dopiero do połowy, ale dość było pomyśleć gospodyni, że do jednego wielkiego wspólnego dołu ma zsypać swoje ziemniaki, które wydają się lepsze, bliższe i smaczniejsze od wszelkich innych, a potem dostać nie wiadomo co. I jeszcze człowiek się nabiega z sagankiem czy wiadrem *gdzieś na zagnańską ulicę*, a tam *diabeł z kluczem* może przy drzwiach siedzi, a może w domu śpi na piecu? Co tu gadać! – jak nie u siebie, to nie swoje. A na dwanaście wsi to żadnego *kopcowania* nie starczy.

[C] Aby se problém nějak vyřešil, nabídl sovchoz svůj *zelenářský sklad*, zaplněný sotva do půlky, ale o tom nechtěly hospodyně vůbec uvažovat: svoje zemačky, které jim připadají lepší a chutnější než všechny ostatní, nasypat do jedné obrovské společné díry a potom dostat bůhvíco? A co by se taky naběhaly s kotlíkem anebo s vědrem *kamsi do horoucích pekél*, a *čert co má klíč* a to *peklo hlídá*, beztak nebude pořád sedět u dveří anebo spát doma na peci? Co k

tomu dodat! – co je doma, to se počítá. A pro dvanáct vesnic by taky žádná *podzemní díra* nestačila. (293/145/333-334 ПМ)

Если рассматривать этот контекст с позиций традиционной культуры, можно увидеть несколько слов-сигналов, указывающих на связь с «миром мертвых». Своеобразно употребляется просторечный фразеологизм *к черту на кулички*, который является смысловым центром всего фрагмента. Здесь сохраняется словарное значение 'очень далеко', т.е. не дома, а где-то.

Однако в контексте повести актуализируются не столько *кулички* – 'когда-то расчищенные под пашню, но заброшенные и уже заболоченные участки земли в лесу'. Можно полагать, что для этого смыслового отрезка текста существенны слова «яма», «подземелье» как имплицитное указание на местопребывание служителя преисподней¹. Да и само овощехранилище как бы входит в ряд тех построек (баня, овин и т.п.), которые в традиционной культуре относятся к сфере «чужого»².

Автор оживляет внутреннюю форму оборота, актуализируя прямое значение слова *черт*. Речь идет, по сути, о разложении фразеологизма, это подтверждается и повтором лексемы в виде экспрессива: *Да и набегаешься разве <...> куда-то к черту на кулички, а он, черт с ключом, то ли у дверей сидит...* Подтверждаются слова В.М. Мокиенко о том, что «в индивидуальном, авторском употреблении этого фразеологизма могут возникать двуплановость, семантические смещения, обыгрывание формы компонентов»³.

Сочетание *черт с ключом <...> у дверей* интересно само по себе, его можно рассматривать как аллюзию, опирающуюся на народно-христианские представления. Здесь лексеме *черт* в ее бранном употреблении возвращено исходное значение. Это происходит благодаря имплицитно представленному образу стража с ключом у врат в Царствие Небесное, бытующему в религиозном сознании, которого в этом «вывернутом» мире заменяет *черт с ключом* у дверей, ведущих в преисподнюю. Необходимым звеном в имплицитно выраженной авторской игре слов является соотнесение бытового сторож и книжного страж. Эта зарисовка отражает внутреннюю полемику главной героини Дарьи с теми персонажами повести, переселенцами с Матеры, которые в новом поселке видят «рай» – место «для вечно праздничного проживания» (197 ПМ). В целом же пассаж входит необходимым звеном в создание художественного образа – противопоставления *своего* и *чужого* мира в художественном пространстве повести.

В какой степени возможна передача авторской сложности текста средствами другого языка, возможно ли сохранение тех ассоциативных связей, которые создают подтекст повести?

Рассмотрим фрагмент польского перевода. Большой русско-польский словарь (1-е издание – 1970 г.) фиксирует такие эквиваленты фразеологизма «к черту на кулички», содержащие указание на представителя преисподней или само пекло, как *u diabla za rogatką, gdzie diabeł mówi dobrą noc; gdzieś na przedpieklu* (преддверие ада) со значением 'очень далеко'⁴. Однако переводчик выбирает иной оборот с этим значением: *gdzieś na zagnańskiej ulicy*. Таким образом, в пассаже представлено только бранное соответствие слов *чёрт с ключом – diabeł z kluczem*.

¹ Ср.: Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). М., 1965. С. 100-109.

² Байбурич А.К. Указ. соч. С. 125. Представляет интерес тот факт, что словосочетание *овощное хранилище* как нечто нечистое, оскверненное представлено в Псалтыри: «*Боже, приидоша языцы в достояние Твое, оскверниша храм святой Твой, положиша Иерусалим яко овощное хранилище, положиша трупия раб Твоих брашно птицам небесным*» (78:1-2).

³ Мокиенко В.М. Славянская фразеология. М., 1980. С. 8.

⁴ Mirowicz A., Dulewiczowa I., Grek-Pabisowa I., Maryniakowa I. Wielki słownik rosyjsko-polski. T. 1-2. Warszawa, 1999. С. 522.

Другие знаковые слова: *koriec* – яма для хранения овощей; *dół* – яма, бурт; *korowanie* – словообразовательный вариант, предлагаемый переводчиком (букв. ‘засыпание землей’) – переданы в соответствии с их значением в контексте, однако трудно сказать, удалось ли воссоздать необходимые для читателя ассоциации с преисподней. Известные нам словари не регистрируют названных выше польских слов в качестве единиц с мифологической коннотацией¹.

Если же обратиться к строке церковнославянского варианта Псалтыри *положиша Иерусалим яко овощное хранилище*, то на польском ей соответствует [язычники] *Jeruzalem zamienili w rutowisko* [79: 1], на чешском – [ргопáгоd – использовано слово с пейоративной коннотацией ‘сброд’] *Jeruzalém obrátili v hromady sutin* [79: 1], что, собственно, соответствует русскому переводу Псалтыри: *Иерусалим превратили в развалины* [78: 1].

С фразеологизмом «к черту на кулички» в чешском языке соотносятся такие фразеологические единицы, как *tam, kde lišky dávají dobrou noc, konec světa tramtárie*, однако в текстах с ярко выраженной экспрессивностью и, как правило, с указанием на направленность действия используется идиома *do horoucíh pekel*, соответствующая русским выражениям (иди, проваливай) *к черту! ко всем чертям!* и т.п.²

В данном случае можно говорить почти о полной фразеологической и переводческой эквивалентности. Сохранена образность: речь идет о гиперболизированном указании на удаленность местопребывания черта, правда, в чешском варианте прямо названа преисподняя (*peklo*). Чешский фразеологизм более экспрессивен, но эта экспрессивность не противоречит норме контекста. Образ, создаваемый в переводе, как бы более «прозрачен»: «набегаешься разве ... в это пекло, а черт, у которого ключ, который это пекло сторожит...» (в обратном переводе). Возможно, более экспрессивными выглядят в переводе единицы «(ссыпать)... в яму», «подземелья (не хватит)»: «*nasypat do jedné ... díry*», «*žádná podzemní díra*», но подобная тональность здесь уместна.

Анализ отдельных фрагментов показывает, что в целом повесть дает простор для выбора нужного варианта, позволяя компенсировать неизбежные при переводе утраты путем функционально-смысловых замен или некоторой перегруппировки элементов, однако верное отображение концептуального уровня произведения возможно лишь при внимательном отношении к «динамическому взаимодействию всех компонентов целого»³. Можно сказать, что в переводах на близкородственные языки концептуально значимые детали оригинала в определенной степени сохранены, однако далеко не всегда соблюдается последовательность в их употреблении, что в ряде случаев не позволяет активизировать необходимые мифофольклорные ассоциации. Исходим из положения, что искусство переводчика, как и автора произведения, «состоит в том, чтобы направить возможные и необходимые, хотя и нечеткие ассоциации по определенному пути»⁴.

Возможной причиной такого «невнимания» интерпретаторов к взаимодействию важных для автора компонентов текста является невыявленность «ассоциативного ореола» многих единиц традиционной культуры. Сошлемся на мнение С.М. Толстой, которая пишет: «Языковые единицы (слова) в контексте культуры часто обладают, помимо общеязыковых значений, еще и особой, подчас очень богатой культурной семантикой, которая

редко и лишь случайно фиксируется словарями»¹. Как показывает попытка увидеть произведение «в зеркале другого языка», фиксируется словарями далеко не всегда. Полагаем в связи с этим, что выявление национально-языковой семантики слова требует дальнейшего исследования.

В.П. Миронова
(Петрозаводск)

Карельские лирические песни (К вопросу об особенностях бытования песенной традиции у южных карелов)

Песенная традиция Карелии привлекает исследователей своим многообразием, обусловленным полиэтничностью региона и его приграничным положением, а также близостью и постоянными контактами трех различных культур: карельской, финской и русской. В настоящей статье на основе архивных источников дается общая характеристика бытования лирической песни в Карелии, причем особое внимание уделяется южным районам как наименее исследованным.

На всём протяжении западной границы республика Карелия соседствует с Финляндским государством. В настоящее время приграничными являются многие районы: самый северный Лоухский, затем Калевальский, Муезерский, Суоярвский и Сортавальский². Из всех отмеченных районов в первую очередь следует выделить Калевальский (бывший Ухтинский) район, где отчетливо просматривается так называемый «финский» (шире – скандинавский) след в песенной культуре. В репертуаре местных исполнителей до настоящего времени широко бытуют финские лирические, шуточные песни и так называемые «пирилейкки» — игровые танцевальные песни. Появлению всех перечисленных песенных жанров способствовало широкое развитие в XIX в. в севернокарельских деревнях торговли вразнос. Коробейники проносили в соседнюю Финляндию различные товары, преимущественно ткани, кожаные изделия, соль, табак. В обмен, для продажи в Карелии, они закупали зерно, масло, пушнину, кофе и т. д.³ Наряду с развитием торговых связей постепенно налаживались культурные контакты. Распространение новых, финских по своему происхождению, песен является свидетельством этому. Во многом благоприятным условием для быстрого усвоения ранее неизвестного репертуара было сходство севернокарельского диалекта карельского языка и финского языка.

Широкую популярность лирические жанры получили в Средней Карелии, в районе Сегозерья. В совокупности выявленных вариантов у указанной локальной группы карелов особое место занимают русские плясовые песни, повсеместно бытовавшие на данной территории ещё с начала XIX в.⁴ В целом русское население, издавна живущее в районах, прилегающих к Онежскому озеру, оказало значительное влияние на язык и культуру жи-

¹ Толстая С.М. Постулаты московской этнолингвистики // *Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury*. Т. 18. Red. Jerzy Bartmiński. Lublin. 2006. С. 9.

² Два последних района стали приграничными только после Зимней войны 1939-1940 гг. До указанного периода они входили в состав Финляндского государства. После военных действий большая часть местных жителей переехала в Финляндию, а освобожденная территория была заселена русскими, белорусами, чувашами, татарами и т. д.

³ Клементьев Е.И. Традиционные хозяйственные занятия // *Прибалтийско-финские народы России*. М., 2003. С. 228.

⁴ См. подробнее: *Духовная культура сегозерских карел* / изд. подгот. У.С. Конкка, А.П. Конкка. Л., 1980. С. 150-154.

¹ См., напр.: *Kopaliński W. Słownik symboli*. Warszawa. 2007.

² Большой русско-чешский словарь / под ред. Л. Копецкого, Б. Гавранека, К. Горалека: в 6 т. Прага, 1952-1964. Т. 2. С. 616.

³ Федоров А.В. Искусство перевода и жизнь литературы: Очерки. Л., 1983. С. 186.

⁴ Щерба Л.В. Опыт лингвистического толкования стихотворений. II. «Сосна» Лермонтова в сравнении с ее немецким прототипом // *Избранные работы по русскому языку*. М., 1957. С. 101.

телей Сегозерья. Развитию межэтнических контактов способствовали длительные торговые и экономические связи, отхожие промыслы и военная служба. Согласно многим историческим источникам XIX в., большая часть карелов-мужчин владела русским языком, девушки часто пели русские песни, хотя говорили по-русски существенно меньше¹.

В Южной, или Олонецкой, Карелии сложилась совершенно иная картина. Город Олонец и близлежащие к нему населенные пункты издавна были подвержены русскому влиянию со стороны российского центра по причине территориальной близости с Петербургом (расстояние от Олонца до Петербурга составляло около 300 верст). В конце XIX-начале XX в. крестьяне-карелы, столяры, плотники, кузнецы, сапожники, отправлялись на отхожие промыслы или на наемные работы. Возвращаясь в родные места, они привозили с собой новые бойкие песни (частушки), а зачастую и лирические песни, которые с удовольствием исполнялись на деревенских праздниках, на «беседах», на посиделках за рукоделием и даже во время какой-либо легкой работы в лесу или в поле. Позже наряду с карельскими рунами и причитаниями они стали звучать на свадьбах, т.е. могли выполнять уже некую обрядовую функцию. Близость к столичному городу и возможность получить дополнительный доход побуждала местных жителей к усвоению русского языка, а вместе с ним и знакомила с совершенно иной культурой.

Однако большая часть южнокарельского населения жила вдаль как от российских, так и региональных центров. Многочисленные деревни и хутора были разбросаны в лесной глуши, по берегам озер, далеко от городской цивилизации. Местные жители были карелами, не знавшими русского языка и мало контактировавшими с русским населением вплоть до Великой Отечественной войны. Первичное знакомство с русской культурой произошло у многих лишь во время эвакуации: людям, вынужденным выехать вглубь России, было просто необходимо говорить на незнакомом языке. Впоследствии они постепенно приобщились и к новой культуре. Следует попутно отметить, что часть населения Южной Карелии находилась во время войны на оккупированной территории и имела возможность сохранить свои традиции, в т.ч. певческие, благодаря позитивному отношению финских солдат к родственникам (т.е. к прибалтийско-финским) народам. Опираясь на все вышеприведенные факторы, можно предположить, что межэтнические культурные контакты, в том числе на музыкальном уровне, для южных карелов – явление довольно позднее и неоднородное. С одной стороны, большая часть олонецких карелов продолжительное время жила обособленно, с другой – на протяжении длительного времени ощущала прямое воздействие русской традиции.

Финляндское влияние, т.е. влияние культуры Приладожской Карелии, относящейся до 1940 г. к Финскому государству, на культуру Южной Карелии, в частности на приграничные деревни Туломозерья, очевидно не просматривается. Граница отделяла буквально находящиеся по соседству поселения, для певческой культуры это служило лишь неким формальным рубежом при существовавшей на протяжении многих веков единой песенной традиции².

Планомерное собрание и изучение музыкального фольклора Карелии началось в 1930-е гг. благодаря активной деятельности В.П. Гудкова, В.Я. Евсеева, Н. Леви, С. Магид и других энтузиастов, неоднократно выезжавших в многочисленные фольклорные экспедиции. Фиксация материала велась зачастую попутно с собиранием эпических жанров устного народного творчества карелов. Данный факт обуславливает и небольшой объем лирических песен, записанных в 30-40-е гг. XX в. Во многих случаях собирателями составлялся лишь репертуар исполняемых произведений от того или иного инфор-

¹ Там же. С. 4.

² Доказательством такого единства служит общий сюжетно-тематический состав эпических песен, опубликованных во втором томе сборника «Древние руны финского народа»: Suomen kansan vanhat runot. 2: Aunuksen, Tverin-ja Novgorodin-Karjalan runot / Julkaissut A.R. Niemi. Helsinki, 1927.

манта. Например, в коллекции № 112 НА КарНЦ¹ (содержит рукописные материалы комплексной экспедиции, проделанной в Ведлозерский район в 1938 г.) обнаруживается перечисление названий песен, которые хранились в памяти некоторых исполнителей. Участники экспедиции, студенты Петрозаводского педагогического института Насонов и Е. Калило, отмечают, что от А.И. Ивановой они слышали 5 песен: на русском языке – «Черноброва», «Во лузах», «Летел голубкайне», «Пастушка»; «Julgei puaraine» – на карельском языке.

В д. Кона (Черная ламба, Савиновский с/с) от А.М. Трубкиной, 1886 г.р., Е.Я. Пугачевой, 1880 г.р., М.А. Воробьевой, 1896 г.р., были зафиксированы также только названия исполняемых ими песен: «Летел голубкайне», «Черноброва», «Julgei puaraine», «Во лузах», «Уехал милой», «Мамашенька бранила», «Прощайте, друзья». Заметим, что в репертуаре информантов преобладают русскоязычные песни.

В коллекции № 122 встречается еще один список лирических песен: «Не пора ли, Ваня, ходить», «Раз весной, весной ребята», «Как уже нашею деревней», «Прощайте все радости» (репертуар Т. Ф. Пугачевой, 1875 г. р., Карболовая Сельга, Савиновский с/с; составлен Е. Каллио).

К сожалению, поэтические тексты вышеперечисленных произведений не зафиксированы. Возможно, песни исполнялись информантами, но не были записаны собирателями из-за нехватки времени. Другой причиной отсутствия полнотекстовых фиксаций могло быть и то, что группа собирателей, выезжающая в экспедицию, ставила перед собой определенную задачу, к примеру, записывать только руны, сказки, плачи и т.д., по всем остальным жанрам составлялись лишь некие перечни, отражающие общую картину фольклорной традиции исследуемого района.

В некоторых случаях репертуарные списки были снабжены краткими комментариями, в которых собиратели характеризуют 1930-е гг. как начало активного усвоения русской традиции, в том числе песенной. Это процесс нашел яркое отражение в сохранившихся немногочисленных вариантах, где наблюдается устойчивое смешение русской и карельской лексики, причем многие известные песни могли быть искажены настолько, что весьма отличались от русскоязычного оригинала. Подобное явление, как отмечают музыковеды, характерно для начального этапа усвоения музыкального фольклора, когда первостепенное значение имеет напев, а не поэтический текст².

Для указанного периода характерно появление новых карельских, в частности переводных песен, появлению которых способствовала организация в республике в 1930-е гг. многочисленных народных хоров. В одной только Южной Карелии таких коллективов было сформировано несколько: Петровский хор (1936 г., д. Спасская губа, Кондопожский район), Сегозерский хор (1935 г., д. Паданы, Медвежьегорский район), Ведлозерский хор (1938 г., д. Ведлозеро, Пряжинский район), Олонецкий хор (1935 г., Олонец). Бессменными руководителями стали известные в Карелии музыканты И.И. Левкин, Г. Савицкий, А. Ефремова-Колмык и др.

В 1952 г. силами сотрудников ИЯЛИ КарНЦ производилась фиксация материалов от крупнейших народных хоров Карело-Финской АССР: Петровского, Сегозерского и Ведлозерского. Согласно выявленным сведениям, репертуар, к примеру, Ведлозерского хора был весьма разнообразным, в него входили следующие песни:

1. Песня о Сталине.
2. Песня о мире.
3. Хороши вы, зори чистые.
4. Куллерво-Каллерво.

¹ НА КарНЦ. Ф.1. Оп.2.

² Краснопольская Т.В. Певческая культура народов Карелии: статьи и очерки. Петрозаводск, 2007. С. 139.

5. Дуня-тонкопряха.
6. Песня о мире (Слова и музыка Ефремовой).
7. Карельская песня о Москве.
8. Pitky oli tämä päivy.
9. Matkazin minä kylie myöte.
10. Лес – богатырь.
11. Как на зорьке.
12. Лети в Москву, соловушка.
13. Небывалая стройка.
14. Когда трактор в поле ходит.
15. Песня о сталинских стройках.
16. Лесная хороводная.
17. Песня о Родине.
18. Частушки (карельские). Слова А.Н. Ефремовой¹.

Участники коллектива пели как на русском, так и на карельском языках. Количество русских песен преобладало, а новые советские произведения занимали особое место. Как известно, период 1940-1950-х гг. в Карелии характеризуется как время активного создания новин, или лиро-эпических новообразований. К подобной творческой деятельности были привлечены многие известные карельские рунопевцы, неоднократно выступавшие со своими произведениями на сценах местных клубов, а также на карельских или даже российских смотрах и фестивалях. Кроме того, многие музыканты были вынуждены писать о вождях, советских стройках и трудовых подвигах. Участники хоров в свою очередь популяризировали новые песни на различных мероприятиях. Однако с завершением компании по созданию лиро-эпических новообразований все песни подобного рода перестали бытовать. Мало кто из информантов, бывших участников хоровых коллективов, может их вспомнить сегодня.

Наибольшее внимание со стороны собирателей к песенной традиции стало наблюдаться в 1960-1970-е гг., когда утратившие бытование и, как следствие, свое доминирующее положение эпические жанры (руны и сказки) уступили лирической поэзии. В этот период вышли сборники «Карельские народные песни»², «Карельская народная песня»³ и др. Во многом работа активизировалась благодаря возникнувшему вниманию к карельскому фольклору со стороны исследователей-музыковедов: Л.М. Кершнер, С.Н. Кондратьевой. Позже к систематической собирательской деятельности присоединились преподаватели Петрозаводской государственной консерватории Т.В. Краснопольская, И.Б. Семакова, С.Ю. Николаева и другие. Их силами сформирован богатейший фонд музыкального фольклора. Фиксация материалов велась и сотрудниками ИЯЛИ КарНЦ: Н.А. Лавонен, А.С. Степановой, Р.П. Ремшуевой, Л.И. Ивановой. Полевые записи автора данной статьи последних двух десятилетий позволяют отметить, что, как правило, все чаще в карельских деревнях звучат песни на русском языке. Исполнительский репертуар в последние годы расширился за счет музыкальных радио- и телепередач.

В контексте других фольклорных жанров, бытующих в Южной Карелии, лирические, или «длинные» песни (кар. pitkurajo) начиная со второй половины XX в. занимали одно из ведущих мест. Одной из самых распространенных можно считать карелоязычную песню «Маменька меня растила» (Kazvatti mami minuu).

Kazvatti muamoi minu (pajo)
Kazvatti muamoi minuu,

Растила меня маменька
Меня маменька растила,

Saduizes istutti,
Saduizes istutti (da)
Limanal gost'itti.
Tuldih minuh sulhazet,
Vierahan mualazet.
En minä iče mennys,
Muamoi minun andoi.
Vierahal mual eläjies
N'el'l' on zobottastu.
Enzi zibottaine on
Buat'ušku (da) muatušku.
Toine zobottaine on
Kydized kälyized.
Kolmaz zabottaine on
Ukko on viinan iuoiu.
Nell'az zobottain'e on
Vierahal mual olen.
Lähten linnal gul'aimah
Näin piäsköi l'induzen:
"Oi, sinä piäsköi l'indu,
Vie minuu omal mual.
Vie minuu sih saduzeh,
Kuz muamoi kazvatti
Syötteli-juotteli.
Vierahal mual työttih,
Kos kod'ih käin sid
Päivypastostu näin»¹.

В садочке сиживала,
В садочке сиживала,
Лимоном угощала.
Пришли ко мне сваты
С чужой земли.
Сама бы замуж не пошла,
Маменька меня отдала.
На чужой сторонушке
Четыре есть заботушки.
Первая заботушка –
Свекровь и свекор.
Вторая заботушка –
Девери и золовки.
Третья заботушка –
Муж-пьяница.
Четвертая заботушка –
На чужой я стороне.
Пошла я в город погулять.
Увидела ласточку-птичку:
«Ой, ты, ласточка-птичка,
Отнеси меня на родную сторонку,
Отнеси меня в тот садочек,
Где маменька меня растила,
Кормила и поила.
На чужую сторону отправили,
Дома бывав, увидела,
Как светит солнышко».

Зафиксированные на протяжении 70 лет многочисленные варианты практически не отличаются друг от друга. Часто исполнители называют эту песню свадебной, но, к сожалению, нет точных указаний, в какой именно момент свадьбы она могла исполняться. Можно предположить, что ее поют невесте перед прибытием жениха как своего рода предостережение о тяжелой жизни в чужом доме. В этой связи следует отметить, что во второй половине XX в. в Южной Карелии собственно свадебных песен зафиксировать не удавалось, предпочтение отдавалось русским лирическим песням, исполняемым в канве свадебного обряда, но не несущим никакой магической функции.

Приуроченной к рекрутскому обряду считалась песня «На широком поле за рекой» (Lagiel pelloi joven tagua):

Lagiel pelloi joven tagan
Kazvoi kolme čomua saduu (2 r)
Juuri pitkän sillan rinnal.
Kui vai enzimäzes saduizes
Linduine paju pajattau.
Kui vai toizes saduizes
Kägöizeni puaksuh kaduu.
Kui vai kolmandes saduizes
Muamoi poigua provožáččou.
«Sano sinä, armas poigu,
Ked on sinul jättiä žiäli».
Žiäli on jättiä omua valdua,
Vie žiälembi tyttyö čomua.

На широком поле за рекой
Росло три красивых сада (2 р.)
Прямо у длинного моста.
Как в первом садочке
Птичка песенку поет.
Как во втором садочке
Кукушечка часто кукует.
Как в третьем садочке,
Мать сына провожает.
«Скажи мне, любимый сыночек,
Кого тебе оставить жаль».
Жаль свою свободу оставить,
Еще жальче – девицу молодую.

¹ НА КарНЦ. Ф.1. Оп.2. Кол.69. Ед. хр.43.

² Карельские народные песни / сост., вступ. статья Л.М. Кершнер. М., 1962.

³ Карельская народная песня / изд. подгот. С.Н. Кондратьева. М., 1977.

¹ НА КарНЦ. Ф.1. Оп.38. Ед. хр.241. Иванова Парасковья Прокопьевна, Ведлозеро. Записала Елисеева. 1940 г.

Kaikkie enimäl on Ziäli
Armahaz muamaz erota.
Kui vai häi minuu kazvatti
Iče äijän voinua nägi.
Nygöi armastu poigastu
Muamo voinal provožaiččou¹.

А больше всего мне жалко
С матерью любимой расстаться.
Как она меня растила,
Сама много войн видала.
Теперь любимого сыночка
На войну мать провожает.

Привлекают внимание и активно бытующие у современных информантов переводные песни. К примеру, довольно распространенной является песня «Запрягайте, хлопцы, коней», представляющая собой переложение оригинального текста на карельский язык:

Lasketakkuo, brihat, hevot,
Iče mengiä maguamah.
A mie lähten lehtisaduh,
Saduh kaivuo kaivamaah.
Kaivoin, kaivoin minä kaivuo,
Višn'ovoissah savussah.
Tulougo neičoi viellä
kKerehessä hovussa.
Kačon, kačon: astuu neičyt
Kaivonvetty ottamah.
Hänen jälgeh čoma briha
Matkoua hebua juottamah (2 kerdua)
Kyzyi, kyzyi briha vedrua,
Neičoi ei ni andanuh.
Lahjoi, lahjoi sormuksutta,
Neičyt ei ni ottanuh (2 kerdua).
Egläi illan bes'odassa
Toizinke mie kulutin.
Tijän, tijän, neičutrukka
Mil mie sinun velytin².

Распрягайте, хлопцы, коней,
И идите сами спать.
А я пойду в сад зеленый,
В сад колодец копать.
Копая, копая я колодец
В своем вишневом саду.
Придёт ли девушка за водой
Торопливой походкой.
Смотрю, смотрю: идёт девушка
За колодезной водой.
Следом за ней – красивый парень
Идет коня поить (2 раза).
Просит, просит парень ведро,
А девушка ему не дала.
Подарил, подарил он колючко,
А она его не взяла (2 раза).
Вчера вечером на беседе
С другими я время проводил.
Знаю, знаю я, девушка,
Чем я тебя обидел.

К числу часто исполняемых относится еще одна переводная песня – «Дуня-тонкопряха». Ее широкое распространение связано с деятельностью многих народных хоров, но, возможно, сложное композиционное построение не позволило закрепиться песне в аутентичной среде.

Авторы переводных лирических песен использовали некоторые фольклорные поэтические приемы и конструкции, свойственные карельским эпическим песням и причитаниям. К примеру, в текстах встречаются характерные деминутивные формы слова, символические характеристики образов. Использование русскоязычной лексики сводится к минимуму.

Репертуар русских песен Южной Карелии включает такие песни, как «Ах, вы сени мой, сени», «Уж как я думала, зподумала», «Глазки, глазки голубые», «Распашу я, распашу, широкая долина» и т.д. Следует обратить внимание на одну из особенностей исполнения русскоязычных произведений. Многие информанты, в том числе современные, уже хорошо владеющие русским языком, продолжают петь тексты с некоторыми искажениями. Первоначально грамматические неточности возникали по причине характерных особенностей карельского языка, например, из-за отсутствия категории рода, пред-

¹ НА КарНЦ. Ф.1. Оп.2. Кол.59. Ед. хр.111. Воробьева Мария Алексеевна, Нехпойла, Савиновский с/с. Записал Евсеев В.Я., 1946 г.

² НА КарНЦ. Ф.1. Оп.2. Кол.110. Ед.хр.18. Дмитриева Анастасия Васильевна, 1924 г.р., с. Ведлозеро. Записала Степанова А.С., 1986 г.

логов и т.д. Однако с течением времени текст остается неизменным и воспроизводится усвоенный в молодости вариант.

Основная тематика всех зафиксированных лирических песен – любовная, тексты часто построены на обращениях к мидому, в них повествуется о тоске по далеко живущему любимому, об измене или сопернице.

Таким образом, в Южной Карелии при небольшом объеме лирической поэзии в целом получили распространение собственно карельские песни, русские и переводные песни. Межэтнические контакты, несомненно, способствовали расширению и взаимообогащению репертуара как на уровне поэтических текстов, так и на уровне напевов. Возникновение самодельных коллективов послужило неким дополнительным импульсом в популяризации народной, а также авторской лирической песни. Привлечение большего количества текстов в совокупности вариантов и их напевов позволит скрупулезно рассмотреть традицию лирической песни у южных карелов.

С.С. Мусанова
(Сыктывкар)

Мотивы благодарения в свадебных причитаниях прилузских коми

Прилузский район, расположенный на юге Республики Коми и отличающийся хорошей степенью сохранности фольклорного материала, представляет большой интерес для исследователей.

Жанр причитаний прилузских коми является в настоящее время малоизученным. Некоторые аспекты изучения прилузской свадебной обрядности рассматриваются в монографии Ф.В. Плесовского¹. Отражению взаимодействия русской и коми культур на материале лузской и прилузской свадебных традиций посвящена статья Е.А. Шевченко².

В причитаниях прилузских коми разрабатываются различные мотивы: корение жениха и его родни, противопоставление девичьей жизни замужеству³, прощание с девьей красотой⁴, сетования родным, описание жизни в родительском доме, испрашивание благословения и др. В данной работе внимание сосредоточено на свадебных причитаниях, реализующих мотивы благодарения.

Материалом для статьи послужили записи из Фольклорного архива СыктГУ, Фольклорного Фонда ИЯЛИ и Научного архива Коми НЦ, Национального музея Республики Коми, Национального архива Республики Коми. Также в качестве источника мы используем материал, опубликованный в книге Ф.В. Плесовского «Свадьба народа коми». Хронологически источники охватывают 1930-2000-е гг. Всего нами выявлено более тридцати текстов с мотивами благодарения.

Отметим, что мотивы благодарения являются одними из «универсальных», поскольку звучат на протяжении всей свадьбы. Прежде всего причеты с мотивом благодарения

¹ Плесовский Ф.В. Свадьба народа коми. Обряды и причитания. Сыктывкар: Коми книжное изд-во, 1968.

² Шевченко Е.А. Отражение взаимодействия культур в структуре и семантике свадебного обряда (на материале лузской и прилузской традиции) // Слово и текст: история, культура, этнос: сборник научных трудов памяти Лидии Яковлевны Петровой. Сыктывкар, 2009. С. 229-237.

³ Мусанова С.С. Образы природы в свадебных причитаниях прилузских коми (противопоставление девичьей жизни и замужества) // Человек и окружающая среда. XXII Коми республиканская научная конференция студентов и аспирантов: тезисы докладов. Сыктывкар: Изд-во СыктГУ, 25-27 апреля 2012. С. 105.

⁴ Мусанова С.С. Прощание с девьей красотой в свадебных причитаниях прилузских коми // Традиционная культура: научный альманах. 2011. № 3. С. 47-59.

исполнялись на девичнике: «Невеста причитает на каризне¹, “спасибо” матери говорит»²; после последнего ужина у родителей и в гостях: «Невестаыс сэссия бёрдны мёдас, ай-мамьслё пасибё висьталны, пасибё пё тятенькалё пёследней ужын ужнёдём вылад да пёследней обед обедёдём вылад, да сия сэссия ставсё кодраласны, невестаыс ся бёрдё отнасён, пасибё висьталё сэссия став рёдвужыслы, висьталё “пасибё”, кытён гоститёма, сийё бёрдан-висьталан» (Невеста потом причитает начнет, отцу-матери «спасибо» говорить, «спасибо» отцу за последний ужин и за последний обед и потом все вспомнит, невеста потом причитает одна, «спасибо» говорит всем родственникам, где гостила, это причитает-говорит)³; «"Пасибё" бёрдё невеста рёдыс ордас, ветлё веньчайтэдзыс корны нир вылас»⁴ («Спасибо» причитает невеста у своей родни, когда ходит до венца приглашать на свадьбу); в банном ритуале: «После бани сядет отцу на колени и “спасибо” говорит, “батюшко”»⁵; перед отъездом к венцу: «Когда уж тебя к жениху-то повезут, так этого родители, родителям, отцу да матери “спасибо” даешь. Вот как жили у родителей, да большое спасибо, такую дочку вырастили да “спасибо тятялён, мамалён” (спасибо отцу-матери)»⁶.

В свадебной традиции прилузских коми нами выявлены причитания, в которых невеста обращается с благодарностью к своим родственникам. Адресатами таких обращений являлись мать, отец, сестра, дядя и тетя девушки, а также крестная. Кроме того, в комментариях исполнительниц указывается, что мать также благодарила свою дочь: «Как свадьба идет, мать читывает, говорит невесте “спасибо”, что помогла всё сделать, да хорошо ты жила у нас»⁷.

При обращении к родителям практически во всех комиязычных причитаниях выявляется один и тот же «предмет» благодарения: девушка говорит «спасибо» за хорошее воспитание (бура быдтёмьсь), за то, что одевали, обували и кормили (кёмкот лёсьёдёмьсь, бура вердёмьсь)⁸. Так, в одном причитании девушка-невеста выражает благодарность своей матери:

Маменькаанёй пё,
Пасибё тэныд быдтёмсьыд
Юрси вылсьяньыд да кок вьс йылёдыд.
Ёна тэ менё бура вердін да
Кёмдін, паськөдін
Да тыдалё пё лишнейён лон,
Мёд семьяё косьян сетны⁹.

Маменька,
Спасибо тебе за то, что вырастила,
С головы до ног <спасибо>.
Очень ты меня хорошо кормила,
Обувала, одевала
Да, видимо, лишней стала,
В другую семью хочешь отдать¹⁰.

В причитаниях благодарность выражалась и отцу:

Спасибё пё батюшко,

Спасибо, батюшко,

¹ Наименование девичника.

² ФА СыктГУ. АФ 13203-29.

³ НА КНЦ. Ф.5. Оп.2. Д.158. Л. 391.

⁴ НМ РК. КП 12485. Л. 123.

⁵ ФА СыктГУ. АФ 1349-31.

⁶ ФА СыктГУ. АФ 13120-2.

⁷ ФА СыктГУ. АФ 1827-46.

⁸ О мотиве благодарения в свадебных причитаниях зырян из Усть-Вымского у. пишет Г. Старцев: «В причитаниях выражается скорбь и благодарность девушки отцу-солнышку, благополучно вырастившему ее до зрелого возраста и теперь выдающему замуж; солнышку-матушке, которая ласковым словом и советами вывела ее в люди; солнышкам-братьям, накупившим ей приданое, подарки; солнышкам-сестрам, не стеснявшим ее желания во время гуляний на вечеринках, празднествах, в гостях; светлым солнышкам дядюшкам и тетушкам, любезно принимавшим ее в девичье время» (Старцев Г. Свадебные причитания зырян // Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР. Л., 1926. С. 200).

⁹ ФА СыктГУ. РФ 13-VII-12.

¹⁰ Здесь и далее переводы сделаны автором статьи.

Менё бура пё быдтін
Да бура кышөдін-көмөдін
Да бура быдтін¹.

Меня хорошо растил,
Да хорошо одевал-обувал,
Да хорошо растил.

Подобное видим еще в одном причитании. Невеста благодарит своих родителей за наделение ее красивым именем, за то, что обували и одевали, за вкусную еду, за оберегание от тяжелого труда, за сладкий сон:

Красуйчи вед и батюшкоанёй,
Батюшкоанёй, матушкаанёй,
Ме тјан дјнын, ох, ох, ой.
Пасибё тэныд да батюшколы
А мича нимён шуёмой вылё,
Мичаника кышөдём-көмөдём вылё,
Хо-хо-хой,
А чёскыдика удём-вердём вылё,
А кокньыдика уджөдём вылё.
А коли менам югыд шондјас дјнын
А дивјан вөд дј красотаанёй,
Хо-хой.
Пасибё тэныд да матушкалы
А чёскыд онмөн узьтөдём вылё,
Хо-хой.
А чечча тай ме да тэ дјнө –
Пөжалёма тэнад пөсь нянянөй².

Красовалась, батюшка,
Батюшка, матушка,
Я у вас, ох, ох, ой.
Спасибо тебе, батюшка,
За то, что назвал красивым именем,
За то, что обувал-одевал красиво,
Хо-хо-хой,
За то, что вкусно кормил-поил,
За то, что не заставлял тяжело работать.
А осталась у моих милых
Дивная красота.
Хо-хой.
Спасибо тебе матушке
За сладкий сон.
Хо-хой.
А встану я (утром) к тебе –
Напекла ты горячего хлеба.

«Спасибо» произносится разным родственникам, например матери за то, что приучила дочь к труду, брату – за красоту:

Пасибё ыджыд шондј матушкалы,
Менөлө быд работа дінө
Да быд удж дінө велөдөмвылөй.
Пасибё югыд шондј муса воклө
Менөлө мича-мича вөчөдөмвылад³.

Спасибо большое милой матушке,
Меня ко всякой работе
Да ко всякому делу приучила.
Спасибо милому брату
За то, что сделал меня красивой.

Еще один предмет благодарения – последний ужин в родительском доме, при этом каждому родственнику произносится отдельное «спасибо»:

Пасибё батюшколө ёстанөк ужын
ужнөдөмвылөй,
Пасибё матушкалөй ыджыд ужин
лөсьөдөм вылө.
Лөсьөдін тэ ыджыд ужин обөдөй вылө
Да лөсьөдін тэ мянлө ёстанөк лунын-тө
Петыр луньяс пажынөй вылө(й).
Пасибё муса воклө пөтка яй вылө
Да чери нянь вылө(й),
Пасибё муса сочлы небыд блин вылө
Да чөскыд ужин вылө(й).
Чөскыд көть вөлі ужинанөй,
Да эз вед кылат менам талунья дай
ужинанөй⁴.

Спасибо батюшке за то, что последний раз
дал поужинать,
Спасибо матушке за большое
приготовление.
Приготовила ты обед,
Да приготовила ты нам в последний
Петров день обед.
Спасибо брату за мясо птицы
И за рыбные пироги,
Спасибо любимой сестре за мягкие блины
И за вкусный ужин.
Хоть и вкусным был ужин,
Но он мне в горле застревает.

Отметим, что подобного рода тексты с выражением благодарности каждому члену семьи являются типичными в прилузской традиции. Приведем еще один пример обраще-

¹ ФА СыктГУ. АФ 1349-34.

² НА КНЦ. Ф.1. Оп.11. Д.226. Л. 153.

³ ФФ ИЯЛИ КНЦ. А 1531-11.

⁴ ФФ ИЯЛИ КНЦ. А 1531-12.

ния невесты к родным со словами признательности за хорошее к ней отношение. Невеста благодарит своих родителей за рождение, воспитание, за вкусную еду, долгий сон, подчеркивает уважительное отношение к своим сестрам-братьям. В причитании выражается грусть о прошедших временах в родительском доме:

Сетіс тай менё батюшко аслас дінысь,
Кольо пё менам батюшко дінё красуйчёманой,
Чёскыдика сёйём-юёманой.
Пасибё, сударыня-матушка,
Чёскыдика вердём вылё,
Мичаника новлёдлём вылё, батюшкоаной.
Янсёдін тай, сударыня-матушка, аслад дінысь.
Кольо тай менам матушка дінё красуйчёманой,
Дыр узёманой, чёскыд сёйёманой,
Кок бёж йылын бергалёманой.
Пасибё юр вывсынь юр увтёдз, батюшкоаной,
Пасибё матушкааной.
Красуйччи тай ли тіян дінын 21 арёсёдз.
Пасибё Михаил Андреевичлё, муса воклё,
Пасибё Катерина Андреевналё, муса сочлё,
Пасибё Маура Андреевналё да
Ульяна Андреевналё, муса сочъяслё.
Нёль соч тай вёвлім,
Ёна и сыллімё,
Эг жё нин лёк кывтё шулё.
Янсалим тай муса сочъясьмид,
Кольо тай нёль сочлём красуйчёманой,
Батюшко дінын да матушка дінын¹.

Отдал меня батюшка от себя,
Остается у моего батюшки красование,
Вкусное еда-питье.
Спасибо, сударыня-матушка,
За вкусную еду,
За красивое ношение, батюшка.
Отдаляешь, сударыня-матушка, от себя.
Остается у моей матушки красование,
Долгий сон, вкусная еда,
Хождение на кончиках пальцев (ног).
Спасибо с головы до ног, батюшка,
Спасибо матушка.
Красовалась у вас до 21 года.
Спасибо Михаилу Андреевичу, милому брату,
Спасибо Екатерине Андреевне, милой сестре,
Спасибо Мауре Андреевне и
Ульяне Андреевне, милым сестрам.
Были мы четыре сестры,
Много пели,
Не говорили плохих слов.
Расстались с милыми сестрами,
Остается у четырех сестер красование,
У батюшки и у матушки.

Нами выявлено причитание, в котором девушка-невеста обращалась с особой благодарностью к сестре:

Югыдлунойлё да муса сочёлё,
Пасибё сылё только ыджыджыка
Матушкааслё да кесейдёминё,
Кесейдёминас дай кесьялём вылё,
Ва гоэянёйсё дай вайёмой вылё,
Пес ношаанёйсё пыртёмой вылё,
Ёгёсь джоджанёйсё чышкёмой вылё,
Сьёд джоджанёйсё да мыськёмой вылё,
Пасибё сылё дай медыджыдыка².

Светлому дню моей дорогой сестре,
Спасибо тебе большое
За помощь матушке,
За то, что поручения выполняла,
За то, что по два ведра воды приносила,
Дрова заносила,
Мусор с пола мела,
Грязный пол мыла,
Спасибо тебе большое.

Невеста высказывала благодарность также и крестной за ежедневные женские хлопоты по хозяйству:

Пасибё же тэныд, тётушкайлё,
Екатуриушкайлё Тимофеевнайлё
Асыл водзанёйс водз чечём вылё,
Рыт сёранёйс сёр водём вылё,
Мысьтём рожатё мысьёммыс вылё,
Рытъя шомёссё кётёммыс вылё,
Асья шомёссё суктёммыс вылё,
Пес ношаанёйс пыртёммыс вылё,
Керка пачанёйс лонтёммыс вылё.
Ва гоэянёйс вадзёммыс вылё,
Кок подворьястё дзумёдём вылё,

Спасибо тебе, тётушка,
Екатуриушка Тимофеевна,
За раннее утро твое вставание,
За поздним вечером засыпание,
За испачканное лицо свое умывание,
За вечернюю квашню да заквашивание,
За утреннюю квашню да замешивание,
За охапки дров твое ношение,
За печь в избе да затапливание,
За ведрами воду ношение,
За отбивание пяток своих,

¹ ФА СыктГУ. РФ 13-VI-1.

² НА КНЦ. Ф.5. Оп.2. Д.147. Л. 232.

Чунь пел понанёйс сотёммыд вылё,
Тёлысь кымёстё жаритём вылё,
Зарни морёстё пёжалём вылё,
Эзысь гырдатё пуджёммыд вылё,
Чёскыд обедтё индёммыд вылё.
Индёммыд вылё, заптёммыд вылё (туйдёммыд)
вылё.
Лактё жё, лактё, тётушкоаной,
Менам пир вылё, менам бал вылё,
Ныл бур кольыны, ныл краса воштыны,
Батюшкоыслысь сур стёкан юны,
Матушкаыслысь чёскыд стряпня сёйны¹.

За обжигание концов пальцев своих,
За прожигание луноподобного лба своего,
За обжигание золотой своей груди,
За закатывание рукавов на серебряных своих
локтях,
За приготовление вкусного ужина,
За приготовление да запасание.
Приходи же, приходи, тетушка,
На мой пир, на мой бал,
Девичью жизнь проводить, девичью красу по-
терять,
У батюшки стакан браги выпить,
У матушки вкусной выпечки поесть.

Данный текст был выявлен нами в рукописном фонде Национального музея (запись С.А. Попова в 1928-1929 гг. в с. Летка). Более поздний вариант этого причета был обнаружен нами в НА КНЦ, он также относится к с. Летка (запись Т.И. Жилиной, 1974 г.). Примечательно, что по своим структурно-семантическим особенностям тексты практически идентичны, в них используются общие поэтические формулы, что позволяет говорить об устойчивости текста. В то же время в причитании, записанном Т.И. Жилиной, есть формулы, которые не встретились нам в более ранней записи текста: «Пубёмой вылё, пёжалёмой вылё» (За варение да за печение), «Пызан чегтёдзыс дай катёдлём вылё» (За столько еды, что стол ломится), «Вердёмой вылё да удёмой вылё» (За то, что кормила да поила), «Ыджыдлуныя пё дай обедёй вылё» (За обед в Пасху), «Петырлуныя пё да пажынёй вылё» (За обед в Пасху):

Югыд луанёйлё да вежанюшколё
Пасибё тэныд только ыджыджыка
Рытсёранёй пё да сёр водём вылё,
Рытъя кётасёй да кётёмой вылё,
Асылводзанёй пё водз чечём вылё,
Асья суктасёй да суктёмой вылё,
Керка пачанёйсё лонтёммыс вылё,
Пубёмой вылё, пёжалёмой вылё,
Эзысь гырдатё да пуджёммой вылё,

Светлому дню моему, крестной моей,
Спасибо тебе пребольшое
За поздним вечером засыпание,
За вечернюю квашню да заквашивание,
За ранним утром твое вставание,
За утренний замес да замешивание,
За печь в избе да затапливание,
За варение да за печение,
За закатывание рукавов на серебряных своих
локтях,
За обжигание золотой своей груди,
За прожигание луноподобного лба своего,
За обжигание крепких пальцев своих,
За отбивание пяток своих,
За ношение еды, под которой стол ломится,
За то, что кормила да поила,
За пасхальное такое угощение мое
За петровский такой обед,
Спасибо же ей пребольшое.

Зарни морёстё да пёжёмой вылё,
Тёлысь кымёстё дай жаритём вылё,
Топыд чуньпомтё дай сотёммой вылё,
Кок подворьястё да дзумёдём вылё,
Пызан чегтёдзыс дай катёдлём вылё,
Вердёмой вылё да удёмой вылё,
Ыджыдлуныя пё дай обедёй вылё,
Петырлуныя пё да пажынёй вылё,
Пасибё сылё только ыджыджыка².

Своего дядю невеста благодарила за мужские заботы. В причитании раскрываются мотивы охоты, рыболовства, ежедневных хлопот, которые сочетаются с мотивом приглашения на свадьбу:

Пасибё жё тэд, дядюшкоанёйлё
Иванушколё, Петровичлё

Спасибо тебе, дядюшке,
Иванушке да Петровичу,

¹ НМ РК. КП 12485. Л. 124-125. Перевод А.В. Панюкова. Выражаем свою благодарность Анатолию Васильевичу за помощь в переводе текстов причитаний.

² НА КНЦ. Ф.5. Оп.2. Д.143. Л. 248-249. Перевод А.В. Панюкова.

Асыл водзанойс водз чечом выло,
 Рыт сбранойс сёр водом выло,
 Мысьтём рожатё мысьбомыд выло,
 Көмтём коканойс көмалём выло,
 Ыб йбранойс гөгөртём выло,
 Көдзыд лысвасё пыркөдём выло,
 Кузь <талічанойс> юклөдлём выло,
 Мыр вужьянойс йбралём выло,
 <Сылаяссё> вожмалём выло,
 Сись сылаяссё бергөдлём выло,
 Потшөсанойс потшөмыд выло,
 Майөг гозьянойс султөдём выло,
 Діныш нёръяс сылмалём выло,
 Стынокдь потшөстө потшөмыд выло,
 Эжа пластанс бергөдём выло,
 Гөрөмыс выло, көдзөмыс выло,
 Агсалөмыс выло,
 Кызөмыс выло, выйөмыс выло,
 Кыйөмыс выло, выйөмыс выло,
 Кыйтыранойс и пийтыранойс.
 Чөскыд обедтө стрөйтём выло.
 Пасибө тэныд дядюшкоойлө
 Кузь пуй йыльсыс лэдзөмыс выло,
 Паськыд ва выльсыс судзөдём выло.
 Лактө ті, лактө свадьбай выло¹.

Близкий вариант причета, адресованного дяде, также был выявлен нами в НА КНЦ. Помимо общих для обоих причитаний формул (за ранее утреннее вставание, за босы ноги да обувание, за отряхивание холодной росы, за добытое и принесенное), в этом причитании возникает ряд дополнительных формул (за вечернее позднее засыпание, за грязное лицо умывание, за разделение длинных жердей и др.):

Югыд лунанойлө дай дядюшкоойлө,
 Дядюшкоойлө дай Иванушкөлө,
 Иванушкөлө дай Ивановичлө,
 Пасибө сылө только ыджыджыка
 Асылводзаной пө да водз чечөм выло,
 Көмтём коканойтө дай көмалём выло,
 Шапкагөм юртө шапкаалём выло,
 Петөмой выло да мунөмой выло,
 Көдзыд лысвалө да пыркөдём выло,
 Вытын сылаяссө шаггалөм выло,
 Ыб йбранойсө да гөгөртём выло,
 Майөг гозьянойсө сувтөдём выло,
 Поноль нёрьянойсө силмалём выло,
 Сыл кодь потшөссө дай көлтөмой выло
 Паськыд ва выльсыс дай көлтөмой выло,
 Пыдын йиранойсыс судзөдём выло,
 Кыйөмой выло дай выйөмой выло,
 Пийттыраной пө дай ноптыраной пө,
 Пасибө сылө только ыджыджыка².

За утреннее раннее вставание,
 За вечернее позднее засыпание,
 За испачканное лицо умывание,
 За босые ноги да обувание,
 За обход полей наших, за бережение,
 За отряхивание холодной росы,
 За срезание длинных жердей,
 За корчевание корневищ-пней,
 За перешагивание через завалы,
 За выворачивание гнилых лесин,
 За огораживание полей,
 За установление жердей,
 За свивание комлистных прутьев,
 За огораживание изгородью, подобной тыну,
 За переворачивание пластов терновой земли,
 За пахоту, за сев,
 За боронование,
 За пополненное, приготовленное.
 За пойманное, приготовленное,
 Пойманное и запасенное.
 За устроенный вкусный обед,
 Спасибо тебе, дядюшка,
 За спущенное-добытое с высоких деревьев,
 За добытое-выловленное с широкой воды.
 Приходите, приходите на мою свадьбу.

Светлому дню моему да дядюшке,
 Дядюшке да Иванушке,
 Иванушке да Ивановичу,
 Спасибо ему только пребольшое
 За ранним утром да ранее вставание,
 За босые ноги да обувание,
 За непокрытую свою голову покрывание,
 За выход из дома да отправление,
 За отряхивание холодной росы,
 За перешагивание через завалы,
 За обход полей наших,
 За вбивание парных кольев,
 За свивание их еловыми ветками,
 За загораживание жердями толщиной в обхват.
 За лов бреднем на большой воде,
 За вытаскивание из глубокого омута,
 За добытое и принесенное,
 За наполнившее до краев да полную котомку,
 Спасибо ему пребольшое.

Добавим, что Ф.В. Плесовский в своей монографии опубликовал фрагмент свадебного причитания из рукописного фонда Национального музея, адресованного дяде¹. Фольклорист обращает особое внимание на формулы с метафорическим содержанием. По мнению исследователя, формула *кузь пуй йыльсыс лэдзөмыс выло* (за спущенное-добытое с высоких деревьев) связана с темой охоты, формула *паськыд ва выльсыс судзөдём выло* (за добытое-выловленное с широкой воды) – с темой рыболовства². Также Ф.В. Плесовский упоминает причитание, обращенное к тете / крестной (см. выше), в котором рисуется типичный портрет женщины-труженицы. В этом причете он тоже усматривает оригинальные метафоры: «Еще более интересно выражение благодарности родственнице. Ее благодарят: за обжигание конца большого пальца (*чунь пел понанойс сотөмыд выло*), за «печенье» золотой груди (*зарни морөстө пөжалөм выло*), за закатывание рукавов (*эзысь гырэдзатө пуджөмыд выло*) и т.д.»³. Исследователь высоко оценил художественный мир летских причитаний, которые звучали в этот обрядовый момент: «Наиболее художественно яркими из причитаний Летки <...> надо признать <...> причитания родственникам при приглашении их на свадебный пир»⁴.

В другом причитании, также обращенном к дяде, девушка-невеста благодарит его за богатый ужин, который тот приготовил к ее приходу. Невеста обращается к нему как к кормилицу:

Пасибө пө тэныд, дядюшкоойлө
 Вердөмыд выло, удөмыд выло,
 Пызан чегтэдзыд ваялөм выло,
 Джуджыд йирөйыс кыпөдём выло,
 Паськыд ва выльсыс лэптөмыд выло,
 Кыйөмыс выло, выйөмыс выло.
 Витчысьөмыд тэ менө, бур гөстьянөс,
 Бур гөстьянөс, любөй гөстьянөйс!⁵

Спасибо тебе, дядюшка,
 За то, что кормил и поил,
 За столько еды, что стол ломится,
 За сваливание с высоких деревьев,
 За доставание с широкой воды,
 За пойманное, за принесенное.
 Ждал ты меня, хорошую гостью,
 Хорошую гостью, любимую гостью!

Невеста обращалась причитанием ко всему «большому семейству» с мотивами благодарности и приглашения на свадьбу:

Пасибө тиянлө сем пө семействө,
 Сем пө семействө да сем великую
 Медьджыдсяньныд дай медичтөдзныд,
 Кок подворсяньныд да юр вылөдзныд,
 Лактө ті, лактө дай свадьбай выло.
 Батюшкоыслыс вина румка юны,
 Матушкаыслыс небыд страпня сөйны,
 Муса сочыслыс да сур стөкан юны.
 Пуктө ті, пуктө волөманой туйө,
 Волөманой туйө, корөманой туйө.
 Эн ті виччисьө мөдыс волөманойсө,

Спасибо вам, семья моя,
 Семейство моё великое
 От больших до самых малых,
 С ног до головы.
 Приходите вы, приходите на свадьбу,
 У батюшки моего рюмку вина выпить,
 У матушки мягкую стряпню есть,
 У дорогой сестры стакан браги выпить.
 Проложите вы дорогу,
 Дорогу для проходящих, дорогу для званых.
 Не ждите вы следующего моего прихода,

Эн жө виччисьө уна корөманойсө,
 Эн ті чужайччө да эн ті лөмайччө⁶.

Не ждите вы много приглашений,
 Не чужайтесь да не ломайтесь вы.

¹ Плесовский Ф.В. Свадьба народа коми. С. 223-224.

² Там же. С. 224.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 226.

⁵ НМ РК. КП 12485. Л. 91.

⁶ НА КНЦ. Ф.5. Оп.2. Д.147. Л. 231.

¹ НМ РК. КП 12485. Л. 123-124. Перевод А.В. Панюкова.

² НА КНЦ. Ф.5. Оп.2. Д.143. Л. 248-249. Перевод А.В. Панюкова.

Прикрепленность причитаний с мотивами благодарения к обряду обхода родственников с приглашением на свадьбу является вполне логичным, поскольку после свадьбы для девушки-невесты должен был наступить новый этап жизни, с новой родней, тем самым происходило прощание с девической жизнью и со своими родными, которых она, возможно, больше никогда не увидит.

В свою очередь родители также благодарили свою дочь. Нами выявлено причитание, в котором выражается благодарность от лица матери:

Пасибѵ пѵ доченька, меным пѵ уджалін,
Да мунан да кыдзи пѵ и олны кутан¹.

Спасибо, доченька, мне ты работала,
Уйдешь, как и жить будешь.

Как правило, мотив благодарения не образует самостоятельного причитания, он сочетается в причетных текстах с другими мотивами. Уже отмечалось, что мотив благодарения довольно часто сочетался с мотивом приглашения на свадьбу, имеются также примеры сочетания мотивов сетования и благодарности крестной:

Кресная матушка, ме пѵследней раз тэнад дінѵ
вои,
Талун последней раз кора ме тэно аслам дінѵ
бѵрдны,
Пѵследней гостя ме тэнад талун,
Сударина кресная матушка,
Кыгысь нин ме тэно мѵда аддзывны,
Гашкѵ ме нин ог пыр, кресная вежанюшка-
матушка,
Кыгчы и менѵ сираліс енманѵ, кристосанѵ,
Аслам да деревняысь йѵз чужѵй деревняѵ,
Вед ме кыдзи и мѵда олныгѵ,
Оз же нин, менѵ гашкѵ, мѵдны пуктыны
морттуйѵ,
Да ог же нин куж ме мѵд вѵчны знька-
айкаыдлѵ.
Пасибѵ матушка, кресная вежанюшка
Менѵ бур гостя туйѵ менѵ примитін
Да бур соч пыдльѵ,
Онѵ ми, гашкѵ, ог мѵдѵ гѵдьясѵн мѵда-мѵдѵс
аддзылны,
Кресная матушка, пасибѵ тэныд
Юр увтсеньыд да кок ултэдзыд.
Ог же нин ме вунѵдчы тэньсыд примитѵмьястѵ
некор,
Кувтэдз вед менам сія лѵб тэнад гѵститѵдѵмыд.
Пасибѵ, матушка, менѵ коллы да вошты бура
Местит местаѵ.
Пѵследней раз ме нин гашкѵ талун татѵн пука-
ла,
Оз же нин мѵдны лэдзны тэно,
Сударина-матушка, кресная вежанюшка,
Да вольныгѵй,
Пасибѵ тэныд ѳна унаысь юр ултсеньыд да кок
ултэдзыд².

Крестная матушка, я последний раз к тебе при-
шла,
Сегодня в последний раз я прошу тебя к себе
попричитать,
Последняя гостя я у тебя сегодня,
Сударыня крестная матушка,
Откуда я теперь тебя буду видеть,
Может быть, я уже не найду, крестная матушка,
Куда меня определил господь, Христос,
Из своей деревни в чужую деревню,
Как ведь я и буду жить,
Может быть, меня там уважать не будут,
Да не буду я уметь делать свекрови и свекру,
Спасибо матушка, крестная вежанюшка,
Как хорошую гостью меня приняла
Да вместо сестры,
Теперь мы, может быть, годами не будем ви-
деться,
Крестная матушка, спасибо тебе
С головы до ног.
Не буду же забывать твое гостеприимство нико-
гда,
До смерти ведь у меня останется твое гостепри-
имство,
Спасибо, матушка, меня проводи и оставь хо-
рошо,
Определи на место.
Последний раз я здесь, может быть, сижу,
Не будут отпускать тебя.
Сударина-матушка, крестная матушка,
Да приходит ко мне.
Спасибо тебе за многое с головы до ног.

Мотивы благодарности отцу и матери переплетаются в причетах с мотивами описа-
ния девичества:

Югыд лунанѵ да ныл олѵманѵ,
Ныл олѵманѵ, кокныд олѵманѵ,
Кокныд олѵманѵ, вѵльнѵй олѵманѵ.
Спасибѵ тэныд пѵ, батюшкоанѵ,
Батюшкоанѵ, матушкаанѵ,
Вердѵм-удѵм вылад, кышѵдѵм-кѵмбѵдѵм вылад.
Кольны тай мѵдїс менѵ, матушкаанѵ,
Матушкаанѵ пѵ, ныл олѵманѵ,
Ныл олѵманѵ, кокныд олѵманѵ
Ныл олѵманѵ, вѵльнѵй олѵманѵ,
Тѵлалѵманѵ да лѵбалѵманѵ.
Тѵлалїс видзан пѵ, лѵбалїс видзан,
Лѵбалїс нин видзан пѵ кокныд юрѵбѵжаѵн
Юрїйд и бѵжаѵн да мича водзѵрѵн.
Югыд лунанѵ пѵ, мунан, кѵть лактан,
Мунан, кѵть лактан, кѵйѵдас-лактас.
Мѵдпѵл чужтасны да мѵд пѵл пыртасны,
Мѵдпѵл и пыртасны пѵ, мѵд пѵл рѵдтасны¹.

Светлый мой день, девичья жизнь,
Девичья жизнь, легкая жизнь,
Легкая жизнь, вольная жизнь.
Спасибо тебе, батюшка,
Батюшка, матушка,
За то, что поили-кормили, одевали-обували.
Покидать меня стала, матушка,
Матушка, девичья жизнь,
Девичья жизнь, легкая жизнь,
Девичья жизнь, вольная жизнь,
Порхание и летание.
Отпархалось, видимо, отлеталось, видимо,
Отлеталось уже легким телом,
Легким телом и красивым платьем.
Светлый мой день, пойдешь, хоть придешь,
Пойдешь, хоть придешь, все равно достигнет.
Заново родят и заново окрестят,
Заново окрестят, заново родят.

Заметим, что в причитаниях из русских традиций Прилузья мотив благодарности разработан слабо. Так, в причитании, зафиксированном в Лоемском сельсовете, невеста выражала благодарность подруге, которая дарила ей подарки во время обрядового дейст-
вия «вино пить»:

... ишо, да люба гостейка,
Моя любимая подруженька,
Мария Александровна,
Да спасибо тебе, поспасибо
Да за твои-те гостинечки,
Да за твои-те подарочки².

Еще в одном русском причитании, записанном в д. Красный Керос Спаспурубского
с/с, невеста благодарит мать за хорошее воспитание:

Я поклон ище положу да родимой матушке.
Да спасибо тебе, маменька,
Хорошо меня выростила,
Да ты очень старалася.
Да не кладу я песню-жалобу,
Что меня ты не поучила.
У меня рученьки золотыѳ.
Буду робить-то старатися,
Всех любить да я ведь уважать³.

Стоит отметить, что мотив благодарности реализуется также в похоронных причи-
таниях прилузских коми:

Кодлѵ тѵ колїн да ставѵнѵс,
Мамушкоанѵ тѵ, кодлѵ тѵ колїн.
Кыдзи ме кута да олнысѵ да тэнадтѵг.
Спасибѵ тэныд шуа ме

Кому ты оставила всех нас,
Матушка, кому ты оставила.
Как я буду жить без тебя?
Спасибо тебе говорю я

¹ ФА СыктГУ. АФ 1349-34.

² ФА СыктГУ. АФ 13100-13.

¹ ФА СыктГУ. АФ 1306-5.

² ФА СыктГУ. АФ 1317-27.

³ ФА СыктГУ. АФ 1379-34.

Бытдёмсьяд да велдёмсьяд
Да уджалны велдін менё.
Быдтортё вед ме тэнсьяд
Ёна кывзывлі.
Менсьым челядьбс
Тэ ёна бура быдтін,
Нинаёс и Надяёс¹.

За то, что вырастила и выучила,
За то, что к работе приучила меня.
Всеми ведь у тебя
Я слушалась.
Моих детей
Ты очень хорошо вырастила.
Нину и Надю.

Примечательно, что в коми традициях тексты с мотивами благодарения получили широкое распространение². В Прилузье адресатами благодарения являются мать, отец, дядя, тетя, крестная, сестра, брат. В короткеросской традиции встречаем аналогичные прилузским причетные тексты с благодарностью матери и родне за угощение³. В причитаниях из коми традиций находим и другие лица, к которым обращается невеста. Так, в усть-вымской традиции звучит обращение к «ближней родне» («Матыс рднъялы»), мальчику («Зонлы»), детям («Челядьлы»)⁴. В сыктывдинской традиции бытовал оригинальный текст с мотивами благодарения бывалому солдату («Вөвлдм салдатлы»)⁵, кроме того, здесь зафиксировано причитание «Дубөвйлы» (Плач дубовому столу), в котором невеста выражает благодарность своим подругам (КНП 1: 220-221). Также в этой традиции обнаружены тексты, в которых младшая сестра обращается с благодарностями к сестре-невесте («Дзоля чой невеста чойлы»), подруга благодарит невесту («Пөдругалдн невесталы бөрдөм»)⁶. Добавим, что мотивы благодарения встретились нам в карельских причитаниях⁷. Также стоит отметить широкое распространение этого мотива в текстах причитаний из русских традиций⁸.

Еще один обрядовый момент прилузской свадьбы – невестина баня – также притянул к себе большой корпус текстов с мотивами благодарения. Вся обрядность девичника (каризы, плаканья, рытвя), прощания с девичеством строилась вокруг ритуала бани невесты.

Баня является одним из наиболее значимых мест, определяющих ритуальный контекст причитаний. В комментариях исполнительниц указывается, что невеста перед входом в баню причитала о своей девичьей жизни, а затем благодарила своих родных за приготовление бани: «*Вежань тэно пыльсьодны нувё, сэсся бөрдигтырий эдзи мунамё, ныл олём бөрдямё. Пылсяно пырам, мысьямё, вежаньид мысьсьоддө тэнолө. Сэсся пыльсяньыс петамё, кышасямё да бара бөрдөмөн висьталамё пылсян дэзтө восьтам да.*

¹ ФА СыктГУ. АФ 1376-16.

² Плесовский Ф.В. Свадьба народа коми. С. 181-185.

³ Висер вожса сыланкывьяс да мойдкывьяс (Песни и сказки Вишеры) / сост. И.А. Осипов. Сыктывкар: Коми книж. изд-во, 1986. С. 50; 60-61

⁴ Грамматика зырянского языка. Сочинение Павла Савванитова. СПб., 1850. № 4-9. С. 151-159.

⁵ Ипатъдорса фольклор (Анастасия Шуктомовалдн сыланкывьяс, мойдьяс, шусьөгьяс да с.в.) (Фольклор села Ипатово (Песни, сказки, пословицы и т.д. Анастасии Шуктомовой)). Сыктывкар: Коми книж. изд-во, 1980. № 40.

⁶ Там же. № 35, 38.

⁷ Карельское народное поэтическое творчество / подг. и перевод текстов В.Я. Евсеева. Л.: Наука, 1981. С. 146, 147, 152; Карельский фольклор: хрестоматия / изд. подг. Н.А. Лавонен. Петрозаводск: Карелия, 1992. С. 114-115.

⁸ Так, в причитаниях находит выражение благодарности отцу и матери: Нижегородская свадьба. Пушкинские места, Нижегородское Поволжье, Ветлужский край. Обряды, причитания, песни, приговоры / изд. подг. М. А. Лобанов, К. Е. Корепова, А. Ф. Некрылова. СПб., 1998. № 1 (с. 28), № 3 (с. 30); Балашов Д.М., Марченко Ю.И., Калмыкова Н.И. Русская свадьба. Свадебный обряд на Верхней и Средней Кокшеньге и на Уфтюге (Тарногорский р-он Вологодской области). М.: Современник, 1985. №№ 227, 285; Зырянов И.В. Сюжетно-тематический указатель свадебной лирики Прикамья: уч. пособие. Пермь, 1975. № 10 (254). В свадьбе Заонежья невеста причитаниями обращалась к дяде, сестре, брату, говорила им «спасибо»: Кузнецова В.П., Логинов К.К. Русская свадьба Заонежья (кон. XIX-XX вв.) Петрозаводск: Издательство ПетрГУ, 2001. С. 112-114.

*Батьыдлө и мамыдлө пасибö пö пылсян строитөм вылад, да кер вайөм вылад, да нити нетшкөм вылад, да пылсян стрөитөм вылад. Сийö бара "пасибö" висьталам, бара бөрдигтырий лакталам*¹ (Крестная тебя в баню ведет, идем, причитая, девичью жизнь оплакиваем. В баню заходим, моемся, крестная моет тебя. Потом из бани выходим, одеваемся и опять причитаем перед открытыми дверями [бани]. Отцу и матери «спасибо» говорим за постройку бани и за привозку бревен, мха, за постройку бани. Опять говорим «спасибо», опять идем [из бани], причитая)².

В Читаевском с/с зафиксировано причитание, комментирующее отправление невесты в баню, в нем описывается строительство бани для невесты и звучит благодарность сестре и матери за собранный для постройки мох³:

Мөдін тай гэ, муса сочбй, пöсь пывсянө мунны.
Стрөитис по тэныд батюшко пöсь пывсянтө,
Нетшкисны пö нитштö мича сочьяс,
Вокыд керьяс вайис, пельбс тшупис,
Муса сочөмбй, пасибö нитштö вайөмыд вылад,
Пасибö мамыслö нитшкәлөм вылад⁴.

Стала ты, любимая сестра, в теплую баню иди.
Построил тебе батюшко теплую баню,
Мох собрали красивые сестры,
Брат бревна привез, сруб срубил,
Любимая сестра, спасибо за мох,
Спасибо матери за то, что мох нарвала.

Отдельное «спасибо» после совершения банного ритуала невеста произносила бане:

Спасибö теплая парушенькалы
Да ключевй водалө мен
Мысьсьөдөм, мавтөм вылад, лөсьөдөм, ладитөм
вылб⁵.

Спасибо теплой парушеньке
И ключевой воде

За то, что помыли, попарили, подготовили.

В с. Поруб зафиксирован русскоязычный причет, в котором невеста также благодарит баню:

Спасибо по спасибо,
Да моя тёплая парушö(й),
Моя тёплая паруша,
Да моя чистая банюшö,

¹ НА КНЦ. Ф.5. Оп.2. Д.158. Л. 333.

² Добавим, что А.К. Микушев, характеризуя материалы А.М. Шёгрена по свадебной обрядности прилузских коми, также указывает на реализацию мотива благодарения невестой за баню: «После подробного рассказа о географическом положении Ношуля, о его экономическом значении автор характеризует народные обычаи ношульцев, их свадебные причитания, в которых выражается сожаление о девичьей жизни, оплакивается девичья коса, приносится благодарность всем, кто приготавливал для невесты баню» (Микушев А.К. Из истории русской науки о коми народной поэзии (по материалам фондов А.М. Шёгрена и П.И. Савванитова) // Русский фольклор. Материалы и исследования. М.; Л., 1959. Т. IV. С. 234).

³ Причитание, в котором звучит мотив благодарности за растопку бани, а также перечисляются идеализированные банные атрибуты, выявлено Г. Старцевым в д. Гортшэр Онежской вол., Усть-Вымского у.:

«В кормилицу-поилицу банюшку (баня)
С четырьмя девушками я пошла
По синим сукном покрытой дорожке.
Четыре лошадки, четверо мужчин, здесь работали,
Натаскали тебе (баня) и срубили,
Шелковым мохом наконопатили.
Из жемчужных камней горенка (печка) построена...
Кормилица-поилица банюшка,
Сладким солнышком – грудной матерью
Огонь, вода натасканы.
Добрый солнышком-батюшкой
Дрова наколоты...» (Старцев Г. Свадебные причитания зырян. С. 210. № 8).

⁴ ФА СыктГУ. АФ 1331-21.

⁵ ФФ ИЯЛИ КНЦ. А 1531-4.

Моя чистая банюша,
 Да я топилась, курилосьо,
 Да топиласьо, курилосьо,
 Да без дыму кудрявово,
 Да без дыму кудрявово,
 Да без чаду да без зелёнёй(й),
 Да без чаду зелёново,
 Да без угору без ядрёново(й),
 Без угору ядрёнова,
 Да без свечи да восковой¹.

Отметим, что текст с мотивом благодарения бани бытовал в соседней лоемской традиции Прилузья, а также в лузской традиции Кировской области, откуда, по мнению Е.А. Шевченко, он и был заимствован лузскими коми². Сравните с лоемским вариантом:

Спасибо тебе, моя белая банюша,
 Моя теплая паруша,
 Я помылась, попарилась
 На своем веку не первая,
 Да на век да не последняя,
 Да в девицах последняя.
 Раскотись-ко, бела банюша,
 Раскотись-ко, бело каменка,
 По чистому полюшку,
 По старым по ямочкам³.

В банных плачах звучит благодарность и крестной за то, что вымыла девушку-невесту:

Пасибб теплбяр парушенька-матушкалы Мыськбм-мавтбмб вылб, Чистбяр банюшенькалы, Пасибб кресибяр вежанюшка-матушкалы Мыськбм-мавтбмб вылб ⁴ .	Спасибо теплой парушеньке-матушке За то, что вымыла, Чистой банюшке. Спасибо крестной матушке За то, что вымыла.
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

В летской традиции выявлены тексты, в которых невеста говорит «спасибо» истопникам, при этом описывается поэтапное приготовление бани:

Морбс дорб босьтис пес ношаанбс, Лонтис пылсаянбб, Вадзис ва гозьянбб, Вбчис пбсь ваанббс. Пасибб муса сочбйлб да ыджыдика Пылсаянббс дай лонтбмб вылб, Ва гозьянббс вадзбмб вылб, Низкбй споклоном да великую да легонькую ⁵ . Кроме сестры, летская невеста выражает благодарность крестной, отцу и подругам:	К груди взяла ношу с дровами, Затопила баню, Принесла воды, Сделала горячую воду. Спасибо любимой сестре большое За то, что затопила баню, За то, что принесла воды, Низкий поклон, великую да легонькую.
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Пасибб вежанюшкалб, Креснаялы матушкайлб Свежб корсянб пылсбббм вылб, Свежб куиманббн юр мыськбм вылб,	Спасибо крестной, Крестной матушке За то, что попарила свежим венником, За то, что помыла волосы,
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Свежб ваанббн мысьбббм вылб!
 Пасибб батюшкобйлб
 Пылсаян вбчбм вылб,
 Керьянббс вадзбмб вылб,
 Нитшканббс нетшкбмб вылб,
 Тшупбмб вылб да лэптбмб вылб,
 Лэптбмб вылб и велтбмб вылб!
 Пасибб пбдрузенькаслб
 Сьылбмыс вылб, йбктбмыс вылб,
 Ныл олбманббс кольльбббм вылб!

За то, что помыла свежей водой!
 Спасибо батюшке
 За то, что сделал баню,
 За то, что привез бревна,
 За то, что нарвал мох,
 За то, что срубил и построил,
 Построил и крышей накрыл!
 Спасибо подруженькам
 За то, что пели и плясали,
 За то, что проводили девичью жизнь!

Отметим, что мотив благодарности звучит в свадебном причитании о девьей красоте («мича нима девья красота»), которая «смывается» в бане. Данный причет как «итог» посещения бани исполнялся после этого обряда, до прибытия женихов. В причитании достаточно четко определены все «роли» родных: отца благодарят за то, что он срубил самые крепкие, светлые бревна; брата – за подъем сруба; мать – за то, что стлала мох; сестру – за то, что носила воду из двенадцати ключей, выбрала самый чистый и самый быстрый ключ; свою крестную – за смывание девьей красоты с красивым именем. Последнее предстает в прилузском тексте как поэтапное отделение красоты от девушки:

Пылсбббс талун менб вежанюшка-матушка бстатки пылсаянбб, Пасибб вежанюшка-матушкалб пылсбббм вы- лад. Отпыр кисьббптис пб – лэчис пельпомедз вы- лэдз, Мбд раз кисьббптис пб – лэчис пидзбспон йы- лэдз, Коймбббс пб кисьббптис – кок-чуньылэдз лэчис ² .	Попарила сегодня меня крестная матушка в последний раз, Спасибо крестной матушке за то, что попарила. Раз плеснула – сошла до плеч, Второй раз – сошла до колен, Третий раз – до конца пальцев ног.
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Мотив благодарности бане часто сочетался в прилузской традиции с другими мотивами, в частности, с мотивом корения «чужой стороны»:

Спасибо, баня-матушка Чиститбм-моститбмсьыл, Менблб чиститбн да моститбн, Пасибб, теплая парушенька, Менб чиститбмсьыл, Пбследней раз нин ме мысси да малтчи тэнад пывсаянн, Онб, гашкб, ме ог и мбд пырлавны пывсаянад, Оз и мбдны менб некытчы да сибббдлыный, Ковмас и сибзи мучитчыны мыссьытбг, Да пылссьытбг олны, ой ³ .	Спасибо, баня-матушка, За то, что почистила-помыла, Меня почистила и помыла, Спасибо, теплая парушенька, За то, что меня почистила, Последний раз я уже помылась и натерлась в твоей бане, Теперь, может быть, я уже и не буду заходить в баню, И не будут меня куда отпускать, Придется так и мучиться без мытья Да без бани жить, ой.
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Отметим широкое распространение в текстах коми причитаний мотива благодарности бане и ее истопникам. Так, в причитании из сыктывдинской традиции раскрывается благодарность истопникам (КНП 1: 223-224), в койгородском причитании выражается благодарность отцу и матери за баню (КНП 1: № 105). В Корткеросском районе также бытовали причитания с мотивом благодарности бане⁴ и истопнику¹. Примечательно, что

¹ ФФ ИЯЛИ КНЦ. А 1523-2.

² Шевченко Е.А. Отражение взаимодействия культур в структуре и семантике свадебного обряда. С. 235.

³ ФА СыктГУ. АФ 1316-5.

⁴ НА КНЦ. Ф.1. Оп.11. Д.226, № 303.

⁵ НМ РК. КП 12485. Л. 135.

¹ Там же. Л. 135-136.

² НА КНЦ. Ф.5. Оп.2. Д.158. Л. 334.

³ ФА СыктГУ. АФ 13100-17.

⁴ Висер вожа сьыланкывяс да мойдкывяс. С. 57.

в русских традициях мотивы благодарности бани и просьба разрушиться тоже получили свое широкое распространение². Добавим, что благодарность истопникам часто звучит и в причитаниях из русских традиций³.

В коми причитаниях, в том числе и прилузских, для выражения благодарности используется русское слово «спасибо». Кроме того, в прилузских плачах употребляются русские формулы «теплая паруша», «теплая парушенька», «ключевая вода», которые мы не встретили в причитаниях из других коми традиций. Очевидно, их появление в текстах комиязычных причитаний связано с контактным положением Прилузского района. Уникальными в прилузской традиции являются причитания, в которых невеста выражала благодарность тете (крестной) и дяде. Аналогичных причитаний, в которых так развернуто раскрывается благодарение родственникам, в других (коми, русских, финно-угорских) традициях нам не встретилось.

*И.М. Нуриева
(Ижевск)*

Жанр причитаний в пермской традиции: обряд – интонация – звукоидеал

За последние десятилетия изучение коми-удмуртских взаимосвязей в финноугроведении достигло высоких результатов. Особенно это касается лингвистики, в которой образовался целый раздел лингвистических исследований – пермистика. В региональном этномузыковедении, несмотря на отдельные глубокие статьи по коми-удмуртским параллелям, данное направление (пермистика) еще не сложилось.

Между тем музыкальная пермистика как научное направление в региональном этномузыковедении чрезвычайно перспективно, как перспективны такие сравнительные работы в принципе. Этномузыковедческие исследования, сделанные в региональном контексте, рельефно и четко очерчивают черты сходства и отличий соседних этнических культур, выявляют их место в региональной фольклорной системе, хотя и ставят не меньше вопросов. Такой опыт, в частности, был проделан талантливой исследовательницей Н.Ю. Альмеевой на материале народов Среднего Поволжья⁴. В русле коми-удмуртских сравнительных исследований по-новому раскрываются проблемы жанрообразования, жанровых взаимосвязей, особенностей функционирования некоторых жанров. В частности, отдельного внимания заслуживает жанр причитаний.

Плачи, причитания в традиционной культуре многих народов занимают отдельную нишу в жанровой системе. В фольклористике под причитаниями традиционно понимаются жанры семейно-родовой обрядности (похоронные, свадебные, рекрутские) и внеобрядовые (по случаю несчастья). В удмуртской жанровой системе традиция развитого

¹ Ипатъдорса фольклор (Анастасия Шуктомовалён съланкывъяс, мойдъяс, шусьбгъяс да с.в.) № 43 (с. 50).

² См., например, причитание из усть-цилемской традиции: «Ты спасибо, жарка баенка, / Я намылась, напарилась. / После моего бываньца / Раскатись, да жарка баенка...» (Лирика русской свадьбы / изд. подг. Н.П. Колпаковой. Л., 1973. № 485).

³ См., например: «Да вам спасибо, да родны подружки, / Да на пару вам, на баенке, / Да на шелковом венчике. / Уж вы вымыли меня белешены, / Заплели косу почастешеньку» (Лирика русской свадьбы. № 486). См. также: Нижегородская свадьба. Пушкинские места, Нижегородское Поволжье, Ветлужский край. № 5 (с. 32-33); Зырянов И.В. Сюжетно-тематический указатель свадебной лирики Прикамья. № 10 (223) и др.

⁴ Альмеева Н.Ю. Обрядовый мелос народов Волго-Камья как исторический источник: реальное и эфемерное // Фольклор и мы: традиционная культура в зеркале ее восприятий: сб. науч. статей, посвященный 70-летию И.И. Земцовского. Ч. I / сост. Н.Ю. Альмеева. СПб.: Российский институт истории искусств, 2010. С. 112-136.

причитания, как она представлена в севернорусском народно-песенном искусстве, у прибалтийских финнов, мордвы, коми, отсутствует; не существует института «плакальщиц», подобных карельским *itettäjä*, вепским *voikatai*, нет специальной жанровой терминологии. Закономерно возникает вопрос, которым когда-то задался К.В. Чистов: почему в песенно-жанровой системе удмуртов (кстати, и у марийцев) жанр причитаний отсутствует, несмотря на то, что в соседних культурах является наиболее архаичным и репрезентирующим жанром¹?

На сегодня изучение жанра причитаний в удмуртском этномузыковедении находится на начальной стадии. Причитания как самостоятельный жанр песенного фольклора рассматривался только филологами. В своей фундаментальной монографии «Удмуртский фольклор: Проблемы жанровой эволюции и систематики» Т.Г. Владыкина на примере прощальных песен невесты классифицировала причитания с точки зрения их музыкального / внемзыкального наполнения: прозаические приговоры, исполняемые речитативом; организованные мелодически песни-причитания; песни, «которые легко переходят в разряд лирических»². Музыковеды более осторожно номинировали образцы песенного фольклора. Например, в шеститомной песенной антологии «Удмуртский фольклор», посвященной различным удмуртским локальным традициям, нет ни одного образца причитаний. Исключения составляют два бесермянских свадебных плача в сборнике московской исследовательницы И.К. Травиной «Удмуртские народные песни» («плач невесты» и «плач матери» в обозначении автора), записанные в Юкаменском районе Удмуртии³. Очевидно, установка на жанр, типологически сходный с другими финно-угорскими или севернорусскими причитаниями, обусловила отсутствие интереса к нему в удмуртском этномузыковедении. Обращение к коми культуре позволило пересмотреть взгляды на жанр и обнаружить интересные параллели с удмуртской песенной традицией.

В коми жанровой системе плачи, причитания занимают особое место, сопровождая не только привычные для жанра обряды свадьбы, похорон, проводов, но и многочисленные трудовые процессы (строительство дома, поездку за сеном, посадку картофеля, молотьбу в овине и др.), календарные обряды (проводы льда), окказиональные обряды очищения дома, поля от насекомых, сорняков. Отдельного внимания заслуживает уточняющая жанровая атрибуция коми причитаний. В коми фольклористике их принято отождествлять с импровизациями: «Специальные трудовые причеты складывались во время пахоты, сева, сенокоса, молотьбы, расчистки лесных делянок под пашни, переправы в лодках на пойменные луга, поездки в тундру. Как и у эстонцев, специальные песни-причеты приурочивались к моменту встречи стада или пастьбы скота; по-особому импровизировали перед сбором ягод в лесу, при выполнении домашних работ путем «помочей» – мытья горниц, уборки дома»⁴. Практически во всех работах коми фольклористов вслед за А.К. Микушевым под любой импровизацией – обрядовой (свадебные, похоронные) или внеобрядовой – подразумевается причет, причитание, плач. Основанием для коми филологов послужила, очевидно, позиция самих носителей традиции, отразившаяся, в первую очередь, в коми народной терминологии, в которой импровизации, в отличие от пения песен *съылавны* ‘петь’, имеют название *бёрддчанкыв* (‘плачевое слово’); его локальные варианты – *паканнь* (л.), *бёрданкыл* (Крч.), *горзанкыл* (‘реветь, стонать, плакать’) (с.)⁵. Иногда песельницы уточняют «зауныв-

¹ Чистов К.В. Причитания у славянских и финно-угорских народов (некоторые итоги и проблемы) // Обряды и обрядовой фольклор. М.: Наука, 1982. С. 107.

² Владыкина Т.Г. Удмуртский фольклор: проблемы жанровой эволюции и систематики. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 1998. С. 121-123.

³ Травина И.К. Удмуртские народные песни. Ижевск: Удмуртия. 1964. С. 113, 114.

⁴ Микушев А.К. Народные песни Ижмы и Печоры // КНП 2: 9.

⁵ Филиппова В.В. Причитание в контексте обрядовой поэзии // Фольклористика коми. Сыктывкар: Коми научный центр УрО РАН, 2002. (Труды Института языка, литературы и истории Коми научного центра УрО РАН; Вып. 63). С. 70.

ную печальную манеру их исполнения, их минорный настрой» более подробным описанием жанра: *бёрдны лывкйёдлёмён, нюжйёдлёмён, жалёбнёя* 'причитать жалобно, протяжно, растягивая слова'. Даже «более мажорное», по выражению А.К. Микушева, исполнение импровизаций в народе называют плачем: *сьылігмоз бёрдём* 'напевный плач' (плач песней?) (Удора), *дзоньтыгмоз бёрдём* 'хвалебный плач в песенной манере' (Ижма)¹.

С причитаниями изгоняют сорняки печорские (ижемские) коми. У печорских коми-зырян при исполнении обряда *йён петкёдём* 'вынос осота' самый крупный осот, найденный на хлебном поле, выкапывали из земли и выносили на дорогу, причитая при этом: «Красное солнышко, ты цветешь в красивом зеленом платье алыми цветами. Хоть и очень дорог ты и мил нам, но вот приходится тебя переносить туда. Здесь тебя рубят, режут. Туда вынесем, там будешь поживать, цвести в нарядном платье с красивыми цветами». Вынесенный на дорогу осот сажали там, после чего, считалось, с поля должны вывестись и все его собратья-сорняки. У ижемских коми-зырян обряд *йён петкёдём* происходил несколько иначе. Сорняки, вырванные с корнем на хлебном поле, связывали в пучки по девять растений в каждом. Корнями вперед эти пучки относили к реке или озеру. Во время переноски один из участников обрядовой процессии нес сорняки, а другой хлестал пучок вицей. Остальные участники в это время причитали: «С поля мы тебя вырываем, чтобы впредь не плодился, Мы тебя вырываем, чтобы назад не вернулся, Всё отродье твоё вырываем мы, весь род, твоё племя, Весь твой скоп вырываем мы, всех твоих братьев-сестер». У коми-пермяков обряд *йён петкёдём* происходил обязательно при ущербной Луне. Осот выкапывали с корнями и с причетом: «Ой ли, хороший наш, здесь плохо тебе жить, перенесем на другое место, где ветер не треплет, не дергают, не причиняют боли ни плугом, ни бороной. Ты, хороший наш, уведи весь свой род, уведи с собой с поля» – выносили его на дорогу и высаживали там².

С причитаниями избавлялись от домашних клопов в обряде *лудік петкёдём* «вывод клопов» (верхняя Печора). Находили самого большого клопа, привязывали его за «рога» (усики) к нитке и начинали «тащить» из избы, при этом несущий клопа причитывал: «Ох, красное солнышко, жалко нам, но мы переселяем тебя, мы построили для тебя новый дом. Туда мы тебя и ведем. Там никто не обидит и не убьет тебя. Хоть и жаль нам, мы ведем тебя в новое жилище». Под это причитание клопа выводили под взвоз, ведущий на сеновал. Там его клали в спичечный коробок и оставляли. Во время всего этого обряда строго запрещался смех. У коми-пермяков обряд этот обряд был обязательно приурочен к нисходящей Луне. Ловили двух клопов, произносили над ними причет: «Хорошие наши, красивые наши! Столько жили вместе, так любил друг друга, да придется расстаться: у нас стало холодно, стало тесно. Посадим мы вас в новые кареты и повезем на новые квартиры. А вы возьмите с собой деда с бабкой, отца с матерью, сыновей-дочерей – всю родню и семью»³.

В удмуртской традиции на схожих обрядах 'проводов клопов' *урбо келян*, 'проводы капустных червяков' *нымыри келян* роль формулы магического заклятия играет свадебный напев, универсальный по своей функции в удмуртской традиции. При изгнании клопов, по описанию Г.Е. Верещагина, знахарь-туно ранним утром до восхода солнца в Великий Четверг привязывал к концу батожка тряпку с тремя клопами, пониже тряпки привязывал небольшой медный колокольчик, садился верхом на батожок, преображая его в

¹ Микушев А.К. Коми импровизации и их саамско-угорские параллели // Этнография и фольклор коми. Сыктывкар: Коми филиал АН СССР, 1976. (Труды Института языка, литературы и истории. Вып. 17). С. 3.

² Йён петкёдём // Мифология коми [Электр. ресурс]. Режим доступа: <http://www.komi.com/Folk/myth/190.htm> Дата обращения: 20.11.2010.

³ Лудік петкёдём // Мифология коми. [Электр. ресурс]. Режим доступа: <http://www.komi.com/Folk/myth/190.htm> Дата обращения: 20.11.2010.

коня, а себя во всадника, и выходил из избы, «распевая вотскую свадебную песенку: "Дуй, дуй, дуй!"»¹. В другом варианте клопа садили в старый лапоть, шли на речку под пение свадебной песни *сюан гур* и бросали лапоть с клопом в воду². В Кезском районе под пение свадебного напева избавлялись от капустных червяков: из одной деревни собирались 10-20 детей (могли быть и старики), двигаясь друг за другом вдоль грядки, с песней собирали червяков с капустных листьев и складывали их в лапоть. Пройдя таким образом огорода, с шумом, звоном колокольчиков, спускались к воде, стараясь не уронить ни одного червячка. Вставали около речки или пруда и под этот же свадебный напев бросали лапоть в воду. Возвращались тихо, без шума.

Причитания в обряде проводов клопов зафиксированы только у шошминских удмуртов, но оно также относится к свадебному обряду. Обряд *урбо келян* 'проводы клопов' проводили под видом проводов невесты на Масленицу или Петров день. В каждом доме собирали клопов / тараканов в небольшую коробку и с пением свадебного напева шли к реке и бросали коробку в воду. По воспоминаниям информантов пожилого возраста, в обряде была задействована «невеста»: одну из женщин наряжали в свадебный наряд, накрывали свадебным покрывалом, сажали на телегу / сани и отвозили к оврагу. Там ее оставляли и бегом возвращались в деревню. «Молодушка» оставалась, причитывая как на свадьбе: «Где вы меня, бросив, оставили? К кому вы меня привезли?»

Очень отдаленные музыкальные параллели с коми при проведении весеннего обряда проводов льда встречаются у северных удмуртов и бесермян. Ижемские коми во время ледохода собирались на высоком берегу реки всей деревней: «когда начинался ледоход, проплывающий по реке лед провожали причетом, в котором оплакивали нерукотворный мост, верно служивший всю зиму людям»³. Приведем причитание при проводах льда:

На Ижмы на мада смотрим на масляную воду,
На реки на мада смотрим на быструю воду.
На золотом сидим на берегу,
С серебряным краем сидим на вершине горы,
Бессловесный, бесшумный, прощай, лодка-мост,
На Ижму смотрим, которая поднялась выше берега.
На реки на мада смотрим на быструю воду,
Выше берега поднялась вода до берега,
Весенняя пришла веселая пора,
Поднебесный мост стронут,
Бессловесный, бесшумный,
По которому можно без лодки, без весла,
Никому не молясь, не кланясь...⁴

Обряд 'проводов льда / воды' *йё / ву келян* у северных удмуртов и бесермян включал в себя жертвоприношение божеству воды *Вукузё*, общую молитву и трапезу на берегу реки с последующим весельем. Сведения о музыкальном фоне обряда, встречаемые в этнографических работах конца XIX – начала XX вв., довольно скупы и не дают целостного представления. По Г.Е. Верещагину, после совершения жертвы воде и чествования реки народ просит девушек запеть, они «начинают петь сначала песню протяжную, потом постепенно переходят

¹ Верещагин Г.Е. Собрание сочинений: в 6 т. Т. 1: Вотяки Сосновского края. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1995. С. 114.

² Владыкин В.Е., Чуракова Р.А. Обряд "йыр-пыд сётон" в поминальном ритуале удмуртов // Музыка в свадебном обряде финно-угров и соседних народов. Таллин, 1986. С. 125.

³ Йи кылатём // Мифология коми. [Электр. ресурс]. Режим доступа: <http://www.komi.com/Folk/myth/190.htm> Дата обращения: 20.11.2010.

⁴ Филиппова В.В. Причитание в контексте обрядовой поэзии. С. 67.

к более веселым и, наконец, поют уже одни плясовые»¹. В современных описаниях обряда, сделанных в бесермянских деревнях, зафиксированы отрывочные, но важные для нас ремарки информантов относительно контекста обряда: «провожая воду, пели и плакали»². Многие из записанных импровизируемых напевов проводов воды также содержат мотивы печали. Приведем примеры.

Пример № 1. *Ву келян крезь* (напев проводов воды)

*Э, мой Вукузё, мой Вукузё, э, мой Вукузё, Вукузё, отправляйся уже.
С добрыми мыслями уходи, да уж, не оставляй плохое, да, сказала да.
Напев споем свой, да, скажем да, заплачем от печали.
С добром, Инмар, да, оставь-оставь нас, не сердись, говорю да...³*

Пример № 2. *Йе келян крезь* (напев проводов льда)

*В апреле месяце вода уходит, вода уходит, вода уходит.
Мы провожатъ ее, провожатъ идем на берег реки.
С народом, вместе с народом идем к реке провожатъ лед.
О берег реки задевая-задевая лед идет по течению,
А мы стоим и смотрим на берегу реки.
Чарки свои и бутылки взяв в руки, стоим и смотрим на лед.
Касаясь ив, уходит и плывет вниз по течению лед,
За ольху, цепляясь, уплывает, сказала да.
А у нас, да от печали слезы текут.
У воды стоим да, свои чарки и бутылки держа.
Сверху идущий лед, как плывет лед, стоим и смотрим.
От печали все ноет, и стоим смотрим на воду, сказала да.
Вы, наверное, идете смотреть на берег, как уходит вода.
А как от печали все ноет, когда смотришь, как уходит вода...!*

Приведенные напевы-импровизации записаны от одной талантливой бесермянской певицы Марии Алексеевны Пономаревой (запись Е.В. Поповой). Импровизации построены на постоянном обыгрывании поступенного движения по звукам большетерцового звукоряда с захватом верхней квинты. Ни по манере исполнения, ни по музыкально-стилистическим особенностям напевы не являются причитаниями. Связь с жанром в данном случае проявляется исключительно в тексте. Еще более усложнены поиски «причетных» черт в обрядовых напевах южноудмуртской традиции.

Выявление специфических «ламентозных» интонаций причети в раннетрадиционных и даже более поздних по стилю удмуртских напевах бесперспективно. В этом отношении точной, объясняющей суть феномена коллективных причитаний является научная идея И.И. Земцовского. Наиболее архаичные причитания, по мнению ученого, воспринимались как действенные магические формулы, формулы магического заклятия². Именно в такой функции воспринимаются, например, причитания во время ритуала изгнания с поля сорняков или клопов из дома в традиции коми. «У клопа сердца нет, от

¹ Верещагин Г.Е. Старые обычаи и верования вотяков Глазовского уезда // Верещагин Г.Е. Собрание сочинений: в 6 т. Т. 3: Этнографические очерки. Кн. 1. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1998. С. 222.

² Попова Е.В. Календарные обряды бесермян. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2004. С. 100.

³ Там же. С. 213-215.

¹ Там же. С. 216-220.

² Земцовский И.И. Похоронная причеть как этномузыкаловедческая проблема // Земцовский И.И. Из мира устных традиций: заметки впрок (к 70-летию И.И. Земцовского). СПб.: РИИИ, 2006. С. 137, 143.

него без плача не отвяжешься», – объясняют коми певицы функцию плача¹. По мнению И.И. Земцовского, о древней магической функции плача/причитания свидетельствуют те признаки, которые типичны для наиболее архаичных обрядовых жанров, призванных по представлению древних людей магически воздействовать на социум и природный универсум. К ним относятся традиция хорового исполнения в гетерофонно-унисонной фактуре и одинаковые с обрядовым мелосом ладовые формулы². При этом ученый отмечает, что «ладовые формулы песенной причеты не имеют ничего специфически плачового», и выдвигает гипотезу о том, что «исторически ранние причитания, магические по функции, не были непосредственно связаны с интонациями естественного плача»³. Кстати, эта же мысль имплицитно прослеживается в фундаментальной работе Б.Б. Ефименковой по севернорусской причете. По ее мнению, формульный причетный напев (краткий, схематичный, обобщенный) – это «символ, знак сущности породивших его жизненных явлений», который пробуждает известные данной традиции ассоциации⁴. Воздействие же на слушателей, помимо ассоциативных связей, оказывается специальными исполнительскими приемами – и прежде всего образного (плачового) интонирования, о котором Б. Асафьев говорил как об особом искусстве⁵.

Далеко не все прослушанные нами записи коми трудовых причитаний исполнялись с плачем. Но их объединял звукоидеал, который кратко можно обозначить как «пение сквозь слезы». Такое впечатление создается, очевидно, вследствие особого положения певческого аппарата: зажатые связки, направленность звука в голову и в нос. По описанию коми этномузыковеда П.И. Чисталева, внеобрядовые трудовые причитания-импровизации исполняются в низкой тесситуре; наблюдается «употребление короткого призвука к основному тону (наподобие форшлага)», что создает эффект «горлового» тембра⁶.

Пример № 3. Коми трудовое причитание «На помочи»

¹ Микушев А.К. Народные песни Ижмы и Печоры. С. 11.

² Земцовский И.И. Похоронная причеть как этномузыковедческая проблема. С. 138, 139, 145.

³ Там же. С. 136, 140.

⁴ Ефименкова Б.Б. Севернорусская причеть. Междуречье Сухоны и Юга и верховья Кокшенги (Вологодская область). М.: Советский композитор, 1980. С. 33.

⁵ Цит. по: Ефименкова Б.Б. Севернорусская причеть. С. 81.

⁶ Чисталев П.И. О напевах // КНП 2: 19.

Родные, мы ходили на зеленый луг,

По двенадцать (человек) мы ходили на помочи... (КНП 2: 46).

Если обратиться к удмуртской песенной культуре с точки зрения манеры исполнения, то в различных локальных традициях выявляется целый пласт обрядовых напевов, которые исполнители характеризуют сходными терминами в том же значении: растягивая, протягивая (петь): *нёръяса кырзаны* 'протяжно петь', *нюж-нюж карса кырзаны* 'тягуче, медленно петь', *нёръяса кырзаны* 'растягивая, протяжно петь'. Эта манера пения предполагает определенное физическое напряжение, умение удерживать дыхание на протяжении мелостроки. Она стремительно исчезает вместе с носителями традиции, молодежь за крайне редким исключением уже не владеет этой техникой звукоизвлечения и исполнительской манерой.

В обозначенной манере, как правило, исполнялись напевы самого древнего слоя, и зафиксированы они в большей мере в южных и южнопериферийных традициях. К ним относятся весенние календарные и свадебные напевы со стороны родни жениха. Этот песенный пласт вызывает однозначную оценку исполнителей: *секыт* 'тяжело' (петь). В кукморской традиции (южнопериферийная традиция), например, таким исполнительским комментарием сопровождается пение весеннего длинного качельного напева *кузь таган куй*. В обряде этот напев исполнялся под медленное хороводное шествие и при разламывании, разбираении качелей. Певцы должны спеть мелострофу длинного качельного напева, которая может длиться 30–35 сек., на одном дыхании, без цезур. Прихотливый сложный ритмический рисунок, нескорый темп, нарочитая акцентировка каждого звука придают напеву ощущение тягучести, физического напряжения.

Пример № 4. Кузь таган куй (длинный качельный напев)

Наша дорога к качелям здесь ли?
Наши друзья да здесь ли?
Если здесь наши друзья, ай,
Почему не хотят нас да встретить?
Как на лугу цветков расцветает,
Так расцветаем да и мы сами.
Как ядрышко от скорлупы отделяется,
Так расстаемся и мы с вами¹.

В такой же «тягучей» манере исполняются некоторые весенние луговые, троицкие напевы, напевы обряда *Акашка* этой же традиции.

Повсеместно в южной Удмуртии народные певцы отмечают сложность пения свадебного напева родни жениха *сюан гур*. В традиции этот напев исполняется в паре с напевом родни невесты *бõрысь гур*. Как правило, пение последнего напева не вызывает особых затруднений. Свадебный напев *сюан гур*, напротив, дольше припоминают, с большим напряжением воспроизводят. Приведем примеры из полевых записей:

– Вот этот свадебный напев не люблю.

– Тяжелый ведь он.

[А почему «тяжелый» говорят?]

– А вот тяжелый.

– Тяжелый, тяжелый напев.

– Ну, вообще свадебный напев тяжелый, протяжно петь его надо, да.

[Я тоже слышала, что его, мол, тяжело петь.]

– Ну, его протяжно петь надо, поэтому тяжело тянется.

[Протяжно, да?]

– Протяжно, медленно...²;

«Этот напев петь мне очень тяжело, очень много распевностей»³ (букв.: протяжно-стей – И.Н.)

Термин *нюжъяны* распространен и по территории северной Удмуртии. Северными удмуртами и бесермянами они употребляются по отношению к импровизированным напевам-крязям: «*Тинь озь кõс голосэн нюжъялляськомы...*» (Вот так сухим напевом тянем)⁴.

Очевидно, подобная «тянущаяся» манера исполнения обрядовых песен определила отношение к удмуртской традиционной музыке иноэтнических слушателей, высказанное в многочисленных работах XIX в. Приведем некоторые из них: «... грусть-то вотяцких песен не похожа на русскую: это какая-то тихая, мирная грусть угнетенного человека, почти примирившегося со своим положением; нет ни одного звука, выражающего тоску отчаянную и задевающего за сердце»⁵. «Отличительный характер вотских песен меланхолический, заунывный; в них как бы слышится плач или скорбь, только не та скорбь могучей и сильной природы, разбитой горем и житейскими неудачами, которая так поражает нас в русских песнях, – это тихая скорбь души, подавленной, изнемогшей под тяжелым гнетом жизни и не знающей выхода»⁶. «Этот мотив, как и мотив слова “рой”, в зву-

¹ Нуриева И.М. Песни завятских удмуртов. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1995. Вып. 1 (Удмуртский фольклор). С. 110.

² ПМА. Удмуртская Республика, Увинский р-н, д. Жужгес, 2010 г.

³ ПМ Степановой А. Удмуртская Республика, Алнашский р-н, д. С. Юмья, 2011 г.

⁴ ПМ Карповой Л.Л. Удмуртская Республика, Кезский р-н, 2009 г.

⁵ Гаврилов Б. Произведения народной словесности, обряды и поверья вотяков Казанской и Вятской губерний. Казань, 1880. С. 174.

⁶ Островский Д. Вотяки Казанской губернии // Труды Общества естествоиспытателей при Казанском университете. Казань, 1873. Том IV. Вып. I. С. 33.

ковом отношении очень прост, но заунывен и полон грусти, чем и нравится вотякам»¹. «Мелодии вотяцких песен европейскому слушателю кажутся чрезвычайно однообразными, поскольку и мне вначале показалось, что все песни имеют одну и ту же мелодию. Летом можно часто слышать звучание этих песен, проезжая через деревню вотяков, из тихого кеноса или куалы, и всегда это делается меланхолически жалобным голосом»².

Манера тягучего, напряженного пения, конечно же, не является абсолютным признаком, по которому возможно определение плачевых истоков напевов. Отсутствие наблюдений собирателей, ремарок исполнителей в опубликованных источниках, а главное – активное вымывание из культуры этого пласта напевов вместе с исполнительской манерой не позволяют, к сожалению, сделать более глубокие выводы. Выдвинутая гипотеза требует дальнейших совместных исследований в области физики звука, психологии музыкального восприятия, в результате которых она может быть уточнена.

Е.В. Остапова
(Сыктывкар)

К вопросу о переводческой интерпретации произведений И.А. Куратова «Менам муза» (Моя муза) и «Закар ордын» (У Захара)

Первые сборники произведений основоположника коми литературы Ивана Алексеевича Куратова (1839-1875) увидели свет незадолго до его столетнего юбилея³; сборник переводов стихотворений коми поэта на русский язык, подготовленный И. Молчановым, был также приурочен к этой дате⁴. Новая волна переводных изданий начинается с 1970-х гг. Некоторые программные произведения, такие как «Менам муза», «Закар ордын», «Ой, олõм, олõм», «Коми кыв» и др. имеют по 4-5 вариантов перевода, созданных разными авторами в разные годы.

В данной работе представлены некоторые наблюдения над переводческой интерпретацией стихотворений И.А. Куратова «Менам муза» («Моя муза») и «Закар ордын» («У Захара»). Оба стихотворения, по общепризнанному мнению куратоведов, относятся в творчестве поэта к вершинным. Наши наблюдения актуализируются в связи с включением их в программу нового школьного предмета «Литература Республики Коми», предусматривающую изучение литературы региона, в том числе переводной.

В литературном наследии поэта особого внимания исследователей удостоено стихотворение 1866-67 гг. «Менам муза», выражающее гражданскую и творческую позицию основоположника коми литературы. Стихотворение имеет не менее пяти вариантов перевода на русский язык, на базе обширной переводческой деятельности в 1989 г. увидело свет уникальное издание «Менам муза: книга одного стихотворения на языках СССР и мира»⁵. Книгу, изданную, по меркам советского времени, небольшим тиражом в 3 тыс.

¹ Прокопьев М. Пасхальный понедельник у вотяков Мамадышского уезда // Иностранное обозрение. Казань, 1916. Том II, № 1. С. 125.

² Vuch M. Die Wotjaken. Eine ethnologische Studie, 2. Ausg. Helsingfors, 1882. С. 89.

³ Куратов И.А. Гижõд чукõр / предисл. и ред. И. Оботуров. Сыктывкар: Коми госиздат, 1932; Куратов И. Менам муза: Стихотворениеяс. Сыктывкар, 1939; Куратов И.А. Произведениеяс. Т. 1. Художественной произведениеяс. Сыктывкар, 1939.

⁴ Куратов И.А. Стихи / переводы с коми языка Ивана Молчанова. М.: Художественная литература, 1939.

⁵ Куратов И.А. Менам муза. Книга одного стихотворения / сост. Б. Хоменко, К. Хоменко. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1989. Идея выпуска была предложена украинским профессором Борисом Васильевичем Хоменко и его братом журналистом Константином Дмитриевичем Хоменко. В данную книгу вошли переводы стихотворения на 46 языках мира.

экземпляров, на сегодняшний день можно отнести к литературным памятникам коми поэту.

В настоящее время в критике можно выделить два основных подхода к оценке стихотворения «Менам муза». Концепция революционно-демократического просветительства, выдвинутая в 30-е гг. XX в., оставалась основной в интерпретации поэзии И. Куратова вплоть до конца XX в. Так, в коллективной монографии 1980 г. «История коми литературы» она раскрывается как «своеобразный литературный манифест, в котором излагается поэтическое “крело” писателя» <...> Перед музой поэта стоит большая, ответственная задача – разоблачить тех, кто пользуется всеми благами жизни, упивается кровью бедняков; выступать от имени народа, удел которого – голод и нищета»¹. А.Е. Ванеев в монографии 2001 г. «Коми-зырянское просветительство» в образе музы также подчеркивает силу мотива социального протеста². В этом же году П.Ф. Лимеров рассмотрел образ музы в качестве «нового персонажа поэтической мифологии И. Куратова»³.

Взгляды на переводческую интерпретацию стихотворения «Моя муза» изложены в трудах А.К. Микушева и А.Е. Ванеева. В 1980-е гг. А.К. Микушев оценивает это стихотворение как «ершистое гневное поэтическое крело»⁴, звучание зачина находит не только ироническим, но и бунтарским. Именно с этой позиции прежде всего оцениваются 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. А.К. Микушев подчеркнул, что А. Смольников сумел отойти от стереотипного перевода зачина, ранее выполненного А. Размысловым и И. Молчановым, ср.:

- И. Куратов: «Мена муза / Абу вуза»⁵;
- А. Смольников: «С моей музой / Мы в союзе»⁶;
- А. Размыслов: «Музу я свою / Не продаю»⁷;
- И. Молчанов: «Моя муза – / Не продажна»⁸.

У критика А.К. Микушева отрицательную оценку вызвал и перевод Д. Голубкова: «... помимо многословия, сколько же здесь эстетической глухости, приглаженности, и прямо отсебятины»⁹. 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»¹⁰. Во многом соглашаясь с автором этих строк, отметим, что с точки зрения сегодняшнего прочтения бунтарство кажется «приписанным» музы коми поэта. Как раз переводчик Д. Голубков еще в 1970-х гг., отклонившись от схемы стиха, сумел с первой строки подчеркнуть один из ключевых мотивов поэзии Куратова – мотив одиночества поэта:

Муза бедная моя
Не корыстна.
Муза верная моя
Любит истину¹.

Среди многочисленных литературно-критических работ другого исследователя – А.Е. Ванеева, опубликованных в III томе сборника «Бөрйом гижодьяс» (Избранные произведения)², – значительное место занимают отзывы и заметки о переводах стихотворений И.А. Куратова на русский язык периода 1970-80-х гг. В оценке перевода стихотворения «Моя муза» основное внимание уделено, по меткому выражению критика, «счастливо найденному Куратовым афоризму “Менам Муза абу вуза”»³. При этом высокая оценка дана переводу А. Размылова (1930-е гг.) как точному и поэтичному. По мнению А.Е. Ванеева, изменение ритмической структуры стиха в данном случае не повлияло на воспроизведение силы его смысловых акцентов⁴. В то же время перевод Ст. Золотцева, выполненный с абсолютной точностью «Моя муза / Не продажна», встречен отрицательно: «... увы, нет поэзии»⁵. По поводу перевода Ал. Смольникова «С моей музой / Мы в союзе» остроумно замечено: «Это очень далекое по смыслу и выражению “в союзе” омолаживает стихотворение на 100 лет»⁶.

Рассматриваемый поэтический афоризм Куратова, несомненно, является образным концептом, информационно-эмоциональную мощь которого трудно переоценить. Значительную роль в формировании и восприятии его энергетики наряду с содержательным наполнением играет ритмометрическое оформление, которое, по всей видимости, стало стереотипным, устойчивым в восприятии читателями оригинала. Данное обстоятельство не позволяет переводчикам совершить полноценную перекодировку текста, а критикам оценить новый текст с позиции предлагаемой целевой установки перевода.

Стихотворение И.А. Куратова «Закар ордын» (1867) переведено на русский язык в разное время разными авторами: И. Молчановым в 1951 г., М. Долиновым в 1958 г., Ю. Хазановым в 1975 г., Б. Сиротинным в 1999 г.⁷

Если перевод стихотворения «Менам муза» неоднократно был удостоен внимания критиков, то оценки перевода стихотворения «Закар ордын» единичны. В статье А.Е. Ванеева «О переводе стихотворений И.А. Куратова на русский язык»⁸, кратко останавливаясь на переводе М. Долинова, замечается: «очень много отсебятины, <...> исчез куратовский юмор»⁹. В статье В.И. Мартынова «Собственные имена в сочинениях И.А. Куратова» отмечается, что «... чисто национальные имена, служащие в оригинале углублению идейного содержания произведений, усилению впечатления и воздействия на читателя, в переводе утрачивают эту функцию, так как не переводятся и остаются непонят-

¹ Ванеев А.Е., Лыткин В.И., Мартынов В.И. Коми литература II пол. XIX-нач. XX веков // История коми литературы. Т. 2. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1980. С. 58-59.

² Ванеев А.Е. Коми-зырянское просветительство. Сущность и своеобразие. Сыктывкар: Эском, 2001. С. 48.

³ Лимеров П.Ф. И.А. Куратов: лейтмотивы творчества. Сыктывкар, 2001. С. 4. (Научные доклады / Коми научный центр УрО РАН. Вып. 431).

⁴ МИПКК. О.Ф. 1285. Личный фонд А.К. Микушева. О двух принципах перевода коми литературы и их истории. С. 17.

⁵ Куратов И.А. Менам муза. Художественный гижод чукбр. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1979. С. 180.

⁶ Куратов И.А. Ой, жизнь ты, жизнь: Стихотворения, поэмы / пер. с коми. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1999. С. 11.

⁷ Куратов И.А. 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.

⁸ Куратов И.А. Стихи / пер. с коми языка Ивана Молчанова. М., 1939. С. 21.

⁹ МИПКК. О.Ф. 1285. Личный фонд А.К. Микушева. С. 19.

¹⁰ МИПКК. О.Ф. 6571. Личный фонд А.К. Микушева. Перевод фольклорного мотива. 1982. С. 19-28.

¹ Голубков Д. Моя муза (Из тетрадей Гутова) // Куратов И.А. Стихи: пер. с коми. М.: Сов. Россия, 1975. С. 80.

² Ванеев А.Е. Бөрйом гижодьяс. Т. 3. Литература йылысь гижодьяс, очеркъяс, висъгъяс, ёрта сёрнияс, казьтыломъяс. Сыктывкар: ГУ «Редакция журнала “Арт”», 2007.

³ Ванеев А.Е. К проблеме перевода стихотворений И.А. Куратова на русский язык // Там же. С. 364.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ См. источники: Куратов И.А. Стихотворения / пер. с коми и вступит. статья И. Молчанова. М.: Л.: Детгиз, 1951; Куратов И.А. Избранное: пер. с коми языка / сост. И.М. Вавилин, П.Г. Доронин, Д.В. Конюхов; послесл. А.Н. Фёдоровой. М.: Гослитиздат, 1958; Куратов И.А. Стихи: пер. с коми / послесл. А.Н. Фёдоровой. М.: Сов. Россия, 1975; Куратов И.А. Ой, жизнь ты, жизнь. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1999.

⁸ Ванеев А.Е. О переводе стихотворений И.А. Куратова на русский язык. С. 348-362.

⁹ Там же. С. 356.

ными русскому читателю»¹. Несомненно, замечания справедливы, в то же время для решения задач наиболее адекватного перевода они требуют разъяснений.

Стихотворение И. Куратова «Закар ордын» давно стало хрестоматийным и любимым в кругу чтения коми детей. В памяти нескольких поколений читателей остаются образы Коч Закара (Захар по прозвищу Заяц), с утра готовящегося к приему гостей, и 15-ти деревенских мужчин, с любовью и юмором обрисованных поэтом. Исследователями творчества основоположника коми литературы стихотворение оценивается как «подлинный гимн коми крестьянину»². В нем отражено «постижение крестьянской жизни, которое дано не только в ее социальной и психологической сути, но и в философской глубине»³. В центре внимания исследователей оказывалось изображение крестьянских типов, где «имена литературных героев во многом являются ключевыми»⁴. В работах совершенно справедливо указывается на связь имен героев с их умениями, родом деятельности, социальным статусом и отдельными чертами характера. Но, по всей видимости, и этого недостаточно для раскрытия образно «зашифрованного» мифопоэтического смысла произведения.

По мнению исследователей, функционирование личных имен в художественном произведении сопряжено с художественным воплощением мировидения автора и зачастую приобретает символическое значение. Ошибки и недочеты перевода имени нередко связаны «с недооценкой его “укорененности” в культуре»⁵.

Приведем имена героев стихотворения «У Захара» по мере появления персонажей в произведении и их дословный перевод: Коч Закар (Заяц Захар), Ошпи Макар (Медвежонок Макар), Кась Вась (Кот Вась), Руч Вань (Лис Вань), Пыш тош Спиридон (Конопьяная борода Спиридон), авъя Митрöпан (толковый Митрофан), Петрö Ёльöш Герман (Герман, сын Алексея Петровича), Кельчипи Тарас (Плотва Тарас), Поп Педь (Поп Федор), Беддя Еремей (С палкой Еремей), Митрей, Сопрон, еннога Гервасей (богообразный Гервасий), омöлиндзик Ласей (слабенький Власий), дзугыль Микаль (грустный Михаил). Стержневым в данном ряду является образ Коч Закара – именно в его доме происходит встреча персонажей.

Пыддипуктантор Коч Закар,
Пач тэчысь, зэв нёббасис
Асывбьд. Сись, тшайтор, сакар
Питшöгыясас нёбаліс.
Кежліс сугш морт кабак дінö,
Рöчальштіс öшиньсö,
Кыскис сэтись парта вина...
Тарыт гортас виччысьö
Зэв бур гöсьтьясöс Коч Закар...⁶

Первое же слово стихотворения «пыддипуктантор» вносит основную иронико-юмористическую тональность в пространство произведения. Буквально его можно перевести как «что-то уважаемое», в контексте произведения – как «многоуважаемый». В переводах оно заменено оценочными эпитетами либо вовсе опущено, основной акцент

сделан на роде деятельности героя; приведем соответствующие фрагменты переводов, обращая внимание также и на сцену покупок угощений:

*Славен наш печник Коч Закар!..
Нынче видели: с утра
Покупал и чай, и сахар,
Много всякого добра.
Не забыл и про казёнку;
Постучался у окна,
И затем домой, стороной,
Шёл с бутыллицей вина.
Нынче ждёт гостей Коч Закар...
(И. Молчанов)¹;*

*Наш Захар, печник известный
Рано утром в лавке местной
Покупает сахар, чай;
Да ещё нужна свеча...
Всё сложил к себе на грудь
И опять пустился в путь
Вот он встал пред кабаком,
Постучался кулаком
И мгновенно из окна
Получил бутылку вина.
Знать хотите, для чего?
Нынче гости у него!
(Ю. Хазанов)³;*

*Коч-Захар, печник умелый,
Утром все закупки делал:
Сахар, чай, свечу купил
Да за пазуху сложил.
К кабаку свернул в проулок,
Стукнул кулаком в окно:
В нем тотчас бутылка сверкнула –
Вот и куплено вино.
Ждет гостей наш Коч-Захар...
(М. Долинов)²;*

*Наш Захар – кладет он печки –
Нынче лавку посетил,
Чай да сахар, спички, свечки –
Всё за пазуху сложил.
В кабаке закрытом выбил
Он окошко, черт рябой,
Взял бутылку, но не выпил,
А унес ее с собой.
Будут гости у Захара –
Всё прославленный народ
(Б. Сиротин)⁴.*

В переводе Б. Сиротина оценочность вовсе отсутствует: «Наш Захар – кладет он печки». Отголоски соответствующей оригиналу мягкой иронии слышатся лишь в варианте первого переводчика куратовской поэзии И. Молчанова. В то же время образ Печника Захара в переводе Б. Сиротина низведен до разбойника: «В кабаке закрытом выбил / Он окошко, черт рябой, / Взял бутылку, но не выпил, / А унес ее с собой».

Действительно, в описании совершения героем покупок угадывается некоторое скрытое хулиганство. На это могут указывать глаголы «нёбаліс» в значении ‘смёл, унес’ и «кыскис» в значении ‘стацил’. Видимо, именно так они были поняты переводчиком Б. Сиротиным. Неверно, с подчеркнутой грубостью, переведено и куратовское выражение «рöчальштіс öшиньсö», например тексте М. Долинова: «Стукнул кулаком в окно»; у Ю. Хазанова: «Постучался кулаком». Уточним, что слово «рöч» в переводе с коми означает ‘бугор, бугорок’, «чунь рöч» – ‘сустав пальца’; само действие передано с помощью уменьшительно-ласкательного суффикса «ышт», означающего кратковременность, незаконченность действия, т.е. рассматриваемое выражение можно буквально перевести как «легонько постучал в окно». Следовательно, поступок героя нужно понимать не как грубое требование, а осторожную просьбу.

В исходном тексте одним из ведущих средств создания ярких запоминающихся образов персонажей является юмор, негрубый, местами грустный, местами веселый, озорной. В данном случае уловить разницу между озорством и хулиганством удалось лишь И. Молча-

¹ Мартынов В.И. Собственные имена в сочинениях И.А. Куратова // Куратовские чтения. Т. 3. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1979. С. 47.

² Делин В.Н. Рифмою крылатой свяжем строки... Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1999. С. 100.

³ Там же. С. 67.

⁴ Мартынов В.И. Собственные имена в сочинениях И.А. Куратова. С. 46.

⁵ Казакова Т.А. Слово как индикатор художественной картин мира в переводе // Казакова Т.А. Художественный перевод: в поисках истины. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. С. 102.

⁶ Менам муза. Художествоа гижöд чукöр. С. 116.

¹ Куратов И.А. Стихотворения / пер. с коми и вступит. статья И. Молчанова. М.; Л., 1951. С. 67.

² Куратов И.А. Избранное: пер. с коми языка / сост. И.М. Вавилин, П.Г. Доронин, Д.В. Конюхов. С. 120.

³ Куратов И.А. Стихи: пер. с коми / послесловие А.Н. Фёдоровой. М., 1975. С. 100.

⁴ Куратов И.А. Ой, жизнь ты, жизнь. С. 49.

нову, который, впрочем, приемом опущения смог избежать интерпретации вышеупомянутых глаголов: «Нынче видели с утра, покупал и чай, и сахар».

В осложненном поэтическом синтаксисе оригинала центральным художественным средством является составной эпитет, выраженный весьма разнообразными способами – это прилагательное, причастие и причастный оборот, сложноподчиненное предложение, повтор. Образное имя героя, как правило, состоит из прозвища и собственно имени. В некоторых случаях оно осложнено причастным оборотом с субстантивированным причастием. Например: «Кӧч Закар, пач тэчысь» (букв. «Заяц Захар, печь кладущий»); «Ошпи Макар, комын ошкӧс чергӧдысь, а кань куын ветлӧдлысь» (букв. «Медвежонок Макар, тридцать медведей уложивший, а в кошачьей шкуре ходящий»); «Кась Вась, нинкӧм кыысь» (букв. «Кот Вася, лапти плетущий»¹); «Руч Вань, «вурун летысь» (букв. «Лис Ваня, шерсть треплющий») и т.д.

Причастия обладают высокой семантической заряженностью, они позволяют экономными языковыми средствами передать большой объем эмотивно-оценочной информации. В данном случае они придают описываемому событию особую значимость, торжественность. Но в переводах причастие почти во всех случаях заменено глаголом либо существительным, тем самым действие передано как нечто обыденное, привычное.

Прозвище героя сохранено в переводах И. Молчанова и М. Долинова, в переводах же Ю. Хазанова и Б. Сиротина оно заменено соответствующим по размеру – в один слог – местоимением «наш». Сохранение звучания прозвища – *Кэч* – зашифровывает имя, подчеркивает чуждость, хотя и придает экзотики. Замена прозвища местоимением обезличивает героя, лишает его биографии. Для читающего на русском языке остаются непонятными именами *Кэч* (*Заяц*), *Ошпи* (*Медвежонок*), *Кась* (*Кот*), *Руч* (*Лис*), *Кельчипи* (*Плотва*). Между тем в таких «говорящих» прозвищах скрыты архаические мифологические мотивы, сконцентрирована не только история жизни данных персонажей, но и их родословная, отношение к ним окружающих.

Структура образа сопряжена со структурой стиха, организующим принципом которого являются аллитерационная внутрискладовая рифма, концевая парная рифма и перенос. Звуковая цепь *к* и *ч* – *Кӧч Закар, пач тэчысь* маркирует ключевые слова «кӧч, пач» («заяц, печь»).

Образ зайца возникает в стихотворении два раза: в первый раз – в имени печника Захара, словно напоминая о дальнем родстве с этим животным, во второй раз – в образе Митрея, расставляющего зайцам петли на охотничьей тропе:

Локтас Митрей, йитлалысь
Чӧс туй вылын гӧрбд кӧчлы,
Польсыджык на кӧчясысь;

Придет Митрей, соединяющий
На охотничьей тропе петлю зайцу,
Трусливее даже зайцев².

Образу зайца в коми поверьях и в фольклоре, сохранивших архаические мифологические мотивы, присущи, с одной стороны, пугливость, осторожность, с другой стороны, сноровка, ловкость, хитрость³. Именно эти черты мы и видим у Кӧч Закара в сюжете об утренних покупках, а образ Митрея подчеркивает, обнажает их.

Как убедительно показано в работах П.Ф. Лимерова, «в контексте поэтической системы И. Куратова изба имеет значение центра мира в целом, “своего” мира; вход в избу

¹ Слово «кась» является диалектизмом, функционирующим в говоре с. Куратово среднесысольского диалекта коми языка. См.: ССКЗД: 147. В данном случае аллитерация удачно рифмует прозвище и имя персонажа – Кась Вася.

² Подстрочный перевод наш – Е.О.

³ Мифология коми / науч. ред. В.В. Напольских. М., 1999. (Энциклопедия уральских мифологий). Т. 1. С. 209.

равнозначен рождению, а выход – смерти»¹. В народной культуре печи присуще рождающее начало, в пространстве дома печь является горизонтальным и вертикальным центром, метафорой космоса, «воплощает в себе идею вечно изменяющегося бытия, идею мировой горы и мирового древа, объединяющих жизнь и смерть, время и пространство»². Печник выступает как создатель, творец этого центра. Подобную значимость образа Кӧч Закара подтверждает замыкающее круг персонажей стихотворения появление героя Дзугыль Микаля – плотника-строителя:

Локтас Микаль, кодӧ уна
Керка-карта сувтӧдӧс;

Придет Микаль, который много
Домов с хлебом построил;

Дзугыль Микаль медяя колан,
Кодыр кулан и кор олан!;

Грустный Микаль самый необходимый,
Когда умрешь и когда живешь³.

Решая проблему переводимости личных имен, исследователи обращают внимание на то, что «определение разных функций личных имен в живом контексте коммуникации требует повышенного знания <...> «речи» в ее связи с исходной *национальной энциклопедией*, и личной реконструкции субъективного художественного мира писателя»⁴. Видимо, из-за недооценки переводчиками данных требований воссоздание коми имен-прозвищ в стихотворении «У Захара» на русском языке стал для них «пороговым» моментом. В решении переводческой задачи авторы русских текстов прибегают к самым стереотипным приемам – опущению либо транскрипции.

В нашей работе мы попытались обозначить «болевые точки» интерпретации стихотворений классика коми литературы И.А. Куратова «Менам муза» (Моя муза) и «Закар ордын» (У Захара) в переводах на русский язык. Образный концепт «Менам муза / Абу вуза» и образное имя «Кӧч закар, пач тэчысь» являются притягательными и для современных читателей, и для переводчиков, поскольку содержат закодированную информацию о глубинном понимании жизни. На сегодня наиболее адекватный перевод, по нашему мнению, возможен при синтезе интерпретации авторской и народной мифопоэтической картины мира.

А.В. Панюков
(Сыктывкар)

К специфике святочной обрядности коми: летская традиция⁵

Насколько позволяют судить имеющиеся на сегодня исследования, святочный обрядовый комплекс представляет собой общую для многих этнокультурных традиций последовательность моделей поведения, регламентированных календарным сценарием: Рождественский пост и встреча Рождества, ритуальные обходы домов, святочное ряжение и молодежные бесчинства, рождественские игрища, святочные гадания, изгнание святочных духов и очищение в крещенской проруби. На таком обобщенном уровне коми и севернорусская традиции довольно схожи, отличия касаются отдельных элементов этого цикла. Однако в последние годы в связи с активным исследованием календарно-

¹ Лимеров П.Ф. Указ. соч. С. 27.

² Там же. С. 191-192.

³ Подстрочный перевод наш – Е.О.

⁴ Сальмон Л. Личное имя в русском языке. Семиотика, прагматика перевода. М., 2002. С. 119.

⁵ Работа выполнена в рамках проекта РГНФ 12-14-11002 а (р).

обрядового фольклора¹ стало возможным говорить о достаточно глубокой вариативности календарных представлений не только на уровне отдельных этнографических групп коми, но и применительно к целому ряду микролокальных зон. Одной из таких традиций и посвящена данная статья.

Летский куст деревень входит в состав Прилузского района Республики Коми, расположен на р. Летке, правом притоке р. Вятки, и относится к территории коми-русского пограничья. Исторически местное население связано с верхнекамскими и северными коми-пермяками, еще в первой половине XX в. летские коми называли себя *пермяками*, а этнонимы *зыряне*, *коми* использовались ими по отношению к представителям других групп коми. Ранее через населенные пункты Мутница, Черемуховка, Гурьевка, Слудка, Прокопьевка проходил тракт из г. Слободского в г. Лальск, и до 1930 г. они относились к Орловскому уезду Вятской губернии (затем области). Это, с одной стороны, обусловило тесные хозяйственно-экономические и культурные контакты местных жителей с русским населением Вятского края; с другой – поддерживало этническую обособленность летских коми от других групп коми-зырян. Локальная специфика этой традиции отражена в ряде этнографических и фольклористических работ².

Если обратиться к календарной терминологии святочно-рождественского цикла, то все локальные традиции коми можно условно разделить на две зоны: 1) южные коми (Прилузье, средняя и верхняя Сысола), где в качестве основного обозначения святок использовался термин *светьтё* (в летской традиции – *святте*, *святтё*) ‘святки’ (от севернорусского «светьё» – ‘цветение’, ‘святки’); 2) во всех других традициях и ныне используются коми словом *вежа* (*вежа дыр*, *вежа пёра*). В Прилузском районе зафиксированы оба значения слова «светьё»: по народным представлениям, в Рождество под снегом цветет озимая рожь (*сюыс четитё*), а летом в июле – *гожся светьте* (летнее светьё) (с. Читаево). Аналогичным образом на верхней Вычегде время от Введения до Крещения называлось *нянь вежа* ‘хлебные святки’, которое подразделялось на два периода: до Рождества – *дзоля вежа* ‘малые святки’, от Рождества до Крещения – *ыджыд вежа* ‘большие святки’, *прамёй вежа* ‘настоящие святки’³. В современных материалах по летской традиции, как и в повсеместно, основным обозначением рождественских праздников является слово *Рёштво / Рёжтво*. Для слова *святте* отмечается более узкое значение осолобого («святого») периода гаданий: *Кутшымкё святтёён шулсны: Рёжтвоыс святтё пё. Сэки гадайчылсны, то, мамъяс мяян, ме тёда, война кадсё нин* (Какое-то святте

говорили: Рождество, мол, *святте*. Тогда гадали все, вот, наши матери, я знаю, это уже в войну было)¹.

Ключевую роль в традиционных представлениях о святках играли кануны Рождества и Крещения, обозначавшие границы этого периода. В севернорусских традициях они имели два разных названия, восходящих к общему обрядовому истоку: *сочельник* и *кутейник*: *кутейник* < *кутья*, *кутия* ‘каша с сытою, с изюмом, из обдирного ячменя, пшеницы, рису, из крупы, приносимая в церковь при поминках и подаваемая за упокойным столом, а местами и в рождественский сочельник, называемый посему на юге тоже *кутьей*, как зовут и сочельники Крещения и Нового года’²; слово *сочельник*, в свою очередь, может восходить к словам *сочиво* и *сочень*. *Сочивом* у русских называли сок или молоко из семян, а также постную кашу, которую ели в рождественский и крещенский сочельники. *Сочнями* же назывался вид лепешек на конопляном масле, а также сдобные выпечные изделия с начинкой сверху или без нее. Постные и пресные сочни изготавливали к Рождеству, поэтому название *сочельник* относится, прежде всего, к кануну Рождества Христова³.

В локальных традициях коми-зырян бытовали оба этих термина, при этом *сочельник* – только в Прилузье. Что касается второго, то едва ли не все русские календарные термины, связанные с *кутьей*, бытовали и у коми; с рождественским *кутейником* связан и наиболее распространенный демоним *куття войса* букв. ‘появляющийся в ночь на *кутейник*, *кутью*’. Именно в эту ночь святочные духи появляются на земле, и в эту ночь они наиболее опасны для людей. Кроме того, во многих локальных традициях с понятием *куття вой* связан и уход святочных духов: в Рождественский *кутейник* они выходят из воды, а в Крещенский – *Крешиеньнё куття*, *Крешиенье кутейник* уходят обратно в воду. Демоним *куття войса*, по всей вероятности, и послужил отправной точкой для появления большого количества узколокальных наименований святочных духов.

В рассматриваемой нами летской традиции для обозначения праздничных канунов используется термин *сёчён лун* букв. ‘день сочной’ (или вариант *сёчён рыт* ‘вечер сочной’, более близкий к понятию *вечерня*), восходящий к слову *сочельник*. Некоторые информанты связывают это название с кануном Крещения или даже Васильева дня; по некоторым сведениям, *сёчён лун* могли называть и канун Васильева дня, и масленичные субботы (начало и окончание масленичной недели). В современной традиции название *сёчён лун* никак не соотносится со словом *сочельник* (*сёчёлник* как название рождественского и крещенского канунов известен другим локальным группам прилузских коми⁴). Во всяком случае, в наших материалах названия *сёчён лун* (*сёчён рыт*) связывается исключительно с выпеканием сочной; при этом *сёчён* не воспринимается как особая, обрядовая выпечка, хотя может иметь мотивировки, так или иначе отсылающие к традиции. Например: *Сёчён – сја блин кодъ вёсник, сужой хлеб сја. Оз выен жаритны, нинём, прёстё вёчены кос вылын. Мыйла кё сја важен шулёмны «Сёчён лун». Сја няньнас важен ветлёмны, сёчёнъяснас, вичкоё, видимо, может, озджык портитчы, сужой да, может, сійён, ог тёд. А сёены сёчонтё, быдлун котъ пёжал да сёй. Онё эд, мыйке фрукты босьтёны да ячко да сёрсид а, сэки вот вёлём мода, видимо, мунны сёчёнён колё. Индэма пё сэнё пызан, и пызанас тэчёнё. А кодлы сја, кытчы сја нудны, ог тёд* (Сочень – он как блин тонкий, сухой хлеб. Не на масле пекли, без начинки, просто сухая выпечка. По-

¹ Традиционный народный календарь коми : материалы / сост. В.В. Филиппова, Т.С. Канева; под ред. А.Н. Власова. Сыктывкар, 2002; *Панюков А.В., Савельева Г.С.*: 1. Храмовые и заветные праздники в Коми крае // *Paleoslavica*. Cambridge – Massachusetts, 2006. V. XIV. P. 262-286; 2. Традиционный календарь в Коми крае // *Paleoslavica*. Cambridge, Massachusetts, 2007. V. XV, No2. P. 261-294; Традиционная культура коми : этнография детства: материалы фольклорно-этнографических экспедиций 1995-1998 гг. / сост. А.В. Панюков, Г.С. Савельева. Сыктывкар, 1999; и ряд др.

² *Савельева Г.С.*: 1. Традиция рождественских игрищ села Прокопьевка Прилузского района Республики Коми // *Studia juvenilia* : сборник работ молодёжи ученых ИЯЛИ Коми НЦ УрО РАН. Сыктывкар, 2005. Вып. 2. С. 123-134; 2. Фольклор с. Прокопьевка Прилузского района: механизмы консервации иноэтнической традиции // *Материалы V научной конференции по изучению народной культуры Русского Севера «Рябининские чтения – 2007»*. Петрозаводск, 2007. С. 382-386; *Канева Т.С.* Красведческие материалы П.Г. Сухогузова в контексте изучения фольклорной традиции с. Прокопьевка Прилузского района Республики Коми // *Славянская традиционная культура и современный мир*. Вып. 11. Личность в фольклоре: исполнитель, мастер, собиратель, исследователь : сборник научных статей. М.: ГРЦРФ, 2008. С. 260-266.

³ *Панюков А.В., Савельева Г.С.* Традиционный календарь в Коми крае. С. 261.

¹ ФФ ИЯЛИ КНЦ. В1571-3. С. Березовка Прилузского р-на Республики Коми. М.Р. Черных, 1927 г.р. Соб.: А.В. Панюков, Г.С. Савельева, август 2011 г. Далее в подобных ссылках название района и региона опущено как повторяющееся.

² *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. Т. 2. М., 2011. С. 227.

³ *Русские праздники и обряды* // Сайт РЭМ. Доступ: <http://www.ethnomuseum.ru/section62/2092/3933.htm>. Дата обращения 01.10.2012.

⁴ *Жилина Т.И.* Лузско-летский диалект коми языка. М.: Наука, 1985. С. 229.

чему-то называли так – «день (выпекания) сочней». С этой выпечкой раньше ходили в церковь, может, потому что не так портится, сухие, не знаю. А едят сочни, хоть каждый день пеки да ешь. Теперь ведь, в церковь с собой берут фрукты, яичко, а тогда как мода была, надо, мол, с сочнями идти. Там поставлен специальный стол, на него и кладут. А кому это, куда потом уносят, я не знаю»¹.

В с. Прокопьевка нам удалось зафиксировать два варианта приговорки, сопровождавшей выпекание праздничных сочней. По одной из версий, в *сӧчӧн рыт* (накануне Крещения), когда замешивали тесто и выпекали сочни, приговаривали: *Куття кока, сӧчӧн борда*. Поскольку исполнители не смогли объяснить смысл слов *куття кока*, приговорку можно перевести и как «кутья – с ногами, сочни – с крыльями», и как «с кутейными ногами, с сочневными крыльями»: *Нимыс сӧчӧныслӧн «куття кока, сӧчӧн борда»* (Это название сочней такое «с кутейными ногами, с сочневными крыльями»)². По другой записи, это действие было приурочено к кануну Рождества, и здесь кулинарный подтекст выражен более четко: *Рӧжтво вечернясэ пӧжсавлысны: Талун пӧ: «Куття кока, Рӧжтво юра, сӧчӧн борда!» Кор кӧтӧны, но, как индӧны и пӧжалігас и. [Пӧжалігас и?] Но, как пызан вылас кутасны катӧдны сӧйнысӧ. Вот и шуасны. Сӧчен – обыкновенной. Куттяыс – сја дзижся каша ещӧ шусьывлыс. Шыдӧссӧ пуктасны и вылас ешишӧ пуктӧны мыйкӧ, яйӧ ли кутшиӧмкӧ жижсӧ ли пуиг кежас, пачас сюясны, и сійӧ сылас ӧтлаын, пусяс и сійӧ шусяс «куття кока». [Мыйла «кока»?] Мыйлай-а «куття кока, рӧштво юра, сӧчӧн борда». [Сійӧ сэтчӧ сӧчӧн пуктӧны?] Сӧчӧн. [Сійӧ кутясӧ ваясны, кашасӧ?] Да, куттясӧ, сӧй. [А «юрыс» тогда мый?] А «рӧштво юрыс» ме ӧг тӧд мый-а сӧтӧн бара. Сійӧ бара ӧг тӧд так. А порсь коктӧ порсь рытӧ сӧйӧны бара тринадцатого так (Вечером перед Рождеством пекли: Сегодня – «С кутейными ногами, с Рождественской головой, с сочневными крыльями!» Когда тесто замешивали, когда пекли сочни и когда на стол подавали, тоже приговаривали. [Когда пекли, тоже?] Ну, как на стол станут раскладывать. Вот и скажут. Сочень – обыкновенный. Кутья – это еще называлось «джижся каша» – каша со шкварками. Крупу положат, а сверху еще клали что-то, мясо или жижу мясную, в печь поставят, и в печи растопится, сварится вместе с кашей, и это называлось «кутья с ногами». [А почему «с ногами»?] Потому что «кутья с ногами, Рождество с головой, сочни с крыльями». [А туда еще и сочни ставили?] Сочни. [И эту кутью принесут, кашу?] Да, кутью – ешь. [А «голова» тогда что?] А что такое «рождественская голова» – не знаю, почему. Это я не знаю. А вот свиные ноги вечером в *порсь рыт* (канун Васильева дня) едят опять же, тринадцатого)³.*

Очевидно, что здесь приговорка вписывается в общий кулинарный контекст рождественских праздников. *Порсь рыт / порсь кок рыт* 'вечер (поедания) свиного мяса / вечер (поедания) свиных ног' традиционно связан с кануном Васильева дня, который в летской традиции назывался *Виль лун Васька* 'новый Васильев день': из свиной головы и костей варили холодец, ели вечером всей семьей; у верхневычегодских коми канун Васильева дня так и назывался *порсь юр-кок виледан лун* 'день обглаживания свиных костей'; *юр-кок* букв. 'голова-ноги'. Помимо такой явной аналогии с формулой *куття кока, рӧжтво юра*, здесь стоит указать и на термин *кока нянь* 'домашнее печенье в виде кренделя' (букв. 'хлеб с ногами') при микродиалектном 'крюкообразный' (*кока* 'крюк, клюка')⁴. Возникающий на этом ассоциативном фоне персонифицированный образ прибли-

жающегося праздника находит параллели в других локальных традициях, к примеру, его можно сопоставить с удорскими – *Ен сод* 'лестница Бога' из поленьев или навоза, по которым накануне Рождества *Ен* спускается на землю и приносит скоромный день¹. Не меньшего внимания заслуживает и тот факт, что это единственный обрядовый контекст с термином *кутья* – ключевым для понимания представлений о святочной демонологии коми. Здесь мы имеем широкий ряд микролокальных наименований, большинство из которых не имеет ясной этимологии и каждое из которых актуализирует разные стороны общих представлений о святочных духах². Так, от рассмотренного выше демонима *куття войса* 'в ночь на кутейник (появляющиеся)' нельзя отделить варианты *куття васа* (*васа* 'водяной, обитающий в воде'), *куття пиян* (*пиян* 'детеныши'), *куття дадда* (*дадда* 'с санками'), *куття вольса*, *куття волоса* (*воль* 'шкура', 'мохнатый, волосатый'), *кутюр*, *кутир-котир*, *куть-куть*, *кути-коти*, *кутю-кок* (*кок* 'нога, лапа'), *куть-куть*, *кути-мути*, *куль-кути-мути*. Все они так или иначе связаны с общими механизмами персонификации этого образа, которые требуют дальнейшего осмысления.

Несомненно, именно наименования святочных демонов являются наиболее ярким маркером микролокальной специфики святочно-рождественского цикла. Особое место в этом ряду занимает и летская традиция. Демоним *шора / шорӧ*, который, как и в других локальных традициях, обозначает и святочного духа, и святочного ряженого, до сих пор не имеет убедительной этимологии. Наши материалы позволяют утверждать, что этимология этого слова достаточно прозрачна, хотя и осложнена многочисленными смысловыми наслоениями. С одной стороны, исходя из историко-культурной специфики местной культуры можно связать этот святочный термин с русским *шоры* (ед.ч. *шора*) 'боковые щитки на уздечке возле глаз, не дающие лошади возможность смотреть по сторонам; наглазники'³. Вероятно, в первичном значении заимствованное летскими коми слово *шора* было связано с образом святочного ряженя (*шора* <'с зашоренным, закрытым лицом'); возможно также, что *шора* в значении 'маска, личина (ряженого)' бытовало ранее и в соседних русских селениях и оттуда уже было заимствовано как святочный термин.

С другой стороны, «зашоренность» изначально могла ассоциироваться с невидимостью святочных духов (*шораяс* < зашоренные, скрытые). Так, по пояснению одного из информантов (с. Прокопьевка), этот демоним каким-то образом связан с понятием «невидимые»: *Шорӧыс сійӧ ӧбозначайтӧ тыдавтӧмьяс*⁴ (Шорӧ – это значит «невидимые»). Допустимо видеть здесь ассоциацию с современными русскими словами *зашоренный*, *зашориться*, однако более вероятна типологическая связь демонологического начала с признаком невидимости (ср.: *невидимьяс* 'нечистая сила').

В русле общих представлений о святочных духах не менее любопытно и то, что этот демоним может быть соотнесен с зоонимом *шора* 'индейка', который В.И. Даль связывает с тем же словом *шоры* 'конские наглазники для пугливых лошадей' (перенос по сходству: мясистые наросты у индеек на щеках и шее, напоминающие конские шоры)⁵. В коми традициях никогда не разводили этих домашних птиц, но обращает на себя внимание тот факт, что это название зафиксировано только в вятском говоре русского языка, пограничном с рассматриваемой летской традицией коми, и в удмуртском языке⁶. В контексте орнитологических представлений мы имеем вполне подходящий по многим ха-

¹ ФФ ИЯЛИ КНЦ. В1571-7. С. Березовка, М.Р. Черных, 1927 г.р. Соб.: А.В. Панюков, Г.С. Савельева, август 2011 г.

² ФФ ИЯЛИ КНЦ. А1501-22. С. Прокопьевка, А.Е. Лобанова, 1910 г.р., Н.Е. Лобанова, 1923 г.р., Е.И. Лобанова, 1934 г.р. Соб.: А.В. Панюков, Г.С. Савельева, январь 1998 г.

³ ФФ ИЯЛИ КНЦ. В1544-8. С. Прокопьевка, д. Туся сикт, Е.В. Лобанова 1924 г.р., Соб.: А.В. Панюков, Г.С. Савельева, ноябрь 2006 г.

⁴ Жилина Т.И. Указ. соч. С. 167.

¹ Панюков А.В., Савельева Г.С. Указ. соч. С. 267.

² Лимеров П.Ф. Мифология загробного мира. Сыктывкар, 1998. С. 100-105; Конаков Н.Д. Куття // Мифология коми / науч. ред. В.В. Напольских. М., 1999. (Энциклопедия уральских мифологий). Т. 1. С. 219-220; Канева Т.С., Панюков А.В., Савельева Г.С. Календарно-обрядовый фольклор // Комплексный Атлас Республики Коми. Сыктывкар, 2011. С. 408.

³ Большой толковый словарь русского языка / под ред. С.А. Кузнецова. СПб.: Норинт, 1998.

⁴ Традиционный народный календарь коми : материалы. С. 34.

⁵ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2. С. 642.

⁶ Удмуртско-русский словарь / под ред. В.М. Вахрушева. М., 1983. С. 502.

рактикам образ святочных демонов: необычный вид и размеры, стадность, подвижность, пестрота, «шарообразность» и «мохнатость» (устойчивое выражение «надулся как индюк»), а также приписываемая этой птице агрессивность. Собственно, большинство этих характеристик применимо и к образу святочных ряженных, символизирующих демонические силы. В связи с последней особенностью стоит отметить, что именно с ряжеными-шораяс связан мотив агрессивного поведения: так, случайная встреча двух групп ряженных могла завершиться дракой.

Исходя из этнодиалектной специфики летских коми необходимо обратить внимание еще на одну звуко-символическую «нишу», которая могла сыграть роль в закреплении этого узколокального термина. Археологические¹ и лингвистические² данные говорят о тесном взаимодействии коми и древних марийцев и возможном участии марийцев в этногенезе данной коми локальной группы. Поэтому в качестве еще одной фоносемантической опоры для шораяс можно отметить марийское шорыкйол 'новый год, святки'³. Этот календарный термин вряд ли связан с этимологией коми слова шораяс, но мог сыграть роль «фонотипической» закрепы при его заимствовании.

Несмотря на то что термин шораяс обозначает и святочных ряженных, и святочных демонов, эти два плана в современной традиции не взаимосвязаны, и большинство информантов вспоминает только о ряженных. Судя по имеющимся материалам, образ ряженного был однотипным: вывернутая наизнанку шуба, лицо накрыто марлей или замазано сажей. Здесь не зафиксировано никаких театрализованных действий с особыми святочными персонажами, особо не выделяются и святочные бесчинства, которые достаточно разнообразно представлены в других локальных традициях коми. Общим является мотив: если хозяева вопреки принятому обычаю не пускали ряженных в дом, то ряженные в наказание могли запереть двери. Само хождение шораяс устойчиво связано с поздравительными обходами: *Пасьтё бергедан да пыран морт ордас, ойшдан марля лицод да. Вот сэсса бара тёдмалёны, мянёс сэтён кульёны, пасьтё босьтёны.* [А пырад да мый сэн?] *Йётёны, кутиёмкё песня сьыллылсны Рождество йывсьыс.* <...> *Сэсса мыйкё сылы сетыштан, кодй шораалё пырё. Кодй шораалё, сйа ещё корзинка босьтас. Вот сйлы мыйкё сетыштан: пряниктё, сакартё, кодлён мый эм, нянь кусёткё, став, мыйкё сепан сэтче, и сйа бёр мунё.* [А мый, шораалысьыс славитё вёлы?] *Но, вот и славитё-сьылё. Мыйкё сьылёны. Или йётыштёны, бедь босьтёмны да, нем коть оз сьылныс, тапайтё кокъясананис.* <...> [А пырас да мый сйа, Рёжтвосё славитё?] *Да асьсё славитё (смеется). Ачыс сьылё дак.* [А мый сьылё?] *Да мыйа, кодй мый кужё. Но славитаныс вёллы, нарошно славитан песня. Кутиёмкё вёллы.* <...> *Они шудёны «кёледаён», ёни сйа, видз, детсадса и мый эдзи ветлёны кытчкё тёдсаинад пыралласны, кёледуйтны мунёны, кёледа. А ёни кёледаён шудёны, а сэки шораён шулёмны.* <...> *«Пирог давай совсем, не ломай!» – сйе шулыллысны сьылыгас.* [Сйе шораыс и шудё?] *Да. «Не ломай пирог, совсем давай!» – сйа нин кёнецыс и эм, пёследней словёсыс, а ме перьёдсэ оз тёд* (Шубу вывернешь и зайдешь к людям, марлю на лицо повесишь. Вот они потом и узнают, нас там раздевают, шубы снимают. [Заходите и что там делаете?] Пляшут, какую-то песню пели про Рождество. <...> Потом ему что-то даешь: пряник, сахар, у кого что есть, хлеба кусок, все такое, дашь что-то тогда, и он уходит. [А что этот шора, славил?] Ну вот, славит-поет. Что-то поют. Или приплясывают, палку взяли да, хоть и не поют ничего, ногами притопты-

¹ Савельева Э.А. Лузская пермца. Сыктывкар, 1972. С. 18-25.

² Жилина Т.И. Марийские и удмуртские соответствия в лексике лузско-летского диалекта коми языка // Вопросы лексикологии коми языка. Сыктывкар, 1979. С. 30-33; Мусанов А.Г. Географические названия Лузско-Летского бассейна Республики Коми. Сыктывкар, 2006. (Институт языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН). С. 110-112.

³ Название шорыкйол (букв. 'овечья нога') связано с совершаемым в праздничные дни магическим действием: овец дергали за ноги, что должно было обеспечить увеличение приплода (см. напр.: Акиорин В.А. Шорыкйол. Йошкар-Ола, 1990).

вают. <...> [А заходит и что он, Рождество славит?] Да себя он славит (смеется). Сам поет да. [А что поет?] Да кто что умеет. Была какая-то специальная славительная песня. <...> Теперь называют «коляда», теперь это, смотри, детсадовские да что, так вот ходят, куда-либо к знакомым зайдут, колядовать идут, коляда. Теперь колядой называют, а тогда шора называли. <...> «Пирог давай совсем, не ломай!» – это приговаривали, когда пели. [Это шора и говорит?] Да. «Не ломай пирог, совсем давай!» – это уже окончание и есть, последние слова, а что перед этим, я и не знаю!»; [А вёллы сэтшём, мый зоньяс да ньягяс ветлёны маскарадён?] *А мыйкёйд, эса, колядайд ветлывліс. Ветлывліс, как быттьё бёрти шулімё, корышталёны, ветлёны Рёштвонад. «Славитлісны» сйё шулімё, Рёштвонас ветлёны, славитёны. Мыйкё, пырасны, пернапасясны, славитасны. Мыйкё, кутиёмкё но кыгьяс шуаласны и сэсса мыйкё, сйё сепан тэ, нида, славитысьыслё, мый эм. Шуасны: «Славите, Христос рождается. Славите...». Ой, то, видз, оз нин куж. Последней кыгьясё шуалёны: «Открывайте сундук, подавайте пяточки, не ломайте пирог, давайте совсем. Вам уродит земля-матушка, хлеб и соль будет полно». [Тайё Рёштво луннас?] Рёштво луньясё сйё неделясё славитёны. [Код вёлі ветлёдлё?] А тоже томджыкьяс, кодй окотитё. [Унаён?] А оз. Коркё отіг морт, коркё кык морт. Ёни то мян мыйкёкералёны, да колян во буди эз нин ветлыны, а таво мёдасныя озья. Челядыс, школьникясыс ветлывлісны. [Тадз же сьылёны?] Сьылёпталёны. [А вёлі, мый аскёдыс звезда ли мыйли ноллёлдлёны?] Нем оз. [Сідзи куш кйён пырасны?] А мыйкёкерасны, корзинкатор, пуктыны кытчы, а сэсса мыйкё, маскаясён лэчасны, он тёд, кодй пырё. [Важёнсё сідз же вёлі?] Сідз тёже, тёже. [А мыйён тупкёмны чужёмсё?] А нинём ёнаыс абы, малтыштёмны мыйкё туда-сюда да быттьё лицёсё вежыштёма, образсё ([А было такое, что парни и девушки ходили маскарадом?] А это коляда ходил. Ходил, как потом говорили, как бы просили милостыню, в Рождество ходят. «Славили» это называли, в Рождество ходят, славят. Зайдут, перекрестятся, славят. Что-то, какие-то слова говорят, и ты потом дашь тому, кто славит, что есть дать. Скажут: «Славите, Христос рождается. Славите...» Ой, смотри, уже и не умею. Последние слова говорят: «Открывайте сундук, подавайте пяточки, не ломайте пирог, давайте совсем. Вам уродит земля-матушка, хлеб и соль будет полно!» [Это в день Рождества?] В Рождество, всю неделю славили. [А кто ходил?] А тоже кто помоложе, кому охота. [А много их?] А нет. Когда один, когда два человека. Теперь вот у нас ходят, в прошлый год <2010 г.> вроде и не ходили, а в этот год не знаю, станут или нет. Дети, школьники ходили. [И так же поют?] Напевают. [А не носили с собой звезду или что-то такое?] Ничего не носили. [С пустыми руками, так и заходят?] А носят с собой корзинку, чтобы было куда положить, потом масками закроются, не узнаешь, кто заходит. [А раньше так же было?] Так же тоже. [А чем лицо закрывали?] А ничего особо не было, намажутя немного, как будто лицо, облик и изменился»².*

Обращает на себя внимание осознаваемая информантами преемственность старой и новой, «клубной», традиций ряженья. При этом, по воспоминаниям старшего поколения, поздравительные обходы могли совершаться и одинокими пожилыми людьми; однако в середине прошлого века это связывалось с проявлением их бедности и нужды.

Круг мотивов, связанных с представлениями о святочных духах, достаточно традиционен, однако, в отличие от других локальных традиций коми, здесь абсолютно отсутствуют какие-либо описания облика шора, в лучшем случае он отождествляется с бесом или чертом. Зачастую демонологическая коннотация возникает только в контексте детских запугов или в ответ на ключевую для традиции формулу шораяс стукайтём 'изгна-

¹ ФФ ИЯЛИ КНЦ. В1566-3, 5. С. Березовка, Т.Е. Черных, 1938 г.р., М.Ф. Черных, 1938 г.р. Соб.: А.В. Панюков, Г.С. Савельева, август 2011 г.

² ФФ ИЯЛИ КНЦ. В1544-3 С. Прокопьевка, д. Туся сикт, Лобанова Е.Ф., 1924 г.р. Соб.: А.В. Панюков, Г.С. Савельева, ноябрь 2006 г.

ние шора': [А челядьдырйид эз повзьёдлй, мед оз петбй, шораяс пё нуасны?] Но, сййбаснитё пыр байтлсны, сёрнитлсны. [А кыс пё сйя шораясыс петбны?] *Ошмёсысь тай мянлы висьталлысны а. Юсьыс пё ошмёссыс пё петбны шораясыс. Эн мунё, кок пёлдныд пё кыскасны!* [Сйя Рёжтво дырйис пё петбны?] Да, да. [А сэсся кытче пё вошбны?] А кытчеа. Сэсся вот и чёртьясё тукайтбны сйя, последнйй Рождество луннас, мыйкё, став керкатё гёграласны эттшем тусяпунад да мыйда, ванад. Керка пытикёссё став гёгортасны, и сйя шораясыс пё мунбны, абубь нын. [«Тукайтбныыс» – сйя вётлбны?] Вётлбны – тукайтбны. [Оз стучитбй?] Оз. <...> Пёрысь йёзыс висьталлысны, ошмёсысь. Сэки вот мысласны, ва дорё пожьясны эз тшёткыны мунны, ошмёсас пё кыскасны шораясыс, чёртьясыс. [А кутшёмьёс пё сйя шораясыс?] Шораяс пё петасны да кыскасны, а кутшём шораясыс, ме оз тёд (<...> [А в детстве не пугали, чтобы не выходили на улицу, что, мол, шора утачат?]) Ну, такие-то басни рассказывали, говорили. [А откуда эти шора появляются?]. Из проруби – нам говорили. Из реки из проруби, мол, выходят шора. Не ходите, за ноги, мол, утачат! [Это в Рождество выходят?] Да, да. [А куда потом деваются?] А куда-нибудь. Потом вот и чертей изгоняют – «тукают», в последний день Рождества это, весь дом обойдут с этими, с можжевельником, с водой. Внутри дома все обойдут, и потом шора, мол, уходят, нет уже их. [«Тукают» – это выгоняют?] Выгоняют. [А не стучат при этом?] Нет. <...> Старые люди рассказывали, что из проруби <выходят>. Тогда вот стирать, к реке полоскать запрещали ходить, в прорубь, мол, утачат шора, черти. [А какие они, эти шора?] Шора выйдут, мол, и утачат, а какой он, этот шора, я не знаю!¹

Из более редких мотивов можно отметить представления о железном веретене шора, которое духи подбрасывали нарушившим запрет на прядении или за шумное поведение: *Шораяс – сййбашульвлсны, но мянбс то повзьёдлсны, бара Рёштвонас эз тшёткылыны печкыны, Рёштвоын пё оз кол печкыны. Мыйкбьс пё, но, шораясыс, кёрт чуньяс пё ваясны да мёдасны татшкёдны кбсякад. ...Ваясны кёртбвей чёрсьяс да сьёкыд пё печкыныс* (Шораяс – это говорили, нас вот пугали, в Рождество запрещали прясть. В Рождество, мол, нельзя прясть. Эти, мол, шора, принесут железные пальцы ('веретена') и станут стучать в косяк двери. Подкинут такие железные веретена – тяжело будет прясть)². Сюжет о железном веретене святочных духов опять же выводит нас к вишерской традиции (см. выше *порсь кок рыт*), где он разработан весьма подробно³.

Несколько размыта и связь представлений о святочных духах и гаданиях: здесь нет характерных для большинства коми традиций словесных формул-обращений к нечистой силе, хотя сами гадания могут называться *шораяссё кылзысьны* 'слушать, что говорят шора'; в этом же ключе характеризуется противопоставление прежней и нынешней жизни (речь идет о середине прошлого века): *А ёни пё эса олёмён шораяс пё абубь, оз мёд кылыны* (А теперь, при такой-то жизни шораяс уже нет, ничего не услышишь (при гадании))⁴. Сюда же можно отнести эвфемическое наименование святочных духов *сылгысьяс* букв. 'звонящие', связанное с основным мотивом гаданий на замужество – звоном свадебных колокольчиков⁵. Об определенном сдвиге в сторону акустического кода свидетельствует и такая деталь гаданий: если вовремя не отговоришься («Чур, полно, чур, ни-

чего нету»), то можешь оглохнуть¹ (общераспространенные варианты: нечистая сила затопчет или унесет гадающих). Наблюдается и определенная атрибутивная близость. Так, сквородником, которым очерчивались во время гаданий, очерчивали дом при изгнании святочных духов. Например, в с. Прокопьевка *шораяс* загоняли вечером на Крещение в колодец; хозяйка правой рукой тащила по снегу сквородник, обходя вокруг дома и приговаривая: *Шораяс стукайтам* (Выгоняем шораяс) – *Рёжтво пё прёйдитис, ошмёссё сййбны шораяссё став* (Рождество, мол, прошло, в колодец загоняют всех шораяс)².

Как показывают наши материалы, при всей «чужеродности» демоном шора включен в активную языковую игру, связанную с попытками его народноэтимологического осмысления. Прежде всего отметим паронимическую близость демонию шора с коми шор 'ручей' (*шораяс* 'ручейные, живущие в ручье', здесь же коми-пермяцкий вариант *шорёвбй* 'ручьевой, из ручья'³), актуализирующую связь святочных духов с водной стихией: [А мыйла сйя «шораяс», кывйыс кытысь?] *Ме оз тёд, мыйла сйя «шора».* *Может, шорысь петёмьяс пё. Ме тай чайта да, может, шорысь петёмьясыс пё ветлёлдбны.* [Шорысь петбны?] *Но, как быттьё чёртьясыс ли мый ли, Рёжтвонас пё чёртьясыс ёна ветлбны – пыр мянбс тадзи ползедлысны да. Эн пё петбй, шораясыс пё кыскасны юкмёсас!* *Юкмёсысь пё ная петбны, юкмёсас пё кыскасны. Тадзи ползедлысны мянбс.* [А мый, юкмёссё шорё вёчбны?] *Юкмёсьясыс шорын. Миян ыджьид юыс тан абу да, шорьяс мян только. Тани шор, татэн тоже шор. Может сййбн и сйя кывйыс петис – «шора»* ([А почему они «шора», откуда это слово?] Я не знаю, почему «шора». Может, из «ручья вышедшие». Я думаю, может потому что, мол, из ручья – шор'а вышедшие ходят. [Из ручья выходят?]. Ну, как будто черти что ли, в Рождество, мол, черти сильно ходят – все нас так пугали: «Не выходите, шораяс утачат в прорубь!» Из проруби, мол, они выходят, в прорубь, мол, и утачат. Так нас пугали. [А что, прорубь на ручье делали?] Проруби на ручьях. У нас большой реки здесь нет, у нас только ручьи. Здесь ручей, и здесь тоже ручей. Может быть, отсюда и появилось это слово – шора)⁴.

Еще две фонетические мотивации, которые нам удалось зафиксировать, связаны уже с образами святочных ряженных. Так, например, слово *шораяс* устойчиво ассоциируется с узкодиалектным глаголом *шоркьялны-ветлыны* 'шаркать, ходить волоча ноги, производя шорох'⁵, которым характеризуется поведение святочных ряженных: *Рождествонад шораяс тай ветлылысны деревнясёдыд. Чукёрчасны мёлдьяжыс, вот и шораясёны-ветлбны. Игрищяс вылё пыралласны и.* [А ті ветлывлд на шоранас?] *Ми нин эг ёнасё. Но, мыйкё пась бергедам да ёта-мёдорты шоркьявлым же.* <...> [А мыйла пё сйя «шоран» шуббны?] *Мыйла шоркьялё ёти керкаысь мёдб.* [Мый сйя «шоркьялбьс»?] *Но, шоркьялё-ветлб кокьясаньыс. Шоркьялё-ветлёлдб, вот и «шора».* *Ёти керкаб пырб, мёдб петб, вот и сйя шора.* (В Рождество-то шора ходят по деревне. Соберется молодежь, вот ходят шора'ми. И на игрища, бывало, зайдут. [А вы ходили еще шора?] Мы уже особо нет. Ну, так, шубу вывернем да туда-сюда шаркали-носились тоже. <...> [А почему их «шора» называют?] Потому что *шоркьялбны* – шаркают-ходят из избы в избы. [А

¹ ФФ ИЯЛИ КНЦ. В1566-5. С. Березовка, Т.Е. Черных, 1938 г.р., М.Ф. Черных, 1938 г.р. Соб.: А.В. Панюков, Г.С. Савельева, август 2011 г.

² ФФ ИЯЛИ КНЦ. В1542-5. С. Прокопьевка, Лобанова Е.Ф., 1924 г.р. Соб.: Панюков А.В., Савельева Г.С., 2006 г.

³ Панюков А.В., Савельева Г.С. Указ. соч. С. 264.

⁴ ФФ ИЯЛИ КНЦ. В1545-13. С. Прокопьевка, А.Е. Иванова, 1929 г.р. Соб. Т.С. Канева, А.В. Панюков, Г.С. Савельева, ноябрь 2006.

⁵ Лымеров П.Ф. Мифология загробного мира. Сыктывкар, 1998. С. 102.

¹ ФФ ИЯЛИ КНЦ. А1555-4. Д. Вавилонка Прокопьевского с/с, И.Г. Трофимова, 1927 г.р. Соб.: Т.Н. Бунчук, Е.А. Шевченко, О.И. Уляшев, ноябрь 2006 г.

² ФФ ИЯЛИ КНЦ. В1503-18. С. Прокопьевка, д. Ивановка, А.Е. Лобанова, 1910 г.р., Н.Е. Лобанова, 1923 г.р., Е.И. Лобанова, 1934 г.р. Соб.: А.В. Панюков, Г.С. Савельева, январь 1998 г.

³ Коми-пермяцко-русский словарь / сост. Р.М. Баталова, А.С. Кривошекова-Гатман. М., 1985. С. 566.

⁴ ФФ ИЯЛИ КНЦ. В1571-5. С. Березовка, М.Р. Черных, 1927 г.р. Запись А.В. Панюкова, Г.С. Савельевой, август 2011 г.

⁵ Жилина Г.И. Лузско-летский диалект коми языка. М., 1985. С. 258.

что значит *шоркъялӧны*?) Ну, шоркает – ходит, ногами. Шоркает-ходит – вот и *шора*. В одну избу заходит, в другую выходит, вот это и *шора*¹.

Отметим, что, судя по контексту, слово *шоркъялны-ветлыны* имеет не только звуко-подражательное, но и звукоизобразительное значение 'с шумом, быстро, беспорядочно передвигаться' (близкое к *шыркъявны, шыркйысьны* 'входить и выходить, ходить туда и обратно'²; *шуркъявны, шыркъялны* 'носиться, быстро ходить, ездить'³).

Другой вариант звуко-символического осмысления связывает слово *шора* с окказиональным *шорӧтчыны* (< *шарӧтчыны* 'шаркать, шуршать, шелестеть'⁴). Это аттракция также связана с представлениями о ряженных и термином *шораасьны / шорӧавны* 'ходить ряженным *шора*': например, в приведенном выше репортаже *шораасьны-ветлӧны* и *шоркъялӧ-ветлӧ* создают общий образ ряженя.

Для всех приведенных мотивировок можно выделить общий вектор звукоосмысления, в результате которого возник вариант *шорӧ* (*шорӧяс*), встречающийся в речи современных носителей традиции. Слово *шорӧ* уже обладает вполне исконным морфологическим обликом и, соответственно, приобретает этимологическую прозрачность.

Таким образом, микролокальная специфика летской традиции оказывается сконцентрированной в значимом для данной культуры наборе прецедентных текстов, соединяющих разрозненные календарные знания в единое целое. В качестве таковых выступают, прежде всего, рассмотренные узколокальные термины со стоящими за ними этимологическими и фольклорными ассоциациями, а также характерные для информантов проекции современной культуры на «свое прошлое» (например, *шора* и коляда). Эти факты в какой-то мере позволяют объяснить, почему в сознании многих носителей традиции два значения термина *шора* существуют раздельно. Можно также предположить, что такие прецедентные тексты не только передают календарные знания, но и служат своего рода сценарием для актуализации этих знаний (например, поведение ряженных *шора* приводится в соответствие с этимологическими мотивировками – шумные, быстро передвигающиеся; приуроченность сочной в соответствии с *сӧчен лун* или *сӧчен рыт*). В перспективе эти наблюдения могут быть полезны при обращении к другим локальным традициям.

Е.В. Прокуратова
(Сыктывкар)

Рукописно-книжные источники изучения письменной традиции вычегодских крестьян XIX-XX веков

Культурный центр, возникший в бассейне р. Вычегды (современная территория Усть-Куломского района Республики Коми), представляет собой самобытную традицию, сформировавшуюся благодаря взаимодействию различных этноконфессиональных и этнокультурных традиций. С середины XVIII в. беглые старообрядцы из Соликамского и Чердынского уездов Пермской губернии, Тобольского уезда Тобольской губернии обосновывались на р. Тимшер, склоняя к своей вере местных жителей. В середине XVIII в. в верхневычегодских селениях Вочь, Помоздино, Керчомья укореняется «глухая нетовщина» спасовского согласия. В конце XIX в. на верхней Вычегде (села Мыелдино, Усть-

¹ ФФ ИЯЛИ КНЦ. В1566-3, 5. С. Березовка, Т.Е. Черных, 1938 г.р., М.Ф. Черных, 1938 г.р. Соб.: А.В. Панюков, Г.С. Савельева, август 2011 г.

² Жилина Т.И. Лузско-летский диалект коми языка. С. 260.

³ Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов / сост. Т.И. Жилина, М.А. Сахарова, В.А. Сорвачева. Сыктывкар. 1961. С. 438.

⁴ Там же. С. 425.

Нем) появляется своеобразное религиозное движение, получившее название «бурсьы-ласьяс» – певцы добра, в религиозно-обрядовой жизни имевшие ряд близких черт с русскими мистическими сектами (пророчества, видения и пр.). С основателем этого религиозного движения Степаном Артемьевичем Ермолиным связано возникновение рукописной традиции на верхней Вычегде, известной, прежде всего, переводами на коми язык литургических текстов¹.

Сохранившиеся архивные документы свидетельствуют о широком распространении в XIX в. среди жителей верхней Вычегды старообрядческой религиозной практики. Донесения и рапорты приходских священников в вышестоящие органы сообщают не только об уклонении местных жителей от исповеди и причастия, но и о привлечении их к административной и уголовной ответственности за распространение «раскольнических настроений» (по большей части местных наставников). Приходские священники констатируют ежегодное увеличение числа «керчомских раскольников». Так, по статистике 1847 г. в Керчомском обществе насчитывалось 490 раскольников и 567 раскольниц, что почти в два раза больше, чем православных жителей прихода². Нередко местные священники сообщают об изъятии у местных жителей предметов религиозного культа, икон, рукописных и старопечатных книг. Например, обыски, проведенные в домах старообрядцев Керчомского общества Антона Лютоева и «родной его тетки» Марфы Воробьевой, выявили спрятанные «к законам противные вещи» – «книги Требников для годовых праздников, Служебники, <...> просвиры, массы деревянных и медных образов разных святых и прочее для требы немалое количество»³.

В настоящее время рукописные и старопечатные книги вычегодских крестьян представлены в ряде книжных собраний различных государственных и частных хранилищ, большинство из них не получило оценки исследователей. Значительная часть рукописей представлена в Вычегодском собрании НБ СыктГУ⁴.

Начало изучения рукописного наследия жителей верхней Вычегды было положено в 1989 г. филологами СыктГУ в ходе археографической экспедиции в Усть-Куломский район Республики Коми, в результате которой было выявлено 2 рукописных и 15 старопечатных сборников конца XVIII в. – начала XX вв. Продолжением археографических разысканий стали поездки в с. Керчомья Усть-Куломского района в 2008 г. и 2010 г. студентки филологического факультета СыктГУ Л.В. Гончаровой⁵. Выявленные рукописи, составляющие 42 единицы хранения, находятся в Вычегодском собрании НБ СыктГУ. Большая часть обнаруженных сборников представляет собой старопечатные книги XIX-XX вв., синодальные издания богослужебных книг, а также рукописи XVIII-XX вв. богослужебного характера, созданные местными крестьянами. Большинство рукописных сборников вычегодских книжников написано подражанием печатному тексту. Многие рукописи выполнены небрежным полууставом и почерком, подражающим письму ки-

¹ См.: Гагарин Ю.В. История религии и атеизма народа коми. М., 1978. С. 218-221; Филиппова В.В. Фольклорные традиции с. Керчомья Усть-Куломского района (к изучению микролокальной фольклорной традиции) // Духовная культура Севера: итоги и перспективы исследования: материалы конф. Сыктывкар, 2002. С. 22-27.

² НА РК. Ф.230. Оп.1. Д.130. Л. 118-118 об., 146.

³ Там же. Д.130. Л. 453-453 об. См.: Прокуратова Е.В. К вопросу об изучении старообрядчества Коми края (на материале архива Усть-Сысольского духовного правления) // Духовная культура Севера: итоги и перспективы исследования: материалы конф. Сыктывкар, 2002. С. 115.

⁴ Краткую характеристику Вычегодского собрания НБ СыктГУ см.: Книжные собрания отдела редкой книги Научной библиотеки Сыктывкарского государственного университета: путеводитель / авторы-составители Е.В. Прокуратова, Н.А. Карманова, Г.Д. Осипова; отв. ред. Т.Ф. Волкова. Сыктывкар, 2006.

⁵ Гончарова Л.В. Книжная традиция крестьянского населения Верхней Вычегды XIX-XX вв.: выпускная квалификационная работа / науч. рук. Е.В. Прокуратова. Сыктывкар, 2011.

риллических книг. В то же время среди книг XX в. можно встретить сборники, написанные гражданской скорописью, в ряде случаев выполненные шариковой ручкой. Некоторые рукописи выполнены полууставом, подражающим поморскому¹.

Наибольшее распространение среди вычегодских крестьян получили книги богослужебной направленности, представленные в основном старопечатными изданиями XVII-XX вв.: Октоих (Вычегод. п-15), Минея служебная на март-август (Вычегод. п.-13), Канонники (Вычегод. п-3, 10), певческие книги (Вычегод. п-6, 7, 15), Святцы (Вычегод. п.-4), Молитвослов (Вычегод. п-9), Псалтирь (Вычегод. п-5), Акафист Иоанну Предтече (Вычегод. п.-11). Печать XVIII-XX вв. представлена продукцией Синодальных типографий Москвы (в т.ч. Московской единоверческой книгопечатни), Санкт-Петербурга, типографии Киево-Печорской Лавры. Рукописные сборники культовой направленности нередко содержат молитвы и духовные стихи на коми языке (Вычегод. р-2). По большей части богослужебные рукописи обеспечивали повседневную религиозную жизнь местных жителей: в них переписаны утренние и вечерние молитвы, избранные акафисты, каноны. Сборники конца XIX – начала XX вв. оформлены в виде рукописных кодексов, в то время как современные рукописные книги представляют собой ученические тетради объемом от 12 до 100 листов.

В сборниках четьего характера представлены Слово о священстве Иоанна Златоуста (Вычегод. п.-2), Киево-Печерский патерик (Вычегод. п.-12), Новая скрижаль (Вычегод. п.-1). Особую популярность среди местных жителей завоевали сочинения агиографической направленности, выписки и переводы житийной литературы, апокрифические тексты, духовные стихи. Нередко под одним переплетом объединяются тексты строго богослужебной направленности и сочинения с художественным началом – жития, апокрифы, духовные стихи.

Среди рукописей, созданных на верхней Вычегде в XX в., нередко можно встретить школьные тетради, написанные на двух языках: наряду с текстами на русском языке встречаются коми тексты – молитвы, песнопения, жития, слова, поучения, апокрифические сочинения, духовные стихи. В рукописях нередко можно наблюдать параллельное написание текстов на двух языках. Например, в одном из сборников богослужебной направленности (Вычегод. р.-6) представлена молитва ангелу хранителю на русском языке («Песветлый ангел мой Господень...» (л. 1-2)) параллельно с аналогичной молитвой на коми языке («Югдыс югд ангел менам Господлен...» (л. 2 об. – 3 об.)).

В других случаях использование русского языка наблюдаем лишь в названиях сочинений, входящих в состав рукописи. Так, в рукописном сборнике из частного собрания, написанном в середине XX в. на листах из школьной тетради, представлен апокриф «Хождение Богородицы по мукам» на коми языке, известный в русской традиции. В рукописном сборнике заголовок текста с указанием на источник написан на русском языке – «Хождение Богородицы по мукам из Вологодского источника», само же сочинение выполнено на коми языке (нач.: «Пресвятая Богородица кайис Елеонской гордб...»).

Рукописные сборники вычегодских книжников включают разнообразный круг произведений. Так, например, в двуязычном сборнике Вычегод. р.-7 переписаны стихи: «Шонід синвадн тэ водзын» (С теплыми слезами перед тобой), «Прошай же обитель святая», «... И нарицает имя его, велика совета ангел: яко с нами Бог...»; в сборнике Вычегод. р.-20 – «Неробцы на суровую долю, крест тягеший покорно неси, уповай же на бо-жью волю, лишь терпенья и силы проси...», «Проходят по городу вести, Господь наш идёт посетить...». В сборнике богослужебной направленности Вычегод. р.-6 представлена Молитва ангелу хранителю на русском языке параллельно с аналогичной молитвой на

¹ Помимо письменных источников, обнаруженных в частных архивах документальные материалы были зафиксированы на цифровых носителях.

коми языке; в сборнике Вычегод. р.-27 – текст на коми и русском языках «Горт дорын сыланкыв» («Песня возле дома»).

Среди сборников, созданных вычегодскими книжниками, встречаются рукописи XIX-XX вв., полностью написанные на коми языке (Вычегод. р.-2, 3, 4). Так, в книге второй половины XX в. (Вычегод.р-3), выполненной подражанием печатному тексту на бумаге из школьной тетради на 22 листах, содержатся следующие тексты на коми языке: апокрифические произведения – «Богородицалон кулом» (Успение Богородицы) (л. 2 об. – 8 об.), «Богородицален бордом» (Плач Богородицы) (л. 10 об. – 14), «Христос ученик-яс динас вичкоысь петэ...» (Христос с учениками из церкви выходит) (л. 21 об. – 22 об.); тесты богослужебной направленности – «Моленте Енлы» (Молитва Господу) (л. 8 об. – 10), «Слава Вылсы» («Слава, Всевышний») (л. 14 об. – 18 об.), «Борд да шогси грешной лолой» («Плачь и страдай, моя грешная душа») (л. 19-21 об.). В другом сборнике вычегодских книжников второй половины XX в. (Вычегод.р.-4) также представлены апокрифы и молитвы на коми языке: «Богородицалон кулом» (Успение Богородицы) (л. 1-3); «Надейчи лолой менам...» (Надейся, душа моя...) (л. 3); «Молитва грешницалон крест кок улын» (Молитва грешницы кресту) (л. 3 об. – 4).

Обращает на себя внимание тот факт, что среди текстов художественной направленности на коми языке наибольшее распространение получили апокрифические сочинения. Особую популярность у жителей верхней Вычегды завоевали богородичные апокрифы. В рукописных сборниках вычегодских книжников XX в. нередко встречаются списки следующих апокрифов: «Успение Богородицы», «Хождение Богородицы по мукам», «Сон Богородицы», «Плач Богородицы». В единичных списках представлены «Видение Григория блаженного ученика преподобного Василия Нового о Страшном Суде, пришествии Христовом», «Мытарство блаженной Феодоры», «Плач Адама». По большей части коми апокрифы восходят к известным апокрифическим текстам, распространенным в русской традиции.

Апокриф «Сон Богородицы» в рукописной традиции верхневыхегодских коми известен в двух редакциях – пространной и краткой, первая из которых получила наибольшее распространение. Пространная редакция коми апокрифа восходит к русскому апокрифу «Сон Пресвятыя Владычицы нашия Богородицы и присно Девы Марии»¹. В первой композиционной части Богоматерь рассказывает свой сон-видение о распятии сына, Господь объясняет ей, что означают его страдания. Вторая часть текста представляет собой заговорный текст, выполняющий функцию оберега – предохранение человека от различных природных и социальных бедствий (пожара, наводнения, грабежа и пр.). Это произведение оказалось актуализированным в современной погребальной обрядности верхневыхегодских жителей: листки с текстом «Сна Богородицы» кладут в гроб с усопшим².

Другой апокрифический текст – «Успение Богородицы» (Вычегод. р.-3, 4), написанный на коми языке, известен в нескольких списках. Богородица обращается с молитвой к Христу с просьбой переселить ее в небесный мир. Просьба Богородицы услышана сыном Иисусом Христом. После прощания Богородицы с миром, с апостолами и ее успения является сам Христос для того, чтобы забрать свою мать в иной мир.

¹ См.: Духовные стихи. Канты (Сборник духовных стихов Нижегородской области) / сост., вступ. ст., подг. текстов, исслед. и коммент. Е.А. Бучилиной. М., 1999. С. 387-388.

² О коми апокрифе «Сон Богородицы» см.: Чувьуров А.А. Сон Богородицы в рукописной традиции вычегодских коми: место, семантика, функция: [Электр. ресурс] <http://uralistica.ning.com/profiles/blogs/a-chuvyurov-son-bogorodicy-v>; Кроме того, см.: Власова В.В. История этнографического изучения старообрядческой традиции коми: [Электр. ресурс] <http://www.anti-raskol.ru/pages/695>.

Данный текст, восходящий к «Слову об успении Богородицы»¹, также появился в результате заимствования из русской рукописной традиции. По всей видимости, он представляет собой пересказ известного русского апокрифического сюжета. Он отражает те образы и сюжетный ряд, которые сохранились в памяти коми книжников и были зафиксированы ими на бумаге. Очевидно, данный текст был усвоен благодаря устной традиции. Подтверждающим фактом устного бытования апокрифов могут служить рукописные сборники, в которых наряду с духовными стихами представлены рукописи, находящиеся на стыке устной и письменной традиции².

Одной из важных задач, стоящих перед исследователями старообрядческой книжной традиции, является выявление и атрибуция рукописей и входящих в их состав сочинений³. Главным критерием при атрибуции рукописных сборников становятся именные записи – читательские, владельческие или писцовые, встречающиеся на страницах рукописных и старопечатных книг.

Отдельные книги вычегодских крестьян содержат разнообразные записи владельческого и читательского характера. Достаточно часто в рукописных и старопечатных книгах встречаются краткие записи – в них сообщается имя составителя или читателя рукописи: «Благодаров Л.М.» (Вычегод. п.-3, л. 2 об.), «Н. Никанорова» (Вычегод. п.-3, л. 4). В рукописи Вычегод. р.-31 мы встречаем любопытную именную надпись: «Николай Андреев Гичевь руку приложил и ногу протянул» (л. 93, гражданская скоропись, фиолетовые чернила). Данная рукопись представляет собой сборник-конволют XIX-XX вв., написанный на 102 листах, в котором содержатся тексты богослужебного характера и отдельные выписки из канонов. Формат рукописи, выполненной различными почерками (полуустав, полуустав, переходящий в скоропись, полуустав, подражающий поморскому письму) – в 4 долю листа, переплет бумажный. В качестве орнаментальных украшений использованы заставки, заставки-рамки и киноварные концовки.

В отдельных сборниках представлены записи владельцев с обозначением места и времени приобретения книги. Так, в издании «Слово о священстве» Иоанна Златоуста присутствует запись, сделанная яренским купцом: «Принадлежит Яренскому купцу Ивану Николаеву Оболтину, куплена у Степана Петрова сына Курсина 1791-го года майя дня в Яренске» (Вычегод. п.-2, нижний переплетный лист). Владельцем другой книги – нотированного Осьмигласника – был ученик 4 класса; в записи, оставленной его учителем пения, обозначается время использования учеником этой книги: «Сей книгой пользовался в 1917 году ученик 4 класса Леосиф Иванович Шайфилов 1 до 4 ноября С...учитель пения А.Ал. Манаков» (Вычегод. п.-7, нижняя крышка переплета).

В одной из рукописных книг богослужебной направленности (Вычегод. р.-30) была выполнена писцовая запись, в которой коми книжник указал год, месяц и число написания книги, а также зафиксировал свои инициалы: «Писаль И. И. К.». Данная запись, по словам информанта, указывает на составителя рукописи – Ивана Ивановича Катаева, по местному прозвищу Джёля Вань. Рукопись выполнена в начале XX в. на 45 листах в 8-ку

¹ Слово об успении Богородицы (перевод и комментарии О.В. Творогова) // Апокрифы Древней Руси. СПб, 2002. С. 149-159.

² См.: Гончарова Л.В. Апокриф «Успение Богородицы» в переработке крестьян Верхней Вычегоды // Человек и окружающая среда: XXI Коми республиканская научная конференция студентов и аспирантов: тезисы докл. Сыктывкар, 2011. С. 176-177; Прокуратова Е.В. Рукописи на коми языке в государственных и частных собраниях // Культурное наследие и глобализация. Опыт, проблемы, перспективы сохранения культурных ценностей в современном мире: материалы междунар. научно-практич. конф. Сыктывкар, 2011. С. 154-157.

³ Прокуратова Е.В. Старообрядческие рукописные сборники в составе фондов отдела редкой и рукописной книги библиотеки Сыктывкарского госуниверситета // Университетские библиотеки: прошлое, настоящее, будущее: материалы Международной науч.-практич. конф. СПб., 2003. С. 150-155.

подражанием полууставу, в оформлении рукописи использована киноварь в заголовках и инициалах¹.

Записи владельческого характера могут информировать о принадлежности той или иной книги церковной библиотеке. Так, например, издание 1811 г. «Новая скрижаль» (Вычегод. п.-1) в XIX в. находилась в книжном собрании Шекомской Богоявленской церкви: «Сия книга Яренского уезда Шекомской Богоявленской церкви казенная» (л. 2-9). Киево-Печерский патерик 1843 г. издания (Вычегод. п.-12), судя по записи, принадлежал библиотеке мужского Ульяновского монастыря: «Сии книга Троице-Стефановского монастыря казенная» (л.1)².

Среди рукописей, бытовавших на верхней Вычегде, выделяется сборник конца XVIII в. (Вычегод. р.-1), выполненный скорописью на 71 листе, который попал на Вычегду из г. Чердыни Пермского края. На обложке рукописи представлены владельческая запись усть-куломского крестьянина Г.С. Липина: «Сия книга Ксинописис усть-куломского крестьянина Григория Сафонова Липина», а также штамп-печать, указывающая имя другого владельца сборника, – «Иван Алексеевич Бронников». В рукописи имеется своеобразная концовка-экслибрис, заключенная в две окружности и помещенная на форзаце нижней крышки: «Сия книга, глаголемая Синописис, города Чердыни мещанина Федора Иванова Оболенского. Писаль и переплъталь самъ своею рукою и 1725 года месяца декабря 21 числа». Данная запись указывает на составителя рукописи, мещанина Ф.И. Оболенского, с книги которого усть-куломским крестьянином Липиным в конце XVIII в. был сделан новый список.

В состав рукописи входят известные древнерусские литературные произведения – «Повесть о Бунцвике», «Синописис». «Повесть о Брунцвике», принадлежащая к одному из популярных на Руси в XVII-XIX вв. в демократической среде жанру рыцарского романа, была подвергнута в вычегодской рукописи значительной переработке, соединив в себе мотивы древнерусской «Повести о Брунцвике» и других рыцарских романов. Представленный в составе рукописного сборника текст Синописиса (от греч. synopsis – обозрение), посвященный истории древнерусского государства, был переписан книжником с печатного издания 1680 г. практически без изменений³.

В кириллическом сборнике Вычегод. п.-25 в нижней части листов книги встречаются читательские записи (скрепы), выполненные по большей части церковнослужителями Керчомской церкви: «Сия книга церкви Иоанна Предтеча что въ селе Керчомья казенная. Что и удостоверяю псаломщикъ Иоанно-Предтеченской Керчемской церкви. Дмитрий Братенковъ» (в нижней части листов 54-75), «Дмитрий Григорьевич Попов» (л. 187), «Сия книга Керчомской Иоанно-Предтеченской церкви казенная» (в нижней части листов 351-256). Данные записи указывают на то, что книга являлась церковной собственностью и принадлежала причту Иоанно-Предтеченской Керчемской церкви.

Довольно часто на страницах рукописных и старопечатных сборников встречаются записи бытовой тематики: местные книжники упоминают о событиях, произошедших в семьях, – рождении, болезни или смерти кого-либо из родственников (Вычегод. п.-4).

Рассматривая современное состояние рукописно-книжной традиции с. Керчомья, отметим, что среди местных жителей имеются представители старшего поколения, располагающие личными книжными коллекциями. Среди них выделим книжницу Анну Ва-

¹ См.: Гончарова Л.В. Книжная традиция крестьянского населения Верхней Вычегоды XIX-XX вв. / науч. рук. Е.В. Прокуратова. Сыктывкар, 2011.

² См.: Книжные собрания отдела редкой книги Научной библиотеки Сыктывкарского государственного университета. С. 26.

³ См.: Мелихов М.В. «История о Брунцвике» (по рукописи конца XVIII в. из фондов библиотеки Сыктывкарского университета) // Исследования по истории книжной и традиционной народной культуры Севера: межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар, 1997. С. 218-227.

сильевну Тарабукину (ум. в 1981 г.), которая владела библиотекой рукописных и старопечатных книг. Отдельные книги А.В. Тарабукиной хранятся в настоящее время у жителей с. Керчомья. Можно назвать также трех владельцев книг, располагающих наиболее широким книжным репертуаром: Евдокия Петровна Жикина, 1941 г. р. (среди книг ее библиотеки – Хожение Христа, Пасхальная книга, Псалтырь), Августа Николаевна Гичева, 1927 г.р. (Псалтырь, Канонники, Канон Николаю Чудотворцу, Пасхальный канон, Канон за болящего), Александр Николаевич Савин, 1952 г.р. Большая часть коллекции последнего представлена старопечатными книгами, в основном книги перешли к А.Н. Савину от жителей с. Керчомья. Среди обнаруженных сборников встречаются следующие книги: Псалтырь (достался от местной старообрядки Дмитрей Паладь), Канонник, Жития святых, Библия на церковнославянском языке (перешел к Савину от А.И. Золотаревой), Духовные стихи, «Жития святых Соловецких», «Евангелие» (передан семьей Кипрушевых (М.И. Кипрушевой и В.И. Кипрушевым))¹.

Рукописные сборники имеются во многих домах, их составляют в основном женщины: практически каждая более-менее грамотная женщина, активно включенная в религиозную традицию, готовит свой семейный рукописный сборник. Существенным моментом, отличающим вычегодскую традицию, является двуязычие: коми язык не только имеет равные литургические права с русским, но в некоторых местностях даже вытесняет и его, и церковнославянский.

Таким образом, несмотря на все перемены в общественной и культурной жизни края, рукописная традиция верхней Вычегды оказалась весьма устойчивой. Рукописные книги продолжали читаться, переписываться и бережно сохраняться вычегодскими жителями вплоть до конца XX в. Обзор рукописных и старопечатных сборников коми (керчомских) книжников XIX-XX вв. показал, что для верхневычегодской книжной традиции характерно преобладание богослужебной литературы, связанной с культовой практикой местного населения. Нередко в рукописях встречаются тексты апокрифической направленности, духовные стихи, имеющие непосредственное отношение к поминальным обрядам. В целом рукописные материалы вычегодских книжников представляют собой серьезную источниковую базу изучения оригинальной письменной традиции вычегодского населения, с их помощью возможно выявить характерные особенности формирования и развития книжной культуры, жанровые предпочтения и особенности творческой деятельности местных крестьянских писателей.

Е.А. Рыжова
(Сыктывкар)

Житие Зосимы и Савватия Соловецких и предание о Марфе Посаднице: агиографическая традиция и «народная герменевтика»

В рукописно-книжной традиции Житие Зосимы и Савватия Соловецких, повествующее о создании самого крупного монастыря на Русском Севере и его основателях, известно в большом количестве списков, что свидетельствует об интенсивной жизни памятника и читательском интересе к нему. В настоящее время С.В. Минеевой выявлено 360 списков XVI-XVIII вв. и 12 редакций произведения: Первоначальная, I Стилистическая редакция (редакция Великих Миней Четых), I Дополненная (Волоколамский сборник), II Дополненная, III Дополненная (Объединяющая), I Сокращенная (Дополненная по Похвальным словам), II Сокращенная (Полная с Предисловием Максима Грека), Похвальные слова Льва Филолога, I

¹ См.: Гончарова Л.В. Указ. соч.

Краткая редакция (Сокращенная), II Краткая («Повесть о житии»), III Краткая (с Предисловием Максима Грека), IV Краткая (Поздняя Краткая)¹.

Значительное внимание в произведении уделено новгородской теме, что объясняется рядом причин². С момента своего основания в 1436 г.³ и до 1682 г. Соловецкий монастырь относился к Новгородской епархии⁴. Соловецкому игумену Досифею поручил написать Житие основателей монастыря новгородский архиепископ Геннадий, поскольку последнего с Соловецкой обителью связывали тесные духовные отношения: Савватий Соловецкий являлся духовным старцем архиепископа Геннадия.

Новгородская тема связана в памятнике с именем Зосимы и более разработана в той части произведения, которая является собственно Житием Зосимы Соловецкого⁵. Сюжетным эпизодам, описывающим пребывание Зосимы в Новгороде, уделено особое внимание: они пространны и детальны, а их героями, помимо Зосимы Соловецкого, выступают новгородский архиепископ Иона и боярыня Марфа Посадница.

Первый «новгородский» эпизод в памятнике связан с возведением и освящением Спасо-Преображенского собора в монастыре. Старец Зосима просил у новгородского архиепископа Ионы антиминос на церковь и священника в храм: «Та же (Зосима. – Е. Р.) посылаше въ Великий Новградъ къ архиепископу Ионы, да восприимуть от него благословение и просятъ святости церковныя, на освящение антиминоса, да игумена просятъ святати церковь»⁶. Иона назначил игуменом монастыря Павла, однако тот «не могый понѣсти пустыннаго жителства, немного лѣтъ пребывъ, и отиде въсьояси» (с. 102). Другой избранный игумен Феодосий также не смог долго пробыть там. Далее в Житии пространно повествуется о посольстве монастырской братии к архиепископу в Новгород с просьбой поставить игуменом Зосиму, причем одним из главных действующих лиц этого посольства выступает старец Герман, пришедший на Соловки еще с Савватием Соловецким, а после его преставления ставший «спостником» Зосимы Соловецкого. Посольство заканчивается благополучно: архиепископ просит незамедлительно прибыть Зосиму для благословения в Новгород, что тот исполнил, получил благословение, а также все необходимое для монастыря.

¹ Минеева С.В. Рукописная традиция Жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких (XVI-XVIII вв.): в 2 т. М., 2001. Т. 1: Исследование; Т. 2: Тексты. См. также: Дмитриева Р.П. Житие Зосимы и Савватия Соловецких // Книжные центры Древней Руси XI-XVI вв.: разные аспекты исследования. СПб., 1991. С. 20-282.

² См. об этом: Рыжова Е.А. Новгород в агиографической традиции и народном православии Русского Севера (Житие Зосимы и Савватия Соловецких и легенда о Марфе Посаднице) // Прошлое Новгорода и Новгородской земли: материалы научной конференции 2001-2002 гг. В. Новгород, 2002. Ч. 1. С. 117-124. О новгородской теме в севернорусской агиографии см. также: Рыжова Е.А. 1) Новгородская тема в севернорусских житиях XVI века (Антониево-Сийский монастырский книжный центр) // Прошлое Новгорода и Новгородской земли: материалы научной конференции. В. Новгород, 2000. Ч. 1. С. 158-162; 2) Новгородская тема в агиографической традиции Русского Севера // Народная культура Европейского Севера России: региональные аспекты изучения: сб. научн. тр. к 10-летию кафедры фольклора и истории книги. Сыктывкар, 2006. С. 150-180.

³ Савич А.А. Главнейшие моменты монастырской колонизации русского севера в XIV-XVII вв. // Сборник общества философских социальных наук при Пермском университете. Пермь, 1929. Вып. 3. С. 66-67.

⁴ Покровский И. Русские епархии в XVI-XIX вв. Их открытие, состав и пределы. Т. 1. XVI-XVII вв. Казань, 1897. С. 67-83.

⁵ Помимо Жития Зосимы Соловецкого, в данное произведение входит также Житие Савватия Соловецкого, и, как правило, «Слово о сътворении жития началник соловецких Зосимы и Савватия», завершающее памятник.

⁶ Житие Зосимы Соловецкого. I Стилистическая редакция. Успенский список Великих миней четых. Цит. по: Минеева С.В. Рукописная традиция Жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких (XVI-XVIII вв.): в 2 т. Т. 2. М., 2001. С. 101. Здесь и далее в статье Житие Зосимы Соловецкого цитируется по данному списку.

Важным композиционным эпизодом в Житии Зосимы Соловецкого является описание еще одного посещения Зосимой Новгорода: именно у новгородского архиепископа и новгородских бояр ищет Зосима заступничества от «бесчинства лихих людей». Надо сказать, что данная сюжетная линия присутствует во всех известных редакциях произведения.

Имеет отношение ко многим сюжетным эпизодам Жития Зосимы Соловецкого предание о Марфе Посаднице. В 1879 г. его опубликовал Е.В. Барсов в издании «Северные народные сказания о древнерусских князьях и царях»¹. Однако предание по своему содержанию шире, чем только сведения о новгородской боярыне. Как показывает наше сопоставление, и в предании, и в Житии Зосимы Соловецкого есть несколько сходных эпизодов, однако многие факты и образы в текстах интерпретируются различно. Сходными эпизодами в обоих текстах являются:

- 1) выбор места для основания Соловецкого монастыря;
- 2) испытание Зосимы Соловецкого голодом;
- 3) посольство Зосимы Соловецкого в Великий Новгород;
- 4) отказ Марфы выделить Соловецкому монастырю земли;
- 5) предсказание Зосимы Соловецкого о разорении дома Марфы и о смерти шести новгородских бояр.

В Житии Зосимы Соловецкого мотив выбора места для будущей обители решается в традиционном для агиографического произведения ключе. Зосима, прибыв вместе с Германом на Соловецкий остров, в чудесном видении видит луч света и парящую в воздухе церковь: «И постави лодию въ пристанищи, самъ же восходитъ на островъ съ Германомъ, старцемъ предиреченнымъ. И обхождаше мѣста острова того, помышляя въ себѣ, гдѣ бы подобно монастырю здатися, аще Богъ изволишь и Пречистая Богородица. Обрѣтъ же мѣсто, ко устроению довольно, на вмѣщение обители и зѣло изрядно и прекрасно: да и езѣро близъ надъ моремъ, яко единѣмъ стрелениемъ вдальѣ, и пристанище моря тихо и невлаемо, ту бѣ и ловитва рыбамъ. И постави ту шатеръ свой, и въ немъ пребываше всю ночь, молящися и бдяще, и поюще псаломская пѣннѣя со многю вѣрою и всѣю духовною любовию ко Христу Богу и Пречистой его Матери. Утру же бывшу, изшедшу рабу Божию Зосимѣ изъ шатра, и нѣкоему видѣннѣю явльшуся ему страшну: лучю пресветлу просвѣщающую его и осияннѣю божествену осиявшу мѣсто того. И къ востоку зрѣвшу ему от ужастѣ многи, и видѣ церковь превелику зѣло, простерту на воздухѣ и прекрасну» (с. 97-98)². Он понимает, что божественное провидение тем самым указывает ему на место основания будущей обители. Святой рассказывает о видении Герману и получает его одобрение: «Германъ же ражжеся духомъ и рече ему: “Дерзай, любимый! ... Не невѣруй Божию явлению тобою Богъ имать воздвигнути мѣсто сие!”» (с. 98). Однако дальнейшее повествование мало напоминает описание чудесных видений, как правило, предшествующих в житиях рассказам о выборе места для основания обители: явившиеся ангелы изгоняют с острова, предназначенного для монастыря, рыбака и его жену, побивая их

¹ Барсов Е.В. Северные народные сказания о древнерусских князьях и царях // Древняя и новая Россия. 1879. № 9. В данной работе предание цит. по изданию: Народная проза / сост., вступит. статья, подгот. текстов и коммент. С.Н. Азбелева. М., 1992 (Библиотека русского фольклора). С. 79-80.

² О чудесных видениях на месте будущего монастыря см.: Рыжова Е.А. 1) Сюжетный мотив «выбор места для основания монастыря с помощью чудесных знамений» в севернорусской агиографии («глас-свет») // Книжные центры Древней Руси: Кирилло-Белозерский монастырь / под ред. С.А. Семячко. СПб., 2008. С. 422-440; 2) Мотив выбора места основания монастыря в русской агиографии // Известия УрГУ. Серия 2. Гуманитарные науки. № 63. Екатеринбург, 2009. С. 91-101; Руди Т.Р.: 1) «Яко столп непоколебим» (об одном агиографическом топосе) // ТОДРЛ. СПб., 2004. Т. 55. С. 211-227; 2) О композиции и топике житий преподобных // ТОДРЛ. СПб., 2006. Т. 57. С. 431-500; и др.

розгами: «...аггеломъ Божиимъ изгнавшихъ изъ мѣста сего рыболовца и жену едину, казвившимъ дубци: “Изыдета, – рече, – скоро отсюду, да не смертию умрета! Се мѣсто острова наслѣдѣе иноческаго чина есть”» (с. 98)¹. Следует отметить, что во всех редакциях Жития Зосимы и Савватия Соловецких для описания изгнания ангелами местных жителей используется диалектное слово «дубец» в творительном падеже множественного числа склонения существительных с основой на «о» («казвившимъ дупци» или «бывше дубцы» в разных списках памятника)². Слово «дубец» в значении ‘прут’, ‘хворостина’ или ‘розга’ имело широкое распространение на территории Русского Севера³.

Выбору места для основания монастыря в предании о Марфе Посаднице уделяется особое внимание. Согласно преданию, Зосима, сначала живший в Суме, которой владела Марфа, переехал на Соловки, желая здесь обосноваться: «Жил на этой Суме угодник Божий Изосима, но людно ему было. Переехал он на Соловецкий остров...» (с. 79). Он обратился с просьбой к «рыбарям» отдать ему остров, но получил отказ: «Стал он там проситься у ловцов честно и хорошо: “Рыболовы, дайте мне сей остров на житье”. Рыбари не соглашались: “Не можем дать, – говорит, – нам это место пристойно для рыбной ловли”» (с. 79). После молитвы к Богу Зосима получил помощь в образе «двух мужей светлообразных», которые также, как и в Житии Зосимы Соловецкого, насильственно изгоняют «рыбарей» и их жен из этих мест: «Бога просит неотступно Изосима, и вот Бог глас гласит с неба слугам своим, по его молению: “накажите вы жены этих рыболовов – и сядут рыбное место Изосиму”» (с. 79). В предании рассказчик вполне реалистично объясняет уход рыбаков из этих мест: ангелы бьют их жен до кровавых ран, однако не указано, что розгами, тем не менее эта деталь из Жития Зосимы и Савватия Соловецких в предании явно «прочитывается»: «И били два мужа светлообразны до кровавых ран эти жены. И рыбаки согласились сдать место Изосиму. И начал он тут житье расширять» (с. 79).

И в предании, и в Житии Зосимы Соловецкого в рассмотренном нами сюжетном эпизоде «выбор места для основания монастыря» получил своеобразное отражение факт противоборства монастырских иноков с «боярскими рабами». Ориентируясь на текст Жития Зосимы и Савватия Соловецких, С.Ф. Платонов и А.И. Андреев считают, что «киноки и миряне одинаково легко осваивали занятые места в полную собственность, иногда лишь вступая в пререкания за эту собственность со своими земляками – боярскими людьми. Так, основатели Соловецкого монастыря выдержали борьбу с “боярскими рабами”, которые приплывали к их острову и гнали иноков прочь, говоря, что “остров по

¹ Только в Первоначальной, I Дополненной, III Дополненной, II Сокращенной редакциях Жития Зосимы Соловецкого отмечается, что явление двух ангелов было при Савватии: «То же и азъ (Герман. – Е. Р.) реку ти о бывшемъ чюдѣси, яже преже повѣдахъ ти, при блаженемъ Саватиимъ бывшемъ: аггеломъ Божиимъ изгнавшимъ изъ мѣста сего рыболовца и жену едину, казвившимъ дубци: “Изыдета, – рече, – скоро отсюду, да не злою смертию умрета! Сие мѣсто острова въ наслѣдѣе будетъ иноческаго пребывания”». См.: Минева С.В. Рукописная традиция Жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких. С. 13, 160, 245, 290.

² Подробное описание видения начальным старцем Савватием двух ангелов, которые изгнали рыбака и его жену с Соловецкого острова «дубцами», приведено уже в Житии Савватия Соловецкого практически всех редакций, в том числе – и Первоначальной. См.: Минева С.В. Рукописная традиция Жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких. Первоначальная редакция, с. 13; I Стилистическая редакция, с. 93; I Дополненная редакция, с. 154; II Дополненная редакция, с. 205; III Дополненная редакция, с. 239; I Сокращенная редакция, с. 265; II Сокращенная редакция, с. 285; I Краткая редакция, с. 306; II Краткая редакция, с. 325; III Краткая редакция, с. 348-349; IV Краткая редакция, с. 375-376.

³ Слово «дубец» ‘прут, хворостина’ зафиксировано в Каргопольском, Беломорском, Плесецком районах Архангельской области, Пудожском районе Карелии, Череповецком районе Вологодской области, Терском районе Мурманской области (СРГК 2: 8); «дубец» в значении ‘хворостина, розга’ имело распространение в Демянском и Холмском районах Новгородской области (Новгородский областной словарь. Вып. 2. Г-Ж. Новгород, 1992. С. 107).

отечеству наследие наших бояр”. Иноки отсиделись на занятом месте и потом закрепили его за собою формально, получив на свой архипелаг жалованную грамоту господина Великого Новгорода»¹. М.В. Кукушкина также отмечает, что «с поселением Зосимы и Германа на острове фактически началась его колонизация монастырем. На островах жило карельское население, а земля принадлежала новгородским боярам, одной из владелиц была Марфа посадница»².

Примечательно, что представление о карающих розгами ангелах или святых отражается в монастырских преданиях, получивших письменную фиксацию в текстах севернорусских житий основателей монастырей. Так, например, в Житии Александра Ошевенского рассказывается о явлениях игумена Александра с прутьями в руках монастырскому иноку Феодосию, начавшему писать Житие святого, и о наказании этого инока, по разным причинам отложившего составление Жития³. В Житии основателя Сийского монастыря Антония в редакции с 16-ю чудесами XVI в. приведено чудо, в котором игумен Антония после смерти является своему ученику Титу вместе с двумя монахами, «наказательныя прутья в руках си держаща», желая наказать Тита за попустительство в отношении других иноков, нарушающих монастырский устав⁴. В том же произведении в редакции игумена Феодосия в описании посмертных чудес XVII в. есть чудо, в котором рассказывается о наказании некоего монаха Кариона за нарушение монастырского устава – он стал часто ходить в баню, но пришедшие к нему «два лица нѣкия с прутьемъ» «бisha его до ранъ, глаголюще: “Да не к тому обычай имаши часто ходити в баню!”»⁵.

В предании о Марфе Посаднице образ двух светлообразных мужей–ангелов, явившихся на помощь старцу Зосиме, соотносится с описанием чудесного спасения Зосимы в монастыре от неминуемого голода в Житии Зосимы Соловецкого.

По нашим наблюдениям, в данном фрагменте предания о Марфе Посаднице произошла контаминация сразу двух сюжетных мотивов Жития: «выбор места для основания Соловецкого монастыря» и «испытание Зосимы Соловецкого голодом». Если в предании главными действующими лицами в эпизоде, повествующем о решении Зосимы основать на Соловках, выступают два светлообразных мужа, то в Житии Зосимы Соловецкого образ двух светлообразных мужей–ангелов встречается в развернутом сюжетном эпизоде, в котором повествуется о чудесном спасении Зосимы от неминуемого голода в монастыре. Испытание голодом – последнее из многих искушений, которые претерпевает Зосима в созданной обители. Автор рассказывает о том, как приходится Зосиме Соловецкому одному бороться с бесами, желающими изгнать святого с Соловков, однако силой молитвы он остается невредим. Ближе к зиме на острове заканчивается пища, и Зосиму ждет голод: посланный Зосимой на берег ради «монастырских потреб» старец Герман из-за осенних штормов на Белом море не смог попасть обратно на остров. Однако Зосиму от неминуемой смерти спасает появление двух светлообразных мужей, притащивших в монастырь кережку, наполненную съестными припасами: «И по малѣ времени пребывая въ кѣлии своей, и се придоша къ нему два мужа свѣтлы образомъ, влекуще за собою кережу, полну хлѣбовъ, и муки, и масла. И приемше благословение от старца Зосимы и глаголаша ему: “Приими, господине, от нас хлѣбы, и муку, и масло и положи у себѣ. А

¹ Платонов С.Ф., Андреев А.И. Новгородская колонизация Севера // Очерки по истории колонизации Севера. Пб., 1922. Вып.1. С. 29.

² Кукушкина М.В. Монастырские библиотеки Русского Севера: очерки по истории книжной культуры XVI-XVII веков. Л., 1977. С. 16.

³ Житие Александра Ошевенского. РНБ, собр. Соловецкого монастыря, № 992/1101, XVII в. Глава «О явленияхъ преподобнаго Александра священноиноку Феодосию: первомъ и второмъ наказании и третьемъ прещениемъ и казнию, и потомъ с милостию и прощениемъ», л. 183-184.

⁴ Житие Антония Сийского. Редакция игумена Феодосия. БАН, Архангельское собр., С., № 118, XVII в., л. 197-198.

⁵ Там же. «Ина повѣсть», л. 288-288 об.

мы идемъ на морѣ, и аще будетъ у тебѣ недостатокъ яди, ты яждь хлѣбы сия, и муку, и масло, а мы по времени будемъ у тебѣ”. Старецъ же много время ожидаше мужей тѣхъ, и не придоша. И уразумѣ преподобный, яко се Богомъ послано ему. И прославив Бога о всѣй его милости, яко призрѣ на раба своего, уповающаго на нь» (с. 99)¹. Формула «свѣтовидный муж» или «свѣтлообразный муж» встречается и в других агиографических памятниках севернорусского происхождения, что может свидетельствовать в пользу ее книжного происхождения: в одном из чудес в Житии Иоанна и Логгина Яренгских, в котором рассказывается о явлении Иоанна Яренгского важскому жителю Иоанну Носыреву («узрѣ свѣтовидна мужа взоромъ»)²; в эпизоде из Жития Диодора Юрьегорского, в котором инок Андрей рассказывает Диодору о пустынном житии («...и прииде ко мнѣ мужъ свѣтлообразенъ и рече ми: “Мужайся, отче, и от Бога дарованного пути ко спасению не презирай!”»)³.

В предании о Марфе Посаднице происходит трансформация событий, о которых рассказывается в Житии. Так, главным участником чуда избавления от голода становится Герман, причем упоминается, что он – «брат Изосимы по плоти», что не находит соответствий с Житием. Появление этого сюжетного мотива в предании, на наш взгляд, можно объяснить влиянием других устных преданий, бытующих на территории Русского Севера: в них в первопоселенцев часто выступают родственники, в том числе и два брата⁴.

Показательно, что в предании о Марфе Посаднице в описании чудесного избавления от голода сохраняется та же бытовая деталь, которая встречается и в Житии – кережка, наполненная хлебами: «Вот и иное еще чудо. В займищи на Соловецком острове остался брат Изосимы по плоти, Германом зовут; ввечеру хлеба нет, а стало зиметь, и вот просит хлеба у Бога. Поутру выходит на улицу: стоит кережка с хлебом у врат его, у кельи. Елико Герман обрадовался: “Слава тебе, Господи”, – воскликнул он, – и тем мог на зиму жить» (с. 79). Диалектное слово кережа, керёжа (кережка) имело распространение в Кемском, Беломорском, Медвежьегорском, Пудожском, Сегежском районах Карелии, Онежском районе Архангельской области, Кандалакшском районе Мурманской области. Оно использовалось для обозначения 1) приспособления в виде плетеных санок или корзины для перевозки различных грузов волоком; 2) саней в виде узкой лодочки на одном полозе, сделанном из доски с загнутым концом и санок для катания с горок, сделанные из сосновых дранок и узкой доски с загнутым концом (СРГК 2: 340). Скорее всего, то обстоятельство, что данное диалектное слово, обозначающее сугубо бытовую реалию, связанную с северным крестьянским бытом, воспроизвел в устном предании рассказчик, говорит о местном возникновении (или бытовании) произведения. Кроме того, опубликовавший предание Е.В. Барсов указал, что оно было записано от И.Е. Федосова «в северо-западных уездах»⁵.

¹ В Первоначальной редакции Жития Зосимы и Савватия Соловецких в рассматриваемом нами сюжетном эпизоде эпитет «светлообразные» в характеристике двух мужей отсутствует. См. текст Жития Зосимы и Савватия Соловецких Первоначальной редакции в издании: Минеева С.В. Рукописная традиция Жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких. С. 23.

² Житие Иоанна и Логгина Яренгских. Четвертая редакция по классификации Л.А. Дмитриева. РНБ, Соловецкое собр., № 182/182, XVIII в., втор. пол., л. 149 об.

³ Житие Диодора Юрьегорского. Первоначальная редакция. БАН, Архангельское собр., Д., № 260, л. 6.

⁴ См. раздел «Предания о основании соседних селений братьями (родственниками)» в издании: Криничная Н.А. Предания Русского Севера. СПб., 1991. № 18: Первопоселенцы-родственники холмогорской местности; № 19-20: Основание валдиевских деревень двумя братьями; № 21: Основание кульгальских деревень.

⁵ Барсов Е.В. Северные народные сказания о древнерусских князьях и царях. Е.В. Барсов называет данный текст «легендой».

Одним из самых драматичных эпизодов в Житии Зосимы Соловецкого является описание посольства Зосимы в Великий Новгород. В Житии повествование об этом событии сюжетно распространено: Зосима, уже будучи игуменом монастыря, приходит в Новгород к архиепископу с жалобой на «болярстих рабов и насельниц» (с. 109). Новгородский архиепископ Иона посылает его за поддержкой к новгородским боярам, и Зосима отправляется к Марфе Посаднице.

Приход Зосимы в Новгород отразился и в других преданиях Русского Севера, связанных со строительством Соловецкого монастыря, например, в предании «Основание Соловецкого монастыря»: «Шли Зосима и Савватий на Белое море. Шли с Толвуи на Загубье, далее – к Шитикам. Их мужик переводил к Повенцу – Благочинный фамилия ему. Поморы других старцев выгоняли, а толвуйский Зосима Савватия подговорил – да они и сходили в Новгород. Дали им войско в охрану, они и поселились. Потом каменный монастырь выстроили...»¹. Н.А. Криничная, комментируя предание, пишет о том, что «в произведении отражен факт хождения Зосимы, уроженца Толвуя, в Новгород для получения боярских дарственных грамот на право пользования землями и промысловыми угодьями на Соловецком и других близлежащих островах»². «Главные персонажи, – отмечает исследовательница, – исторические лица, основатели Соловецкого монастыря Зосима и Савватий. В предании вопреки действительности их деятельность приурочена к одному времени, что может быть объяснено спецификой изображения этих святых в культовой иконографии; они, как правило, представлены вместе на фоне монастыря»³.

Большое внимание в Житии и в предании о Марфе Посаднице уделено сюжетному мотиву «Отказ Марфы выделить Соловецкому монастырю земли». В Житии сообщается, что Марфа Посадница резко отказывает святому в помощи: «И прииде къ нѣкоей болярини, именемъ Марфѣ, молити ея заступение насельникъ ея, приходящихъ на островъ Соловецкий и пакости дѣюще, идѣже рабъ Божий Зосима манастырь состави, хотя ей изглаголати, еже рабы ея творять обиды многы. Она же, услышавъ от рабъ своихъ пришествие его, и повелѣ и отгнати от дому своего и не въсхотѣ благословения» (с. 110). Однако в Житии рассказывается и о раскаянии Марфы, причем причина ее раскаяния коренится в традиционных христианских представлениях об искуплении грехов вкладами в монастырь: «Та же предиреченная боляриня Марфа прииде въ раскаяние за оскорбление преподобнаго, слыша, яко мнози боляри града того чтящу преподобнаго, и влаша монастырю потребныхъ довольно. И слыша яко от многихъ, мужъ боголюбивъ и житиемъ добрымъ цвѣтѣтъ, и тако восхотѣ благословитися от него и причастна быти въ приношение въ домъ святаго Преображения и Пречистыя Богородица. И посла къ нему со многимъ молениемъ, дабы пришелъ и благословилъ ея, бѣ бо едина от славнѣйшихъ и первыхъ града того. Понеже бо прогнѣвася на нь первѣе, рекущи: “Отчину нашу отъемлет!” И посихъ размысли въ себѣ, глаголющи: “То како азъ на много время прогнѣваю Божия раба, то и прииму от него и азъ благословение и молитву, да отдасть ми Богъ моя согрѣшения”. И призва и с молениемъ... Болярини же она Марфа моляше преподобнаго, вкупѣ же и прощения просише, дабы молилъ Бога о ней и о чадѣхъ ея» (с. 110-111). Как говорится в Житии, Марфа Посадница даровала монастырю Суму: «И власть монастырю деревню на рѣцѣ Сумѣ на пристанище брѣга и иная потребная давъ монастырю, елико возможе» (с. 111).

Именно Суму просит у боярыни Зосима в предании о Марфе Посаднице, однако та отказывает старцу: «Марфа Посадница славна была пирами да пирогами; хлеб-соль на

столе, вино и брага на подносе; пей, ешь, веселися, только ее слушайся, а Бога она не знала, а святые ей нипочем. Во великую Софею ходила, а гордую поступь держала и выше всех себя почитала. Соловецкая Сума под рукой ее была, и держала она крестьян у себя и правила ими, как своей рукавицей» (с. 79); «Отобедали, начали благодарить Марфу посадницу за благо ее – за добро. Тут подходит к ей старец Изосима и умильно ей говорит: “Ай же ты, раба Божья, Марфа Посадница, благослови ты мни Соловецкую Суму к Соловецкому острову на странных прибежище, убогих пропитанье и братии на спасенье”. Тут ответ держала Марфа посадница: “Не могу дать Сумы Соловецкой, а Сума мне самой надоб”. И жаль ей стало Сумы Соловецкой, не рада она была великому гостю и поскупилась для ангела Божья» (с. 80)¹. При этом в предании внимание сосредоточено лишь на гордыне Марфы и на ее отказе помочь монастырю, о раскаянии же боярыни ничего не говорится².

Известно, что Марфа Посадница действительно жаловала Соловецкому монастырю свои земли. По сведениям Соловецкого летописца, «раскаившись», она первая из бояр даровала монастырю земельные угодья³. Как отмечает А.И. Андреев, «к последнему веку новгородского владычества относится усиленная колонизация Поморского и Корельского берегов Белого моря <...> Одними из первых и наиболее значительными были вклады Марфы Посадницы; ею подарены монастырю по р. Суме, между прочим, несколько стародомных деревень»⁴. В 1450 г. селение Сумы, «наряду с всеми другими соседними с ним, принадлежало уже посаднице Великого Новгорода Марфе Борецкой, которая именно в этом году подарила его Соловецкому монастырю. Из летописца соловецкого видно, что в приход преподобного Зосимы в Новгород к архиепископу Феофилу с жалобой на насельников боярских и слуг вельмож и помещиков земли Корельской преподобному Зосиме посадница Марфа Борецкая пожаловала для созидавшейся в то время обители св.

¹ На Русском Севере бытовало предание о том, что Марфа Посадница владела Сумой: «Марфа Посадница сюды пришла – за ней десять семейств притянулись... привела, подумай-ко. Рохмистровы – коренны, Пашины – корены, Корольковы – коренны. Десять человек – корень коренной, от Марфы Посадницы, а остальные свать, братья, внучата. Стали жить да слить: Сумпосад. Набежали деревенски, рибушны. Евтюковы – выгозерски; Лапински – из Лапино; Свиньински – тоже не сумски, заонежски; Поповы – с Унежья; Карпински – с Сумострова; Воронински – не сумски; Бахиревски – тоже не сумски, ихни деды прибежалые...» (Цит. по: Криничная Н.А. Северные предания. С. 46. № 41: «Основание села Сумпосад» (Беломорский район КАССР)). Как отмечает Н.А. Криничная, это предание состоит преимущественно из исторических реалий: данное селение, упоминаемое уже во вкладной записи Марфы Посадницы от 1436 г., действительно находилось в ее владении; появление здесь «десяти семейств» подтверждается и Соловецкой летописью (однако это событие приурочено в ней к 1476 г. и связано с совершенно иными фамилиями и причинами переселения... Сума стала посадом, а ее жители вошли в сословие мещан с 1806 г.» (Там же. С. 172).

² «По свидетельству преданий, этот враждебный народу лагерь – светские и церковные феодалы – не един: в борьбе за расширение своих владений сталкиваются хищнические устремления тех и других землевладельцев. В качестве примера можно привести один из эпизодов предания “Марфа Посадница”, в котором конфликт между Зосимой, претендующим на новые земельные владения (“Соловецкую Суму”), и Марфой-посадницей, отвечающей категорическим отказом на его просьбу (“Не могу дать Сумы Соловецкой, и Сума мне самой надоб”), выражен в форме напряженного диалога. Противодействие дальнейшему усилению монастырей здесь исходит уже от светской власти, что соотносится с конкретными историческими фактами: Марфа Борецкая действительно сурово приняла Зосиму, явившегося в Новгород ходатайствовать о монастырских нуждах, и даже поначалу прогнала его, поставив ему в вину, по словам Жития, что он “отчину нашу отъемлет от нас”. И только благожелательное отношение к Соловецкому монастырю архиепископа и правящих бояр смягчило гнев Марфы, вызвав ее раскаяние» (Криничная Н.А. Русская народная историческая проза. С. 68).

³ Досифей: 1) Топографическое историческое описание ставропигиального первоклассного Соловецкого монастыря. М., 1834; 2) Летописец Соловецкий на четыре столетия от основания Соловецкого монастыря до настоящего времени, то есть с 1429 по 1847 год. М., 1847.

⁴ Андреев А.И. Колонизация Севера в XVI-XVII веках // Очерки по истории колонизации Севера. СПб., 1922. Вып. 1. С. 38.

¹ Криничная Н.А. Северные предания (Беломорско-Обонежский регион). Л., 1978. С. 25. № 3: Основание Соловецкого монастыря.

² Криничная Н.А. Русская народная историческая проза: вопросы генезиса и структуры. Л., 1987. С. 68.

³ Там же.

Спаса деревню Суму с четырьмя обжами <...> Царская грамота 1555 года утвердила Суму за Соловецким монастырем навсегда. Монастырь посылал сюда своих старцев творить суд и расправу и взимать повинности. На помощь старцам Сумский мир давал выборных, которые отправляли собственно полицейские обязанности»¹.

После пожалований Марфы в Соловецкий монастырь стали поступать земельные вклады от других новгородских бояр – Губиных, Овиновых, Есиповых, Панфильевых, Репеховых, Селезневых, а также от карельских феодалов². Другие новгородские землевладельцы дарили монастырю свои участки «по прибрежным островам и по рекам Поморского и Корельского берега: Суме, Вирме, Выгу, Сороке, Шуе, Кеми и Поньге. Со второй же половины XV в. Соловецкий монастырь стал распространять свои владения и по Терскому берегу – по рекам Умбе и Варзуге, из поселенцев монастыря в последней волости в 1491 г. составилась церковный приход, устроена, монастырская церковь. Таким образом, вотчины монастыря тянулись на громадном пространстве по прибрежным рекам от Сумы до Поньги и по Терскому берегу»³. Тем не менее «заонежские погосты продолжали привлекать население, и в XVI в. Список владений Соловецкого монастыря за XVI в. пополнился рядом недавно возникших поселений к востоку от реки Сумы. В середине XVI в. у монастыря были земли по рр. Колежме, Нюхче, Унежме и др.»⁴. В целом Соловецкий монастырь, как отмечают исследователи, «получил 44 земельных участка, которые были разбросаны главным образом по морским рекам и речкам (Суме, Выге, Сороке, Кеми, Онеге), а также находились в Шуе, Шизни, на Терском берегу и на некоторых островах. Таким образом, Соловецкий монастырь в конце XV-XVI в. превратился в крупную феодальную вотчину»⁵.

Еще одной сюжетной линией, объединяющей оба рассматриваемых нами текста, являются предсказания Зосимы.

В Житии Зосимы Соловецкого говорится о двух предсказаниях святого. Первое он делает после неудачного визита домой к Марфе, предрекая гибель ее рода: «И удалися от нея, по реченному, рабъ же Божий отъиде, ничтоже сумняся от лица злобы... И позывавъ главою, и глаголаше ученикомъ своимъ: “Се дние грядуть, иже дому сего жителіе не изследять стопами двора сего, и затворятся двери дому сего, и къ тому не отверзутся, и будетъ дворъ ихъ пустъ”. И се рекъ, умолче, дондеже сбыхася реченная Божиимъ угодиномъ Зосимою во время свое» (с. 110). Известно, что два сына Марфы Посадницы – Антон и Феликс – утонули во время шторма, и, по преданию, на том самом месте, где их тела выбросило на берег, был основан Корельский монастырь⁶. Еще один сын, Дмитрий, в сражении 1471 г. при р. Шелони был взят в плен, и великий князь Иоанн III велел отрубить ему голову. Сын Марфы Посадницы Федор был сослан в Муром, где умер в темнице. Сама Марфа Борецкая после падения Новгорода 2 февраля 1479 г. была взята под стражу вместе с внуком Василием Федоровичем и отправлена в Москву, а все ее имение Иоанн III взял себе⁷.

¹ Максимов С.В. Год на Севере. М., 1987. Т. I. С. 312.

² Кукушкина М.В. Монастырские библиотеки Русского Севера. С. 17.

³ Андреев А.И. Колонизация Севера в XVI-XVII веках. С. 38.

⁴ Там же.

⁵ Кукушкина М.В. Монастырские библиотеки Русского Севера. С. 16-17. См. также: Ключевский В.О. Хозяйственная деятельность Соловецкого монастыря в Беломорском крае. Соч. Т. 7. М., 1959. С. 14; Савич А.А. Соловецкая вотчина XV-XVII вв. Пермь, 1927. С. 63; Борисов А.М. Хозяйство Соловецкого монастыря и борьба крестьян с северными монастырями в XVI-XVII веках. Петрозаводск, 1966. С. 61.

⁶ Более подробно см. об этом: Рыжова Е.А. Жития праведников в агиографической традиции Русского Севера // ТОДРЛ. СПб., 2007. Т. 58. С. 423-425.

⁷ См.: Добрынин Ф. Прошлое г. Шенкурска и его уезда Архангельской губернии: историческая справка // Известия Архангельского Общества изучения Русского Севера. 1910. № 19. С. 43-44.

Второе предсказание в Житии касается судьбы видных шести новгородских бояр. Толчком для этого предсказания является второй приход святого к Марфе. Зосима во время обеда у Марфы трижды видит первых новгородских бояр сидящими без голов: «И възрѣвъ на возлежащихъ, и удивися, и поникъ на землю, ничтоже вѣщаше. И паки възрѣвъ, то же видѣ, и пониче долу. И еще приложи третицею, то же зрѣть: нѣкїя от от возлежащихъ, въ первыхъ сѣдяща, а главъ не имуща. И удивися, и поникъ рабъ Божий Зосима о преславномъ видѣнїи...» (с. 111). Зосима рассказывает о виденном на пиру по просьбе монастырского инока¹, который являлся участником делегации, причем в этом повествовании уточняется число «безголовых» бояр – их шесть: «Видѣхъ азъ 6 мужъ преднихъ на пиршествиіи семь безъ головъ сѣдящихъ. И видѣхъ, и дивихся на мнозѣ, и не возмогохъ ни ясти, ни пити, ни ко устомъ принести от такового ужасна зрѣнїя» (с. 111-112)².

В предании также звучат два предсказания Зосимы Соловецкого, которые он делает во время пребывания у Марфы. Однако в данном тексте пророчества Зосимы помещены в свойственную эпическим произведениям ситуацию пира, причем эта ситуация не повторяется: «И вот сей святой старец, так прославленный Богом Изосима, приходит по гласу Божию к Марфе в Новгород; бояра и князи собраны у ней по ее хотению. Марфа посадница елико обрадовалась гостю с подсеверной стороны: “Откуда, – говорит, – мне счастье великое? Кто дал тебя, богобоязненный старец? Откуда, – говорит, – дал Господь ангела хлеба покушать?” Старец Изосима поясняет и благословляет ю в своем доме: “Бог тебя благословит, Божья на тебе благодать да будет”. Марфа посадница зовет его на обед: “Пища у меня на столе набраная, и князья и бояре вкупе собраны, благослови, отче, пишу сию есть и пить!” Сидят на пиру вси князья и бояра, едят оны – наедаются, пьют оны – напиваются, разговорами забавляются. Сидит Изосима, притаился в переднем углу; он поднял голову свою честную, воззрел он оком ясным на этих гостей напитующих: вси-то они без голов сидят, не вином-то оны напиваются, оны кровью вси обливаются. Воскорбел старец и от туги прослезился: жаль ему стало князей и бояр, жаль ему стало Великого Новагорода <...> И видит Изосима, что кривда сидит в Новгороде, а правда на небо взята. И скажет он последнее слово: “От моего здесь бытования дом Марфы Посадницы будь пуст и в жилище этом живой человек не живи”. Так и стало по слову его”» (с. 79-80)³.

Таким образом, в предании о Марфе Посаднице произошло выпрямление сюжетных линий, что выразилось в совмещении двух приходов Зосимы к Марфе: из описания первого прихода святого к Марфе, который читается в Житии, взят гневный отказ боярыни

¹ Нет имени этого монаха в Первоначальной и III Краткой редакциях; инок назван Даниилом в I Стилистической, II Дополненной, III Дополненной, I Сокращенной, II Сокращенной, I, II и III Краткой редакциях; имя начального старца Германа, того самого, с которым Зосима вместе пришел на Соловецкий остров, встречается только в I Дополненной редакции.

² В I Сокращенной редакции Жития Зосимы и Савватия Соловецких говорится о пяти мужах (Минеева С.В. Рукописная традиция Жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких. С. 278-279).

³ В этой части предания, в которой рисуется типичная для былин и исторических песен ситуация пира, по нашим наблюдениям, встречается говорной рифмованный стих, являющийся одной из форм бытования стиха славянской народной поэзии (Гаспаров М.Л. Очерк истории европейского стиха. М., 1989. С. 20). Говорной стих – это «тот склад, которым сложены пословицы, заговоры и заклинания, обрядовые и развлекательные прибаутки», «никаких стихов силлабичности здесь нет, это текст чисто тонический, и притом рифмованный» (Там же. С. 34-35). См.: «Марфа Посадница славна была пирами да пирогами», «пей, ешь, веселися, только ее слушайся», «Во великую Софею ходила, а гордую поступь держала и выше всех себя почитала»; «убогих пропитанье и братии на спасенье», «Пища у меня на столе набраная, и князья и бояре вкупе собраны», «едят оны – наедаются, пьют оны – напиваются, разговорами забавляются», «не вином-то оны напиваются, оны кровью вси обливаются» (Народная проза. С. 79-80).

помочь монастырю, из второго прихода заимствованы рассказчиком следующие сюжетные мотивы – пир в доме Марфы, аскетизм Зосимы, трехкратное видение безголовых людей на пиру и предсказание печальной участи самой Марфы.

Ориентируясь, видимо, на эту часть предания, С.Н. Азбелев высказал мнение о том, что предание относится «еще ко временам Ивана III, подчинившего Новгород в последней четверти XV в., сославшего Марфу Борецкую и казнившего ряд новгородских бояр. Но предсказание Зосимы Соловецкого можно соотносить в большей мере с репрессиями Ивана Грозного сто лет спустя»¹. В.Л. Янин пишет о том, что «в связи с существованием особой группы из шести главных посадников, представлявших концы Новгорода и, одновременно, весь Новгород, значительный интерес приобретает широко известное место из Жития Савватия и Зосимы, соловецких чудотворцев. Житие, принадлежавшее к числу повестей о конце Новгорода, содержит типичный для этих сказаний мотив пророчествования о грядущей гибели Новгорода <...> Исследователи связывают это предание с именами новгородцев, казненных после Шелонской битвы. Однако легко установить, что к событиям 1471 г. она не имеет прямого отношения. После Шелонской битвы были обезглавлены не шесть, а четыре человека: два посадника – Дмитрий Исакович Борецкий и Василий Селезнев и два житых – Киприян Арзубьев и Еремей Сухошок. Если бы составитель легенды задался целью связать ее с результатами событий 1471 г., он ограничил бы число бояр, явившихся Зосиме обезглавленными. Не следует ли усматривать в этой легенде символ? Шесть обезглавленных бояр – это шесть посадников, образующих главный представительный орган боярской власти и олицетворяющих Новгородское государство»². Н.А. Криничная полагает, что в данном предании «перед нами предстает Марфа Посадница, изображенная в момент противоборства с Зосимой – одним из основателей Соловецкого монастыря: незадолго до падения Новгорода в 1478 г. в борьбе за обладание земельными угодьями столкнулись интересы светской и духовной власти»³.

Рассмотрение текста Жития Зосимы и Савватия Соловецких и предания о Марфе Посаднице показало, что предание вторично по отношению к Житию. Его можно рассматривать как текст, непосредственным образом связанный с явлением «народной герменевтики». Этот термин предложен С.Е. Никитиной применительно к духовным стихам. Вслед за Г.П. Федотовым исследовательница полагает, что они представляют поэтическую интерпретацию книжных источников⁴. С.Е. Никитина считает, что «народная герменевтика» вместе с «народным языкознанием» и «народной фольклористикой» входит в понятие «народная филология». Понятие «народная герменевтика» вводится исследовательницей по аналогии с предложенным американским ученым Г.М. Хенигсвальдом термином «народное языкознание» и является расширенным его вариантом⁵. Данный термин относится к тому роду произведений, которые, по мысли К.В. Чистова, «могут быть индивидуальными, но вместе с тем массовыми проявлениями коллективной, образной по своей природе системе представлений, выработанной той социальной средой, в которой они бытуют»⁶.

¹ Народная проза. С. 556.

² Янин В.Л. Новгородские посадники. М., 1962. С. 305-306.

³ Легенды. Предания. Бывальщины / сост., подгот. текстов, вступит. статья и примеч. Н.А. Криничной. М., 1989. С. 12.

⁴ См.: Федотов Г.П. Что такое духовные стихи? // Федотов Г.П. Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991. С. 11-19.

⁵ См.: Никитина С.Е. «Народная филология» в старообрядческой культуре // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки: сб. науч. тр. Новосибирск, 1992. С. 73-78; Hoeningwald Henry M. A proposal for the study of folklinguistics // Sociolinguistics. Mouton, the Hague, Paris, 1996.

⁶ Чистов К.В. Народные традиции и фольклор: очерки теории. Л., 1986. С. 12-13.

Устные монастырские предания соловецких иноков, которые собирал соловецкий игумен Досифей при создании своих записок о монастыре, в том числе рассказы монахов о посольстве Зосимы в Новгород, бывших непосредственными участниками описываемых событий или рассказывавших о них со слов самого Зосимы, явились основой для многих сюжетных эпизодов Жития Зосимы Соловецкого.

В дальнейшем текст Жития Зосимы и Савватия Соловецких бытовал на Русском Севере в большом количестве списков и активно переписывался местным населением. Большинство рукописей, содержащих Житие Зосимы и Савватия Соловецких, продолжало свою жизнь «в северной культурной среде»¹. Произведение встречается в библиотеках северных монастырей: в Соловецком, Кирилло-Белозерском, Ферапонтове, Антониево-Сийском². В записях на рукописях с Житием Зосимы и Савватия Соловецких упоминаются другие обители и храмы Русского Севера: монастырь Трифона Печенгского, Александро-Свирский монастырь, Козьеручьевская пустынь на Двине, Благовещенский храм Сольвычегодска и Троицкая церковь Вычегодского Усолья, церковь Дмитрия Солунского «что в Карачаеве» Вологодского уезда, а также различные севернорусские города и веси: Холмогоры, Архангельск, Кемь, Виремская и Кандалакшская волости, стан Турчасово в Каргопольском уезде, «деревня Герасимовая» Глушицкой волости, деревня Пожарица Устюжского уезда Сухонской трети Уфтуской, село Софронцово Устюжского уезда Железнопольской волости и др. Читателями и вкладчиками рукописей с Житием Зосимы и Савватия Соловецких являлись белозерец, мезенец, каргополец, устюжанин, «тихвинец», «тотемский житель», «новоладожский купец», «ладожанин» и др.³

Источником предания о Марфе Посаднице послужил агиографический текст, представляющий собой одну из одиннадцати редакций Жития Зосимы и Савватия Соловецких, помимо Первоначальной. Это вполне объяснимо, поскольку Первоначальная редакция памятника известна всего в пяти списках,⁴ тогда как списки, содержащие тексты более поздних редакций памятника, активно тиражировались. О вторичности предания по отношению к Житию Зосимы и Савватия Соловецкого говорят некоторые образы, восходящие к церковно-книжной культуре (образ двух светлообразных мужей-ангелов), совмещение этих образов с другими сюжетными эпизодами Жития (в предании этот образ переносится из сюжетного эпизода «Выбор места для основания Соловецкого монастыря» во фрагмент «Испытание Зосимы Соловецкого голодом»), выпрямление нескольких сюжетных линий (в эпизоде, рассказывающем о пророчестве святого), перенос действий с одного героя на другого, которые в сознании рассказчика дублируют друг друга (Зосима и Герман), выпадение некоторых сюжетных ходов и заострение внимания только на одном событии (в предании говорится об отказе Марфы дать монастырю Сумы, но не упоминается о ее раскаянии), что характерно для бытования произведения в устной традиции.

Житие Зосимы и Савватия Соловецких и предание о Марфе Посаднице показывают возможный путь взаимодействия устного и письменного сакрального текста: *рассказ участников событий – устное монастырское предание – житие – устное предание*. Предание о Марфе Посаднице отражает восприятие письменного сакрального текста местными северными читателями, что проявляется в осмыслении, освоении и устном воспроизведении образов церковной книжности в русле фольклорной поэтики Русского Севера и так называемого народного православия.

¹ Минеева С.В. Рукописная традиция Жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких. С. 80.

² Там же. С. 75-80.

³ Там же. С. 80-82.

⁴ Там же. С. 128-133.

Похоронно-поминальные причитания Лоймы (современные записи)

В рамках сплошного фольклорно-этнографического обследования лоемской традиции, которое собиратели Сыктывкарского университета проводили в 1990, 2002, 2008, 2009, 2011, 2012 гг., большое место уделялось обрядам жизненного цикла и, в частности, похоронно-поминальной обрядности. Интерес исследователей к обрядовой составляющей похорон с Лоймы Прилузского района Республики Коми¹ нашел отражение в двух публикациях об одном фрагменте обряда – захоронении умерших неестественной смертью².

Целью настоящей работы является обзор похоронно-поминальных причитаний лоемской традиции по записям СыктГУ, который позволит включить в сферу научного знания новые полевые материалы, а также, несомненно, будет способствовать выявлению своеобразия севернорусской народной культуры.

Безусловно, причет рассматривается в контексте обрядовой ситуации, так как в современной науке уже является постулатом то, что одной из ведущих, стержневых линий в осмыслении причети является раскрытие ее обрядовой функции. Вследствие этого сосредоточим внимание не только на более или менее сохранившихся фрагментах поэтических текстов причитаний, но и на обрядовом контексте, который просматривается в комментариях исполнителей.

Общее количество лоемских причитаний, хранящихся в Фольклорном архиве СыктГУ, невелико: оно насчитывает 21 текст, записанный от девяти исполнителей. Тем не менее есть основания утверждать, что похоронно-поминальная причет являлась развитым и популярным жанром в Лойме. Об этом свидетельствуют воспоминания жителей села: *«Есть люди специальные, плакальщицы были. Вот говорят: “Вот уж эта-то начала плакать, так уж сейчас наплачет! Шас уж всех расквелит!” Расквелит – значит всех заставит плакать. И действительно: такие уж плакальщицы, что они откуда что и берут – очень умелые есть плакальщицы»*³. Все современные записи, за одним исключением, представляют собой так называемые тексты-воспоминания о традиции, так как за время работы на территории Лоемского сельского поселения ни разу не удалось записать причитания непосредственно на похоронах или поминках, т.е. в ситуации живого бытования. Таким образом, весь имеющийся в нашем распоряжении материал – это исполненные «по памяти» вне обряда, по просьбе собирателей тексты причитаний. Несомненно, такие плачи сильно отличаются от реального звучания на похоронах, и, по мне-

нию исследователей, в некоторых случаях это самостоятельный жанр, вызванный к жизни работой фольклористов¹.

Большая часть лоемских причитаний зафиксирована в ситуации спровоцированного собирателями воспоминания об обряде и, как следствие, представляет собой фрагменты – отдельные мотивы, а не цельные тексты. Претендовать на относительную полноту может причитание Александры Ильиничны Лобановой, которое было исполнено ею для нас по рукописной самозаписи (41 стих). А.И. Лобанова 1923 г.р. из д. Карповская – в прошлом учитель-словесник; обладательница хорошей памяти, она осознает себя знатоком и хранителем лоемской старины; эту репутацию она снискала и у односельчан. Кроме рукописного текста причитания, который А.И. Лобанова исполняет на причетный формульный напев², от нее записано еще пять текстов. Их появление было вызвано вопросами собирателей относительно адресатов причитаний: о матери («родимая матушка»), об умершем сыне («любимый сыночек», «господарево дитятко»). На вопрос собирателей о происхождении рукописного варианта причитания «по матери» А.И. Лобанова пояснила, что записала его от матери. Данное противоречие (текст «по матери» «от матери») позволяет предположить, что Лобанова сама «воссоздала» традиционный текст причитания, являясь наследницей «умелой плакальщицы»³, на это указывает и «новый» тетрадный лист, на котором записан текст.

Другим значительным по объему текстом (25 стихов) является причитание «по мужу» от Евлалии Митрофановны Шехониной 1919 г.р. Е.М. Шехонину, некогда профессиональную плакальщицу, собиратели СыктГУ застали в очень почтенном возрасте и болезненном состоянии, что не позволило сделать более одной записи причитания. Однако, несмотря на это, единственный записанный от Е.М. Шехониной вариант плача выгодным образом отличается от фрагментарных, крайне редуцированных текстов (от 2-х до 16-ти стихов), нередко с разрушенной напевно-ритмичной формой, своей полнотой и выразительностью.

Тем не менее, обобщив разные по степени сохранности записи причитаний Лоймы, опишем и проанализируем их мотивный состав.

Значительное место в записанных нами текстах занимают мотивы «одиночества» и «тяжелой жизни», которые, как известно, характерны для плачей-вопрошений⁴ и выходят на первый план⁵ в поминальных причитаниях. Вдова жалуется на свое бедственное положение, вызванное смертью кормильца, и, как следствие этой смерти, на свою недееспособность: *«меня не носят резвы ноженьки; не поднимаются белы рученьки; не идет на ум работушка»*⁶; *«не стало у мя силушки да и не стало у мя моготушки, изболело*

¹ Русское село Лойма, расположенное на правом берегу р.Лузы – притоке Юга, граничит с Вилегодским районом Архангельской области и Лузским районом Кировской области и образует с данными территориями единую историко-культурную зону. Кроме того, по р. Лузе проходила этническая граница расселения коми и русских, что, несомненно, повлияло на формирование культурного облика края (Подробнее см.: Сборник материалов для истории города Ляльска Вологодской губернии. Т. I. С 1570 по 1800 год / сост. лальский городской староста Иван Пономарев. В-Устюг, 1897; Жеребцов И.Л. Где ты живешь : населенные пункты Республики Коми : историко-демографический справочник. Сыктывкар, 1994. С.137-139).

² Крашенинникова Ю.А. Похороны «по-репному» (О некоторых фактах похоронно-поминальной обрядности северных русских) // Антропологический форум. 2009. № 10. С. 299–310; Бунчук Т.Н. Хоронить по-репному: к этнолингвистической интерпретации севернорусской фразеологической единицы // Антропологический форум. Online. 2010. № 13. С. 183-190. [Режим доступа:] <http://antropologie.ru/07/13online>

³ ФА СыктГУ. 13314-14: Лоемское с/п, д. Карповская, Лобанова Александра Ильиничка, 1923 г.р. Соб.: Т.Н. Бунчук, Е.А. Шевченко, 2008 г.

¹ Данная мысль неоднократно высказывалась в работах фольклористов-филологов и музыковедов, например: Васильев А.Г. Композиционные особенности похоронных причитаний // Русский фольклор. Т. XII. Из истории русской народной поэзии. Л., 1971. С. 91-101; Алексеевский М.Д. Похоронно-поминальные причитания Русского Севера: проблемы собирания и современное состояние // Актуальные проблемы полевой фольклористики : сб. науч. трудов. Вып. 4. Сыктывкар, 2008. С. 38-39; Альтишлер М.С. Похоронно-поминальные причитания. К некоторым проблемам исполнения и записи // Фольклор: современность и традиции : материалы третьей международной конференции памяти А.В. Рудневой. М., 2004. С. 12.

² Музыкальная структура лоемских причитаний еще не становилась предметом изучения этномузыковедов.

³ ФА СыктГУ. 13314-13 (см. 13314-14).

⁴ См.: Герасимова Н.М. Поэтика плача в севернорусских причитаниях // Бюллетень фонетического фонда русского языка. Приложение № 7: Обрядовая поэзия Русского Севера: плачи. СПб.; Бохум, 1998. С. 18.

⁵ Подробнее об этом см.: Базанов В. Поэзия Печоры. Сыктывкар, 1943. С. 25.

⁶ ФА СыктГУ. 13314-1, 6 (см. 13314-14).

моё тело белоё»¹, и далее: «прибавилось-то заботушки о моих-то малых деточках», «как пережить нам это горюшко? Наше горюшко великое»². Центральный образ таких плачей – «горькая горюшица», оставшаяся с детьми в тяжелом положении:

Ты оставил меня, горюшечу,
Ты оставил меня с деточками,
Мне приходится все делати,
Вспахать пашенку,
Накосить-то травушки...³

Тема сиротства детей, коррелирующая с мотивом тяжелой жизни, в устном тексте А.И. Лобановой вырастает в развернутое описание:

Мои деточки, они ходят необутые,
Они ходят неодетые,
Они ходят ненакормлены,
Питаются только травушкой,
Травушкой да муравушкой,
У них нет-то силушки
С зеленой-то травушки,
Они растут большешенько⁴.

Отнесенность данного текста к поминальной, а не похоронной причети выявляется и грамматически: глаголы в тексте употребляются в форме настоящего времени, что позволяет интерпретировать заложенную в них идею – дети уже растут без отца. Тем не менее в рамках данной статьи проблема разграничения поминальной и похоронной причети не ставится ввиду сложности дифференциации обрядовой функции данных типов причитаний, с одной стороны, а с другой – ввиду позднего характера записей, которыми мы располагаем. В текстах лоемских причитаний встречается употребление форм будущего времени:

«Да без тебя твои деточки
Они шибко намучаца,
Шибко они да намаютце,
Много горя навидаютце,
Много славы напримаютце.
Твои миленькие деточки
Они тобой да понуждающе»⁵.

Однако это не противоречит их «поминальной» направленности. В этом случае тяжелое положение детей – это не следствие только что случившейся смерти родителя, а результат отсутствия его благословения. Подтверждением является то, что в качестве экспозиции к процитированному фрагменту выступает устойчивый как в лоемской, так и в севернорусской похоронно-поминальной обрядности мотив испрошения благословения. Просьба о родительском «благословении»⁶ / «слове» / «наказе» («Дай напутствия,

да дай наказа»¹; «Да ты скажи-ко словечечко / Да ты своим да малым деточкам», «Да им твоё благословеньце / Шибко нужно, да шибко надобно»²) и описание тяжелой жизни осиротевших детей в лоемских причитаниях оказываются парными мотивами. Вследствие этого в лоемском тесте форма будущего времени глаголов является зависимой от синтаксической структуры с условно-следственным значением, выражая не абсолютное, а относительное грамматическое время.

Причинно-следственная связь обнаруживается и между мотивами «испрошение благословения / наказа / наставления» и «обращение к умершему с просьбой ожить»: «раскрой очи ясные; распечатай сахарны уста»³; «стань на резвы ноженьки»⁴, которые также обнаруживаются в текстах лоемских причитаний. Мотиву обращения к умершему с просьбой ожить предшествует мотив обращения к стихиям с просьбой разорить могилу, который В.И. Еремина называет общим местом похоронных причитаний⁵. Н.М. Герасимова данный мотив в причитаниях считает самым известным в русских плачах: «Этот плач заклинательного, заговорного характера становится апофеозом мысленного движения к покойному в поминальной обрядности»⁶. Как правило, оба этих мотива традиционно сливаются в один двучастный императив.

В лоемских записях похоронных причитаний отмечается еще один мотив – обращение к «матери-сырой земле». Он зафиксирован лишь в двух вариантах текста одного исполнителя в крайне редуцированной форме: «Расступись ты, мать-сыра земля, / Расколись ты, дубова / гробова доска»⁷. Тем не менее этот же мотив в свадебном причитании невесты-сироты представлен в достаточно полном, развернутом виде, ср.:

Да подымись-ко, перевалушка, Со дождями со частыма. Да размочите мать-сыру землю, Расколись-ко, гробова доска, Да совернисё, полотёнышко, Да во единую трубочку,	Да ты открой-ко очи ясныё, Да разожми уста сахарныё, Да отведи-ко руки белыё Да от ретивова сердечика, Да встань на резвыё ноженьки, Да мне-ко дай-ко благословеньцо ⁸ .
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Относительно этого мотива можно утверждать, что развитая традиция сольной поминально-погребальной причети проникла в свадебный обряд⁹ и закрепились в нем, выработав специфическую функцию – обязательный обрядовый текст невесты-сироты. Приведенный поминально-похоронный текст – яркий пример «исконного», первоначального бытования причетного текста.

Благословенничо великоё, / Мне твоё-то благословенничо / Мне шибко да нужно-надобно / Из тёмна да леса выведёт, / Из синя да моря выкачёт» (ФА СыктГУ. 1315-24).

¹ ФА СыктГУ. 13313-15: Лоемское с/п, д. Тарасовская, Семенюк Лидия Ивановна, 1938 г.р. Соб.: Е.А. Шевченко, 2008 г.

² ФА СыктГУ. 1322-36.

³ Там же.

⁴ ФА СыктГУ. 13313-28 (см. 13313-15).

⁵ Еремина В.И. Историко-этнографические истоки мотива «вода – горе» // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1989. С. 119.

⁶ Герасимова Н.М. Указ. соч. С. 16.

⁷ ФА СыктГУ. 13313-15, 28.

⁸ Шевченко Е.А. Свадебный обряд Лузского района Кировской области (функциональные аспекты поэтических текстов. Сыктывкар, 2010. С. 75-76.

⁹ Данное явление на близком материале Лузского района Кировской области обнаружили в ходе экспедиции 1992 г. музыковеды-фольклористы Ю.И. Марченко и А.Ю. Кастров (Кастров А.Ю. Лальские погребально-поминальные причитания // Русский фольклор: Исследования и материалы. СПб., 1999. Т. 30. С. 376-413).

Вызывает интерес то, что, кроме обращения к сырой земле с просьбой расступиться, в лоемских текстах встречается и другая просьба в обращении к земле – схоронить, укрыть:

Ты земелюшка-матушка,
Будь пуховой перинушкой,
Теплым одеялышком
Для родимой-то матушки¹.

Образ земли – один из частых образов в текстах лоемских причитаний, он соотносится с мотивом изображения иного мира: «сырая земелюшка» – это место, куда уходит покойник «на веки вечные»²: «Опустили тебя в земелюшку, / Тебя зароят в земелюшку, / В земелюшку тяжелую»³.

Примечателен в этой связи комментарий А.И. Лобановой относительно подобных текстов: она сообщает, что так «выревливают», «когда вот первую землю кидают туда на гроб, она как стучит эта земля, тут уж прямо сердце, стук – ножом по сердцу ударяет, дак женщины некоторые дак взрывом-взрывом так взрывает»⁴; «Если кто очень жалеет, дак прям это в могилу хотят прыгнуть, причитают»⁵. Образ земли, таким образом, можно охарактеризовать как кульминационный, как точку наивысшего напряжения в словесной структуре текста. Это нашло отражение и в таком приеме организации причетного текста: в зачине лоемского надмогильного причитания используется цепочка риторических вопросов, обращенных к умершему, например: «Господарёв ты Николаюшка, / Ты куда же собираёшься? / Ты куда же отправляешься?»⁶, и заканчивается она прощанием с устойчивой формулой, в центре которой образ земли: «Ты прощай-ко, прощай, / Прощай на веки на вечные. / Пусть тебе будет земелюшка пухом»⁷. Цепочка риторических вопросов играет роль эмоционально нагнетающих элементов, создавая эффект восходящей градации, на вершине которой – образ земли как финальное место символического пути умершего.

Любопытно, что в лоемских причитаниях в изображении места упокоения обнаруживается трехчастная структура потустороннего пространства, так сказать «дантовы круги», которые преодолевает умерший на том свете. Так, сначала это место, куда отправляется человек после смерти – это «сырая», «тяжелая земелюшка». Затем – «тихая горенка»:

Моя родимая ты матушка,
Да ты нашла себе притуличё
Ты на веки-то вечные,
Да ты себе тихую горенку?

И наконец – царствие небесное:

Расступись ты, небо синее,
Ты прими-ко мою матушку
В твоё царство небесное!⁸

¹ ФА СыктГУ. 13314-1 (см. 13314-14).

² ФА СыктГУ 13314-3а (см. 13314-14).

³ ФА СыктГУ 13314-5 (см. 13314-14).

⁴ Там же.

⁵ ФА СыктГУ. 13314-4 (см. 13314-14).

⁶ ФА СыктГУ. 13116-42: Лоемский с/с, д. Ивановская, Яйцева Александра Григорьевна, 1924 г.р. Соб.: Е.А. Шевченко, 2002 г.

⁷ ФА СыктГУ. 1322-36.

⁸ ФА СыктГУ. 13314-1 (см. 13314-14).

Такое представление потустороннего пространства обнаружено в пределах одного текста, а значит, можно утверждать, что исполнитель сознательно ориентировался на такое выражение образа и земли, и дома, и царствия.

Несколько фрагментов причитаний, атрибутируемых самими исполнителями как похоронные: «Причитают, когда лежит в гробу покойник; Это когда везут на кладбище»¹, – включают в себя мотив «безвозвратной дороги» и связанный с ним мотив «отсутствия вестей от умершего»:

Моя милая ты ягодка,
Да куды ты собираешься?
В дорогу дальнюю,
Обратно неворотимую.
Дак от этой дороженьки нет пути...²;

... Ты куда же собираёшься,
Да по этой же путь-дороженьке,
По этой-то путь-дороженьке
Никто обратно-то не воротится³;

Собрался... во последний путь да во дороженьку,
Как (от/у) этих пути-дороженьки
Нигде нету-то выходу⁴;

Мое милое ты дитяtko, <...>
Ой, куды же то направилось?
Во каку путь дороженьку?
Ой, ведь эта дороженька,
Она шибко катливая,
Ой, она неворотимая⁵.

Даже по фрагментарным, неполным записям лоемских причитаний можно судить о соположении этих мотивов в композиционно-сюжетном строении текстов. Они демонстрируют определенные причинно-следственные связи. Дорога «во последний путь» в лоемских причитаниях характеризуется как *дальняя, обратно неворотимая*, дорога у которой *нет пути обратного, нигде нету выходу*, а значит, это место, откуда *не пишут письма-грамотки, не посылают челобитчины*:

Собрался... во последний путь да во дороженьку,
Как (от/у) этих пути-дороженьки нигде нету-то
выходу...

Ой, нарядилась ты, любимая,
Да ты в далёкую дороженьку.
Ой, оттуда нет пути обратного,
Да не пошлешь письмо-грамотку,
Не пошлешь ты письмо-грамотку,
Да не подашь нам белу рученьку,
Не поднимешься на резвы ноженьки,
Не промолвишь словечко!⁷

Не пишут письма-грамотки,
Не посылают челобитчины...⁶;

Образ «челобитчицы» появляется в лоемских причитаниях и в связи с реализацией другого мотива. Им является мотив «передачи приветов умершим родственникам». Такие тексты представляют особую ценность, так как нечасто фиксируются собирателями фольклора. Так, анализируя публикации похоронно-поминальных причитаний Русского Севера, М.А. Алексеевский отмечает, что этот мотив встречается редко. Исследователь объясняет это «искусственным характером записи»⁸. Кроме того, М.А. Алексеевский

¹ ФА СыктГУ 13313-27 (см. 13313-15).

² Там же.

³ ФА СыктГУ. 13116-42.

⁴ ФА СыктГУ. 1322-36.

⁵ ФА СыктГУ. 13113-16: Лоемское с/п, д. Козловская, Помысова Зинаида Павловна, 1909 г.р. Соб.: Е.А. Шевченко, 2002 г.

⁶ ФА СыктГУ. 1322-36.

⁷ ФА СыктГУ. 13314-1 (см. 13314-14).

⁸ «[Причитая перед собирателем, информант опускает “передачу приветов”, которая остро актуальна именно в ситуации естественного бытования и во многом определяется контекстом (например, важен характер родственных отношений между плакальщицей и умершим)» (Алексеевский М.Д. Указ. соч. С. 42).

этот мотив характеризует как типичный для карельской и архангельской традиций (в своей работе он приводит примеры из Каргопольского района Архангельской области). В этой связи хотелось бы дополнить ареал бытования мотива «передачи приветов умершим родственникам» записями из с. Лоймы.

Передача приветов – «челобитицы» – через покойника ранее умершим предкам в наших материалах оказывается едва ли не сквозным мотивом похоронно-поминального обряда: «*Это причитают в любое время*»¹. Похороны конкретного умершего человека, таким образом, оказываются поводом для всех (родственников и неродственников) связаться со своими «родителями»: «*Заказываю челобитнички своей родне*»²:

Моя родимая матушка,
Передай-ко челобитичу
Ты родимому батюшке,
Пусть хотя б мне во сне привидится³;

Может, встретишь мое милое дитяtko,
Передай ты, как мы тут...⁴;
От меня-то от горячици
Ты скажи-ко, порасскажи,
Как живу я здесь, маюся⁵.

Этот мотив появляется в текстах причетов в доме, где лежит покойник, когда близкие, знакомые, односельчане приходят «навестить» и «проститься»: «*Лежит покойник, вот пришла какая-то женщина. Она не к этому, а вот у нее, может, давным-давно кто-то умер: или она ребенка потеряла, или мать, или отец... И она уже наплакивает этому "Передай-ко челобитичу"*»⁶ – и продолжается на поминках: «*Причитают и на поминках [передают через покойника] своим*»⁷.

Обращает на себя внимание и обрядовая обязательность поминовения всех умерших родственников посредством их перечисления в тексте причитания с мотивом передачи «челобитицы»: «*Ревут, перечисляют [умерших] родственников. Перечисляют «челобитичу» по клану*»:

Передай-ко челобитичу
Ты родимой-то матушке,
Ты родимому-то батюшке,
Ты моей любимой сестрице
Ты моему-то брателку,
Ты моей-то хрестной матушке...⁸.

Кроме того, в лоемских материалах можно обнаружить тексты, которые включают в себя указание на обстоятельства смерти и событий похорон. Один из них – причитание, записанное от А.И. Лобановой, где в качестве таких обстоятельств выступает участие в военных действиях. Здесь можно добавить, что, говоря о сфере бытования жанра причети, исполнительница пиком его активности (что вполне объяснимо) назвала именно военные годы: «*Похоронки получают и начинают причитать*»⁹. Относительно этих текстов А.И. Лобанова пояснила, что «*у них содержание плача совершенно другое*»¹⁰. Основное

¹ ФА СыктГУ. 13314-4 (см. 13314-14).

² ФА СыктГУ. 1322-36.

³ ФА СыктГУ. 13314-1 (см. 13314-14).

⁴ ФА СыктГУ. 13349-53: Лоемское с/п, д. Карповская, Бородкина Нина Павловна, 1930 г.р. Соб. Т.Н. Бунчук, 2009 г.

⁵ ФА СыктГУ. 13314-6 (см. 13314-14).

⁶ ФА СыктГУ. 13314-4 (см. 13314-14).

⁷ ФА СыктГУ. 13314-7 (см. 13314-14).

⁸ ФА СыктГУ. 13314-6 (см. 13314-14). Перечисление рода-племени характерно для прилузских и лузских свадебных причитаний (Шевченко Е.А. Свадебный обряд Лузского района Кировской области. С. 34, 48-49, 56, 62, 72, 73).

⁹ ФА СыктГУ. 13314-3 (см. 13314-14).

¹⁰ Там же.

внимание в таком тексте уделяется не горю и печальному положению оставшихся домочадцев и родственников, а обстоятельствам и причине гибели объекта причетного текста. Можно сказать, что здесь мы наблюдаем смещение объектно-субъектной направленности текста: акцент переносится с субъекта (причитающего) на объект (умершего):

Как проводила любимого сыночка
В чужедальнюю сторонущу,
На войну да на тяжелую,
На защиту своей родины,
Не пожалела пуля жаркая,
Не пролетела мимо дитяtko,

Сразила его головушку,
Погибло мое дитяtko
На чужой сторонущу.
Чужая-то сторонуща,
Тяжелым-тяжела¹.

Другой пример причитания, в котором можно обнаружить некоторые обстоятельства событий, связанных со смертью объекта причитания, – фрагмент импровизации, вызванный чувством вины (он вполне может вырастать до мотива «вины»): причитающая обвиняет себя в том, что не смогла вовремя приехать и, вероятно, предотвратить смерть отца: «*О, родимый ты батюшко, / Вот в этот день я хотела-то приехать, / Да не поднялся-то железный конь...*»². В этом тексте в качестве причины метафорически называется *железный конь* – автомобиль, поломка которого и стала, возможно, условием возникновения определенных обстоятельств.

Нужно отметить в этой связи, что метафоричность плачевой поэзии, небытовая специфика текста вполне осознается информантами, даже теми, кто не является, по их собственному утверждению, плакальщицами. Так, самая старшая из лоемских исполнительниц, с которыми встречались собиратели СыктГУ, Зинаида Павловна Помысова 1909 г.р. из д. Козловской (Ракинской), не умеющая «плакать», по ее собственному утверждению, дважды, только пересказывая фрагмент причитания по сыну, выстраивала текст соответственно специфической стилистике похоронно-поминального причитания: использовала стилистически окрашенную лексику, фольклорную фразеологию, особую образную систему. В ее тексте центральными стали орнитоморфные образы участников причитания – умершего и причитающей:

Господарево ты дитяtko, / Моя милая ладушка!
Ты куда так снарядилося?
Ты нарбстило пёрышки,
Ты расправило крылышки
Улететь хочешь, упёрхнути³.

Этот орнитоморфный образ умершего сына коррелирует с образом матери-плакальщицы: она метафорически называет себя *кукушицей*: «*Да не во пору да не во времечко / Ты оставила меня, горящицу, Да горе-горькую кукушицу*»⁴.

И наконец, весьма любопытными, на наш взгляд, являются причитания окказиональной направленности. Они являют собой незначительный в количественном отношении материал, однако свидетельствуют о развитости лоемской причетной традиции и расширении функциональных свойств причетных текстов. Исполняемые, по выражению информантов, как *поминальничко на поминочок*, они не являются элементом похоронного ритуала, а «вплетены» в сферу будничной (необрядовой) жизни. Плакальщица *опевает*

¹ ФА СыктГУ. 13314-2 (см. 13314-14).

² ФА СыктГУ. 13137-1: Спаспурубский с/с, д. Керос, Макаровская Мария Александровна, 1910 г.р. Соб.: Т.Н. Бунчук, 2002 г.

³ ФА СыктГУ. 13111-9, 10 (см. 13113-16).

⁴ ФА СыктГУ. 13111-10 (см. 13113-16).

любой предмет умершего родственника, попавшийся ей на глаза, как-то связанный с ним, напомнивший о нем: «Как берёшь в руки: «Ой, мамочкино...»:

Вот на этой простынке
Умерла моя матушка.
Пусть хотя вместо матушки
Положу на кроваточку
Да посплю на этой простынке,
То, что осталось от матушки.
Вот осталось на поминочек¹.

Итак, наблюдения над похоронно-поминальными причитаниями показали, что эти тексты лоемской традиции в поздних по времени фиксации записях, тем не менее, обнаруживают ряд устойчивых мотивов. Несмотря на то, что в ситуации разрушения причетной традиции, слабой связи текстов с обрядовой составляющей и, как следствие, фрагментарности, отрывочности записей, композиция словесного текста причитаний имеет определенную структуру и логику реализации мотивов. Таким образом, записи конца 1990-х – начала 2000-х гг. можно рассматривать в качестве надежного источника изучения некогда богатой обрядовой культуры.

¹ ФА СыктГУ. 13314-9 (см. 13314-14).

МАТЕРИАЛЫ

Н.С. Коровина, А.В. Панюков, А.Ф. Терентьев
(Сыктывкар)

Из тюменских полевых записей В.В. Филипповой

В одной из своих поездок в Ямало-Ненецкий Автономный округ Тюменской области, где проживают коми-ижемцы, переселенцы из Ижемского района Республики Коми, Валентина Викторовна Филиппова встретилась с очень интересным информантом – потомственным оленеводом Еленой Алексеевной Терентьевой 1923 г.р., проживающей в г. Салехарде. Наряду со сведениями культурно-бытового и историко-биографического характера от нее был записан большой корпус фольклорных текстов (былички, предания, образцы фольклора пестования и др.), также Елена Алексеевна вспоминала и сказки. Особую ценность среди этих материалов представляют эпическая песня «Мича Рõман» (Прекрасный Роман) и сказка «Куим чой» (Три сестры). Они и публикуются в настоящем издании.



В.В. Филиппова с Е.А. Терентьевой (г. Салехард, 23.10.2009 г.)

Тексты приводятся по аудиозаписям из Тюменской коллекции Ижемского собрания ФА СыктГУ. Первичную аудиорасшифровку текстов и их предварительный перевод выполнил А.Ф. Терентьев – выпускник последнего студенческого фольклористического семинара доцента В.В. Филипповой. Непосредственно к публикации тексты подготовлены, переведены и прокомментированы А.В. Панюковым (№ 1) и Н.С. Коровиной (№ 2).

В тексте № 1 курсивом в круглых скобках переданы замечания исполнительницы; в тексте № 2 в квадратные скобки заключены вставки-уточнения авторов публикации.

№ 1. Мича Рѳман

- Мича Рѳманэ да ...
(Краснэй Марфида хѳзьяканумес, а ачыс Мича Роман)
... Мича Рѳманэ,
Краснэй Марфида хѳзьяканумес нуны локтэныс.
Мича Рѳман тай босьтис, шы бшын улас
Ыджыд яма кодьдис, сэтче пукседис
Да вѳдзнырас сись ѳзтис да пу пѳданэн пѳдналис
Да кѳрт пѳданэн пѳдналис.
Сит куйедэн тай да веттис тай сийе.
– Мича Рѳманэ да Мича Рѳманэ,
Камка парусаяс вед нуны локтэныс
- 10 Краснэй Марфида хѳзьяканумес.
(Слугаясыс вала лѳччисны, а наа воиснысѳсѳ, сийе висьтооны).
Сэтче тай во... веттис, да воисныс тай.
Краснэй Марфидаэс и корсьны кучисныс.
– Мича Рѳманэ, да кытэн Краснэй Марфида?
Оз тай сыа висьтоо. Дамка пон сылэн вѳлі.
Шы бшын улас да Дамка понмыс муніс,
Нылы моресаныс чеччылас, бара сэтче мунэ.
Понмыс вед ликтис да нылы вед ликтис.
Кодьдисныс тай вед да кѳрт пѳдан воис.
Кѳрт пѳданэс вѳсьтис да пу пѳдан воис.
- 20 Пу пѳданэс вѳсьтис: Краснэй Марфида пукалэ,
Вѳдзнырас сись ѳзие сылэн тай нин.
Сийе тай босьтисныс, нуисныс тай нин.
Камка парусаэн тай нуисныс тай нин.
Сэн тай кучис сыа, ооны тай кучис.
Корке матушкаыс тай висьталэ (сэтче верессайѳ муніс):
– Колэ, моньѳ, пысыян ломтыны.
Пысыян тай ломтис да Краснэй Марфида висьталэ:
– Медланѳ вѳдзджык мужикьяс пысыясны, бѳрвыы ми пысыям.
Мужикьяс тай пысыисны да керкаэ и муніныс.
- 30 Энія матушкаыскед пысыыны кучис.
Пысыисны тай да матушкаыслы висьталэ:
– Тэ мун керкаэ, ме купайчыны ветла.
Купайчыны тай муні, да перна кѳлас тай
Ыджыд из тай кѳрталіс, ю кузяыс сідзи муні.
Муні ді муні ді, воис тай сыа, Мича Рѳман керка вѳсьтэ воис.
Сэтэн тай сылэн пи рѳдитчис тай берегас нин.
Инэ беда бур. Да турунъяс ытшкис,
Вѳлес турунъяс да сийен гароотис тай.
Мича Рѳманлэн слугаяс лѳччисныс тай,
- 40 Ва катны тай лѳччисныс, сыа тай горзэ:
– Мунэ висьталэ Мича Рѳман хѳзьяинныдлы,
Ачумес нин пыр-пыр да номьяс сѳйисныс,
Челядес нин пыр-пыр да номьяс сѳйисныс.
Пышйен тай муніныс, да Мича Рѳман оз вериччы.
Корке тай лѳччис да ся:

– Хѳть нин ѳтик прѳстуна босьтэ да празднишнэй паськемес босьтэ.

(Ме на колялі, колѳ воны на сэн...)

Мича Рѳман тай и, вуджисныс да, и ооны кучис.

Детинаыс быдмис и войлооны кучис.

Корке тай нин...

(Ой-о, ме, колем на вед. Сія кор мыйкѳкарны, кучис муннысѳ купайтчыны, матушкаыс тиѳѳктис яй пуктыны, яй пуктыны тиѳѳктис, а яйсѳ пуктис, яйсѳ кыскооны кучис, гѳлля морт гыж лек. Сие сѳсся и думайччис: кудз-муй карсе? Мый лоѳ – сія и лоѳ, сыйен ваас и кылэдчис).

- 50 Воис да Мича Рѳманкед и ооны кучисныс.
Челядыс тай войлооны нин и кучисныс.
Висьталѳны слугаяс, лѳччасныс да: “Мича Рѳман хѳзьяиннуме,
(Кумач парусаяс висьталі али камка висьталі?)
Кумач парусаяс вед локтэныс нин,
Мича Рѳман хѳзьяканумес нуны”.
Мича Рѳман тай да ыджыд сабляяс кесліс,
Ыджыд сабляяс кесліс. Сийэ нуны локтэныс.
Код тай нин пырас, сийе керыштэ юрсэ.
Код тай нин пырас, да уна тай вѳлі, ставсэ бырэдис.
Сѳсся... Бара на вѳліныс, а пиыс висьталэ:
– Мича Рѳманэ да Мича Рѳманэ,
Этійе мортсэ ин ви, – сыа менам айыс.
(Кынэм пытшкессяныс тѳдэ)
– Тэяд, – висьталэ, – айыд ме, вед кутшем ай сѳсся выйым?
Сѳсся тай сийе быдсэн и быредис тай нин.
Ооны тай кучисныс и пиныссэ быдтыны...
(Кычеге ме колялі, дженъыд лои мойдыс)

Прекрасный Роман

Прекрасный Роман да...

(Жена была Красная Марфида, а сам Прекрасный Роман)

... Прекрасный Роман,

Красную Марфиду, хозяйку нашу, хотят увести.

Прекрасный Роман тогда взял, под окном хлева

Вырыл большую яму, туда ее посадил

Да свечу перед ней зажег, поставил да деревянной крышкой закрыл,

Да железной крышкой закрыл.

Сверху еще и навозом накрыл всё.

– Прекрасный Роман да Прекрасный Роман,

На камчатых парусах ведь плывут, увести ее хотят,

(Слуги за водой спустились, а те прибыли, об этом и стали рассказывать)

Только он яму накрыл, они и прибыли.

Стали они искать Красную Марфиду.

– Прекрасный Роман, где же Красная Марфида?

Он не выдает. А была у них собака Дамка.

Под окно хлева собака Дамка побежала,

Прыгает к ним на грудь и снова бежит на то место.

Собачка ведь и указала, им ведь и указала.

- Раскопали ведь, до железной крышки дошли.
Железную крышку открыли, да деревянная крышка показалась.
- 20 Деревянную крышку открыли: там Красная Марфида сидит,
Перед ней свечка горит.
Ее ведь и взяли, увели ведь ее,
На камчатых парусах ведь и увели ее.
Там ведь и стала она жить, жить ведь и стала.
Однажды свекровь ведь и говорит ей (*там она вышла замуж*):
– Надо, сноха, баню затопить.
Затопила баню Красная Марфида да и говорит:
– Пусть сначала мужики попарятся, а после мы попаримся.
Мужики попарились да и домой пошли.
- 30 Теперь она со свекровью стала париться.
Попарились, да и говорит она свекрови:
– Ты иди домой, а я схожу искупаюсь.
Пошла она купаться, на завязку крестика
Большой камень привязала, так по реке и поплыла.
Плыла, плыла да и оказалась ведь она напротив дома Прекрасного Романа.
Там ведь у нее на берегу сын родился.
Накосила она травы хорошей,
Подстилочной травы, да в нее и завернула.
Тут слуги Прекрасного Романа спустились к реке,
- 40 За водой спустились, она им и кричит:
– Идите, скажите Прекрасному Роману, вашему хозяину,
Меня уже насквозь комары искушали,
Ребенка уже насквозь комары искушали.
Бегом ведь и пошли, а Прекрасный Роман не поверил им.
Когда-то и спустился потом:
– Хоть одну простыню принесите да праздничную одежду мою принесите.
(*Я пропустила там, видимо...*)
Перевез их Прекрасный Роман, да и стали жить.
Сын вырос, бегать уже стал.
Когда-то ведь и...
(*Ой-о, я ведь пропустила еще. Она когда купаться шла, свекровь попросила мясо поставить варить, мясо поставить попросила, а мясо ставит стала, а там полно обрубков человеческих рук¹. Она подумала: что это, как же так? Будь что будет – поэтому по реке и уплыла*).
- 50 Приплыла да, стали они жить с Прекрасным Романом.
Ребенок уже и бегать начал.
Тут опять слуги сообщают, спустятся к реке, увидят: “Прекрасный Роман, хозяин наш,
(*Про «кумачовые паруса» или «камчатые» сказала?*)
Кумачовые паруса ведь приближаются,
Прекрасного Романа, хозяйку нашу и увести хотят”.
Прекрасный Роман тогда наточил большие сабли.
Большие сабли наточил. Ее увести пришли.
Кто ни зайдет, тому и голову срубает.
Кто ни зайдет – много ведь их было, всех почти уничтожил.
Потом и... Еще остался один, но сын тут и говорит:

- 60 – Прекрасный Роман, Прекрасный Роман,
Этого человека не убивай – он мой отец.
(*Знал, когда еще в утробе был*)
– Я, – говорит, – твой отец, какой еще отец у тебя может быть?
Потом он и его тоже убил.
Стали тогда жить и сына своего растить...
(*Где-то пропустила, не рассказала, сказка короткая получилась*).

№ 1. ФА СыктГУ. АФ 25472-67: Тюменская обл., Ямало-Ненецкий АО, г. Салехард, Терентьева Елена Алексеевна 1923 г.р. Зап. 23.10.2009 г. В.В. Филипповой.

Мича Роман (Прекрасный Роман). Эпическая песня на сюжет русской семейно-бытовой баллады о князе Романи и Марье Юрьевне. По ряду сюжетных деталей этот вариант соотносим с другими ижмо-колвинскими версиями (например, мотив «собачка Дамка выдает врагам место укрытия жены» встречается и в варианте, записанном в пос. Харута НАО (см.: КНЭ № 21). Тем не менее в этом варианте есть ряд специфических образов и мотивов: имя жены Романа Красная Марфида, которое может быть соотнесено с Марфидой Прекрасной волшебных сказок; мотив людоедства похитителей, который не встречается в других песнях. В силу того что текст сильно редуцирован, сложно судить о сюжетной роли некоторых нововведений. Так, например, в этом варианте появляется образ сына: Красная Марфида добирается на родину и на берегу рождает ребенка; в финале сын узнает в одном из нападавших врагов своего кровного отца. Кроме того, в отличие от исходной балладной версии, где князь Роман предстает пассивным персонажем, не оказывающим никакого сопротивления похитителям, в этом варианте песни появляется вторая, «героическая» часть: похитители второй раз приплывают за женой Романа, и он, наточив «большие сабли», убивает всех своих врагов.

№ 2. Куим чой

Оліс-выліс хрестьянин. Сыа абу сьылигыр¹. Оліс-выліс хрестьянин. Сылэн волі куим ныы. Корке и олісныс-олісныс, дай хрестьянин кучис висьны. Хрестьянин висьны кутіс, ді хрестьянин кулі. Но хрестьянской олім олісныс, абу бохатэйесь. Сійеста кудз пблагайтчō дзебисныс бура ныыясыс. И коркей и мамыс висьны кучис. А ыджыд чойыс да шōркост чойыс пышы-пышы мыйкō сёрнитэныс. Дзюля чойныссэ ѓтдортэныс ѓттэре. Эсся дзюля чойыслы висьталэ, мамыс висьталэ: «Волю эсче, висьталэ. Тайе, висьталэ, юр водзам выйым ѓбес. Тайе, висьталэ, ме ключэс сета». Сійес, висьталэ, ѓбессэ, висьталэ, мамыс тōдліс.

Эсся и корке мамыс висис, дай кулі мамыс. Мамныс кулі ді, мамыссэ бара, кудз пблагайтче, дзебисныс.

Корке ыджыд чойыс мōдэдчыны кучис. Чойыслы висьталэ: «Ме ке дыр ог во, висьталэ, тэ лок. Лок да, висьталэ, тайе дзюля чойнумэс кōмкот-паскемсэ куль, пыр-пыр, мам ый, кōмтэг-пасьтэг коль, и ѓшиньяссэ сипты, ѓбессэ томноо, медланэ оз и сэтысь пет». Этая кыызэ. А оз тōдны ѓбессэ мōдьясыс.

Сэсся и корке и этая муні ді муні, ыджыд чойыс, ді купеч городэ воис. Купеч городэ воис, купеч сійе встречайтис, пыртис. И купече, купече сы вылэ гōтрасис.

Дыр ли недыр ли ная олісны, бара же, корке шōркост чойыс и висьталэ: «Ой, чойыс дыр из лок, колэ мен мунны бара же». Эсся чойсэ кульседны кучис, бōрдэ да кульседэ, бōрдэ да кульседэ. Но ыджыд чойыс тшōктис да. Пасьтэг-кōмтэг колис, ѓшиньяссэ сиптис, ѓбессэ йингаліс. Сэтче чойныс, дзюля чойныс, коли.

Муні ді, муні ді, купеч городэ воис, купеч городэ. Ой только чой да зятъ да пōвстречайтōныс да пыртōныс да.

– А, висьталō, сійе сідз карин, кодōс висьталі.

– Аха, висьталō, кари.

¹ Замечание Е.А. Терентьевой о форме исполнения (Ред.).

¹ Букв. ‘обрубков с ногтями’ – т.е. они оказались людоедами.

А чойыс бөрдис, эське, кульседыгас. Но ладнэ, сие купеч бара мөд баба вылэ босьтис. Купеч сайад код оз мун, озыр саяд.

Сэсса корке олісны-олісны, дыр-ө недыр ли. И корке тая, дзоля ныв, думайтче: «Кудзнэ этадз ооны? И сёян вед нинэм из кольныс». Мыйсюресь өктис, паськем вурліс, мыйсюрө важьясысь. Көмкот мыйсюре важьясысь вурис, өктис, сэсса и висьталэ: «Маме висьталэм өбесэд ме пета». Мамыс висьталэм өбесэд петі.

Бара муні ді муні, буракэ, туйыс өтик да. Муні да муні ді, купеч городэ воис. О-ой, ыджыд чойыс кучис пиньясны шөркост чойыс вылэ: «Ин, бураке, өшыньяссэ сипты да, өбессэ, бураке, ин йигноо да. Кудз воис? Көмкот-паськемсэ, бураке, ин куль да»? – Висьталэ: «Кули, эське, кули да». Эсса мыйкөкарис. Ыджыд чойыс пиньясе шөркост чойыс вылэ. [Шөркост чой:] «Мен, чойясэ, нинэм бур оз коо, висьталэ. Көть эсса пач выланьд лэдзэ ооны, висьталэ. Мен, висьталэ, нинэм, висьталэ, тиян бур лунньд оз коо. Только, висьталэ, көть көнке узьны». Эсса купеч тшөктис, висьталэ: «Лэдзлэ көть пач выланьд лэдзлэ, асланыд же ся чойныд, кудз сідз верманныд өтдортны?»

Эсса кучисныс ооны, пач вылын сыа узьлэ. Мый сёясныс, сие өстатки торсэ сетёныс. Ворйе тэчасныс да ворйысь, сөс вор, мысласян ворйе. Сие, конер, йирыштас да сёйыштас.

Сэсса корке асылө бурө лөседчисны купеч гөтырьяс, купеч гөтырьяс асылө бурө, ная эсса мөдэдченыс вичкоө. Вичкоө мөдэдчены мунны. Висьталэ:

– Чойясэ, мен хөть и страпайтан паськемныдтэ вайлэ, да ся ме тшөтш, висьталэ, ветла. Вичкоас нө мый каранньд: сыланныд, али йөктанныд, али ворсанныд, али мойданныд? Ме весьсө хоть төдмала.

– Дик, тэныд колэ ся вичко. Кутшем тэн вичко колэ? Куйлы пач вылад!

Оз нуөдны, сыа коле. Сыа коли. Сэсса кор сыа муніс, куим каля лэбис, каля лэбис, калялэн куим кольк. Куим кольксэ босьтис, куим дөмас костэ сёйсис. Эсса өти кольксэ жугедіс, мунэм бөраныс. А сэн только мыйыс абу! Мыссис, моледчис, пыысис, көмасис, пасьтасис, но купечьясысь бурджыка пасьтасис. Сэсса бара же муні вичкоө.

Вичкоө муні, вичко өбессэ восьтис, вичко только зейитны кучис, югді. Ой, корке чойяс казялісныс. А чойясыс да купеч да ная өтлаынөсь. Этая мунэ водздөраныс, и водздөраныс пасьясьны кучас. Толькө зейитө ставыс. Неуна пасьясис, и бөр вөлян муні. Бөр вөлян муні. Вичко пемді. Вичко пемді.

Сэтөн тай ся воис керкаас, кульсис, бөр кольк пытшкө тэчис. Колькас уна и төре. Кольк пытшке тэчис, и зырым улэ өшедіс, саён маччис и пач вылас кайис. Но сэтэн сэсса мөдьяс воисныс корке. Купече корке ся:

– Но и, висьталэ, ныы вөлі, но и ныы вөлі! Колэке мөд городысь же, абу же нин татысь.

– Ладнэ, ладнэ. Мөдасылын мян вай да, ми вурам да бершитами сие. Нөшта на мичаа пасьтасям.

Сэсса мыйкөкарис. Купеч этша сие кучис синйыны. Эсса купеч вайис, найе вурисны, көмасисны-пасьтасисны. Но бөра войсө узисны. Мөдасыв асьныс сёйеныс, чойныслы сөс ворйысь сёянтор сетёныс, мысласян ворйысь, сие и йирыштэ. Сэсса мөдасылө бурө бара мөдэдчыны кучисныс: «Чойясэ, кыченэ мунанныд? Меным көть, висьталэ, страпайтан паськемныдтэ вайлэ. Ме, висьталэ, ветла вичкоэ. Мый каранньд: сыланныд, али йөктанныд, али ворсанныд, али мойданныд?». Сыа эське в самом деле ставсэ төдэ. «Дик, висьталэ, колэ тэныд вичко, вичкоө тэйд мунны! Пач вылад ка, да пач вылад куйлы».

Ныа муніныс, вичкоө муніныс. Этая корке мөд кольк жугедіс. Нөшта на бурьысь-бур да мичаысь-мича. Мыссис, моледчис, пыысис, сёйсис, юис, вичкоө бара муні. Вичко өбессэ восьтис – вичкоыс югёны кучис! Чойяс водздорө мунэ, чойяс водздорын пасьяси неуна. Но, купече сие синйыны кучис. Неуна пасьясис и муні. Вичко пемді.

Керкаас воис, көмкот-паськем кулис, кольк пытшке тэчис, зырым улэ өшедіс, саён маччис, пач вылас кайис. Куйлэ, пач вылас кучис, өні кынэмыс пөт. Корке воисныс, ку-

печ и чойяс. Купеч висьталэ: «Да тая, абу жө нин татысь городысь». А тая пач вывсянь кывзө. – «Мөд городысь же нин», висьталэ. – «Ладнэ, ладнэ. Мөдасы мян ся мичаысь мича да бурьысь бур вай да, ми вурам да сие вершитами».

Но купеч бара купеч и выйым. Көнкө, узис ли, олісны ли, сёйсисны ли, Господь төдө. Вайисны мичаысь мичаөс, бурьысь бурөс. Вурисны, этая нин коймөд.

– Чойясэ, кыченэ мунанныд? Менум көть страпайтан паськемныдтэ вайлэ. Да ме, хөть вичкоэ тшөтш ветла. Мый сэн каранньд: сыланныд, али йөктанныд, али ворсанныд, али мый?

– Дик, колэ, висьталэ, тэныд вичко! Висьталэ: пач вылад ка да куйлы.

Ныа муніныс. Корке медбөр кольк жугедіс, медбөр кольк жугедіс: нөшта на бурьысь бур да мичаысь мича. Мыссис, моледчис, сёйсис, юис, көмасис-пасьтасис, муні вичкоө. Вичко өбессэ восьтис, вичко только зейитны кучис. Чойяс водздорө муні, пасьясьны кутис. А купеч кучис каролитны сие. Неуна пасьясис, керкаас этша изджык во, колош пөлыс колис, колош пөлыс колис. Колош пөлас манитчис, корсис, сэтче купеч вөтэдис. Купеч вөтэдис, босьтис сие кыздыс, вичкоө кайисныс. Вичкоө кайисны, венчайтчөны.

Чойяс локтэныс, кыысь кие кутчысемась, бөрдэныс: кудз этая воис, дай вершитис и босьтис мужикнумес? Эсса ная венчайтчисны, служба вылын сулалісныс. Эсса корке и воисныс керкааныс. Чойяс бөрдэны, гажтэмесь, шуштөм гажтэмесь: «Кысыс талэн сэтшем көмкот-паськемыс? Кудз сиа сэтшөм бодрей лои?». Сэсса и висьталэ купеч: «Но, висьталэ, ас суднад, висьталэ, и судит өні. Кудз тэнэ, висьталэ, сөс ворйысь вердісныс, кудз тэнэ видзисныс, висьталэ, тэ водзессэ, висьталэ, нылы сие же кар».

А этая кутис янас пызанын төлькө вердны. Мый ачыс сөйе, сөйен и вердэ, оз сөс ворйысь. Öтиксэ лөседіс сод дор зыртны, а мөдсэ керкасэ дзимльооны, рөбөтничаяс туге. Сэсса ооны купечкед, ооны кучис. Вот и конеч, нывлы – жеребеч, качель карим, и ме на сэн на отсаси.

Три сестры

Жил-был крестьянин. Это не поется. Жил-был крестьянин. У него было три дочки. Когда-то и жили-жили, да и крестьянин стал болеть. Крестьянин болеть стал, да и крестьянин умер. По-крестьянски жили, небогато. Они, как полагается, похоронили его, хорошо, дочки его. И когда-то и мать болеть стала. А старшая дочка и средняя дочка перешептываются о чем-то. Младшую сестру обижают постоянно. Затем младшей сестре говорит мама, говорит: «Подойди сюда, говорит. Здесь, говорит, перед головой моей есть дверь. Вот, говорит, я ключ тебе от нее дам». Про эту дверь только мать знала.

Затем и когда-то мать болела, да и умерла мать. Мать умерла, да и мать как полагается похоронили.

Когда-то сестра старшая собираться стала. Сестру наставляет: «Если я долго не вернусь, иди вслед за мной. Иди да, говорит, у младшей сестры сними всю одежду, оставь ее голой, в чем мать родила, и окна закрой, дверь запри, чтобы она оттуда не смогла выйти». А эта, младшая, всё слушает. А не знают про эту дверь другие сестры.

Затем когда-то и эта шла-шла, старшая дочь, и пришла в город купца. В город купца пришла, купец ее встретил, завел к себе. И купец этот, купец этот женился на ней.

Долго ли недолго ли прожили они, опять же, когда-то средняя сестра и говорит: «Ой, сестра что-то долго не идет, надо мне идти что ли». Затем сестру раздевать начала, плачет и раздевает, плачет и раздевает. Ведь старшая сестра велела да. Совсем голой оставила, окна закрыла, дверь заперла. Там сестра, маленькая сестра и осталась.

Шла да, шла да, в город купца пришла, в город купца. Ой, а там ее купец с сестрой да встречают, да заводят к себе.

– А, говорит, ты всё сделала, как я сказала.

– Аха, говорит, так и сделала.

А сестра ведь сама плакала, когда раздевала. Ну, ладно, ее купец опять второй женой взял. За купца кто не пойдет, за богатого.

Затем когда-то жили-жили, долго ли недолго ли. И когда-то эта маленькая сестра думает: «Как же так жить? И поесть ведь ничего не оставили». Что-то собрала, одежду сшила, из какого-то попавшегося старья. Обувь из какого-то попавшегося старья сшила, собрала, затем и говорит: «Через дверь, которую мать показала, выйду». Через дверь, которую мать показала, вышла.

Опять шла да шла, видимо, дорога-то одна и есть. Шла да, шла да в город купца пришла. Ой, старшая сестра стала ругать среднюю сестру: «Видимо, окна не закрыла да, дверь, видимо, не заперла да. Как она дошла? Одежду, видимо, не сняла да». Говорит: «Раздела, раздела бы да». Затем это... Старшая сестра ругает среднюю сестру. [Младшая:] «Мне, сестры мои, никакого добра вашего не надо, говорит. Хоть на печку пустите жить, говорит. Мне, говорит, ничего, говорит, из вашего добра не надо. Только, говорит, хоть где-то спать». Затем купец говорит: «Хоть на печке пустите пожить, ваша же ведь сестра, как вы можете ее так унижать?»

Затем стали они жить, на печке эта спит. Что съедят, объедки ей отдают. В корыто складывают, да из этого корыта, в грязное корыто, в корыто для мытья полов складывают. Вот она, бедная, все берет оттуда, и грызет да ест.

Затем однажды утром добрым собрались жены купцов, жены купцов утром добрым собираются идти в церковь. В церковь собираются идти. Говорит:

– Сестры мои, мне хоть платье, в котором вы стряпаете, дайте, да я вместе с вами схожу. В церкви то, что вы делаете: поете или пляшете, или играете, или сказки рассказываете? Я хоть обо всем разужнаю.

– Глупая, нужна тебе церковь. Какая тебе церковь нужна? Сиди на печке!

Не взяли, она осталась. Она осталась. Тогда еще, когда она шла в город, над ней пролетели три чайки, три чайки, у трех чаек три яйца. Все три яйца она взяла, в заплатки свои засунула. Затем одно яйцо разбила, после их ухода. А там чего только нет! Умылась, причесалась, в баню сходилa, обулась, оделась, лучше, чем купцы оделась. Затем тоже отправилась в церковь.

В церковь отправилась, дверь церкви как только открыла, церковь засияла вся. Ой, когда-то и сестры заметили. А сестры да купец стоят вместе. Эта прошла вперед, и креститься начала перед ними. Кругом все сияет. Помолилась и не спеша ушла. Не спеша ушла. В церкви все потемнело. В церкви все потемнело.

Затем она пришла домой, разделась, все обратно сложила в яйцо. В яйцо-то много ведь влезает. В яйцо сложила, сопли спустила, сажей обмазалась и на печку залезла. Но затем и эти, другие, пришли когда-то. Купец затем:

– Ну и, говорит, девушка была, ну и девушка была! Видимо, с другого города же, не с этого же».

– Ладно, ладно. Назавтра принеси нам да мы тоже сошьем, краше ее будем. Еще краше оденемся.

Купец понемногу стал следить за ней. Затем купец принес, они сшили, оделись-обулись. Ну, опять ночь прошла. На следующее утро сами они позавтракали, сестре из грязного корыта дают объедки, из корыта для мытья полов, все это и грызет. Затем на другое утро доброе опять собираться стали: «Сестры мои, куда же вы собираетесь? Мне, хоть, говорит, платье, в котором стряпаете, дайте. Я, говорит, схожу в церковь. Что вы там делаете: поете или пляшете, или играете, или сказки рассказываете?» А она на самом-то деле все знает. «Глупая, говорит, нужна тебе церковь, в церковь захотела идти! Залезай на печку да на печке сиди».

Они ушли, в церковь ушли. Эта когда-то и второе яйцо разбила. Еще лучше и еще краше стала. Помылась, расчесалась, в баню сходилa, оделась, поела-попила, в церковь опять пошла. Дверь церкви открыла – церковь сверкать стала! Прошла перед сестрами,

помолилась немного. А купец стал следить за ней. Помолилась немного и ушла. В церкви потемнело.

Домой пришла, разделась, в яйцо все сложила, сопли спустила, сажей обмазалась, на печку залезла. На печи лежит, сейчас-то она сытая. Когда-то вернулись купец и сестры. Купец говорит: «Да, эта точно не здешняя». А эта на печи слушает. «С другого же города, наверно», – говорит. – «Ладно, ладно. Назавтра нам самую красивую, самую хорошую принеси, мы сошьем да затчим ее».

Ну, купец и есть купец. То ли спал, то ли ел, Господь один знает. Привезли все самое красивое, самое лучшее. Сшили уже в третий раз.

– Сестры мои, куда вы собираетесь? Мне, хоть, говорит, платье, в котором стряпаете, дайте. Я хоть в церковь вместе с вами схожу. Что вы там делаете: поет, или пляшете, или играете, или что?

– Глупая, нужна тебе, говорит, церковь! Говорит: залезай на печку и сиди.

Они ушли. Когда-то и последнее яйцо она разбила. Еще лучше да краше стала. Помылась, расчесалась, поела-попила, оделась-обулась, пошла в церковь. Дверь церкви лишь отворила, как церковь вся засияла. Прошла перед сестрами, креститься начала. А купец стал следить за ней. Помолилась немного, не дошла чуть до дома, как потеряла галошу, потеряла галошу. Пока искала галошу, здесь ее купец и догнал. Купец догнал, взял ее за руку, в церковь отправились. В церковь отправились, венчаются.

А сестры идут, держась за руки, плачут: как эта сумела отбить у них мужа? Эти обвенчались, постояли на службе. Затем когда-то и домой пришли. Сестры режут, невеселые, совсем невеселые: «Откуда у нее такая одежда? Как она стала такой модной?» Затем и говорит купец: «Ну, говорит, своим судом, говорит, и суди сейчас. Как они тебя из грязного корыта кормили, как тебя содержали, говорит, ты с ними также впредь и поступай».

А она стала кормить их за отдельным столом. Кормила их тем, что сама ела, и кормила не из грязного корыта. Одну наметила двор подметать, а другая по дому убиралась, вместо прислуги. Затем они стали жить с купцом, жить стали. Вот и конец, девушке – жеребец, качели сделали, и я им еще там помогала.

№ 2. ФА СыктГУ. АФ 25472-68. См. № 1.

Куми чой (Три сестры). СУС 510 А Золушка. Коми-ижемский вариант популярного сюжета «Золушка». Образ невинногонимой девушки принадлежит к числу популярнейших в фольклоре многих народов мира.

В публикуемом варианте главной героиней является младшая сестра, а не падчерица. Конфликт младшей и старших сестер в сказках типа СУС 510 А встречается довольно редко. По словам Е.М. Мелетинского, «такие варианты являются более ранними, чем сказка о падчерице. Это может служить косвенным подтверждением того, что Золушка, которая топит печь, и, таким образом, связана с очагом, первоначально была младшей»¹. Отголоски сказанного отражены в какой-то мере и в рассматриваемом сюжете: младшая сестра лежит на печи, обмазывается сажей.

Как считает Т.В. Зуева, «образ невинно гонимой младшей сестры мог возникнуть в условиях перехода к моногамной патриархальной семье. Патриархальная семья на первых порах была полигамной»². «Жених старшей сестры имел супружеские права на ее сестер и часто получал их в жены вместе с главной невестой»³. При таком браке самая младшая из сестер оказывалась более всех униженной в своих супружеских правах, поэтому она и является главной героиней сказки. В настоящее время сказка отражает, конечно же, не социальный конфликт, характерный для ранних ступеней развития общества, а понятную всем семейную драму.

¹ Мелетинский Е.М. Герой волшебной сказки: Происхождение образа. М., СПб., 2005. С. 140.

² Зуева Т.В. Сюжет «Чудесные дети» как типологическое фольклорное явление и самобытная сказка восточных славян // Проблемы преподавания и изучения русского народного творчества. М., 1976. Вып.3. С. 52.

³ Мелетинский Е.М. Указ. соч. С. 144.

В публикуемом варианте младшей сестре в первой части сказки помогает мать – эволюционно более ранняя форма помощи, отражающая культ предков. Во второй части сказки чудесными помощниками становятся чайки. Волшебные яйца, отложенные этими птицами, помогают добиться успеха обездоленной младшей сестре.

Многие волшеббно-фантастические мотивы, детали в данном сюжете заменены бытовыми, более понятными исполнительнице. Так, героиня теряет не хрустальные туфельку, а калошу. Подобный мотив имеется в коми сказке, записанной в 1964 г. в Усть-Вымском р-не Республики Коми от И.С. Мальгиной¹. Однако в ней, как и в русской сказке «Золотой башмачок»², герой-жених намазывает крыльцо смолой, и калоша (золотой башмачок – в русской сказке) прилипает³.

Л.С. Лобанова, А.Н. Рассыхаев
(Сыктывкар)

Традиционный календарь с. Богородск Корткеросского района Республики Коми (по материалам фольклорной экспедиции 2012 г.)

Данная публикация подготовлена на основе материалов, записанных в с. Богородск Корткеросского района Республики Коми (р. Вишера, приток Вычегды) во время фольклорной экспедиции, организованной ИЯЛИ КНЦ УрО РАН в июне 2012 г. (состав участников: А.Н. Рассыхаев – рук.; Л.С. Лобанова). На основе полученных записей удалось восстановить круг престольных праздников, отмечаемых в селе и ближайших деревнях – Сюзябые, Луне, Троицке (коми название – Типӧсикт), Пасвомыне (другое название – Паслэчӧм), а также в населенных пунктах соседних сельских поселений – Большелуга и Нившеры. Для публикации отобраны отдельные тексты, характеризующие календарную традицию Богородска в целом; особое внимание уделено двум своеобразным календарным обычаям – обрядовому обходу села на Петрово заговенье, в местной традиции называемому «Чаг чагӧ каян лун» (букв.: День поднимания щепки на щепку), и девичьим посиделкам на Филиппово заговенье под названием «Чипан ѓбедня» (букв.: Куриная ѓбедня).

Тексты приводятся на языке оригинала (на коми языке) с параллельным переводом на русский язык. В скобках указываются инициалы и год рождения информантов. В квадратных скобках курсивом приведены вопросы собирателя, обычным шрифтом – дополнения авторов публикации; в угловых скобках показаны незначительные пропуски.

Престольные праздники на Вишере

1. Тані Илля луныс быттьӧ ыджыд праздник, тайӧ деревняс. Важӧнтӧ Илля лун дырйид и Пречистая дырйи татчӧ локтӧны быдласянь: Одыбсянь, Типӧсиктсаянь и Ыджыдвидзсаянь ий. Сія олӧма йӧзыд, мужикъясыд ставыс локтӧны вӧлі ыджыд праздникъяс дырйид. Илля лун да Пречистая – висерса праздникяс. А Троицаыд уже Типӧсиктын. Иван луныс Джиянын праздник. А Ыджыдвидзас Прокопей, наверно. Кӧні праздник, ся ветлӧдлӧны вӧлі. Сюзябын – Петыр лун, а Луныс вӧлі Петыр лун мӧд луннас ветлан. Эм Пасвомын, Паслэчӧм – сэн ог тӧд, кутшӧм праздникыс, Микела, наверно. Эм Арся Микела и Тувсоо Микела. Тувсоо Микела – 22 мая, а мыйкес – 19-ое эськӧ числоыс, Арся Микеласыс Одыбын праздник. (СМФ, 1926)

¹ НА КНЦ. Ф.1. Оп.11. Д. 233 д. Л. 187-191.

² Русская волшебная сказка. Антология / сост. К.Е. Корепова. М., 1992. С. 202.

³ НА КНЦ. Ф.1. Оп.11. Д.233 д. Л. 191;.

(Ильин день – большой праздник в этом селе. Раньше на Ильин день и на Пречистую сюда приезжали отовсюду: с Нившеры, Троицка, Большелуга. Это и пожилые люди, и мужики – все приходили во время больших праздников. Ильин день и Пречистая – это богородские праздники. А Троица уже в Троицке. Иванов день – праздник в Ивановской. А в Большелуге – Прокопьев день, наверно. Где праздник, туда ходили. В Сюзябые – Петров день, в Лунь ходили на второй день после Петрова дня. Есть Пасвомын, Паслэччэм – там не знаю, какой праздник, Николин день, наверно. Есть Осенний Никола и Весенний Никола. Весенний Никола – 22 мая, а Осенний Никола – 19-го числа, праздник в Нившере.)

2. Вылыс вичкоыс тайӧ мян лыддысьӧ летней вичко – Рождество Пресвятой Богородицы. <...> Улысыс – Богоявление Господней – зимней, сія пача. Мян кык престольнӧй празник: двадцать первое сентября – Рождество Богородицы и деветнацатое января. Но татӧн, кызди предание вӧвлывлӧма, Илля лун ена почитайтӧны, кызди День села. А мыйке сертиыс, предание сертиыс, воливлӧма именнӧ Илля лун кежас олень-самка, медым ... ачыс кызди жертвоприноситны. Уна во сія воливлӧма, пыр сія Илля лун кежас начкены. И ӧти кадӧ сіе опоздайтӧма, мыйке абуджык вермема кыздзке воны сія кадас, и йӧзыс начкемась сія места ӧшкес. Сія эське вовема, но ӧштӧ начкемазсь, да вичко гӧгерыс бергалӧма-бергалӧма да мунӧма. Да сы бӧрти вобше сэсся абу воливлӧма. Кутшем [кӧр], кор – ог тӧд сэсся. (РТФ, 1958)

(Верхний этаж храма считается летним – Рождество Пресвятой Богородицы. <...> Нижний – Богоявление Господне – зимний, он с печью. У нас два престольных праздника: 21 сентября – Рождество Богородицы и 19 января. Здесь как предание было, Ильин день почитают, как День села. И по преданию, именно на Ильин день приходила олень-самка, чтобы принести себя в жертву. Много лет она приходила, всегда к Ильину дню резали. И однажды она опоздала, что-то не смогла прийти к этому времени, и люди зарезали вместо нее быка. Она потом пришла, а быка уже зарезали, потом вокруг церкви кружилась-кружилась и ушла. После этого больше и не приходила. Какой [олень], когда – потом не знаю.)

Рӧштво (Рождество)

3. [Рӧштво дырйис мый вӧлі вӧчӧны?] Ворсӧны, керкан ворсӧны, круген чукертчасны да сьылӧні, да ворсӧні, да сьылӧні да ворсӧні. Ме эське Столяр Ӧсипын сьылӧлім жӧ да, мый сьылӧлім, ог нин тӧд. [Кыздз сія вӧлі?] Чукартчим Ӧсип Марьян, Столяр Ӧсип Марья вӧлі, Ӧсип Машеяс ми гоз-мӧдысь ворсӧлім. Пӧжасям да сэсся нувам наяслы, ворсанінас сэтче нуван нянь, да ворсӧдасны. Пирог да шаньга пе, висьтолӧны, корены. Столяр Ӧсип Мишыс вӧлі шуэ: ворсӧ пе, ворсӧ, только пирог да шаньга вае, вот. <...> Таз лӧседӧма, да валял пирог да шаньга, кӧть сэсся войбыд ворсӧ и лунроз. <...> Сӧэки заплетуйтчены, сіе гӧгралӧны да:

Заплетой, заплетой, завивайся труба.

Среди утеча потопил свое,

И медок, и медок, сӧ медок.

Сӧ во исъваса корные,

Ново приеде медок пьяные,

Эй, кей вы попал, вы попал.

Дай най корошо, дай най пригошо.

Тае ми ӧна сьылам вӧлі, Рӧштво дырйи заплетуйтчам. (ИМС, 1923)

[На Рождество что делали?] Играют, в доме играют, в круг соберутся, поют да играют, поют да играют. Я-то тоже у Столяр Осипа пела, но что пели, уже не помню. [Как это было?] Собрались у Осип Марья, была Столяр Осип Марья, у Осип Маши мы не-

сколько раз играли. Напечем, потом несем им, где играем, туда несем выпечку, и нас пустят на игрище. Пирог и шаньги, говорят, просят. Столяр Осип Миша говорил: играйте, играйте, мол, только пироги и шаньги несите. <...> Приготовит, было, таз, и несите, мол, пироги да шаньги, и можете потом всю ночь и весь день играть. Тогда заплетаются, крутятся так. <...> Эту [песню] мы часто пели, на Рождество заплетались.)

Гадайтчѳм (Гадания)

4. Сэсся вѳлі ная, ыджыдджык чойясыд, босьтасны вѳлі нянь пѳжалан зыртѳ, пѳтѳлѳкад тойлѳны: «Сьѳп али жѳник? Сьѳп али жѳник?». «Сьѳп» кѳ ловѳ, оз верѳс сайѳ мунны, дѳва кольѳны. А «жѳник» кѳ лови, верѳс сайѳ мунны. (ИЛИ, 1932)

(Потом они, старшие сестры, брали хлебную лопату, в потолок ударяли: «Вдовец или жених?». Если будет вдовец – замуж не пойдет, вдовой останется. А если жених выпадет – замуж пойдет.)

Йѳвыв (Масленица)

5. Йѳвыы сѳя, ог тѳд кор. <...> Вѳлэн гуляйтэны, мукедыс гуляйтэны вѳбнад, вичко гѳгерыд кытшлалэны ий. <...> Ми вѳлі лэчылам гѳрен и агасэн, вѳлэсьт гѳгерыд кытшовтам же. Вѳлэсьтэ [кайлам], гѳр пуктам, агас пуктам, сэсся кытшовтам вичко гѳгер, ветлам же сэсся кытчике Кывтыдэдз ий, сэсся бѳр каям, лэдзасям. (ИМС, 1923)

Это Масленица, не знаю когда. <...> На лошадях катаются, некоторые прогуливаются на лошадях и вокруг церкви ходят. <...> Мы, было, ездили с плугом и бороной, волость объезжали тоже. В село [съездим], положим [на воз] плуг, положим борону, потом вокруг церкви проедем, сходим потом в Кывтыд¹ и обратно поднимемся, распрягаемся.)

Йѳлдѳкея лун (Евдокия)

6. Сэки чипанлы юыштны пѳ сѳмын. Войтва кѳ пѳ пьсытас, слава тебе, господь – бур во лѳѳ. Чипанлы юыштны ва выйим. (ИЛИ, 1932)

(Тогда, мол, цыпленку только попить. Если капелька упадет, слава тебе, Господь – хороший год будет. Цыпленку попить вода есть.)

Ёгорей лун (Егорьев день)

7. А Ёгорей дырйид важѳн вѳлѳмась гѳпясыд, эз на прамѳйѳсь вѳвны. Сѳя ловѳ шестое мая. Найѳ сэки вѳлі, ва гѳптнад вѳлѳм пывсьѳны, ваясны да, кодѳ ёна лудѳ вѳлѳм. Ёна вѳд важын вѳлі лудѳны, лекарствоясыд эз вѳв да. Ся гѳпт ванас вѳлѳм пывсьѳны. Ся лудѳмыс дугдѳ. Кутшѳмкѳ гѳптгысь, выйим да, сѳя паньѳн да мый да [васѳ вайѳны], ёна гѳптгыс оз на ло, майнад сѳйѳ но ловыштѳ нин. Сѳйѳн гѳпт ванас пывсьѳны лудѳмьясысь. (ГАС, 1935)

(А в Егорьев день луж больших еще не было. Это было 6 мая. Они тогда водой из луж мылись, принесут те, кто чесоткой болел. Раньше ведь сильно чесоткой болели, лекарств ведь не было. Потом водой из луж мылись. Потом зуд проходил. Из какой-то лужи, ложкой да чем, тогда особо луж еще не было, в мае немного лужи появляются. Водой из этих луж мылись от чесотки.)

8. Ёгорейкѳд паньд вѳлі шѳк шальяс кѳтѳдѳны сэки. Шѳк шальыс кѳ пѳ кынмас, сэки бур во лове. (ИЛИ, 1932)

¹ Нижняя часть села.

(В ночь на Егорьев день шелковые шали замачивали. Если шелковая шаль замерзнет, значит, хороший год будет.)

Ыджыд четверг (Великий четверг)

9. Сѳе Ыджыд четвергыскѳд паньд войнас гидад пырѳны да мѳсьястѳ пѳ дажѳ, пырѳны да, лысьтѳны. [Сѳйѳ тшыкѳдчысьясыд?] Да. Миян тай мамѳ жѳ висьтѳоолѳс. Эн гижѳо нин, ме быдтор сѳра да. Куим зон вѳлѳм гуляйтѳнѳ сэки. Рыт, сѳр нин вѳлѳма, гашкѳ, вой шѳр да – сэк кымин найѳ и лѳксѳ вѳченѳ – вой шѳр гѳгѳрнас, дас кык час гѳгѳр войнас. И куим зон вѳлѳм сэнѳ гуляйтѳнѳ, кутшемке керка дорин. И карта ѳдзесэдѳс кутшемке баба петас туйса. Сѳе уже нин мѳстѳ лысьтѳнѳ пыралѳма ѳти кутшемке керкаѳ, мѳс – и туйса петѳ нин. Эсся найѳ, важьѳ зоньясыд, тѳдѳнѳ ная, мыйла сѳя войнѳ сэтѳсь туйса петѳ бокевей. И ная сѳя кутасны бабатѳ. Сѳе пе кыминь уськедчис, бабас, да куим мужик пе, да некыдз пе эг вермѳй бергѳднѳ. Чужѳмсѳ тѳдмавнѳ сылысь кѳсѳймась, кодѳ сѳя, кодѳ сѳя, картасыс петѳма мыйке туйснас. Да куим мужик пе, Господи пе, бергѳдѳм, муас кыминен уськедчис, да эг пѳ вермѳй бергѳдныс. Вот сы ыжда сылѳн силас, тшыкѳдчысьяслѳн вѳлѳма. И ная, сѳя ѳти мужик шуас: вай пе кѳсасѳ вундам; эгѳ жѳ пе тай вермѳй чужѳмсѳ видѳѳдлыны, вай пе кѳсасѳ вундам. А важѳн вѳлі том бабаясыд, кѳть пѳрысь баб, кѳса ноолѳнѳ. Кузь юрсиа, сэки дженьыд юрситѳ эз ноолынѳ. Кузь юрсинась вѳлѳмась. Вай пе кѳсасѳ вундам. И бабад шывасѳ: Криста ради, энѳ пе кѳсас вундѳй. Волѳ пѳ миянѳ аски, да пѳсь нѳкѳйѳн пѳ верда. Гудраласны да пачѳ сѳйласны, да пѳсь нѳкѳйѳн пѳ верда. Аски пѳ волѳ миянѳ. А чужѳмсѳ сэки абу на петкѳдлѳма. Эсся, дерт, сѳя висьтасис, навернѳ, мый сылысь кѳсасѳ кѳсѳймась вундыны. (СМФ, 1926)

(В ночь на Великий четверг в хлев заходят и даже, мол, коров доят. [Это наводящие порчу?] Да. Моя мама тоже рассказывала. Не пиши уж это, болтаю тут всякое. Три парня гуляли тогда. Вечер, поздно уже было, наверно, полночь – в это время примерно они и плохое делают, около полуночи, около 12 часов ночи. И три парня как-то гуляли там, около какого-то дома. И из дверей хлева какая-то баба выходит с туеском. Она уже успела подоить корову в каком-то доме и выходит уже с туеском. А эти парни бывалые, знают они, почему она, посторонняя, ночью выходит оттуда с туеском. И они поймали эту бабу. А она, мол, ничком упала, и три мужика и никак, мол, не смогли ее перевернуть. Ее лицо хотели увидеть, кто она, кто это из хлева вышла с туеском. И три мужика, мол, о Господи, переворачивали, на землю ничком упала, и так и не смогли ее перевернуть. Вот такая у нее сила, у колдуньи, была. И потом один мужик сказал: давай, мол, косу отрежем, раз уж не смогли лицо посмотреть, мол, давай косу отрежем. А раньше хоть молодые бабы, хоть и пожилые бабы, косы носили. Длинноволосая, тогда короткие волосы не носили. Длинноволосая была. Давай, мол, косу отрежем. И женщина та отозвалась: Христа ради, мол, косу не режьте. Приходите, мол, к нам завтра, вас горячей сметаной накормлю. Намесят [сметану] и в печку поставят, и горячей сметаной, мол, накормлю. Завтра, мол, приходите к нам. А лицо свое тогда так и не показала. Потом, конечно, она назвалась, наверно, раз ее косу хотели отрезать.)

Благовешеннѳ (Благовещенье)

10. Благовешенне – додь вож бергедан лун, сѳе Благовешеннеыд. Мукеддырѳис лымѳыс эта судта, лымья на, да он бергед эськи да. Додь вож бергедан лун. [Мый сэки вѳчены?] Мый сэки вѳчены? Гуляйтэны. Благовешенне луннад оз уджовны, сэки кизь вурны весиг оз позь. Кизь ке пе вуран, рытнас пе бѳр резед, вот. (ИМС, 1923)

(Благовещенье – день переворачивания оглоблей саней, это Благовещенье. Иногда снег еще вот такой высоты, снег лежит еще, и не перевернешь [оглобли]. День переворачивания оглоблей. [Что тогда делают?] Что тогда делают? Гуляют. В день Благовеще-

ния не работают, тогда нельзя даже пуговицу пришивать. Если, мол, пришьешь пуговицу, вечером обратно распори, вот.)

Преполовенньö (Преполовенье)

11. Эсся Преполовенньö лун на вöли. Сія ва лун жö. Ваыдла озджык ветлыны-а. Преполовенньöнас ва вылö лэччöны жö, йöзыс ва вылö лэччöны жö-а. Преполовенньöбыс точнö он тöд-а, мыйкöсяньыс, нельöд середас, Ыджыд лунсяньыс нельöд середас. Вала лэччöны, босьтлöны жö васö бидонö. [*Вежöдöм ва босьтöны?*] Оз вежöдны. Ачыд нянтö да мый лэччöдан – ваыллисны жö. [*Мый ванас вöчан?*] Юван да, керкатö резан да, скöттö резан да. Мыйкö ачыд юван да. Умывальникö мыссьыны пуктан да. (ГАС, 1935)

(Еще день Преполовенье был. Это день воды тоже. Ходят не за водой. На Преполовенье люди ходили к воде, спускались к реке. У Преполовенье точной даты нет, от Пасхи в четвертую среду. Ходят за водой, берут тоже воду в бидон. [*Освященную воду берут?*] Не освящают. Сам хлеб да что спускаешь [к реке] – тоже приносили [воду]. [*Что водой делали?*] Пьешь, дом брызгаешь, скотину обрызгиваешь, сам пьешь. В умывальник мыться наливаешь).

12. [*Вöвлі, мый бабаяс муяс кытшовтэны?*] Сія эд пöскöтина кытшовтэны вöлі, кызд нин сія, мый празьник и эм, мый нин и эм, пöскöтина гöгер кытшовтэны, сэки льöм гарйыс потöма нин, сэки пöскöтина гöгер [кытшовтэны]. Вичкосянь петасны да эсті кузяла, эся тракедыд петöны, локтэны, сэті кузяла кытшовтасны. Мыйнэ нимыс празьникыслэн, ва вежедем ли мыйли – Преполовенье. Сэсся эсті вöлöм кытшовтэны, эся сія зіб йыв Спасэн, вылэ лэптэмась, зіб йыв Спас эся дзуртэ. Эстэн сэсся Клаваяслэн, мый нин вöлі батыслэн [нимыс], вöв вöлэма, чибе быттен вöлэм, сіе сэсся повзема, да вöлыдлэн сьöлэмыс потэма, да сэтче на места кулэма. Зібйыв Спасыд дзуртэ, сія сідзи новлэдлэны, да тöлыд дзуртэ, сэтче вöлыд и кулэма, быдтэма-быдтэма да. <...> Енмен кытшовтэны Преполовене луннас да сэтэні сьыласны, пызаньяс сэні быдсэн, сёясны и ювасны. [*Сэн крест эз сулавлы?*] Крест, крест, крест сэні вöлі. Сэні сэсся пукалэны, сьылэні вöлі, сэсся-й вичкоад лэччасны. <...> [*Попьясыс Преполовенненас мунэны же?*] Мунэны, попыд ачыс, колоке, эськи оз ну мыйкетэ, зібья Спастэ, кодке, колоке, нуве же водзын. Сэсся сія зібйыв Спасыд вылэ лэптэны, да дзуртэ. <...> [*Кысянь кытшовтныс заводитэны?*] Вичко дорсяньыс и заводитэны, вичкосяньыс петасны, сэті кырйыв пöлэныс мунасны, сэсся сэні видз выйым, пöскöтина, аминей ыджыд видз, сэсся этатчи тракас локтасны. [*Ва вылас лэччылэны?*] Лэччылэны, сэтэні пöскöтина же. Ме эг нин кытшовтлывлі. (ИМС, 1923)

[*Было такое, что женщины поля обходили?*] Это ведь пастбища обходили, как уж и есть этот праздник, что уж и есть, вокруг пастбищ обходили, тогда уже черемуховые почки раскрыты, тогда вокруг пастбищ обходили. Выйдут с церкви, и там идут вдоль, потом по тракту выходят, возвращаются, там повсюду обходят. Как праздник и называется, водосвятье что ли – Преполовение. Однажды там обходили. Тогда хоругвь высоко поднимают, и хоругвь скрипит. А там у Клавы, как и [звали] отца, была лошадь, жеребец будто еще был, он испугался, сердце у лошади лопнуло, и на месте скончался. Хоругвь скрипит, ветер качает и скрипит, там и умерла лошадь, растил, растил... <...> Обходили с иконами в день Преполовения, там пели, столы и всё там, ели и пили. [*Там кресты не стояли?*] Крест, крест там был. Там и сидели потом, пели там, после к церкви спускались. <...> [*Попы тоже ходили?*] Идут, сам поп может и не несет хоругвь, кто-то, может быть, несет впереди. Высоко поднимают хоругвь, и она скрипит. <...> [*Откуда начинают обход территорий?*] С церкви и начинают, с церкви выходят, потом вдоль берега идут, потом там есть луг, пастбище, очень большой луг, потом сюда по тракту придут. [*На воду спускаются?*] Спускаются, там тоже пастбища. Я уже не обходила.)

Вöзнесенньö (Вознесенье)

13. А Вöзнесенньöнад Господьыд Ен ыбö каяс. Сія став олöмсö видзöдаліс, мияньыс грекьяснымöс. Сэсся Ен ыбö каяс батыс дорö. (ГАС, 1935)

(А на Вознесенье Господь на небеса (букв: Божественное поле) поднимется. Он осмотрел нашу жизнь, наши грехи. Потом на небеса поднимется к Отцу)

14. Вöзнесене лунэ ке пе матькыштан, став муыс пе сыркмунэ, вот, сы ыжда сіе. (ИМС, 1923)

(Если на Вознесение выругаешься, вся земля содрогнется, такой большой это [праздник].)

Чаг чагйе кайны (Щепка на щепку подниматься)

15. Чаг чагйе бара каені. Мый празьник? Вот мый празьникыс вöлі, празьникыс вуні. Кузь потш вöлі босьтам. Сэсся потшкас ставныс кутчисемась да, та кузя кымын бөдь помьяс босьтам да, вöлöсьт кузя ветлөдлам, гöгортам: «Чаг-чаг вылö кайлім, чаг-чаг вылö кайлім!» – вöлöсьт пасьтала вöлі сьылам-горзам. [*Коді потшсö кыскалö?*] Асьнім, кутчисемась, кыминкö. [*Кымын арöса?*] Сэки мияньы ар дас кык вöлі, гашкö, дас куим нин вöлі. <...> Асьнім, кымынöн тöрам. Мукöддырйис куим партия мунэ. Мукöддырйис асьным кыминöнкö чукартчам, сизимен-көкьямысэ. [*Вермасны некымын потш новлөдлыны?*] Вермасні. Мукöддырйис куим партиян мунэні: первой гырисясыс мунасні, дерт, абу версте гырисяс, а шестой-седьмойин велöдчисьяс. А ми вöлі посни, этатшем потш корсям да сэтчö кутчисемась сизимен-көкьямысэ, да только сюялам-вачкылам сэні: «Чаг-чаг вылö кайлім! Чаг-чаг вылö кайлім!» А тешкодь, интерес вöлöма! [*А кыті ветлөдланньыд?*] <...> Туй кузя, кытшлалам вöлöсьт кузяс. [*Кысянь заводитанныд?*] Горт дорсянь, ми сэки Катывас олім. [*Катыдсяньыс кытчö мунанныд?*] Катыдсяньыс Кыгытдö мунам, этатчы локтам, мир туй эстöны. Эся Кыгытдсяньыс, этані туй же, эся этадзи кытшовтам гöгерöн, эсся вичко дорэ локтам. Катыдпомедзис мунам, эся вичко дорö локтам. Вичко дорас эся мачасям вöлі. Ягті¹ дзоньен кытшовтам вöлі. [*Потшсö кыскаланньыд, мый сійөн вöчанньыд?*] Кытче помасьяс, потшсö шыбитам вöлі. [*Потшсö гортсьыд босьтанныд?*] Аслам гортись босьтам. Батысыд мияньы нарöсьнö вöсникдикес перьясны, нарöсьнö, тöдöны вöлі да. Дзольсяньыс вöлöма традицияыс сія да. (ИЛИ, 1932)

(Щепку на щепку опять поднимают. Что за праздник? Вот что за праздник был, праздник забылся. Длинную жердь брали. Потом за жердь все держались, примерно такой длины палки брали, и по волости ходили, обходили: «Щепку на щепку поднимали! Щепку на щепку поднимали!» – по всей волости поем-орем. [*Кто жердь носит?*] Сами, держимся несколько [человек]. [*Сколько Вам лет было?*] Нам тогда лет по 12 было, может быть, 13 уже было. <...> Сами, сколько поместимся. Иногда три партии пройдет. Иногда сами сколько-то человек соберемся, по семь-восемь. [*Могут несколько жердей носить?*] Могут. Иногда три партии идут: сначала старшие пойдут, конечно, не взрослые, а в шестом-седьмом [классе] учащиеся. А мы были маленькими, вот такую жердь отыщем и за него держимся человек семь-восемь, только даем-стучим там: «Щепку на щепку поднимали! Щепку на щепку поднимали!» Смешно, интересно было! [*А где ходили?*] <...> По дороге, обходим по волости. [*Откуда начинаете?*] От дома, мы тогда в Катывде² жили. [*От Катывда куда идете?*] Из Катывда в Кыгытд³ идем, сюда приходим, на основную дорогу (мир туй). Потом из Кыгытда, там тоже дорога, так обойдем вокруг и потом

¹ Часть села Богородск, ближе к лесу.

² Верхний конец села.

³ Нижний конец села.

к церкви пройдем. До Катывпома идем, потом к церкви придем. У церкви потом играем в мяч. По Ягу полностью обходим. [Жердь носите, потом что с ним делаете?] Где закончится, туда жердь бросали. [Жердь из дому берете?] Из дому брали. Отцы нам нарочно тонкую жердь заготовят, нарочно, знали ведь. С детства эта традиция была известна.)

16. Петыр видзё пыран лун сэки. [Коді сэки ветлө?] Асьнім, вёлёсьтын коді, гуляйтись ныи-зон. Потш босьтам ётар-модар помодыс да сэтчө котшкёдам асьным, вачкылам. Потшыс 6 метра, сэтчө клонгам-вачкылам, лэччам, сылам на мыйкё. [Мыйон клонданныд?] Маегон, маег помон вёлі вачкылам. [Мый шуаланныд?] «Чаг чаг вылө кайлім, нёнька вылө кайлім, пысыян вылө кайлім», – быдсяма тай шуалам вёлі. А миян Петыр дяль вёлі зээ вилиш, да сіе вёлөм сэтшөм йөзтө бёрсяныс, вөччөм паськөма йөзтө, мөс сітыд уна, мөс сітыд уна, сійө вёлөм чагйон босьтө да сійон, мөс сітнад, шыблалө вёлі бёрсяныс. (ИМС, 1922)

(Петрово заговенье тогда. [Кто тогда ходит?] Сами, девушки-парни, кто по волости прогуливается. Жердь возьмем за оба конца и по ней постукиваем сами, ударяем. Жердь длиной 6 метров, по ней стучим, идем вниз, поем еще что-то. [Чем ударяете?] Колом, концом кола ударяем. [Что говорите при этом?] «Щепку на щепку поднимали, на титьки поднимали, на баню поднимали», – всякое говорили. А наш дядя Петр был очень озорным, и он таких людей сзади, в нарядных людей, коровьего навоза много, и он щепкой берет, и этим коровьяком бросает на них сзади.)

Турун сісьтан Ёдя (Авдотья-сеногнойка)

17. Турун сісьтан Ёдяс пө – арнас нин. <...> Август төлысьснад то зэрө, то мый. Ытшасны, вывдөмыс котасьб. Эся шулыласны, талун пө – турун сісьтан Ёдя. (ИЛИ, 1932)

(Авдотья-сеногнойки, мол, – это уже осенью. <...> В августе то дождит, то что. Скосят сено, и лежит оно, мокнет. Потом говорят: сегодня, мол – Авдотья-сеногнойка.)

Спасьяс (Спасы)

18. Первой Спасыс сія скверной, а Коймод Спасыс пө ешшө скверной. Спасыс пө ставныс, куйманнныс, скверной. Сэки пө уджооні оз коо нинэм.

Этатөні миян вот мыйке, менам сія двоюродной вок на ешшө лөб, Вид Васильыс, бабас сіе кыскө Печораланьыс, а тани сія верөс сайын. Оти ныв татөні выйим да сылөн мамыс мыйкескөд, Паина нима, буракө, мамыс вёлі, Спас луннад сія мунөма. Сёйим-ювим пө, батыс пө шувө да шувө пе, да кытчөкө мөдөдчины кутіс. Мөдыс чышьянасьб. Кытчө нө пө Паина мунан да? А эстөн пе, ді вылад, аминь мича пырейыс. Төрыт вотчаниныс локтім, кытшовтім да, аминь пө мича мыйкес, пырейыс, да көть пө ме ветла да чарлан вундышта, – сія пе шувө. Да эн пе мун, да мыйла нө пе мунан – өшинь улад кык додь турин. Додде чөвтөмась, кык додь пе тракторөн ваемась, да эн пе мун. А ветла пе, куклы посни мыйкесө, пырейсө, пе нетшкытша. <...>. Сэсся сія мунас. Да кымынке шуи: эн мун, Паина эн мун – всё равно пе муніс. Муніс. Обед коли дай, рыт кутіс воны дай – Паина абу дай, век абу дай. Мыйнө тайө делас? Сэсся батис мунас сэтче. Оти чарласэ пе, чарлан вёлі вундө пе, чарласө тадзи шамыртөма да чарланас вундштэма, сэтчи ныр вылас усема и кулөма. Муні пе да только сёлөмөй менам поті.

Сэки пе оз коо нинэм керны Спас луннад. (ИЛИ, 1932)

(Первый Спас – он скверный, а Третий Спас еще сквернее. Спасы, мол, все, трое, скверные. Тогда работать нельзя.

Вот здесь у нас, он еще мне приходится двоюродным братом, этот Вид Василь, его жена откуда-то с Печоры, а здесь она замужем. Одна дочь здесь есть, и ее мама, Фаиной

звали, кажется, ее мама была, на Спасов день пошла. Поели-попили, мол, – отец рассказывает, – и куда-то, мол, стала собираться. Та уже платок накидывает. Куда же, мол, Фаина собралась?! – А там, мол, на островке очень красивый пырей [растет]. Вчера, мол, когда возвращались из леса, там обошли, и очень красивый пырей [видели]. И, мол, схожу, хотя бы серпом срежу – она, мол, сказала. Да не иди, мол, да зачем же ты пойдешь – вон под окнами два воза сена. На сани застоговали, два воза трактором привезли, и не ходи, мол. А схожу, мол, теленку хоть мелкий пырей нарву. <...> Потом она ушла. Ведь не раз говорили: не ходи, Фаина, не ходи, – но все равно, мол, пошла. Пошла. Обед прошел, вечереть стало уже – Фаины все нет и нет. Что это за дела? Потом отец туда направился. Один серп – она серпом жала, серп вот так схватила и серпом срезала, и туда на серп упала и умерла. Пошел, мол, и только сердце мое разорвалось.

Тогда, на Спасов день, ничего не надо делать)

19. Спас лунтэ, шуэны, оз ков пе свержитны. Первой спас, сэсся мөд дай коймөд – куйм Спас. Сія тан вот миян суседас, Вивеон вёлі шуөны, нимыс Виве, женщина да Виве. Виве, покойничад, сэсся вёлөм мунө вотчины татче, Мамон ягсьыс эд сэтгыс ёна вотчам, өні вотчам ий. Сэсся ий сылы шуэма кодке: Виве, талун вед зэв ыджыд празьник – Спас лун, да он же пе мун вотчині, вошан пе. Сія шуэма, ыджыд пе тай Спас, вот свержитэма. Сэсся сія Мамон ягад вотчема-вотчема и петны пондэма, и туйтэ пе ог аддзи. Мыр вылэ пе сувтла, мыр вылэ, мыр вывсьяныс пе тае Висер вичкоыд тыдалэ, но петны пе ог аддзы. Во кутшем ыджыд, вот сія, Спассэ миян маме-покойнича вёлі шулывлас: аминь ыджыд празьник пе, сіе пе свержитныд оз позь. (ГТН, 1932)

(Спасов день, говорят, нельзя, мол, отвергать. Есть первый Спас, потом второй и третий – три Спаса. У нас соседка была, Вивой звали, имя – Виве, женщина Виве. Виве, покойница, собралась туда за ягодами, с Мамон-бора много ягод собирали, и сейчас собираем. Потом и сказал ей кто-то: Виве, мол, сегодня очень большой праздник – Спасов день, не пойдешь же за ягодами, мол, потеряешься. Она и ответила: велик ли Спас – вот отвергла. Потом она в Мамон-бору собирала-собирала ягоды и выходит стала, и дорогу, мол, не нахожу. Поднимусь на пень, мол, на пень, с пня эта церковь Богородска видна, но как выйти, не нахожу. Вот какой великий [Спас], вот он, про Спас наша мама-покойница говорила: великий праздник, мол, его отвергать нельзя.)

20. Гильпасө¹ сэсся кайим вотчины, каям же. Кодке Микулай Вась Иялы шувема же: талун пе эд Спас лун. А Ия шувема: ыджыд пе тай Спас. А сія ыджыд, бураке, Спасыд и выйым. Вөрөдыс кайнгас, вөрас пыриген, ув мыйкекерема, пырема пидзесас, усема, да ув пырема. Бөрдэ, горзэ, бөрдэ, ми сэсся мунім, унанэсь эд челядьпнян вөлім, да сэсся ковта, кодке Трөш Ёлексей Маше ли мыйли ковтасэ мыйкекерис. Вирыс сідзи и петэ коксис. Сіе вот сэтшемторьяссэ колэ кывзыны. Тае Спас, Спас. (ГТН, 1932)

(В Гильпас поднялись собирать ягоды, поднимаемся еще. И кто-то Микулай Вась сказал Ие: сегодня, мол, Спасов день. А Ия ответила: велик ли Спас, мол. А он велик, вроде, Спас и есть. Когда поднималась по лесу, заходила в лес, сук вонзился в колено, упала – и сук вонзился в колено. Плачет, кричит, плачет, мы потом пошли, много нас детворы было, и потом кофту, кто-то, Трофим Алексей Маша ли кто ли кофту [разорвала]. А кровь только и льется с ноги. Это к такому надо прислушиваться. Это Спас, Спас.)

21. А Пас луныд сія куйим пөлэс выйым. Но өні тая Яблочнэй да мыйда Спасьяс висьталэны – сіе первой Спас, мөд Спас и коймөд Спас – куйим Спас вылын. А Спас дырйис пө сія, көть, шуам, кутшемке Спас дырйи, өти баба корке мунлэма, ветлэма вөб корсьны. Бытте ас олэм на вөлэма, абу на колкоз, да сылы гортсаяс шувемась, эн пе мун,

¹ Место сбора ягод.

талун пе Пас лун, верман пе вошны. И сіе бытте мыкекерема, сія свержитэмыс и лове, кытчике пе ме воша, бытте асьсэ сія мыкекерема, сія свержитэмыс лове, асьсэ бытте вылэ лэптэма: «Кытчеке ме воша». Сія бытте лове Господьсэ унижайтэм, вот сіdzi тая скодитэ. И сія бабаыд мунэма вөө корсьны сія луннас и вошема. И сылөн (кытче мунэма, сіе Мамон ягсэ тōдан, колок, Типōсиктас кайиген, сэтэн сія мыкекерōма вōлэма) гōгōрыс ю ловема, ачыс өти вутш йылын и колема. Сылы, навернэ, касти ... кажитчис, сія эськи сіdzi, гашке, эз ло Мамон ягад ю шōрыс, эз ло <...> И сіе лунтыр сэни олэма, некытче оз вермы вōлэм воськовтны, петны ни мунны, ва пытшсьыс мунны. Сэсся корке нин рытнас гортас локтэма да висьтолэма. Сіе сэсся мам-батыс шувемась, талун пе Пас лун, эн мун некытче, вошан. Вот сылы сія кажитчема, или сіdzi вōчема Господьсэ важ олэмад. Оні эд оз веритны, да, гашке, сэтшемьясыс и оз ло. (СМФ, 1926)

(А Спасовых дней три вида есть. Но сейчас Яблочный да что да Спасы говорят – это первый Спас, второй Спас и третий Спас – три Спаса есть. И на Спас, хоть, скажем, на какой из Спасов, одна женщина пошла, сходила лошадь искать. Тогда будто единоличная жизнь была, не было колхоза, и домашние ей сказали, не иди, мол, сегодня Спасов день, можешь потеряться. А она будто [сказала]: это и будет отвержение, себя будто выше поставила: «Потеряюсь куда-то». Получается, будто унижение Господа, вот так сходится. И эта женщина пошла искать лошадь в тот день и потерялась. И у нее (куда она пошла, Мамон-бор знаешь, может, по дороге в Троицк, с ней там это [случилось]) вокруг нее река стала, сама на одной кочке осталась. Ей, наверно, помере ... показалось, это бы так, может, и не случилось, посреди Мамон-бора река не появится <...>. И она целый день там находилась, никуда шагнуть не может, ни выйти, ни пойти, с воды выйти. Потом когда-то вечером уже пришла домой и рассказала. Родители ей говорили: сегодня, мол, Спасов день, не ходи никуда, потеряешься. Вот и показалось ей, или так сделал Господь при старей то жизни. Сейчас ведь не верят, и может, такое и не случается.)

22. Öти мужиклы шувемась: талун пе Пас лун, некытче эн мун – гортасаясыс шувемась. Сіе мужик нин вōлэма, челядя нин и быдэн, мōскыс пōскōтинан [вōлōма] <...> Сія ытшкас-ытшкас, и сылөн ун пондас, но мудзас сія, пажнайтас, сэсся водыштлас бытте шойччыштны. <...> Сіе сэсся унмовсяс мужикыд, сіе сэсся вōтасяс: локтасны пе куимен, куимнанныс пе тошкась, кутшемке свьятэйяс, но Пасьясыс. Коймōд Спасыс ли мый ли пе сія медлѐк, медскōр пе сія, коймед Спасыс ли мый ли. И локтасны, и, узигкостід, сія вōтасяс. И шувасны бытте сія куйим мужикыс, но свьятэйясыс, тае пе виям, мужиксэ пе тае виям. А мōд шувас: оге пе тае вией, челядыс пе уна, да оге пе вией, но бара сія коле. А сія пыр вōтасе, оз и садьмы. И сіе бара шувас, кодке өтик скōр пе Спасыс вийым. Бара коймōдыс шувас, оге пе челядсэ вией, ни оге пе асьсэ вией, а мōссэ виям. Мōскыс пōскōтина шōрō кулэ. Гортас мунас и висьталас мыйкеыслы, но гōтырыслы бытте висьталас, кыдзи-мый делас вōлэма. И мōскыс, локтан каднас мōскыс оз лок, и мōс корсьны мунасны, и мōскыс пōскōтина шōре кулэма. Коймедыс шувас, челядсэ пе ог вией, ни асьсэ пе ог вией, а мōссэ пе виям. И мōскыс пе пласть куйлō пōскōтина шōрын. Вот сіе Спасьяс дырйид пе оз позь свержитнытэ сія. (СМФ, 1926)

(Одному мужику говорили: сегодня, мол, Спасов день, не ходи никуда, – домашние сказали. Он уже мужик был, с детьми и со всеми, корова на пастбище [была]. <...> Он косил-косил, и спать ему захотелось, но устал, пообедал, потом прилег будто отдохнуть. <...> Это потом уснул мужик, потом и сон видит: пришли будто трое, все трое бородастые, какие-то святые, но Спасы. Третий Спас или кто самый жестокий, мол, самый суровый он – третий Спас ли что ли. Ну и придут, а он спит, и сон видит. И как будто говорят эти три мужика, эти святые, мол: этого убьем, этого мужика, мол, убьем. А другой скажет: не убьем, мол, детей у него много, и не убьем, мол, и так и останется. А ему все снится, не просыпается. И он опять скажет, кто-то один суровый, мол, Спас есть. Опять третий скажет: детей, мол, не убьем, ни его не убьем, а его корову зарежем. И корова его

посреди пастбища умрет. Домой пойдет и расскажет жене, расскажет, как и что было. И корова в нужное время не придет, и пойдут искать корову, а корова посреди пастбища умерла. Третий скажет: ни детей, мол, не убьем, ни его самого не убьем, а корову зарежем. И корова, мол, пластом лежит посреди пастбища. Вот тогда во время Спасов нельзя отвергать.)

Пречиста (Рождество Богородицы)

23. [Висьталōны, татчō пō кōр волявлōма?] Причистая дырйи, век пе Причистая лунэ, Люда, волэ, даже, зōлэта, ачым аддзылі синмен. Ме эд тані же олі, өні вот Ягвылад. Мыйке этаті, миян тані жытныкыс, сэті ий муніс и вуджис мōдлапōлэ. [Сія Причистая луннас?] Да Причисая лунэ. А вōйдōрсэ Причистая луннад вōлэм век локтэ, гашке, кōр ли йōра начкыны церковас, вот на вед, тешкодѐ. Причистая лунын, ме вōлі ыджыд нин, гашкō, дас кōкъямыс арōса нин вōлі. [А кор ті аддзылнныд, сэки эз начкыны?] Сэки йōра вōлі да пышйис, вичко йōрад эз пыр, таті только прōйдитіс. А пōрысьясыд сэсся, бабаяс, [шуэні]: вот пе Господьыд бара ыстэма. (МAB, 1929)

[Говорят, сюда олень прибежал?] На Пречистую, всегда на Пречистую, Люда¹, приходил, даже, золотце, сама видела глазами. Я ведь здесь жила, сейчас вот [в местечке] Ягвыв. И здесь, у нас тут амбар был, там и прошел он, и перешел на другой берег. [Это было на Пречистую?] Да, на Пречистую. А раньше на Пречистую всегда приходил, может, олень ли лось, чтобы зарезали в церкви, вот ведь как, чудеса. На Пречистую, я уже взрослая была, может, восемнадцать лет уже было. [Вот Вы когда видели, тогда не зарезали?] Тогда приходил лось и убежал, за церковную ограду не заходил, только прошел здесь. А пожилые потом, бабы, [говорили]: вот, мол, Господь снова отправил.)

24. [А кутшемке лунэ пе татче кōр волявлэма?] Причистая дырйи, ме чайта, кōрыс ас кокнас локтэ татче, вичко доре пе локтас начкыны, начкыны. Ог тōд воліс эз, ме сіе эг тōдлы бара, а висьталэны вōлі сія, и вийым. Кōр ке пе оз во, все равно кодлыське баля ли мыйли начкасны, кōр ке пе оз во. Локтэ пе вōлі, локтэ. (ИМС, 1923)

[Говорят, в какой-то день сюда олень приходил.] На Пречистую, я думаю, олень своими ногами к церкви прибежал, чтобы его зарезали, зарезали. Не знаю, прибежал или нет, я это не застала, но рассказывали, было это и есть. Олень, мол, если не прибежит, у кого-то овцу ли что ли зарежут, если олень не прибежит. Прибежал, мол, прибежал.)

Чипан өбедня (Журниная обедня)

25. А «Чипан өбеднясō» нем пуклісны, и өні на век сіе вōдитōны. Сэсся коркō кутшōмкō бабалōн чипаныс кулōма. Сэсся чипаныд кулōма, да өні кыдз но, өні вед өкмыс дней, девять дней вōчены, сорок дней и годовщина. А сія сэсся нелямин лунтō тыртōма да коралōма суседьясō «Чипан өбедня» сөйны. Обедня вōчема, крест и быдсэн вōчлōма. Эсся сія өніэдз, век талунья лунэдз, сія пыр на чипан өбедняыс мунэ. Гырись и поснис – ставыс «Чипан өбедня» рытнас ветлōдлōны. Сэсся кикимеритчōны: чипасьястō кисьталасны да, трубатō тупкасны да. Сіе «Чипан өбедня» шусе. [А мый бабаясыс вōчōны?] Блин пōжалам.

А бабаясыд өні на вина юōны, гуляйтōны, блин пōжалōны; блин сөям, пōжалам да. Ми школьникясōн вōлім, да мый сія, кругōн ворсам да, чукōртчам өвтōмджык керкаō да. Сэсся сія блин пōжалам. Сэсся жōникьяс эм. Одноклассникьястō, посниджыкōсь да, нае ог корōй, детинаястō. Сэсся найō каясны да трубатō вōлі тупкасны миянлысь. Пачыд ломтысе – керкан тшын только лōб тырыс. А корам кō, оз нем керны вōлі. <...> [Сийō

¹ Обращение к собирателю.

блинсö пöжавны öти керкаö чукöртчöны вöли?] Кöни кöсьян «Чипан öбеднясö» сёйны, сэн жö пöжалам вöли. Ми öд сэки поснидöсь на вöлим, мыйнö, четвёртöйын, пятойын, шестойын, седьмойын вöли, чукартчам пöдруга чукар унан, сэсся сiя вот кöзьякаыс ачыс пöжалас. А кодi ыджыдджык нывьяс мянысь, найö асьныс пöжалöны вöли. Эта судта блинтö пöжаласны. Гортись вöли нуам. Джуджыдджыка на пöжаласны, кык блюйдö на-я, кор унан чукартчам. А пызтö вöли гортись мамьяслысь корам, да сетöни вöли. Нуам вöли пызтэ. Пызь да йöб вöли нуам. Сэсся сiен блинтö пöжалам – джуджыд, эта судна.

Сэсся мяян öшиняд торöдченi, учительяс на вöли тогöдасны да. Оз лэдзны вöли, оз лэдзны вöли. Ми корке сэсся дзесим... Восьтiс сэсся бабушкад, дöзмис, ёна кутiсны торöдчыны да, ми сэсся, кодi – карта вылö, кодi – кытчö. Сэсся ми öти пöдругакöд, сiя кувлi – Ия Михайлова вöли, ми сыхöд... Пызь ларьясыд войдэр этiя гардероб кузяс кымын вöли. Сэнi пызтö вöли видзени войдэр, вöлбм озырьясыд тусьястö видзöны. Ми сэсся пызь ларьяд пырим пöдругакед. Ся мяян класснöй руководитель вöли Василий Ефимович Ивашов, кувлi жö нин сiя-я, математикаысь вöли велöдö, сэсся, шы сетi ли, дерт, кывлiс, сiйö лартö восьтiс. Ми сэн ларьяд... Сэсся мöд луннас мяянöс строй водзын... Школа кайим да ыджыда рисуйтöмась карикатура. Тайö мый, тайö мый? Лар! Сiя ся во гöгöр мяянöс дöзмöдiс. Аминь, аминь! (ИЛИ, 1932)

(А на «Куриную обедню» всегда устраивали посиделки, и теперь еще справляют. Когда-то у какой-то бабы курица умерла. Курица умерла, и как теперь-то, теперь ведь 9 дней делают, 40 дней и годовщину. А как 40 дней стало, она позвала соседей отвезать «Куриную обедню». Обедню провела, и даже крест сделала. Потом вот так всегда до нынешних дней «Куриная обедня» идет. Взрослые и дети – все на «Куриную обедню» вечером идут. Потом дурачатся: поленицы разваливают, дымоход закроют. Это «Куриная обедня» называется. [*А что женщины делали?*] Блины печем.

А бабы теперь еще вино пьют, гуляют, блины пекут; блины едим, как испечем. Мы школьниками были, да что там, в кругу играем, собираемся в не очень жилой избе когда. Потом блины печем. Потом женихи есть. Одноклассников-мальчиков не звали – они ещё маленькие. Потом они поднимутся [на крышу дома] и трубу нашу закроют. Печка топится – в доме дым полностью только и будет. А если позовем [одноклассников], ничего не натворят. <...> [*Чтобы блины печь, в одном доме собирались?*] Где будем «Куриную обедню» справлять, там же и печем. Мы ведь тогда маленькие еще были, что там в 4-ом, 5-ом, 6-ом, 7-ом [классах] были, соберемся подружки толпой, потом эта хозяйка сама напечет. А кто постарше нас, они сами пекли. Вот такую стопу напекут! Из дому несли. Еще больше напекут, еще и на два блюда, когда много нас соберется. А муку из дому у матерей просим, и давали. Приносили муку. Муку и молоко приносили. Потом из них блины печем – высокую, вот такую гору.

Потом в наше окно стучатся – учителя еще ходили-тормошили. Не разрешали, не разрешали [отмечать]. Мы когда-то потом спрятались... Открыла потом бабушка, разозлилась, когда сильно стали стучаться, мы потом кто – в сарай, кто – куда. Потом мы с одной подружкой, она уже умерла – Ия Михайлова была, мы с ней... Раньше лари для муки были по длине этого гардероба. Там муку хранили раньше, а кто богаче – зерно хранили. Мы потом в мучной ларь с подружкой забрались. Потом наш классный руководитель был Василий Ефимович Ивашов, он тоже уже умер, математику преподавал, потом [из ларя] то ли звук издала – конечно, он слышал, он ларь открыл. Мы там в ларе... Потом на следующий день нас перед строем [вывели]. В школу пришли, а там крупно нарисована карикатура. Что же это, что это? Ларь! Потом круглый год нас этим дразнили. Аминь, аминь!)

26. 27-ое ноября, буракö, сiе «Чипан öбедняс». Сiя öни на празничайтöны. Ми тай рытнас пач ломтам, блин пöжалам, чай пуктам. И рытнас нин, первой гуляйтам, эсся лок-

там да, кодiс нарöсьнö кольлам блин пöжавны. Ся, кодi блин пöжалас уна, ся унан нывьяс чукöртчам да тшай дорын блин сёям. Сiя öни на вöчöны, кодлы абу дыш. Талун пö «Чипан öбедня» – блин сёян лун. [*Сiйö нывьяс чукöртчöны?*] Нывьясджык эськö вöчöны. Рытнас, пöжасигад, он и тöдлы, керка вылад кайласны да трубатö сиптасны. [*Кодьяс?*] Зоньяс. Ми öти дорö чукöртчам да мунам мöдлаö. Кодi гольджыка олö, эся сылы ми мыйкö нуам сёянтор ставным. Кымынön мунам, ставным мыйкö öтитор да мöдтор сылы нуам. Ся сiя бабушкас мяянöс лэдзас. Ся пач ломтам, мукöд нылыс мунасны гуляйтны, а мукöдыс ся блин пöжалöны, кыкөн кымын кольчасны да. Ся пöжасигкежлас локтам. А пока ми гуляйтам, выльыш зоньясыд кайöмась керка вылад дай трубатö сиптöмась – керка тырыд тшын. Сiя вöчöны ёна вöли. [*Зоньясыд, навернö, кыйöдöны, кытчö мунöны?*] Да, кытчö чукертöни. Эсся тшыныд петö, рытнад пачтö лонган да, ся керка вылад кайласны. <...> Пукалам да ся гортö жö муналам. Сэн только блин сёясны, сылыштасны да – куш блин оз сёйны. (СМФ, 1926)

(27-ое ноября, кажется, эта «Куриная обедня». Ее сейчас еще празднуют. Мы, было, вечером печь затопим, блины напечем, чай поставим. И уже вечером сначала прогуляемся, потом придем, а кого-то нарочно оставляли блины печь. Потом, кто много напечет блинов, потом все девушки соберемся и за чаем блины едим. Так и сейчас еще делают, кому не лень. Сегодня, мол, «Куриная обедня» – день поедания блинов. [*Это девушки собираются?*] В основном девушки делали. Вечером, когда печешь, и не заметишь, как на дом поднимутся и трубу закроют. [*Кто?*] Парни. Мы у одной соберемся и пойдем в другое место. Кто беднее живет, потом мы все ей что-то отнесем из еды. Сколько нас человек пойдет, все – то одно, то другое – ей отнесем. Потом эта бабушка нам разрешит... Потом печку затопим, одни девушки пойдут прогуляться, а другие – блины пекут, обычно двое остаются. Как напекут, и мы придем. А пока мы гулем, озорные парни поднимутся на дом и трубу закроют – весь дым в дом. Это часто делали. [*Парни, наверно, выслеживают, куда идете?*] Да, куда собираются. Потом дым выходит, как печь вечером затопишь, потом на дом поднимутся... <...> Посидим и потом по домам расходимся. Там только блины едят, песни поют – не только блины едят.)

27. Блин пöжалiгкостiс зоньяс каясны да трубатö сиптаснi – керкад тшын петас. Миян коркö ылыс чой-вок тётя Анналön вöли мыйкöкерöны, да кодкö кайöма да тупкöма трубасö, пач лонтысигас, да керкас съöd тшын. Блин пöжалiгкостыс! Чипан öбеднятö сёрön пукöни. <...> Нянь телегатö пöрлöдасны. Чипан öбеднянас пес чипастö кисьталасны. Весиг вермытöм йöзлысь кисьтасны! Ся сельпо нянь ноолöдлан телегатö кытчöкö кыскасны, кольö да кытчö вöли. Ся кильчöад кöрталасны, ся ылисянь гольдöчöни, асьныс оз матыстчыны. Мыйöнкö вöсньыдик кöбйön кöрталасны да гольдöчöны. (ИМВ, 1935)

(Когда блины пекли, парни поднимутся [на дом] и трубу закроют – дым в дом пойдет. Как-то дальние сестры и братья у тети Анны [пекли], и кто-то поднялся и трубу закрыл, когда печка топилась – весь дом в черном дыму. А они блины пекли! На Куриную обедню поздно собирались. <...> Переворачивали телегу для хлеба. На Куриную обедню дровни разваливали. Даже у немощных людей разваливали [дровни]! Потом у сельпо телегу, на которой хлеб возили, откатят куда-то и оставят. Потом на крыльце [к дверному кольцу] привяжут [веревку], издали брякают, сами не подходят. Какую-то тонкую веревочку привяжут и брякают.)

Новые записи усть-цилемских былин в Фольклорном архиве Сыктывкарского университета¹

Сыктывкарский государственный университет ведет планомерную работу по сбору фольклора в Усть-Цилемском районе Республики Коми с конца 1970-х гг., особое внимание при этом всегда уделялось фиксации былин и сведений о бытовании этого эпического жанра. Всего собирателями СыктГУ в Усть-Цилемском районе было записано 7 былинных сюжетов: «Илья Муромец и Сокольник», «Женитьба князя Владимира» («Дунай Иванович – сват»), «Дюк Степанович на пиру у князя Владимира», «Соломан и Василий Окулович», «Василий Игнатьевич и Батыга», «Чурила Пленкович и Катерина», «Бутман» (54 варианта от 16 исполнителей). Полученные записи характерны для затухающей эпической традиции: репертуар сказителей составляет 1-2 сюжета, которые исполнители переняли от своих родителей или родственников; тексты чаще всего фрагментарные. 16 образцов из записей былин, сделанных сотрудниками и студентами СыктГУ в 1979-1988 гг., были опубликованы в одном из выпусков «Русского фольклора»², 7 текстов вошло в печорские тома «Свода русского фольклора»³.

Во время фольклорных экспедиций Сыктывкарского государственного университета в Усть-Цилемский район в 2005-2011 гг. удалось записать фрагменты старин от двух известных исполнительниц былин – Евдокии Малафеевны Мяндиной (1926-2006) из с. Заменная на р. Пижме (урож. д. Абрамовской) и Апполинии Никитичны Рочевой (1925 г.р.) из с. Трусово на р. Цильме. Обе они являются продолжательницами семейных эпических традиций: старинником был отец Е.М. Мяндиной – Малафей Иванович Чупров⁴, кроме того, своим «учителем» Евдокия Малафеевна считала известнейшего пижемского певца Еремея Провича Чупрова⁵, которому приходится двоюродной племянницей; А.Н. Рочева – дочь сказителя Никиты Федоровича Ермолина⁶.

В 2005 г. от Е.М. Мяндиной было записано 15 фрагментов двух эпических сюжетов⁷: «Илья Муромец и Сокольник» и «Бутман». Ранее от нее было записано 8 вариантов былин – как в сольном (6), так и совместном с супругом Романом Михайловичем Мяндиным (2) исполнении⁸. Несмотря на явную неполноценность последних записей, в некоторых мотивах сохраняется характерное эпическое оформление, а в комментариях исполнительницы к одной из записей былины о бое Ильи Муромца с сыном появляется интересная деталь, не встречавшаяся ранее: Е. Мяндина дважды называет Сокольника

«Одихматьевым сыном», что актуализирует проблему книжного влияния на былинную традицию¹.

А.Н. Рочева знает только былин о Чуриле и неверной жене², в 2007 г. она была дважды исполнена сыктывкарским фольклористам³, одна запись этой старины сделана в 2011 г.⁴ В отличие от последних записей Е.М. Мяндиной, тексты А. Рочевой несколько не потеряли в своей художественности и качественно не ухудшились, в них сохраняется и полнота объема, и стабильная передача всех сюжетных мотивов. Кроме того, в ее исполнении было записано 2 варианта баллады о вдове Пашиной⁵, которая у исполнителей нередко отождествляется со старинами⁶.

Таким образом, можно сказать, что экспедиции последних лет небезуспешны с точки зрения поиска дополнительных данных по истории бытования эпоса. Записи старин, сделанные Сыктывкарским университетом в 2005–2011 г. (в первую очередь это касается текстов А.Н. Рочевой), являются полноценным дополнением к корпусу ранее записанных вариантов былин, что позволяет вовлекать их в научный оборот⁷.

В данной публикации представлены записи эпических произведений, сделанных от Е.М. Мяндиной (№№ 1-4 «Илья Муромец и Сокольник», №№ 5-7 «Бутман») и А.Н. Рочевой (№№ 8-10 «Чурило Пленкович и Катерина», №№ 11-12 «Сестра и братья-разбойники»). Из текстов, записанных от Е.М. Мяндиной, публикуются наиболее полные варианты, включая повторы отдельных фрагментов и попутные замечания исполнительницы, позволяющие проследить процесс вспоминания и воспроизведения текста.

Публикуемые тексты приводятся по аудио- и видеозаписям, хранящимся в Усть-Цилемском собрании ФА СыктГУ. Курсивом показаны необходимые для полноты восприятия пояснения и комментарии исполнителей, сделанные ими непосредственно во время записи произведений (заключены в круглые скобки) и фрагменты текстов, переданные в прозаическом пересказе; угловыми скобками обозначены вырезки незначительных фраз, квадратными – дополнения автора публикации. Необходимые замечания к текстам представлены в разделе «Примечания».

¹ Ранее в пределах печорской традиции выражение «Одихматьев сын» было отмечено только в двух нижнепечорских текстах («Испеление Ильи Муромца» (контаминация с сюжетом «Илья Муромец и Соловей-разбойник») и «Сухман» (Былины Печоры. Т. 1. № 53; Т. 2. № 195), записанных от одного исполнителя – Т.С. Кузьмина из д. Тельвиска Нарьян-Марского района). В примечаниях к данным текстам Ю.А. Новиков указывает, что в репертуаре этого сказителя имеется много книжных по происхождению былин (Былины Печоры. Т. 2. С. 468).

² Имеется 4 публикации этой былины в ее исполнении: записи Д.М. Балашова (1964 г.), филологов МГУ (1978, 1980 гг.), СыктГУ (1988 г.). См. примечания к № 8-10 в настоящей публикации.

³ Запись вели Ю.Н. Ильина, Т.С. Канева (СыктГУ), В.В. Головин (Санкт-Петербургский государственный университет культуры и искусств).

⁴ Запись Л.В. Ангеловской (СыктГУ), А.И. Васкул (ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН).

⁵ Записи Т.С. Каневой, Ю.Н. Ильиной (2007 г.), Л.В. Ангеловской, А.И. Васкул (2011 г.).

⁶ *Смирнов Ю.И.* Баллады Усть-Цильмы // Вторые Мяндинские чтения : материалы Всероссийской научно-практической конференции (с. Усть-Цильма, 11-12 июля 2010 г.): в 2 т. Т. 1. Сыктывкар, 2011. С. 278.

⁷ Нами была предпринята попытка представить данные записи 2005-2007 гг. через сопоставление их с ранее записанными от этих исполнительниц текстами, а также учесть ближайший эпический контекст, сравнив с текстами родственников и предполагаемых «учителей»: См. *Ангеловская Л.В.* Современные записи усть-цилемских старин в контексте местной эпической традиции // Традиционная культура : научный альманах. 2010. № 3. С. 20-30.

¹ Работа подготовлена в рамках Государственного задания Министерства образования и науки РФ, НИР «Духовная культура европейского севера: системное описание и исследование источников по традициям Печоры», рег. № 6.2281.2011.

² *Бильчук А.А., Власов А.Н., Захаров А.Н., Мехреньгина З.Н.* Памятники русского песенного эпоса в фольклорном архиве Сыктывкарского государственного университета // Русский фольклор. Эпические традиции : материалы и исследования. Т. XXVIII. С. 258-289. № 1-16. Далее – Бильчук и др.

³ Былины Печоры: в 2 т. / изд. подгот. В.И. Ереминой, В.И. Жекулиной, В.В. Коргузаловым, А.Ф. Некрыловой; коммент. Ю.А. Новикова; отв. ред. А.А. Горелов. СПб.; М., 2001. (Свод русского фольклора: Былины в 25 т.). (Далее – Былины Печоры). Т. 2. Прил. V № 1-7.

⁴ Текст былины, записанной от М.И. Чупрова, и сведения о нем см.: Былины Печоры. Т. 2. № 226 [текст]; с. 579 [сведения].

⁵ Тексты былин, записанных от Е.П. Чупрова и сведения об исполнителе см.: Былины Печоры. №№ 70, 81, 88, 205, 216, 217, 222, 227, прил. 4 № 2 [тексты]; Т. 2. С. 573-575 [сведения].

⁶ Тексты былин, записанных от Н.Ф. Ермолина и сведения о нем см.: Былины Печоры. №№ 14, 62, 161, 169 [тексты]; Т. 2. С. 542-543 [сведения].

⁷ Запись вели Л.В. Ангеловской, А.И. Васкул, Т.С. Канева.

⁸ См. примечания к №№ 1-4 и № 5-7 в настоящей публикации.

Илья Муромец и Сокольник

1.

Как встаёт ли старбй да поутру ранб,
Умывается старбй да ключевой водой,
...Богу он молился не помножецку.
Берёт трубу подзорную...

(У меня ведь зубов-то нету дак<...>)

Видит он в поле богатыря.

Богатырь ездит, стрелой постреливает,
На сыру землю стрелу не уранивает
И на лету стрелу подхватывает.

*(Ну тут... как вам ещё цё, наврать, наврать-то что ещё вам, вот как ли слова...
надо слова-ти связать...)*

Богатыря он тут уви... увидел богатыря, ездит во поле,

10 И стрелой тоже постреливает,
И стрелу на сыру землю не уранивает,
На... это... на ляту стрелу подхватывает.

(Умерли все старички тебе, наш отец вот покойный тоже пел, да вот нету...)

2.

Как встаёт старбй да поутру ранб,
Умывается старбй да ключевой водой,
Одевается старбй да он тихохонько,
Умывается старбй да он лягохонько.

(Вру уж, сама заметила, что вру)

Он козловы сапоги да на тонкбй чулок,

Пуховую шубу на одно плечо, <...>

Соболину шубу на одно ушкб.

А едет старбй да во чисто полё.

Он зрел-смотрел да во все стороны,

10 Видит старбй в поле богатыря.
А богатырь-то стрелой да забавляйтце,
На сыру землю стрелу-от не уранивает.

3.

Недалёко от Киева, за двенадцать вёрст

Стояла там застава богатырская,

Не велика не мала да ровно тридцать три была богатыря.

Встаёт ли старбй да поутру ранб,

Умывается старбй да ключевой водой,

Богу молился не помножецку <...>

Одевается старбй да он лягохонько,

Пуховую шубу на одно плечо,

Соболи... *(Вот и спутала...)* Соболину шляпу на одно ушкб.

4.

Одевается старбй да он легохонько,

Он козловы сапоги да на тонкбй чулок *(Бат, уж пела?)*

Пуховую шубу на одно плечо,

Соболину шляпу на одно ушкб.

Зрел-смотрел да во все стороны,

Видит старбй в поле богатыря.

А богатырь-от стрелой да забавляйтсе,

А в сыру землю стрелу да не уранивает... *(Напою я вам!)*

На лету стрелу да он подхватывает...

*Вот уж больше ничё не помню, больше уж ничё не помню. Слыхали, нет? Ну, давай,
еще спою, так уж быть, раз не слышали дак. <...>*

*(В)стретились они... – словами скажу – два богатыря. И они как... как будто ра-
тятся стали, дратья стали. А этот, один-от победил дру... и другого-то оста-
вил в поли, и смотрит старбй во поле богатыря. (Вот уж сбилась с толку больше,
не направиться будет). Одихматьев сын – богатыря-та одного звали. Он поехал...
Его мать-то была вдовой. И он поехал, матери-то наврал там чё-то: он, говорит,
тебя зовёт блядью – всяко там наговорил. А мать-то не поверила же ему, знат,
что был несурзной дак. Ну он тут еще не успокоился, поехал обратно от матери-
то во чисто полё. И чё он тут натворил? Матери-то еще наврал, матери-то. Она
самовёрна была, она ему не поверила и... как же тут... Одихматьев сын его звали,
этого богатыря-та.*

Бутман

5.

Как встаёт ле старбй да поутру ранб,

Умывается старбй да ключевой водой,

Он... богу он молился тоже не помножечки,

Одевается старбй да тихохонько.

(Напутая вам...)

Погодились да тут люди царские,

Люди царские да слуги придворные,

Они пошли царю скорб долбжили:

«Гей еси, ходит горька пьяница,

Вот в твой, мол, кабак, <...>

10 Своей силушкой он похваляется».

Погодились тут да люди царские,

Они скорб пошли царю долбжили:

«Гей еси, Иван Васильевич!

Ходит тебе да во царёв кабак

Горька пьяница да беспросыпная,

Своей силушкой он похваляется».

Погодились тут да люди царские,

(говорила уже бат...)

Они скорб пошли да царю долбжили:

«Гей еси, Иван Васильевич!

20 Часто ходит-ти да горька пьяница,

Он помногу пьёт зелена вина.

Пьёт не рюмками, не стаканами,

Пьёт – откатыват боцки-сороковоцки».

*(Вот сколько богатыри-ти пили). Ну и этот... царь ли как назвать-то вам, вызвал
его: «Ты ходишь, мол, похваляешься». А он говорит: «Хто тебя повырочил, хто
тебя повыкутил?» <...> Но это, как вам объяснить-то, он размашется, дак пере-
улоцки валяются, всех этих сам... как их... сокрошит, а ему этот Илья Муромец¹ и*

¹ Исполнительница явно перепутала имя персонажа.

говорит: «Пей, – говорит, – зелено вино безденежьё, не возьму я с тебя ни копейки», – разрешил ему это, ходить, только знай ходи, и как тут еще цё, навру вам, навру вам...

... Кто тебя повыручил,
Да кто тебя повыкупил...

Этот богатырь это говорит, богатырю-ту, тогда этому Илью Муромцу да как сказать: «Пей ты сколько хочешь, я тебе разрешаю пить вино и безденежно» – чтобы денег не брать, и вот тут у их, как согласились они на мирову <...> Иван Васильевич его звали, тот ещё помню <...>

... повыручил,
кто тебя повыкупил <...>

Со татарами, с татарами была драка-то у их.

6.

Ставай ле старбй да поутру ранб,
Умывается старбй да ключевой водой,
Богу молился не помножечку<...>
Ходит еси да во царёв кабак,
Он помногу пьёт да зелено вино,
Пьёт не рюмками да не стаканами,
Пьёт – откатыват да бочки-сороковочки.

Во хмелю Бутман был несуразнивой.

Погодились тут да люди царские,

10 Люди царские – слуги придворные:

«Уж гей еси, Иван Васильевич!

Ходит к нам да горька пьяница,

Своей силушкой да похваляйтце,

Над тобою он да насмехаитце».

Погодились тут да люди царские,

Люди царские – слуги придворные,

Они скорб пошли царю долбжили:

«Гей еси, Иван Васильевич!

Часто ходит к нам да во царёв кабак

20 Горька пьяница да беспросыпная,

Над тобою он да засмехаитце,

Своей силушкой да похваляйтце».

Погодились тут да люди царские,

Люди царские да слуги придворные,

Они скорб пошли царю долбжили:

«Гей еси, Иван Васильевич!

Ходит к нам да во царёв кабак

Горька пьяница да беспросыпная,

30 Своей силушкой да похваляйтце,

Над тобою он да насмехаитце».

<...> Царь-то ему сказал: «Пей вино сколько хочешь, я ничё с тебя не возьму, только ходи да это, пой». А он <...> а он ему дань всю уплатил. Ты, говорит, только знай ходи, не стесняйся, что я тут так сказал, и он ему так и сделал, отпустил его, и пей, г[овори]т, вино сколько хочешь, сколько можешь. Такой был царь хороший опять. А этот, который пил-то, дак он ему и говорит: «Хто тебя повыручил, кто тебя повыкупил?» С татарами-ти у их было чё-то, вот он и согласился, всё, ходи, пей вино, я тебе дам пить вино бездене... без денег, и так они и договорились

на том, ничё с него не брал, только, говорит, сходи и... там... чё-то сказал, а может? <...> Был у их... была война с татарами, и татары ли ты были сильны худы, и он <...> берёт палку и косит, косит их, они переулоцками валяются, встать не могут. Тако было, было, было это там...

7.

Как вставае ли старбй да поутру ранб,

Умывается старбй да ключевой водой,

Богу молился не помножечку <...>

Ходит старбй во царёв кабак,

Он помногу пьёт да зелено вино,

Пьёт не рюмками да не стаканами,

х Пьёт – откатыват да бочки-сороковочки.

(Вот какие бочки, какие выпивали)

Во перву... наливат ему там кто ле, слуга или ле, перву рюмку, за единой дух выпивал полтора ведра, вот эта была... богатыри назывались. <...> Он это рюмку-то берёт не так, а одной рукой, полтора ведра чара была, выпивает старбй да за единой дух...

хх

Чурило Пленкович и Катерина

8.

Выпадала пороха да снегу белого,

Как не во пору порошица да не ввремё,

А серёдка-та лета да о Петрова дни.

Как по этой по пороши да не ушкан скакал,

Не ушкан-то скакал, не горноста́й рыска́л,

А бежал тут Чурила да бладо Клёнкович

К молодой-то жене да ко Перьмякиной.

Заходил он к жене да в тёплу спаленку,

А разделся-разулся да по-домашнему,

10 А как шапочку-рукавочку – да на лавочку,

А сафьянны-ти по... сапожечки – да под лавочку.

Увидала его девушка да чернавушка,

Молода-та Перьмякина да служаночка:

«Ах, Чурила ты сын да ле бладо Клёнкович!

Ты чужу пашню пашешь, да своя так стоит,

Ты чужу жёну любишь, да своя так живёт!»

Говорил ей Чури... Я пойду-то скажу... «Как пойду-то теперь я да Перметы скажу!»

«Не ходи-ко ты, девушка, да не сказывай,

Я куплю тебе колечко да в двадцать пять рублей».

20 «Как не надо колечко да позолочено,

А вернее всего да ле правда-истина».

«Не ходи-ко ты, девушка, да не сказывай,

Я куплю тебе сапожки да в пятьдесят рублей».

«Как не надо сапожечки да сафьянные,

А дороже всего да ле правда-истина».

«Не ходи-ко ты, девушка, да не сказывай,

Я куплю тебе шубейку да ровно в сто рублей».

«А не надо шубеечки да цигейковой,

А дороже всего да ле правда-истина».

- 30 Побежала она да ле Перметы сказать:
«Ах, Перьмета ты сын да ле сын Васильевич!
Заскочил к тебе конь да ле в зеланы сады,
А как топчёт твою да ле шёлкову траву».
А Перьмета на это да был догадливой,
Ухватил он со стены да саблю вострую,
Заскочил он к жене да ле в тёплу спаленку
И срубил он Перьметы да буйную голову.
«Ах, покайся, жена, да ле во первом грехе,
Я прошу тебе вину твою великую».
- 40 Говорила жена да ле таковы слова:
«Где белой лебедь лежит, пусть легёт лебёдушка».
*... Он срубил... Перьметы, срубил жене буйну голову... раз она сказала, что «где
белой лебедь лежит, пусть легёт лебёдушка». И срубил он жене да буйну голову...
Это былина как о неверной жене.*
9.
Выпадала пороха да снегу белого,
Как не во пору порошица да не ввремё,
А серёдка-та лета да о Петрова дни.
Как по этой по пороши да не ушкан скакал,
Не ушкан-то скакал, не горноста́й рыска́л,
А бежал тут Чурила да бладо Клёнкович
К молодой-то жене да ле ко Перьякиной.
Заходил он к жене да ле в тёплу спаленку,
А разулся-разделся да по-домашнему,
- 10 А как шапочку-рукавочку – да на лавочку,
А сафьяны-ти сапожечки – да под лавочку.
Увидала его девушка да чернавушка,
Молода-та Перьякина да служаночка:
«Ах, Чурила ты сын да ле бладо Клёнкович!
Ты чужу пашню пашёшь, да своя так стоит,
Ты чужу жёну любишь, да своя так живёт.
Я пойду ле топере да Перметы скажу».
«Не ходи-ко ты, девушка, да не сказывай,
Я куплю тебе колечко да в двадцать пять рублей».
- 20 «А не надо колечко да золочёное,
Мне дороже всего да ле правда-истина».
«Не ходи-ко ты, девушка, да не сказывай,
Я куплю тебе сапожки да в пятьдесят рублей».
«Не ходи-ко ты, девушка, да не ска...»
«А не надо мне сапожечки да сафьянные,
Мне дороже всего да ле правда-истина».
«Не ходи-ко ты, девушка, да не сказывай,
Я куплю тебе шубейку да ровно в сто рублей».
«А не надо мне шубеечка да цигейкова,
- 30 А дороже всего да ле правда-истина».
Побежала она да ле Перметы сказать:
«Ах, Перьмета ты сын да ле сын Васильевич!
Заскочил к тебе конь да ле в зелены сады,

- Ах как топчёт твою да ле шёлкову траву».
А Перьмета на это да был догадливой,
Сухватил он со стены да ле востру сабельку,
Заскочил он к жене да ле в тёплу спаленку,
И срубил он Перьметы да буйну голову.
«А как кайся, жена, да ле во первом грехе,
Я прошу тебе твою вину великую».
Говорила жена да ле таковы слова:
«Где белой лебедь лежит, пусть легёт лебёдушка».
И срубил ей Перьмета да буйну голову.
10.
Выпадала пороха да снегу белого,
Как не во пору порошица да не ввремё,
А серёдка-та лета да о Петрова дни.
Как по этой по пороши да не ушкан скакал,
Не ушкан-то скакал, не горноста́й рыска́л,
А бежал тут Чурила да бладо Клёнкович
К молодой-то жене да ле ко Перьякиной.
Заходил он к жене да во тёплу спаленку,
Он разулся-разделся да по-домашнему,
- 10 Ах, как шапочку-рукавочку – да на лавочку,
А сафьяны-ти сапожечки – да под лавочку.
Увидала его девушка да чернавушка,
Молода-та Перьякина да служаночка,
Говорила она да ле таковы слова:
«Ах, Чурила ты сын да ле бладо Клёнкович!
Ты чужу пашню пашёшь, да своя так стоит,
Ты чужу жёну любишь – своя так живёт.
Я пойду ле топере да Перьметы скажу».
«Не ходи-ко ты, девушка, да не сказывай,
- 20 Я куплю тебе колечко да в двадцать пять рублей».
«Мне не надо колечко да позолочено,
Мне дороже всего да ле правда-истина».
«Не ходи-ко ты, девушка, да не сказывай,
Я куплю тебе сапожки да в двадцать пять рублей».
«Мне не надо сапожечки да сафьянные,
Мне дороже всего да ле правда-истина».
«Не ходи-ко ты, девушка, да не сказывай,
Я куплю тебе шубейку да ровно в сто рублей».
«Мне не надо шубеечка да цигейкова,
- 30 Мне дороже всего да ле правда-истина».
Побежала она да ле Перьметы сказать:
«Ах, Перьмета ты наш да ле сын Васильевич!
Заскочил к тебе конь да ле в зелены сады,
А как топчёт твою да ле шёлкову траву».
А Перьмета на это да был да догадливой,
Ухватил он со стены да ле со... востру сабельку,
Заскочил он к жене да ле в тёплу спаленку,
И срубил он жене да ле буйну голову,

А срубил он Чуриле да буйну голову.
40 «Ну как кайся, жена, да ле во первом грехе,
Я прощу твою вину великую».
Говорила жена да ле таковы слова:
«Где белóй лебедь лежит, пусть легёт лебёдушка».
И срубил он жене да ле буйну голову.

Сестра и братья-разбойники (Стáрина про вдову пашину)

11.

Как жила-то была да вдова пашина,
Как у этой у вдовы да было пашиной
Как много было детей малых... малых,
Как восемь сынов было, три дочери.
И все у ей сыновья были на возрасте,
И как... (нет...) все сыновья у ей повыросли,
И как все дочери у ей были на возрасте.
И едину сестру они замуж выдали,
Повыдали сестру да за синё морё,
10 За купца-та ей выдали да за богатого,
За крестьянина выдали за хорошего.
Она год жила там да не стоснуласе,
А другой год жила ль – в уме не было,
А на третьем-то году да сына родила.
И на третьем-то году да ей прискучилось,
Как у батюшка она да попросиласе,
И свекровушке молодка доложиласе:
«Как бы съездить нам с мужем да за синё морё,
Посмотреть бы моих родных родителей».
20 И поехали они да за синё морё.
Как ехали они с ўтра день до вечера,
И стала наступать тут да ночка тёмная,
И приставали они ко кру́ту бережку,
И стали они да ночку ночевать.
И напали на их да злы разбойники,
Как мужа-то взяли да зарезали,
А мальчика-то взяли да в воду бросили,
А жёнú-ту бедnú да пообидели,
И пожитки у их все поразграбили.
30 И как тут же разбойники напилисе,
И тут они и наелисе,
И все они заснули тут.
Один из них разбойник не спит-сидит,
Говорил тут разбойник да таковы слова:
«Ты скажи-ко, вдова да бедна-обижена,
А како́го ты роду есть да племени,
И каких же ты есть да отца с матерью?»
Говорила вдова да таковы слова:
«А как родом-то я да из-за синя моря,
40 А как той-то вдовы да бедна пашиной».
Говорил тут разбойник да таковы слова:

«Вы вставайте, братья да ле все разбойники!
Ах, каку же беду да мы наделали:
Ах, как зятя-то взяли да зарезали,
А племянника-та взяли да в воду бросили,
А сестру-ту бедnú да пообидели».
И как тут же разбойники да проснулись все,
И как тут же разбойники да расплакались,
Во грехах-то своих богú раскали(сь),
50 И как с эти они разбой да покончили.

12.

Как жила-то была да ле молода вдова,
Молода-та вдова да ле вдóва пашина.
Как у той ле вдовы да ле было пашиной
Ах, как много было да детей малых,
Ах, как восемь сынов было да три дочери.
Все ле сыновья да у ей повыросли,
А как все у ей дочери были на возрасте.
А едину сестру замуж да повыдали,
А повыдали сестру да ле за синё морё,
10 За купца-та ей выдали за богатого,
За крестьянина выдали за хорошего.
Она год там жила да ле не стоснуласе,
А другой год жила да ле в уме не было,
А на третьем-то году да ле ей прискучилось,
А на третьем-то году да она сына родила.
И на третьем-то году да ле ей прискучилось,
У свекровушки молодка да попросиласе,
А как свёкру молодка да доложиласе:
«Как бы съездить нам с мужем да за синё морё,
20 Посмотреть бы родных родих... родителей».
И поехали они да ле за синё морё.
А как с ўтра да ехали день да до вечера,
Наступать тут стала да ночка тёмная,
И пристали они ко кру́ту бе́режку.
И как стали они да ле ночку ночевать,
И напали на их да ле злы разбойники:
А как мужа да взяли да зарезали,
А как мальчика да взяли да в воду бросили,
А жёнú-ту бедnú да пообидели,
30 А пожитки у них да ле все разграбили.
А как тут же разбойники да наелисе,
А как тут же разбойники да напилисе,
И как тут же разбойники да заснули все.
А один из них разбойник да не спит-сидит,
Говорил он жене да ле таковы слова:
«Ты скажи-ко, вдова бедна да обижена,
А како́го ты есть да ле роду-племени?»
«А как родом-то я да из-за синя моря,
А как той ле вдовы да ле бедна пашиной».

- 40 Говорил тут разбойник да таковы слова:
 «Вы вставайте, братья да ле все разбойники!
 А каку же беду да мы наделали,
 А как зятя-то взяли да мы зарезали,
 А племянника-та взяли да в воду бросили,
 А сестру-ту беднѹ да ле пообидели».
 А как тут же разбойники да проснулисѹ,
 А как тут же разбойники да расплакались,
 Во грехах-то своих богѹ да раскаялись.

Примечания

№ 1-4. Илья Муромец и Сокольник.

1. ФА СыктГУ. АФ 03137-45: с. Замежная Пижемской с/а Усть-Цилемского района Республики Коми, Мяндина Евдокия Малафеевна, 1926 г.р., урож. д. Абрамовской. Зап. Л.В. Ангеловской в 2005 г. Фрагмент исполнен без напева.

2. ФА СыктГУ. АФ 03142-2. Сведения о месте записи и исполнителе см.: № 1. Зап. Л.В. Ангеловской, Т.С. Каневой, А.И. Васкул в 2005 г.

3. ФА СыктГУ. АФ 03142-4: см. № 2.

4. ФА СыктГУ. ВФ 0304-XX: см. № 2. Фрагмент содержит прозаический пересказ о поединке Ильи Муромца с сыном, которого исполнительница назвала «Одихматьевым сыном», и упоминание о его матери.

Фрагмент традиционного начала популярной на Печоре былины (застава богатырская). Об усть-цилемских вариантах данного сюжета см.: Былины Печоры. Т. 1. С. 697-698. Другие публикации данного сюжета от этой же исполнительницы см.: Былины Печоры. № 92, 93, Прил. 5 № 4; Бильчук и др. № 8 (совместно с мужем Р.М. Мяндиным).

№ 5-7. Бутман.

5. ФА СыктГУ. АФ 03137-48: см. № 1. Былина исполнена без напева.

6. ФА СыктГУ. АФ 03142-3: см. № 2. Конец варианта передан в пересказе.

7. ФА СыктГУ. АФ 03142-3а: см. № 2. Конец варианта передан в пересказе.

Позднее печорское эпическое новообразование. О сюжете см.: Былины Печоры. Т. 2. С. 479. Публикуемые варианты, исполненные Е.М. Мяндиной в 2005 г., начинаются с мотива пробуждения «старого» из былины «Илья Муромец и Сокольник», что объясняется ситуацией записи, в которой исполнительница пыталась воспроизвести обе известные ей некогда былины (см. № 1-4). Другие публикации данного сюжета от этой исполнительницы см.: Былины Печоры. №№ 230, 231; Прил. 5 № 1 (исполнена совместно с супругом); Бильчук и др. № 1.

№ 8-10. Чурило Пленкович и Катерина.

8. ФА СыктГУ. АФ 03228-4: с. Трусово Цилемской с/а Усть-Цилемского района Республики Коми, Рочева Апполинария Никитична, 1925 г.р. Зап. Т.С. Каневой, Ю.Н. Ильиной в 2007 г.

9. ФА СыктГУ. АФ 03233-26. Сведения о месте записи и исполнителе см.: № 8. Зап. Т.С. Каневой, В.В. Головиным в 2007 г.

10. ФА СыктГУ. АФ 03329-1. Сведения о месте записи и исполнителе см.: № 8. Зап. Л.В. Ангеловской, А.И. Васкул в 2011 г.

Популярная на Печоре былина о Чуриле и неверной жене. Об усть-цилемских вариантах данного сюжета см.: Былины Печоры. Т. 1. С. 751-752. Другие публикации этого сюжета от данной исполнительницы см.: Былины Печоры. Т. 1. № 162-164; Бильчук и др. № 16.

№ 11-12. Сестра и братья-разбойники (Старина про вдову пашину).

11. ФА СыктГУ. АФ 03228-3: см. № 8. Большая часть баллады (1-41 стихи) исполнена без напева.

12. ФА СыктГУ. АФ 03329-4: см. № 10.

Запись достаточно редкой для Печоры баллады. Публикации усть-цилемских вариантов см.: Былины Севера / зап., вступ.ст. и коммент. А.М. Астаховой. Т.1. Мезень и Печора. Л., 1938. № 77;

Былины Печоры и Зимнего берега: Новые записи / изд. подгот. А.М. Астахова, Э.Г. Бородина-Морозова, Н.П. Колпакова, Н.К. Митропольская, Ф.В. Соколов. М.; Л., 1961. №39; Бильчук и др. №№ 17-18; Эпос и духовная лирика Усть-Цильмы в записях Д.М. Балашова: Из собрания Фонограммархива ИЯЛИ КарНЦ РАН: мультимедийный диск / сост. Т.С. Канева (отв.), В.П. Кузнецова. Сыктывкар, 2012. №№ 16, 17. Исполнительница усвоила произведение от отца, Н.Ф. Ермолина (Былины Печоры и Зимнего Берега. № 39). Для их вариантов характерна концовка, по которой братья бросают разбой. Другую публикацию этого сюжета в исполнении А.Н. Рочевой см.: Бильчук и др. № 17.

В.В. Филимонов
 (Сыктывкар)

Фольклор на страницах журнала «Коми му» (1924-1929 гг.)¹

В 1924 г. в г. Усть-Сысольске (с 1930 г. – Сыктывкар) начал выходить экономический и краеведческий журнал «Коми му² – Зырянский Край». Он издавался совместно Областным Исполнительным Комитетом Автономной Области Коми, являвшимся официальным издателем, и Обществом изучения Коми Края³ – фактическим издателем. ОИКК возникло в 1922 г. – через год после образования Автономной Области Коми, и надо полагать, что в это время интерес к истории и национальной культуре народа коми особенно возрос. На страницах первого выпуска журнала краеведами были заявлены задачи всестороннего изучения Коми области и распространения знаний среди трудящихся⁴.

Журнал «Коми му» издавался 6 лет, с 1924 по 1929 гг. вышел 51 выпуск, некоторые из них включали в себя 2-3 номера, а в 1924 г. один выпуск включал 4 номера. Структурно журнал изначально состоял из экономического, краеведческого, литературного отделов, а также отделов «Культурная жизнь края», «Сообщения с мест», «Обзор печати» и др. В конце 1928 г. он стал органом Коми обкома ВКП(б) и Коми облисполкома и был преобразован в «политико-экономический и краеведческий», тогда же, как отмечают исследователи, ОИКК «потеряло возможность сотрудничать в журнале, взамен получив право издавать собственные записки»⁵, а уже в 1929 г. журнал стал «политико-экономическим». В 1930 г. «Коми му» был переименован в «Ленин туйод» (По ленинскому пути) и просуществовал меньше полугода⁶. 21 мая 1931 г., через 9 лет после своего появления, Общество объявило о самоликвидации, что было связано с причинами вполне

¹ Работа подготовлена в рамках Государственного задания Министерства образования и науки РФ, НИР «Духовная культура европейского севера: системное описание и исследование источников по традициям Печоры», рег. № 6.2281.2011.

² Букв.: коми земля, коми край.

³ «Коми му» был основным печатным органом ОИКК, работы краеведов публиковались также в «Записках Общества изучения Коми края» (5 выпусков в 1928-30 гг.), «Сборниках Комиссии по собиранию словаря и изучению диалектов коми языка» (выпущено 2 сборника в 1930 и 1931 гг.), альманахе «Парма ёль» (Лесной ручей) (1923-24), журнале «Коми просвещенец», газетах; кроме того, материалы публиковались и отдельными книгами.

⁴ Жеребцов И.Л., Мацук М.А., Роцевская Л.П. 75 лет Обществу изучения Коми края: доклад на пленарном заседании научно-практической конференции, посвящённой 75-летию Общества изучения Коми края, 85-летию Национального музея РК и 625-летию коми письменности. Сыктывкар, 1997. С. 3.

⁵ Лобанова О.Н., Роцевская Л.П. Журнал «Коми му» (1924-1929) // Вестник культуры Коми АССР. 1990. Вып. 1. С. 20.

⁶ В том же году вышел последний номер «Записок...», в 1931 г. – последний выпуск «Сборника Комиссии по собиранию словаря».

понятными. В это время в стране сложилась ситуация, когда очень жестко пересматривалась и переоценивалась краеведческая литература, многое объявлялось ненужным и вредным¹.

Несмотря на то что журнал «Коми му» выходил недолгое время, на его страницах появилось более 30-ти статей и путевых заметок о народных верованиях и фольклоре коми-зырян, а также публикаций фольклорных текстов (некоторые статьи публиковались с продолжением, иногда в трех-четырёх номерах).

Источниками статей по фольклору и верованиям, представленных на страницах журнала, по большей части являются данные этнографических, лингвистических, археологических поездок и экспедиций 1910-1920-х гг., а также архивные и ранее опубликованные материалы. Так, статья-отчет крупнейшего коми лингвиста, археолога и этнографа А.С. Сидорова «Ижмо-Печорский край» написана по данным полуторамесячной краеведческой поездки (см. № 22 в публикуемом указателе); в публикации коми писателя, литературного критика, публициста и деятеля национальной культуры послереволюционных лет В.А. Савина «Мусюр сайын» (За лесным холмом) описана его поездка с музыкантом-фольклористом П.А. Анисимовым в 1926 г. на Вишеру для записи коми народных песен (№ 21). Статья филолога и историка профессора А.Н. Грена «Зырянская мифология» построена на материале собственных путешествий 1919, 1920 и 1922 гг., а также на источниках из ряда архивных коллекций и отдельных публикаций (№ 7).

Подавляющее большинство рассматриваемых работ написано на русском языке и лишь несколько – на коми: это публикации пословиц, поговорок, устойчивых изречений и загадок Н.П. Чеусова (№№ 31, 32), статья В.А. Савина «Мусюр сайын» с текстами 13-ти музыкально-поэтических жанров (песни, причитание, баллада) на коми языке (№ 21). В статье «Фольклор. Примеры коми говоров» (№ 29) на коми языке приведены тексты преданий о Пере-богатыре, Гёна-пеле и сказка «Промышленник да Чукля». Отдельные фольклорные тексты на коми языке можно найти в русскоязычных статьях, например в статье С.А. Попова (№ 19) приводится песня «Шонды баной оломой...» (Солнцеликая жизнь). Помимо немногочисленных собственно фольклорных текстов на страницах «Коми му» встречается много пересказов народно-поэтических сюжетов (причем всегда по-русски), что является характерным для публикаций материалов по народной словесности в доакадемический период.

В первой трети XX в. коми фольклористика как наука только начинает складываться (об этом, в частности, свидетельствуют дореволюционные статьи П.А. Сорокина, К.Ф. Жакова, В.П. Налимова), и многие работы 1920-х гг. еще имеют характер более публицистический, нежели научный: кроме свободной передачи фольклорных текстов не вполне оформилась система паспортизации данных. Так, мы встречаем у автора, скрывшего свое имя под псевдонимом Варыш, такие сведения об информанте, как «седобородый сказочник вишерец» (№ 6), или ссылку у С.А. Попова в «Предании о Шипице» «по рассказу старушки» (№ 20); чаще информанты вообще не называются, но зато, в отличие от публикаций XIX в., местность, где записан тот или иной материал, практически всегда указывается точно. Подробно об информантах пишет только В.А. Савин, называя полные имена, а также характеризуя их внешность и манеру исполнения (№ 21).

В жанрово-тематическом отношении материал можно разделить на несколько групп: сведения о мифологических представлениях и приметах, описания обрядов, обычаев и праздников, собственно фольклорные тексты, пересказы фольклорных сюжетов и упоминания о сюжетах и героях, а также краеведческие и фольклористические работы, в которых подводятся итоги и обобщается опыт исследователей и публикаторов фольклора народа коми.

Фольклорный материал журнала «Коми му» богат различными коми поверьями о представителях фауны: лягушках, щуках, медведе, петухе, домашних животных (№ 9, 25); много примет связано с охотой (например, в путевых набросках Д. Борисова сказано, что в избышке не метут сор во время сезона охоты, так как, «подметая сор, легко можно “вымести” зверей и птиц в своем охотничьем участке, а это уже “зарез” для охотника» (№ 4, см. также № 24, 26, 27).

Материал по сказочной прозе представлен в основном авторскими пересказами и упоминаниями об отдельных персонажах. Это сюжеты о Паме-Шипича (№ 15) или Шипице (№ 1, 3, 20), кончина которого в некоторых преданиях схожа с преданиями «о кончине мифического народа чуди» (№ 20), о колдуне и разбойнике Корт-Айке, который железной цепью загородил Вычегду (№ 4), о таких героях, как Пера (№ 14), Самей, Юаныб и Льюсей (№ 23), Йиркап (№ 6, 7), о колдунах и еретниках Тувныр-яке (№ 28), Дарук Паше (№ 5, 13). В одном из выпусков журнала «Коми му» А.С. Сидоровым публикуется записанный им на Вишере рассказ космогонического содержания о лебедь и гагаре, творящих мир, причем он подан как цитата на русском языке, но автор публикации приводит ее не целиком, ссылаясь на общеизвестность данного сюжета (№ 25).

О легендарном мифическом народе чудь, чудских захоронениях находим информацию более чем в десяти статьях, в том числе специально посвященных этой теме (№ 7, 17, 22, 23, 28). Этот материал по большей части упоминается в связи с археологическими находками, а также приводится по устным рассказам. В одной из таких работ – в «Путевых записках» Н. Улитина – рассказывается о горе Кар-мыльк около Вычегды, на которой появилось бездонное отверстие, а на склоне горы «когда-то видели дверь, от которой спускалась лестница, ведущая в подземелье», и там же на склоне «женщина находила <...> металлического петуха или курицу»; автор ссылается на то, что, по преданию, тут хранила золото чудь (№ 28).

Сказки на страницах «Коми му» встречаются преимущественно в пересказах (несколько сюжетов приводит А.Н. Грен, № 7), на коми языке опубликован лишь вариант сказки «Промышленник и Чукля» (№ 29).

Сведения об обрядах и обрядовый фольклор представлены в «Коми му» также довольно скромно в сравнении с остальным фольклорно-этнографическим материалом. На страницах журнала имеются единичные описания погребального обряда (№ 7, 9) и свадьбы (№ 7, 25). Часто те или иные обряды просто упоминаются в связи с размышлениями о верованиях или в ином контексте (см., например, № 25). Одна статья – Г.А. Старцева – полностью посвящена «классификации пережитков и обрядов коми народа» (№ 27). Из произведений обрядового фольклора можно отметить лишь свадебные причитания: о них упоминают Г.А. Старцев (№ 27), В.А. Савин (№ 21), два плача пересказывает по-русски А.Н. Грен (№ 7).

О народном театре сведения имеются в статье А.С. Сидорова «Ижмо-Печорский край», где описана оригинальная народная разбойничья драма, в которой сюжет «сконцентрирован около фигуры разбойника-колдуна Гань-Ивана»; автор отмечает, что в Троицко-Печорске эту драму разыгрывают перед Новым годом на вечеринке (№ 22). О разыгрывании сенок из жизни животных на свадьбе (свадебные игры «Чумич», «Бубыля») А.С. Сидоров упоминает в другой своей публикации (№ 25).

Несколько статей посвящено истории изучения фольклора коми. Одна из них – о И.И. Лепёхине, который в числе первых упоминает героя коми преданий Перу и некоторые другие сведения о жизни зырян (№ 30). Более ценными являются библиографический очерк Г. Зоргенфрея о Г.С. Лыткине (№ 10), статья Чожмёра (С.А. Попова) «Несколько слов о Василии Николаевиче Латкине» (№ 33) и особенно – статья Н.А. Богословского «Зыряне и Зырянский край в русской литературе» (№ 2), в которой отмечается вклад в коми фольклористику русских публицистов (Николая Ивановича На-

¹ Жеребцов И.Л., Мацук М.А., Роцевская Л.П. Указ. соч. С. 10.

деждина, Павла Владимировича Засодимского, Александра Васильевича Круглова, Сергея Васильевича Максимова, Флегонта Арсеньевича Арсеньева).

Среди статей журнала «Коми му», цитируемых сегодня и являющихся ценным материалом для современных исследователей, следует назвать, прежде всего, публикации А.Н. Грена, А.С. Сидорова, П.Г. Доронина, В.П. Налимова, Г.А. Старцева, В.А. Савина. Особо следует сказать о статье Алексея Николаевича Грена «Зырянская мифология». В одной из вступительных статей энциклопедии «Мифология коми» говорится, что «данная статья представляет лишь незначительный интерес для исследователей традиционного мировоззрения народа коми», это касается авторской схемы генезиса мифологии от анимизма к космогоническим представлениям и к дуальной религии, а также попыток Грена найти параллели в мифологии коми и народов Кавказа и отсюда сделать выводы о кавказской прародине финно-угров¹. В некоторых исследованиях конца XX в., например, в книге «Они любили край родной» и в опубликованном докладе «75 лет Обществу изучения Коми края», отмечается, что некоторые из приведенных Греном сведений «не находят подтверждения в современных исследованиях, и это вызывает сомнения в их достоверности»², но нигде не дается критического анализа статьи и не указывается, какие именно материалы вызывают сомнения. В то же время «Зырянская мифология» Грена вошла в число источников энциклопедии «Мифология коми»³ и работ П.Ф. Лимерова по коми несказочной прозе и мифологии загробного мира⁴.

Таким образом, можно сказать, что за годы существования журнала «Коми му» сложилась определенная традиция описания и публикации фольклора коми. С одной стороны, русскоязычные пересказы фольклорных сюжетов позволяли гораздо большему числу читателей познакомиться с традиционной коми культурой, но с другой стороны, не являясь аутентичными, такие материалы не могут выступать в качестве полноценных источников для исследования фольклора. Можно также заключить, что материал по фольклору и верованиям, представленный на страницах журнала, до сих пор не до конца оценен и введен в научный оборот, и остается актуальным источником для современных исследований по традиционной культуре.

В настоящей публикации представлен аннотированный библиографический указатель работ из журнала «Коми му», специально посвященных фольклору и верованиям коми или имеющих какие-либо сведения по устной народной культуре в контексте смежных исследований (этнографических, исторических, географических). Это и собственно фольклорные тексты на русском и коми языках, и пересказы и упоминания фольклорных и мифологических сюжетов и персонажей, и сообщения о бытовании различных жанров, обрядов и обычаев, верований.

Подобный указатель публикаций по фольклору и верованиям из журнала «Коми му» составлен впервые. Следует упомянуть «Библиографический указатель литературы о Коми АССР» (1963)⁵, где есть разделы «Фольклор» и «Этнография», но из интересующих нас работ там мы обнаружили лишь статью А.Н. Грена (№ 7). Кроме того, в качестве методических указаний по спецкурсу для студентов-историков существует погодная рос-

¹ Литература и письменные источники по мифологии народов коми // Мифология коми / науч. ред. В.В. Напольских. М., 1999. (Энциклопедия уральских мифологий. Т. 1.). С. 37-38.

² Жеребцов И.Л., Мацук М.А., Роцевская Л.П. Указ. соч. С. 5; Они любили край родной / отв. ред. и сост. И.Л. Жеребцов. Сыктывкар: Коми книж. изд-во, 1993. С. 58.

³ Мифология коми. С. 194, 372.

⁴ Лимеров П.Ф.: 1. Мифология загробного мира. Сыктывкар, 1996; 2. Коми несказочная проза: учеб. пособие по спецкурсу. Сыктывкар: Изд-во Сыктывкарского гос. ун-та, 1998; 3. Образ св. Стефана Пермского в письменной традиции и в фольклоре народа коми. М.: Наука, 2008.

⁵ Библиографический указатель литературы о Коми АССР / сост. М.Г. Каракчиева. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1963. С. 142.

пись журналов «Коми му» и «Записки Общества изучения Коми края»¹, которая по своим задачам не может отвечать поиску фольклористической литературы.

Публикуемый указатель построен по алфавитному принципу. Каждая библиографическая единица сопровождается аннотацией; приводимые в ней тексты на коми языке (инципиты песен, причитаний) переведены на русский язык, кроме тех случаев, когда имеется перевод автора публикации. Аннотированный указатель сопровождается вспомогательным «Систематическим указателем», который дает общее представление о жанрово-тематическом составе проаннотированных материалов и в определенной степени упрощает пользование указателем.

При подготовке данной публикации мы опирались на указатели по русскому фольклору, выпускаемые специалистами ИРЛИ (Пушинский Дом) РАН М.Я. Мельц, Т.Г. Ивановой² и А.Н. Розовым³.

Составитель хотел бы выразить благодарность за консультации и поддержку Валентине Викторовне Филипповой, чьей светлой памяти посвящено данное издание.

Фольклор на страницах журнала «Коми му» (1924-1929 гг.): Аннотированный библиографический указатель

1. Александровский А.Н. Старый Устьсысольск // 1927. № 1-2. С. 36-40.

О безосновательности версий о том, «что Шыпица не был разбойником, а богатым буржуем».

2. Богословский Н.А. Зыряне и зырянский край в русской литературе // 1927. № 3. С. 25-29; № 4-5. С. 39-42; № 6-7. С. 60-66.

№ 3: Обзор публикаций о зырянах: статья Н.И. Надеждина «Народная поэзия у зырян» (1839)⁴. Очерки П.В. Засодимского, побывавшего в Усть-Сысольске, Нювчине, Усть-Выми, Усть-Куломе, Керчомье и др., «В зырянском краю», «Лесное царство» (1878). В «Лесном царстве» о том, что зыряне сохранили верования, нравы и обычаи.

№ 4-5: Очерк А.В. Круглова «Лесные люди» (1883), в котором даются ссылки на статьи Вологодских, Вятских и Архангельских губернских ведомостей, журналов «Пче-

¹ Культурные связи русских и коми на Европейском Севере в XVII – нач. XX вв.: методические указания по спецкурсу и роспись содержания журналов «Коми му» и «Записки Общества изучения Коми края» для студентов 4 курса заочного отделения исторического факультета / сост. О.В. Орлова. Сыктывкар, 1995.

² Русский фольклор: библиографический указатель. 1945-1959 / сост. М.Я. Мельц. Л., 1961; То же. 1917-1944. Л., 1966; То же. 1960-1965. Л., 1967; То же. 1901-1916. Л., 1981; То же. 1966-1975. Ч. 1-2. Л., 1984-1985; То же. 1976-1980 / сост. Т.Г. Иванова. Л., 1987; То же. 1881-1900 / сост. Т.Г. Иванова. Л., 1990; То же. 1981-1985. СПб., 1993; То же. 1800-1855. СПб., 1996; То же. 1991-1995 / сост. Т.Г. Иванова, М.В. Рейли. СПб., 2001.

³ См. например: Розов А.Н.: 1. 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.: Наука, 2001. С. 334-400; 2. Этнографические и фольклорные материалы на страницах журнала «Церковный вестник» (1875-1916). Аннотированный тематико-библиографический указатель // Русский фольклор. Материалы и исследования. Т. XXXII. СПб.: Наука, 2004. С. 475-520; 3. Фольклорно-этнографические материалы на страницах журнала «Олонецкие епархиальные ведомости» (1898-1918). Аннотированный тематико-библиографический указатель // Русский фольклор. Материалы и исследования. Т. XXXIII. СПб.: Наука, 2008. С. 366-380.

⁴ Надеждин Н.И. Народная поэзия у зырян // Утренняя заря. 1839. Переиздание см.: В дебрях Севера / сост. З.Я. Немшилова. Сыктывкар, 1983. С. 57-73. Здесь и далее примечания составителя (В.Ф.).

ла», «Русский мир» и проч., на литературные произведения И.А. Куратова, В.Е. Кичина, Ф.А. Арсеньева, С.В. Максимова. В очерке С.В. Максимова «Год на севере» (1859) в главе 6 «Село Ижма» указывается на нехорошее отношение зырян к самоедам.

№ 6-7: Об интересе этнографа Ф.А. Арсеньева к сказкам, преданиям и легендам зырян; в «Охотничьих рассказах» (1874, 1885) пересказываются сюжеты о Яг Мортте, Морт Юре, а также сюжеты былинного эпоса. Намеренно не упомянуты Жаков и др., так как цель автора статьи – обобщить, «что писали о зырянском крае русские писатели».

3. **Богословский Н.А.** К материалам по истории общественной и торгово-промышленной жизни в Коми области. «Челобитная г. Яренска нижайшего купеческого человека Елисея Ивановича сына Суханова». (Странички из прошлой жизни гор. Устьсысольска) // 1924. № 1-2. С. 58-64.

Иван Афанасьевич Суханов – Шипица; заговорил себя (кроме задней части тела) и свой дом (кроме веника), и его убили разбойники.

4. **Борисов Д.** От Устьсысольска до Ижмы. (Путевые наброски) // 1925. № 3-4. С. 68-74; № 5. С. 31-40.

№ 3-4: Пересказ сюжета о колдуне и разбойнике Кёрт Айка (на Вычегде), в котором «сила бесовская».

№ 5: Запрет мести сор в охотничьей избушке во время сезона охоты.

5. **Варсанюфьева В.А.** На Ылыче. (Очерк природы и быта) // 1926. № 3. С. 13-26; № 4. С. 14-28.

№ 3: Пересказ сюжета о еретнике (колдуне) Дарук Паш, которому служило сто чертей. О возможности найти клад, зарытый разбойниками, закопав в землю 100 голов.

№ 4: О вершине Болвано-из, столбы которого – семь разбойников, окаменевшие по повелению Бога до дня страшного суда.

6. **Варыш.** Из легенд Коми народа: Ёрка // 1924. № 7-10. С. 70.

Пересказ сюжета, записанного «от седобородого сказочника вищерца», об охотнике Ёркапе, жившем возле Сим-озера; дерево, из которого течет кровь и в котором заключается дух («лол») Ёркапа; волшебные лыжи.

7. **Грен А.Н.** Зырянская мифология // 1924. № 4-6. С. 45-58; № 7-10. С. 30-39; 1925. № 1. С. 23-33.

1924. № 4-6: По материалам собственных путешествий 1919, 1920 и 1922 гг., а также из коллекций (без конкретизации) Г.С. Лыткина, П.И. Саввантова, А.А. Цембера, А.И. Забоевой, ОЙКК и Коми издательства и из сочинений Вихмана “*Syrjanische Volksdichtung*”¹. Об анимизме у зырян: животный эпос; медведь – дракон (Баба-Яга); лиса, петух, мышь, кошка, рыбы («сказ о рыбах»), щука, стриж.

1924. № 7-10: О следах культа предков у зырян: душа (лол, лов) есть у животного, растения, предмета; шева (порча); упырь; остатки культа предков в зырянском похоронном обряде. Орт, обращающийся в камень, преследующий того, кто пройдет под гробом. Олысь (домовой, чаще – женщина). Со ссылкой на собирателя фольклора А.Н. Чеусову: «пывсанса» (дух бани), «титимера» и «рынышса» (дух овина) – «гажтёмјас» (возбудители жути), Вихман называет их «кобольдами»; о Кобольдах (басс. Сысолы); про костяшки (басс. Сысолы, Косланское училище на Удоре). Описание свадьбы у зырян, пересказы на русском яз. причитаний невесты: «Сегодня ко мне ты пришёл и меня приметил у земли с сором, у бора с крапивою, у куста с тёрном, на земле с поленицей дров. Дорогой жених

мой, я ведь ни одного шага не ступала...» (вечером перед свадьбой); «Повели меня на озеро в чистом платье с овиной втулкой на голове...» (друзьям во время собрания молодежи); сравнивается со свадьбой вотяков. Огромное значение придается пареню невесты в бане с особыми «поэтическими гимнами» (басс. Сысолы). Вёрса, Васа (русалки). В сборнике Вихмана – о Вёрса. Ёмы, Человек в зеленой одежде, Кушпель и Гёнапель. Пересказ сюжета о Васа (Ижма), на Визинге – о мальчике-с-пальчике. Религиозное людоедство.

1925. № 1: Бог небо – Ен (шумер. Ану, его супруга – Анаи, как Зарни-Ань – кровью жертвенных животных мазали ее рот и глаза), Ань – в роли свадебного божества, в зырянских сказках обращается в женщину с золотыми рогами; в зырянских и финских свадебных обрядах к головному убору в древности прибавлялись рога. Дуализм богов: Ен и Омоль (сформировался под влиянием иранцев). Царство бога неба – твердь, до которой нужно подниматься 7 дней по дереву, прорубать в небе отверстие 2 дня топором. Небо – гигантский луг, по которому гуляют быки и коровы, видимые на земле как бшка-мёшка (радуга). Созвездие коня (вёла): конь «мчит по небу двух злых дочерей Ена», которые убили младшую, на могиле младшей вырос стебель, из него дочери сделали дудку, и дудка запела об их преступлении. На небе живет слепой козел, который производит звук грома. Шонды (солнце) – глаз Ена (подобно Митре Авесты), Шонды распределяет участь умерших в загробном мире (как и перс. Митра). Текст сказки про 12 сыновей Матвеев, ищущих 12 Матрен. Войпель (в грамоте митрополита Симона к Зырянскому народу – человек на коне, трубящий в рог). Гёнапель и Кушпель – братья, живут в болоте. Доброе божество финнов Юмала у Зырян переходит в Ёму, а затем – в Омёля (Аримана). Текст сказки о Ёме (Ёмах). Сотворение мира, дух, «всё оживляющий, траву произрастающий» (греч. Мойра), создал двух духов-голубей. Создание человека – в недостаточном виде. Текст апокрифа о Христе и Сатане (Княжпогост). Развитое жречество: 1) Пам – верховный жрец – имел право приносить жертвоприношения (Усть-Вымь), как и египетский Абидос. 2) Туны – жрецы низшего ранга (русс. волхвы). Сегодня: памы – еретники, туны – кёнёвалы, в народных сказках соответственно: злое и доброе. В чудских ямах находят бронзовых мышей. Зыряне особенно чтут день рождения (подобно персам). Об остатках героических сказаний у зырян: 1) исключительно мифологический эпос, 2) о разбойниках, 3) заимствованный и переработанный русский эпос. Текст о Ёркапе (евр. Самсон). Пересказ сюжета о Феодоре Кироне (ранен, ложится в яму, чтобы умереть). Пера. Пересказ сюжета о Кузьме (убив 600 мух и комаров, возомнил себя воином). Текст сказки о Дане или Даниле, сходный с сюжетом об Иване-дураке и Коньке-Горбунке; Дане – не дурак, а лентяй. Пересказ сюжета сказки о Яро (третий – глупый сын): самоиграющая скрипка (Орфей, Аполлон). Сказки о Силе и Выле (Гильгамеш и Энкиду), о Велидоре и Велидубе. «Зырянский сказ» об Илье Муромце, записанный А.А. Шаховым в Пожеге на Вычегде (Илья Муромец и Идолище Поганое).

8. **Грен А.Н.** Материалы для палеоэтнографии зырян из финской «Калевалы» // 1924. № 1-2. С. 50-55.

Целью своей ставит «доказать, что под Похьолой «Калевала» понимает исключительно страну Коми»

9. **Доронин П.Г.** Пережитки старины в быте крестьян Прокопьевской волости, Устьвымского уезда // 1924. № 1-2. С. 91-93.

Поверья о лягушках, щуках, медведе, петухе, домашних животных. Щучьи зубы. Погребальный обряд. Паук и души умерших людей, Сир Ю (смоляная река). Почитание явлений природы. Запрет шуметь в Ильин день, вера в Войпеля.

¹ Wichmann Y. Syrjanische Volksdichtung. Helsinki. 1916.

10. **Зоргенфрей Г. Г.С.** Лыткин: Библиографический очерк // 1927. № 4-5. С. 47-49.
О Г.С. Лыткине: в частности, в 1856 г. собирал в Усть-Сысольске зырянские песни, загадки, пословицы; в 1889 г. издал книгу «Зырянский край и зырянский язык при епископах пермских»¹.

11. Историческая секция при Обществе изучения Коми края // 1928. № 8. С. 46-47.
Цель исторической секции – изучение истории Коми народа, национальной культуры, религии, быта.

12. Краеведческая хроника // 1927. № 8. С. 49-51.
Экспедиции лета 1927 г.: лингвистическая – профессора А.Н. Грена по реке Вишере, от Пермского государственного университета и ОИКК; музыкально-этнографическая – П.А. Анисимова (фонографическая запись коми и самоедских мелодий, самобытных песен в районе реки Печора; экспедиция работает с 1926 г.); лингвистическая – А.А. Чеусова в районе села Нёбдино Усть-Куломского уезда (собрано много материалов по фольклору).

13. **Мартюшев А.М.** Кое-что о колдунах и о книге А.С. Сидорова // 1929. № 2. С. 37-41.

Критикует книгу «Знахарство, колдовство и порча у народа коми: материалы по психологии колдовства»²: подобные верования – ложь, шарлатанство и шутки местного населения. Тодыс (колдун?) Терентий Егорович Бажуков имел колдовскую силу в охоте (на Печоре, по р. Щугор). Колдун Дарук Паш – Павел Федорович Мартюшев. Упоминание статьи В.А. Варсанюфьевой «На Ылыче» (см. № 5). Поверье брать что-либо в рот от колдуна (еретника), человека «с жестоким сердцем».

14. **Мёсшег И.** Пера. (Из народных преданий) // 1926. № 5. С. 38-42.
Бытование рассказов о Пера по реке Лупье (левый приток Камы) в деревнях Мыс и Лупья; текст рассказа о трех братьях (Антипа, Пера и Мизя), живших в Важгорте.

15. **Налимов В.П.** К материалам по истории материальной культуры коми // 1925. № 2. С. 15-19.

Верования коми – «религия социальной солидарности», когда судьбой управляет не Бог, не рок, а человек. Пересказы сюжетов о сотворении мира, о Паме-Шипича. Положение женщин в связи с тем, что они взяли на себя «заразу-грех».

16. **Налимов В.П.** К этнологии Коми // 1924. № 3. С. 43-50.
У коми «религия без бога» или «религия социальной солидарности»: «дурные поступки и мысли лишают сознания радости жизни, счастья бытия, и зарождается особая зараза, от которой гибнут люди, животные и растения», а «не из-за боязни прогневить бога или возмездия в загробном мире». «Женщина выше царя, архиерея, попа; она не должна первая кланяться им; в момент родов она бывает наравне с “Богородицей”».

17. **Подоров В.М.** Что такое чужь и ее отношение к народу коми // 1928. № 9-10. С. 70-81.

По «Материалам к антропологии Пермского края» антрополога [А.П.] Иванова, опубликованным в «Трудах Общества естествоиспытателей при Императорском Казан-

ском университете»¹, в которых приводятся два сюжета: 1) о совершении подростками поминодения на чудских местах, 2) о чудских вещах из серебра, чудских кладах, о том, что в Иванову ночь Буркова гора «страшно колыхнется и ходением ходит». Самопогребение чуди как сказочный мотив. Опровергается существование чуди как «особой нации».

18. **Подоров Т.С.** Сельскохозяйственные приметы Коми народа // 1926. № 5. С. 42-44.

66 примет на коми языке; предисловие А.С. Сидорова.

19. **Попов С.А.** Песня, записанная в деревне Илья на Печоре // 1927. № 3. С. 38-39.
О вариациях песни «Шонди баной оломой...» (Солнцеликая жизнь), в которых отмечается ижемское влияние; приводится текст на коми яз.; пример из усть-куломского варианта песни.

20. **Попов С.А.** Предание о Шипице // 1927. № 1-2. С. 40.
Бытует по Вычегде в с. Слободка. О Шипице, отправившемся из Архангельска в Човь, чтобы убить могучего разбойника Елику; передвигается под водой; выходит на берег, спасаясь от злого бога Васа; самопогребение Шипицы со своим семейством в яме сходно с сюжетом о самопогребавшейся чуди. Упоминание о К.Ф. Жакове, «воспевшем» Шипицу².

21. **Савин В.А.** Мусюр сайын. Висер вождь коми йозкоста сьланкывъяс чукортъм = За лесным холмом. Собрание коми народных песен Вишеры³ // 1926. № 9. С. 33-41; № 10. С. 35-37; № 11. С. 35-43⁴.

1926. № 9. Гора «Кар мыльк» – чудская могила. Тексты песен: «Дас сизим арё вои да гульба вылё петі...» (Семнадцать лет исполнилось, и на гулянье подался); «Как по Питерской да по дороженькой едет миленькой да юна троечкой. Ныв вала лэччб...» (... Девушка спускается за водой).

1926. № 10. Тексты песен: «Ичотиксянь быдтёмабсь, дзояникон шуоны...» (С малолетства воспитали, маленьким зовут); «Труба, труба, му труба, трубасьыс пё тшын кайё...» (Труба, труба, земляная труба, из трубы дым идет); «Сарья-сарья, Татьяна, выборноя Олена...» (Сарья-сарья (своенравная) Татьяна, избранная Алёна). На свадьбе, когда жениху подавали штаны: «Пыжён море кузя, подён дорос кузя...» (На лодке по морю, пешком по берегу). Инципит причитания: «Спас да Причистаяй да, бурси жё да благословит» (Спас и Пречистая, благословите). Тексты песни: «Руч ку да коч ку, коймодыс соболь ку...» (Лисья шкура и заячья шкура, третья – соболья шкура); «Козий, козий, мый сулалан? Ме од тэнё порёда...» (Ель, ель, что стоишь? Я ведь тебя срублю); «Во садо ли, богороде, девица гуляла...» (по-русски, с искажениями).

1926. № 11. Тексты песен: «Только думала-гадала снарядиться короша...» (по-русски, с искажениями); «Арся войё, съёд войё, сулалі да пукалі...» (Осенней ночью,

¹ Иванов [А.П.] Материалы к антропологии Пермского края // Труды Общества естествоиспытателей при Императорском Казанском университете. 1881. Т. X. Вып. 1.

² Жаков К.Ф. Атаман Шыпича // Жаков К.Ф. Под шум северного ветра. СПб., 1913. С. 75-79. См. также: Жаков К.Ф. Под шум северного ветра / сост., вступ. ст. и комм. А.И. Туркина. Сыктывкар, 1990. С. 409-413.

³ Приток Вычегды.

⁴ См. переиздание: Савин В.А. Кывбуръяс. Поэмаяс. Пьесаяс. Висьтъяс. Очеркъяс. Сыктывкар: Коми книж. изд-во, 1962. С. 512-547; Нёбдинса Виттор (Савин В.А.). Мусюр сайын. Прозаа гижодъяс / Лёсьодіс да примечаниеяссб гижис Г.И. Торлопов). Сыктывкар: Коми книж. изд-во, 1985. С. 44-72; Савин В.А. Гаждчой, кор томбсь: Бёрйом гижодъяс / сост. Г.И. Торлопов. Сыктывкар: Коми книж. изд-во, 1998. С. 182-214; Савин В.А. Бёрйом гижодъяс. – Кывбуръяс, поэмаяс, висьтъяс, очеркъяс, пьесаяс. Сыктывкар: Изд-во «Милета», 2008. С. 210-242.

¹ Лыткин Г.С. Зырянский край при епископах пермских и зырянский язык: пособие при изучении зырянскими русского языка. СПб., 1889.

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

черной ночью стояла да сидела); фрагмент из песни «Талан». Названия песен: «Ўтчид» (Однажды), «Гӱгрӱс чужӱмъяс» (Круглолицы), «Варыш поз» (Ястребиное гнездо), «Меда» (Наемный), «Не любезной», «Сидел Ванька», «За Волгою», «Соловьяшка», «Как по реке», «Как у Ванюши», «Жарко было страдовать», «Чистой коди» (Ходи чистый). Тексты баллад: «Куим чой сӱтӱр вотны мунисны, мунасны да, мунасны да, меддозла чойыс вошӱ...» (Три сестры пошли собирать смородину, шли, шли, младшая потерялась); «Рыгтя войӱ, матушка, караб эштӱдӱм. Югдандорӱ, матушка, чернец грузитӱс...» (К ночи, матушка, корабль достроили. К рассвету, матушка, чернец начал грузить). Текст песни «Ылын, ылын, ва сайын, выль слӱбӱда тыдалӱ...» (Далеко-далеко, за рекой новая слобода виднеется). На Ивана Купалу пели русские и коми песни. Приводятся сведения о ходе экспедиции, комментарии о полноте текстов, исполнителях и др.

22. Сидоров А.С. Ижмо-Печорский край (по данным 1,5-месячной краеведческой поездки) // 1924. № 7-10. С. 118-124.

Материал по истории верований, по вопросу о кликушестве, порче. Народная разбойничья драма на Печоре «в связи с разбойничьим эпосом»; ниже Троицко-Печорского, около Подчеремья¹ «весь этот эпос сконцентрирован около фигуры разбойника-колдуна Гань Ивана»; драма разыгрывается в Троицко-Печорске перед Новым годом на вечеринке в избе (приведено описание). О сказителях былин в Усть-Усе (записи об Илье Муромце). События, отраженные в рукописи «История о грозной буре, пронесшейся над ижемцами в 1833-41 гг.», встречаются во многих устных вариантах. Клады, чудские ямы.

23. Сидоров А.С. Памятники древности в пределах Коми края. По археологическим разведкам // 1924. № 4-6. С. 70-77; № 7-10. С. 51-64; 1925. № 1. С. 40-50; 1925. № 2. С. 24-26; 1926. № 6. С. 28-32; 1926. № 7. С. 38-42.

1924. № 4-6: О чудских ямах в полукилометре от Ванвиздинской стоянки и дальше; могильники; сюжеты окладах, о зарывавшихся здесь со всеми своими сокровищами чудах.

№ 7-10: Вопрос о существовании, месте жительства, генеалогии чуди. Баба Яга (чудское?), Омӱль, Ёма. Захоронение в с. Мохча на Ижме. Пересказ сюжета о Поме, ручей Пома виз.

1925. № 1: Чудские ямы, могильники.

1926. № 6: Население близ Сьолььбского городища считает мамонта подземным животным, мамонтовы норы. На болотах в сухих местах – «чудские кузницы».

№ 7: Упоминание о местных героях (вверх по р. Вашке). О чудской княжне, которая утопилась, чтобы не подчиниться Стефану; «приговаривает» о своей жизни «на высотах родного города, об изменчивых годах»: «Шонды банӱ-дај, / Карпов гӱраӱж...» (Солнцеликая Карпова гора...). Пересказ сюжетов о герое Самей², богатырях Юаныб³ и Льосьей. Чудская яма на краю д. Георгиевской (Удорский край), где обитатели продолжают жить под землей: дым во время дождя из ям.

24. Сидоров А.С. Пережитки культа промысловых животных у охотников-коми // 1926. № 5. С. 29-33.

Рассказывание сказок на охоте. Убитый медведь считается мертвым только после того, как ему выбьют зубы и вырвут когти; сюжеты о случаях оживления медведя. Мифологический рассказ о том, как медведь просит Бога дать ему большой палец, на что

¹ Подчерье (Подчерем). Вуктыльский р-н Республики Коми.

² См. вариант: Коми йӱзкостса важ висътъяс = Коми легенды и предания / Сост. Ю.Г. Рочев. Сыктывкар: Коми книж. изд-во, 2006. С. 83-84.

³ См.: Там же. С. 84-85.

Бог отвечает: «Если тебе дам большой палец, то собаке дам лук и стрелу, а человеку – крылья».

25. Сидоров А.С. Следы тотемических представлений в мировоззрении Зырян // 1924. № 1-2. С. 43-50.

На Вишере бытует сюжет о сотворении мира: лебедь и гагара. Священные птицы. Приметы, связанные с животными; культ медведя. Лесные стихии: у зырян вӱрса, на Удоре – мутий; домовый, пищевые запреты. В с. Палевицы в храмовые праздники закалывают животных. На Вишере в с. Богородск – «моление», к которому, по преданию, прибежал дикий олень для заклания, однажды он не прибежал – закололи быка. Целебное мясо у некоторых животных (горностаи). Почитание рыб; щука. Герой Тувныр-як (с. Дервянск) устраивал трапезу на воде. Почитание деревьев, рощ; чудодейственная трава. Зырянские свадебные игры («Чумич», «Бубыля»): маски в виде голов животных, сценки из их жизни.

См. также № 18.

26. Старцев Г.А. Влияние самоедов на Ижемских зырян // 1926. № 11. С. 31-34.

Суеверия, связанные с оленеводством. Целебные свойства рыбьих костей. Запрет осматривать раны зверей и птиц. О вычегодских и вымских зырянах, которые при Стефане Пермском закапывали себя в ямы, подрубая подпорки. Жертвоприношения быков и баранов в праздники (с. Палевицы, 1924). Упоминается Гӱна-пель, наносящий вред вымским охотникам.

27. Старцев Г.А. К классификации пережитков и обрядов коми народа // 1929. № 13. С. 45-51.

По опубликованному докладу проф. Е.Г. Кагарова «К вопросу о классификации народных обрядов»¹, в котором он делит все религиозно-магические обряды на две основные категории по их цели, внутри категорий есть другие уровни деления.

1. Профилактические («оградить человека от влияния злых сил»).

1) Апотропеические (роженица, новорожденный); «веревочка» как оберег для беременной и роженицы (с. Онежье); обереги для новорожденного; окуривание (с. Весляна); ногти и волосы людей сжигаются; пуповина зарывается в землю (с. Шешки Устьвымского уезда²); на зубы приговаривают (приведено на коми и русском яз.): «Шырӱ, шырӱ / На те д йӱв пинь. / Вай мем лы пинь» (Мышка, мышка, на тебе молочный зуб. Дай мне костяной зуб). 2) Диссимиляционные («вести в заблуждение злых духов»): имянаречение; вымские охотники: дерево к порогу как ограждение от лесного духа (вӱрса). 3) Криптические («оградить людей от чар и нечистой силы»): больному дают пить из металлической посуды или из котла, но не из деревянной чашки (с. Турья, с. Кони); закрывают люльку «занавесом» (с. Глотова); невеста ходит с закрытой головой после помолвки и до 2-го дня после венчания. 4) Витативные (уклониться «от встречи и борьбы с духами или колдунами»): приметы, сны; обычай у отлинских охотников (р. Вымь) ночевать без ужина, чтобы не пришел лесной дух; регламентации поведения в бане (мыться молча, чтобы не рассердить духа банной печки – Гурань и др.; д. Евдино, Вымь); предупреждение детям – не притрагиваться к вещам, деревьям, людям; понедельник, среда, пятница – тяжелые дни.

2. Продуцирующие и протрептические («Обеспечить какие-либо ценности»).

1) Карпогонические («Поднятие производительных сил природы и человека») – «у коми

¹ Кагаров Е.Г. К вопросу о классификации народных обрядов // Доклады Академии наук СССР. 1928. № 11. С. 247-254.

² Село Шошка, Княжпогостский р-н.

малоразвито»; дарение первого маленького снопа хозяину поля, др. предписания аграрного характера; окончание полевых работ: приготовление каши «сук-рок» (густая каша) (описание). 2) Копулятивные: а) синдиасмические («приемы обеспечения любви и соглашения двух лиц» с примерами); б) агрегационные. Синдиасмические у коми широко представлены; агрегационные (приобщение к социальной группе) выражены слабо; об обычае новобрачной причитывать в бане мужа, «чтобы ее банюшка полюбила» (д. Гошшёр, р. Вымь); знакомясь с хозяйством мужа, она здоровается с коровами и овцами, приговаривая: «Не бойтесь меня, не чурайтесь, я ваша новая хозяйка, слушайте меня, с этого момента я буду кормить вас сладкою травой и поить ключевой водою, милые». 3) Дизъюнктивные (хористические – разлучение двух существ; сепарационные – отторжение лица или группы из семьи, корпорации). 4) Катартические (человек борется с порчей и скверной), отличие от апотропеических (примеры, в т.ч. стрельба задом меж ног с целью избавиться от лесного духа – вёрса). 5) Гилястические (умилостивление духов, сверхъестественных сил, животных; неодушевленных), обычай делиться с рекой вином («воде надо дать»); задабривание озера Чисва: бросают монету, чтобы был богатый улов и тихая погода; весной перед выпуском овец на подножный корм их стригут и «кочки шерсти оставляют в щелях внутри хлева», приговаривая: «далеко не удаляйтесь, свой хлев даст вам место, житель хлевушки, не чурай». 6) Дификционные (населить порчу через уничтожение символической фигуры). 7) Мантические (тайны судьбы, заглядывание в будущее); крещенские гадания (Онежская вол.). 8) Сакраментальные (мистические и клятвенные таинства, через различные предметы, общение с духами, Богом, вкушение божеской плоти, половое общение с богом); жертва быком (овцой) в Ильин день (с. Палевицы), пивные праздники. Другие классификации: с точки зрения интенсивности и генезиса, по психологической основе.

28. Улитин Н. Путевые записки // 1924. № 7-10. С. 107-112.

Путешествие из Усть-Сысольска в Усть-Кулом. В Деревянске собрано несколько загадок. Сюжеты, «записанные» (как говорят крестьяне) К.Ф. Жаковым: «разбойник и волшебник Тунныръяк со своей шайкой» на Вычегде ограбили баркас, завладев колоколом, более сильный колдун помог убить Тунныръяка; искали колокол. Кости мамонта как лекарство для скота: когда животное заболевает, жгут кости мамонта и дымом окуривают животное (с. Ручь); чудь (местечко Чудь-мыльк). Чудские могилы (в с.с. Подбельск, Сторожевск и Богородск). В Богородской волости есть рукопись, где записано предание о жертвенном олене, которое отличается от народного. Около Богородска – «Чудское» городище «Мамун-яг», чудские ямы, как и в Сторожевске; около Вычегды гора «Кармыльк», на которой несколько десятков лет тому назад появилось бездонное отверстие, куда бросали жерди, но до дна не достали; на склоне горы видели дверь, от которой спускалась лестница, ведущая в подземелье, «женщина находила там металлического петуха или курицу», по поверью, тут жила и хранила золото Чудь.

29. Фольклор. Примеры коми говоров // 1925. № 12. С. 24-29.

На коми яз.: тексты преданий о Пере на верхневычегодском и нижневычегодском говорах, Гона-пеле («ина» – был) на вымском говоре, сказки «Промышленник да Чукля» на вашском говоре.

30. Цембер А.А. Путешествие академика Лепёхина в 1771-72 году // 1927. № 4-5. С. 54-57.

По дневнику Лепёхина в д. Селища слово «Пермь» связывают с именем богатыря Перя, который жил при Иване IV. От пермяков остались с.с. Ношуль, Объячево, Усть-Сысольск. Праздник Ильи Пророка (с. Объячево).

31. Чеусов Н.П. Коми важ жёлён шуёмкывяс (Содталёма кымынкё ёнија пёслёвичаяс) = Коми народные устойчивые изречения (С добавлением нескольких современных пословиц) // 1927. № 4-5. С. 68-71; 1927. № 8. С. 44-48.

№ 4-5: 170 изречений.

№ 8: 242 изречения.

32. Чеусов Н.П. Коми нёд-кывяс = Коми народные загадки // 1927. № 7. С. 40-44. 175 загадок.

33. Чожмёр [Попов С.А.]. Несколько слов о В.Н. Латкине // 1928. № 9-10. С. 82-83.

Называет Г.С. Лыткина, В.Н. Латкина, И.А. Куратова и «малоизвестного поэта» Гугова¹ пионерами в области изучения Коми края, а «Зырянский край и зырянский язык» [Г.С.] Лыткина², дневник [В.Н.] Латкина³ (во время путешествия на Печору в 1840 и 1843 гг.) и «Зырянский язык» [И.А.] Куратова⁴ – первыми работами в области языка, истории и этнографии, если не считать [М.И.] Михайлова, [И.И.] Лепёхина и [Э.] Избраннедеса.

Систематический указатель

- I. Мифологические представления, приметы: 4-9, 15-18, 22-28
- II. Обряды и праздники
 1. Календарные праздники, обычаи: 9, 21, 22, 25, 27, 30
 2. Семейные праздники (день рождения): 7
 3. Свадебные обряды: 7, 21, 25
 4. Родильно-крестильные обряды: 27
 5. Похоронно-поминальные обряды: 9, 17
- III. Произведения устного народного творчества⁵
 1. Заговорные тексты (приговоры): 27
 2. Несказочная проза: 1, 3-7, 13-15, 17, 20-26, 28-30
 3. Сказки: 7, 24, 29
 4. Причитания: 7, 21, 27
 5. Былины: 22
 6. Песни, баллады: 10, 19, 21
 7. Загадки: 10, 28, 32
 8. Пословицы, устойчивые изречения: 10, 31
 9. Народный театр: 22, 25
- IV. Фольклористика и краеведение: 2, 10-13, 30, 33

¹ А.И. Гугов – псевдоним И.А. Куратова, см.: История коми литературы. В 3-х т. Т. 2. Сыктывкар, 1980. С. 34.

² Лыткин Г.С. Указ. соч.

³ Латкин В.Н. Дневник Василия Николаевича Латкина, во время путешествия на Печору, в 1840 и 1843 годах: в 2-х ч. СПб., 1853.

⁴ Куратов И.А. Зырянский язык // Вологодские губернские ведомости. 1865. № 23, 27, 31, 37; 1866. № 18.

⁵ Включая упоминания о персонажах и сюжетах, относящихся к ним, о бытовании произведений.

ПРИЛОЖЕНИЕ

СПИСОК ТРУДОВ В.В. ФИЛИППОВОЙ

Издания текстов

1. «Дневные записки» Усть-Куломского крестьянина И.С. Рассыхаева (1902-1953) / вступ. статья и подгот. текста Т.Ф. Волковой и В.В. Филипповой; пер. В.В. Филипповой; коммент. В.А. Семенова. М., 1997. 154 с.
2. Традиционный народный календарь коми : материалы / сост. В.В. Филиппова, Т.С. Канева; под ред. А.Н. Власова. Сыктывкар, 2002. 123 с.
3. Историческая память в устных преданиях коми : материалы / подгот. текстов М.А. Анкудиновой, В.В. Филипповой; под ред. Т.С. Каневой. Сыктывкар, 2005. 157 с.

Статьи, тезисы докладов, материалы конференций

4. Отражение взаимоотношения человека и природы в лексике эпических памятников и говора (терминология ландшафта, охоты рыболовства) // Тезисы докладов Всероссийской студенческой научной конференции «Человек и природа в современной литературе». Сыктывкар, 1981. С. 26-27.
5. Метафорическая образность причитаний ижемских коми // Тезисы 10-й Коми республиканской молодежной научной конференции. Сыктывкар, 1987. С. 12-13.
6. Поэтика коми фольклора: задачи и перспективы // Социально-экономическое развитие Европейского Севера : тезисы докладов региональной научной конференции. Сыктывкар, 1987. С. 117.
7. Специфика композиции причитаний северо-западных коми // Жанровое развитие коми фольклора и литературы на современном этапе : труды ИЯЛИ УрО АН СССР. Сыктывкар, 1988. Вып. 45. С. 35-51.
8. Фольклорные традиции ижемского села // Фольклорное наследие и его роль в духовной культуре народов Поволжья и Урала : сборник научных трудов. Сыктывкар, 1989. Депониров. в ИНИАХ 15.12.89. №40464. С. 207-213.
9. Мифологические элементы в обрядовой поэзии // Тезисы 11-й Коми республиканской молодежной конференции. Сыктывкар, 1990. С. 28.
10. Портрет в художественной системе коми обрядовой системы // Устные и письменные традиции в духовной культуре народа : тезисы докладов. Сыктывкар, 1990. С. 86-87.
11. Поэтическая фразеология коми обрядовой поэзии // IV симпозиум по пермской филологии, посвященный 100-летию А.С. Сидорова. Сыктывкар, 1992. С. 60-61.
12. Коми-ижемцы в отечественных исследованиях // Научные экспедиции и исследования Коми края. Сыктывкар, 1993. С. 26-27.
13. СГУ как центр национальной культуры коми // Сборник аннотаций НИР. Ростов н/Д, 1993. (В соавт. с А.К. Микушевым, Л.В. Лыткиной)
14. Проблема классификации календарно-обрядовой поэзии // Материалы научных трудов финно-угорского факультета. Февральские чтения (8-11 февраля 1995 г.). Сыктывкар, 1995. С. 3-6.

15. Фольклорные традиции коми-пермяцкого села // Коми-пермяки и финно-угорский мир : тезисы докладов. Сыктывкар, 1995. С.25-28. (В соавт. с Нилоговой Н.В.)
16. National calendar and komi ritual poetry (Национальный календарь и коми обрядовая поэзия) // Summaria acroasium in sectio-nibus et sumposiis factarum: Congressus Octavus internationalis Fenno-ugristarum. Jyvaskyla. 10-15.08. 1995. P. 2. P. 168.
17. Народный календарь и коми обрядовая поэзия // Congressus Octavus Internationalis Fenno-Ugristarum. Yuvaskula, 1996. P. 63-67.
18. Обрядовая поэзия коми и христианское мировоззрение // Христианизация коми края и ее роль в развитии государственности и культуры : сборник статей. Т. II. Сыктывкар, 1996. С. 297-301.
19. Теоретические проблемы в изучении песенных жанров коми фольклора // Традиционная музыкальная культура народа коми : тезисы докладов научно-практической конференции (28-29 ноября 1996 г.). Сыктывкар, 1996. С. 8-9.
20. В.И. Лыткин творчеством фольклорно-этнографической контекст (Фольклорно-этнографический контекст в творчестве В.И. Лыткина) // Материалы научных трудов финно-угорского факультета. Сыктывкар, 1997. С. 70-73.
21. Фольклор в системе народного образования // Актуальные проблемы краеведения Республики Коми. Сыктывкар, 1997. С. 136-137.
22. Анатолий Константинович Микушев. Сыктывкар, 1998. Вып. 28. 42 с. (Коми научный центр УрО Российской АН. Серия «Люди науки»). (В соавт. с В.Н. Деминьм, Н.А. Буриловой)
23. К проблеме истории коми письменности: о новом рукописном источнике XIX века // Общие проблемы преподавания языков: преподавание русского языка финно-угорской аудитории : тезисы Международной научно-методической конференции. Сыктывкар, 1998. С. 136-137. (В соавт. с Е.А. Рыжовой)
24. К вопросу о народной терминологии в народной поэзии (на примере жанровой классификации коми фольклора) // Пермистика: диалекты и история пермских языков во взаимодействии с другими языками. Сыктывкар, 1999. С. 180-186.
25. Фольклорное двуязычие в Республике Коми // XXI век: взаимодействие языков и культур (бесконфликтное сосуществование) : материалы конференции. Сыктывкар: РИРО и ПК, 1999. С. 31-35. (В соавт. с А.Н. Власовым)
26. Фольклорное двуязычие в традиционной культуре коми // Традиционная культура: Научный альманах. 2000. № 2. С. 87-89. (В соавт. с А.Н. Власовым)
27. Календарно-обрядовая поэзия // Республика Коми. Вступая в третье тысячелетие : мультимедийный диск : в 2 ч. М., 2001. Ч. 2. (В соавт. с А.И. Ивашевой)
28. Необрядовая лирика // Республика Коми. Вступая в третье тысячелетие : мультимедийный диск : в 2 ч. М., 2001. Ч. 2.
29. Семейно-обрядовая поэзия // Республика Коми. Вступая в третье тысячелетие : мультимедийный диск : в 2 ч. М., 2001. Ч. 2. (В соавт. с Г.А. Мишариной)
30. Фольклорная традиция коми и этническое сознание (на материале фольклорных экспедиций в Мурманскую область) // Коренные этносы Севера Европейской части России : материалы международной конференции. Сыктывкар, 2001. С. 440-442.
31. Эпос народа коми // Республика Коми. Вступая в третье тысячелетие : мультимедийный диск : в 2 ч. М., 2001. Ч. 2.
32. Причитание в контексте обрядовой поэзии // Фольклористика Коми. Сыктывкар: Изд-во КНЦ УрО РАН, 2002. С. 61-72.
33. 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.

34. К вопросу об использовании этнокультурных традиций в образовательных системах Республики Коми // Реальность этноса: аспекты модернизации образования : материалы V Международной научно-практической конференции. СПб., 2003. С. 278-280.
35. Фольклорные традиции ухтинской Ижмы // Экспедиции и научные исследования Ухтинского района и Коми края : материалы IV-й городской научно-практической конференции. Киров, 2003. С. 86-88.
36. Коми фольклор в зарубежных изданиях // Краеведение в Республике Коми. История, современность, перспективы. Сыктывкар, 2004. С. 73-76.
37. Эпос финно-угорских народов и этническое самосознание // Память предков: национальный эпос и фольклор финно-угров сквозь призму детской литературы в рамках 170-летия карело-финского эпоса «Калевала» : материалы научно-практической конференции. Сыктывкар, 2005. С. 6-13.
38. Анатолий Константинович Микушев (К 80-летию со дня рождения известного финно-угроведа, фольклориста и литературоведа, профессора СыктГУ) // Живая старина. 2006. № 4. С. 39.
39. Обрядовая поэзия коми в записях XIX века // Вопросы коми филологии : сб. научных статей. Сыктывкар: Изд-во Сыктывкарского университета, 2006. Вып. 2. С. 39-45.
40. Основные итоги фольклористической деятельности Сыктывкарского университета // 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. 9-16. (В соавт. с А.Н. Власовым, Т.С. Каневой)
41. Памяти профессора А.К. Микушева: Вступительное слово // Микушев А.К. Коми народный эпос: Историко-культурные контакты. Взаимосвязи коми эпоса : учебное пособие. Сыктывкар: Изд-во Сыктывкарского университета, 2006. С. 4-7.
42. Свое – чужое в традиционной культуре коми // Русский Север и восточные финно-угры: проблемы пространственно-временного фольклорного диалога : материалы 1-й междунар. конференции и 7-й междунар. школы молодого фольклориста (23-26 октября 2006 г., г. Ижевск) / отв. ред. В.М. Гацак, Т.Г. Владыкина. Ижевск, 2006. С. 179-182.
43. Фольклористическая деятельность Сыктывкарского университета: итоги и перспективы // В.И. Лыткин и филологические науки в Республике Коми : материалы научного семинара, посвященного 110-летию со дня рождения В.И. Лыткина. Сыктывкар, 2006. С. 78-85. (В соавт. с Т.С. Каневой)
44. Архивные источники по верхневыхгодской фольклорной традиции: материалы Л. Каплина из Государственного архива Вологодской области // Духовная культура финно-угорских народов России : материалы Всерос. научной конференции к 80-летию А.К. Микушева (1-3 ноября 2006 г., г. Сыктывкар). Сыктывкар: Изд-во «Кола», 2007. С. 52-56. (В соавт. с Т.С. Каневой)
45. Изъватаслӧн традиционнӧй культура (Традиционная культура ижемцев) // Культура ижемских коми. Традиции. Современность. Перспективы. Сыктывкар: ООО «Изд-во Кола», 2007. С. 108-114.
46. Луздор Вась чужанӧнлӧн традиционнӧй культура серпасъяс (Зарисовки традиционной культуры родины Луздор Вася) // Тайӧ сьылӧм – коми олӧм. Коми литературалы подув пуктысь йылысь уджъяс (В этой песне коми жизнь. Об основоположниках коми литературы) : сб. трудов. Сыктывкар: Изд-во «Кола», 2008. С. 360-363.
47. Научная деятельность А.К. Микушева // Духовная культура финно-угорских народов России : материалы Всерос. научной конференции к 80-летию А.К. Микушева (1-3 ноября 2006 г., г. Сыктывкар). Сыктывкар: ООО «Изд-во Кола», 2007. С. 7-13. (В соавт. с В.А. Лимеровой)
48. Традиционная культура коми в финских и венгерских изданиях // Рябининские чтения-2007 : материалы V научной конференции по изучению народной культуры Русского Севера. Петрозаводск, 2007. С. 124-125.

49. Фольклорные экспедиции Сыктывкарского государственного университета (2000-е гг.) // Русский фольклор : исследования и материалы. Т. XXXIII. СПб.: Наука, 2008. С. 502-509. (В соавт. с Т.С. Каневой, Е.А. Шевченко)
50. Эпос финно-угорских народов и этническое самосознание // Новое время специалистов нового качества : материалы учебно-практической конференции / Республиканский колледж культуры им. В.Т. Чисталева (10 апреля 2008 г., г. Сыктывкар). Сыктывкар, 2008. С. 4-15.
51. Актуальные проблемы изучения языка обрядовой поэзии коми // Язык поэзии коми : монография. Сыктывкар 2009. С. 7-44. (В соавт. с В.А. Латышевой, Е.В. Остаповой)
52. Ижемские коми Ямала и эпическая традиция // Политические, экономические и социокультурные аспекты регионального управления на Европейском Севере : материалы VII Всероссийской научно-теоретической конференции (17 апреля 2009 г., Сыктывкар) : в 4 ч. Сыктывкар: КРАГСИУ, 2009. Ч. IV. С. 197-201.
53. Из опыта составления словаря народной терминологии // Слово и текст: история, культура, этнос : сборник памяти Лидии Яковлевны Петровой. Сыктывкар, 2009. С. 212-221.
54. К истории изучения фольклорных традиций ижемских коми Зауралья // Языки и культура финно-угорских народов в условиях глобализации : материалы IV Всероссийской научной конференции финно-угроведов (17-20 ноября 2009 г., г. Ханты-Мансийск). Ханты-Мансийск: Инф.-издат. Центр ЮГУ, 2009. С. 296-298.
55. Ухтинская Ижма в изданиях краеведа В.И. Хозяинова // Духовное наследие народов Республики Коми : материалы Всерос. научной конференции «Редкие книги в фондах современных библиотек, архивов, музеев: к 20-летию ОРК НБ СыктГУ» (15-16 мая 2008 г., СыктГУ, г. Сыктывкар). Сыктывкар: Изд-во ГОУВПО «Сыктывкарский гос-университет», 2009. С. 261-263.
56. Актуальные проблемы изучения фольклорной традиции ижемских коми // Congressus XI Internationalis Fenno-Ugristarum. P. II. Piliscsaba, 2010. С. 208. (В соавт. с Т.С. Каневой)
57. Коми мойдан традицияын «Шыр да катша» сюжета мойдкывъяс (Сказки на сюжет «Мышь и каша» в коми сказочной традиции) // В.И. Лыткин: грани наследия : материалы международной научной конференции, посвящённой 115-летию со дня рождения выдающегося финно-угроведа В.И. Лыткина (25-26 ноября 2010 г.). Сыктывкар, 2010. С. 149-152. (В соавт. с Ж.С. Зольниковой)
58. Обряды и праздники годового календарного цикла в традиции ижемских коми // Ов да выв, коми кыв : материалы конференции. Сыктывкар, 2010. С. 64-69.

Учебно-методические работы

59. Коми устное народное творчество : программа курса лекций. Сыктывкар, 1989. (В соавт. с А.К. Микушевым)
60. Коми устное народное творчество : программа курса лекций для студентов ОЗО (методическая разработка). Сыктывкар, 1991. (В соавт. с А.К. Микушевым)
61. Коми кыв велӧдан методика (Методика обучения коми языку) : программа курса лекций. Сыктывкар, 1991.
62. Коми устное народное творчество : программа к практическим занятиям. Сыктывкар, 1992.
63. Коми кыв кузя занимательной грамматика (Занимательная грамматика по коми языку) : методические указания. Сыктывкар, 1993.
64. Коми устное народное творчество : программа к практическим занятиям. Сыктывкар, 1994.

65. Программа I-IV класса «Коми устное народное творчество» (Программа для I-IV классов «Коми устное народное творчество») // Программаяс. Коми кыв да лыддысьём (Программы. Коми язык и чтение). Сыктывкар, 1995. С. 63-67. (В соавт. с Н.С. Коровиной)
66. Поэтика песенных жанров коми фольклора : учебное пособие по спецкурсу. Сыктывкар, 1996.
67. Просеминарий по кафедре фольклора и истории книги : методические указания. Сыктывкар, 1997. (В соавт. с Е.А. Рыжовой)
68. Русский фольклор : методические указания. Сыктывкар, 1997.
69. Финн-угор йӧз фольклор (Фольклор финно-угорских народов) : методические указания. Сыктывкар, 1997.
70. Коми фольклор. Финн-йӧгра факультетса дневной да заочной отделениеса студентъясы методической индӧдьяс, практической занятия темаяс, аннотируйтӧм лекцияяс (Коми фольклор. Методические указания, темы практических занятий, аннотированные лекции для студентов финно-угорского факультета дневного и заочного отделений). Сыктывкар, 2000.
71. Коми фольклор : *хрестоматия*. Часть 1. Календарные обряды и поэзия / сост. В.В. Филиппова, Т.С. Канева. Сыктывкар: Изд-во СыктГУ, 2000. 98 с.
72. Коми фольклор. Коми республикаса 1-11 классьясын велӧдысьясы программа (Коми фольклор. Программа для учителей 1-11 классов Республики Коми) // Коми фольклор : *хрестоматия* Коми Республикаса школаса велӧдчысьясы (Коми фольклор : *хрестоматия* для учащихся школ Республики Коми). Сыктывкар, 2001. С. 166-179.
73. Коми фольклор : *хрестоматия* для учащихся школ Республики Коми и студентов. Сыктывкар: Коми книжн. изд-во, 2002. 328 с. (Рекомендовано Министерством образования и высшей школы Республики Коми). (В соавт. с Н.С. Коровиной, М.А. Анкудиновой)
74. Коми фольклор : методические указания к практическим занятиям, аннотированные лекции для студентов дневного и заочного отделения финно-угорского факультетов. Сыктывкар, 2003. 56 с.
75. Коми фольклор : методические указания к практическим занятиям для студентов дневного и заочного отделения финно-угорского факультетов. Сыктывкар, 2003. 28 с.
76. Традиционная культура народа коми : учебное пособие. Сыктывкар: КРАГСиУ, 2003. 217 с. (Рекомендовано Министерством образования и высшей школы Республики Коми).
77. Основы научных исследований : методические указания для студентов филологического и финно-угорского факультетов. Сыктывкар, 2003. 44 с.
78. Традиционная культура народа коми. Сыктывкар, 2004. 102 с.
79. Фольклор народа коми : *хрестоматия* / сост. В.В. Филиппова. Сыктывкар, 2007. 220 с.
80. Фин-угор войтырлӧн фольклор : *велӧдчан небӧг* (Фольклор финно-угорских народов : учебное пособие). Сыктывкар, 2010. 200 с.

СОКРАЩЕНИЯ

АКФ МГУ	Архив кафедры фольклора Московского государственного университета, г. Москва
БАН	Библиотека Российской Академии наук (г. Санкт-Петербург)
БАС	Словарь современного русского литературного языка : в 17 т. М.; Л., 1950-1965.
БТСДК	Большой толковый словарь донского казачества. М., 2003.
ИГН СыктГУ	Институт гуманитарных наук Сыктывкарского государственного университета (г. Сыктывкар)
ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН	Институт русской литературы (Пушкинский Дом) Российской Академии наук (г. Санкт-Петербург)
ИЯЛИ КарНЦ	Институт языка, литературы и истории Карельского научного центра Российской академии наук (г. Петрозаводск)
ИЯЛИ КНЦ	Институт языка, литературы и истории Коми научного центра Уральского отделения Российской академии наук (г. Сыктывкар)
КНП	Коми народные песни / сост. А.К. Микушев, П.И. Чисталев. 2-е изд. Сыктывкар, 1993. Т. 1. Вычегда и Сысола; Сыктывкар, 1994. Т. 2. Ижма и Печора. Сыктывкар, 1995. Т. 3. Вымь и Удора.
КНЭ	Коми народный эпос / вступ. ст., перевод текстов песен, коммент. А.К. Микушева. М., 1987.
КРК	Безносикова Л.М., Забоева Н.К., Коснырева Р.И., Айбабина Е.А. Русско-коми словарь. Коми-роч кывчукӧр. Сыктывкар, 2009.
КСРГРКиСО	Картотека Словаря русских говоров Республики Коми и сопредельных областей (Научно-образовательный центр СыктГУ «Духовная культура европейского севера России», г. Сыктывкар)
КЭСК	Лыткин В.И., Гуляев Е.С. Краткий этимологический словарь коми языка. Сыктывкар, 1999.
МИПКК	Музей истории просвещения Коми края (г. Сыктывкар)
НА КарНЦ	Научный архив Карельского научного центра Российской академии наук (г. Петрозаводск)
НА КНЦ	Научный архив Коми научного центра Уральского отделения Российской академии наук (г. Сыктывкар)
НА РК	Национальный архив Республики Коми (г. Сыктывкар)
НБ СыктГУ	Научная библиотека Сыктывкарского государственного университета (г. Сыктывкар)
НМ РК	Национальный музей Республики Коми (г. Сыктывкар)
НОС	Новгородский областной словарь. СПб., 2010.
ОИКК	Общество изучения Коми края
ПМ	Полевые материалы
ПМА	Полевые материалы автора
Полякова	Полякова Е.Н. Словарь географических терминов в русской речи Пермского края. Пермь, 2007.
Преображенский	Преображенский А.Г. Этимологический словарь русского языка : в 2 т. М., 1910-1914.
РАН	Российская академия наук
РНБ	Российская Национальная библиотека (г. Санкт-Петербург)

с/п	сельское поселение
с/с	сельский совет
СлРЯ XI-XVII вв.	Словарь русского языка XI-XVII вв. Вып. 1-28. М., 1975-2008.
СПГ	Словарь пермских говоров. Вып. 1-2. Пермь, 2000-2001.
СРГК	Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. Вып. 1-6. СПб., 1994-2005.
СРГНП	Словарь русских говоров Низовой Печоры / под ред. Л.А. Ивашко. Т. 1-2. СПб.: СПбГУ, 2003-2005.
СРНГ	Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965-1989. Вып. 1-23; СПб., 1990-2011. Вып. 24-44.
СРЯ	Словарь русского языка : в 4 т. / под ред. А.П. Евгеньевой. 2-е изд. М., 1981-1984.
ССКЗД	Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов / Под ред. В.А. Сорвачевой. Сыктывкар, 1961.
СыктГУ	Сыктывкарский государственный университет (г. Сыктывкар)
ТОДРЛ	Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (г. Санкт-Петербург)
УИИЯЛ	Удмуртский институт истории, языка и литературы Уральского отделения Российской академии наук (г. Ижевск)
ФА ИЯЛИ КарНЦ	Фонограммархив Института языка, литературы и истории Карельского научного центра Российской академии наук (г. Петрозаводск)
ФА СыктГУ	Фольклорный архив Сыктывкарского государственного университета (г. Сыктывкар)
ФСРГНП	Фразеологический словарь русских говоров Нижней Печоры / сост. Н.А. Ставшина. Т. 1-2. СПб.: Наука, 2008.
ФСРГРК	Кобелева И.А. Фразеологический словарь русских говоров Республики Коми. Сыктывкар, 2004.
ФФ ИЯЛИ КНЦ	Фольклорный фонд Института языка, литературы и истории Коми научного центра Уральского отделения Российской академии наук (г. Сыктывкар)
Черных	Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка : в 2 т. М., 1999.
ЭКТЭ	Этнографическая картотека Топонимической экспедиции Уральского федерального университета им. Первого президента России Б.Н. Ельцина
ЭССЯ	Этимологический словарь славянских языков (Праславянский лексический фонд) / под ред. О.Н.Трубачева. Вып. 1-30. М., 1974-2002; под ред. А.Ф. Журавлева. Вып. 31-37. М., 2003-2011.
ЯОС	Ярославский областной словарь

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

- Ангеловская Людмила Владимировна**, аспирант СыктГУ, зам. директора Коми республиканского колледжа культуры им. В.Т. Чисталева (г. Сыктывкар)
- Анкудинова Марина Алексеевна**, зам. директора Коми республиканского колледжа культуры им. В.Т. Чисталева (г. Сыктывкар)
- Бунчук Татьяна Николаевна**, канд. филол. н., доц. кафедры русской и общей филологии ИГН СыктГУ (г. Сыктывкар)
- Бурлыкина Майя Ивановна**, докт. культурологии, проф. кафедры философии и культурологии ИГН СыктГУ, директор МИПКК (г. Сыктывкар)
- Владыкина Татьяна Григорьевна**, докт. филол. н., профессор, в.н.с. отдела филологических исследований УИИЯЛ УрО РАН (г. Ижевск)
- Власов Андрей Николаевич**, докт. филол. н., зав. отделом русского фольклора Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (г. Санкт-Петербург)
- Волкова Татьяна Федоровна**, докт. филол. н., доц. кафедры русской и общей филологии ИГН СыктГУ (г. Сыктывкар)
- Вуттке Николай Анатольевич**, канд. филол. н., доц., зав. кафедрой иностранных языков естественно-научных специальностей Института точных наук и информационных технологий СыктГУ (г. Сыктывкар)
- Глебо Галина Ивановна**, канд. филол. н., доц. кафедры русской и общей филологии ИГН СыктГУ (г. Сыктывкар)
- Дронова Татьяна Ивановна**, канд. ист. н., с.н.с. сектора этнографии ИЯЛИ КНЦ УрО РАН (г. Сыктывкар)
- Душенкова Татьяна Рудольфовна**, канд. филол. н., с.н.с. отдела филологических исследований УИИЯЛ УрО РАН (г. Ижевск)
- Иванова Людмила Ивановна**, м.н.с. сектора литературы и фольклора ИЯЛИ КарНЦ РАН (г. Петрозаводск)
- Иванова Татьяна Григорьевна**, докт. филол. н., в.н.с. отдела русского фольклора Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (г. Санкт-Петербург)
- Ильина Юлия Николаевна**, канд. филол. н., доцент кафедры русской и общей филологии ИГН СыктГУ (г. Сыктывкар)
- Канева Татьяна Степановна**, канд. филол. н., доц., рук. учебно-методического центра по традиционной народной культуре ИГН СыктГУ (г. Сыктывкар)
- Кобелева Ирина Арнольдовна**, докт. филол. н., доц. кафедры русской и общей филологии ИГН СыктГУ (г. Сыктывкар)
- Коровина Надежда Степановна**, канд. филол. н., с.н.с. отдела фольклора ИЯЛИ КНЦ УрО РАН (г. Сыктывкар)
- Лимеров Павел Федорович**, канд. филол. н., в.н.с. отдела фольклора ИЯЛИ КНЦ УрО РАН (г. Сыктывкар)
- Лимерова Валентина Александровна**, канд. пед. н., с.н.с. отдела литературы ИЯЛИ КНЦ УрО РАН (г. Сыктывкар)
- Лобанова Людмила Сергеевна**, н.с. сектора фольклора ИЯЛИ КНЦ УрО РАН (г. Сыктывкар)
- Лудыкова Валентина Матвеевна**, докт. филол. н., проф. кафедры коми и финно-угорской филологии ИГН СыктГУ (г. Сыктывкар)

Милютина Тамара Александровна, канд. филол. н., адъюнкт Института восточно-славянской филологии, Опольский университет, Польша (Instytut Filologii Wschodniosłowiańskiej, Uniwersytet Opolski)

Миронова Валентина Петровна, канд. филол. н., м.н.с. сектора литературы и фольклора ИЯЛИ КарНЦ РАН (г. Петрозаводск)

Мусанова Светлана Семеновна, аспирант кафедры русской и общей филологии ИГН СыктГУ (г. Сыктывкар)

Нуриева Ирина Муртазовна, канд. искусствоведения, с.н.с. отдела филологических исследований УИИЯЛ УрО РАН (г. Ижевск)

Остапова Елена Васильевна, канд. филол. н., доц. кафедры коми и финно-угорской филологии ИГН СыктГУ (г. Сыктывкар)

Панюков Анатолий Васильевич, канд. филол. н., с.н.с. сектора фольклора ИЯЛИ КНЦ УрО РАН (г. Сыктывкар)

Прокуратова Екатерина Владимировна, канд. филол. н., директор Научной библиотеки СыктГУ (г. Сыктывкар)

Рассыхаев Алексей Николаевич, канд. филол. н., н.с. сектора фольклора ИЯЛИ КНЦ УрО РАН (г. Сыктывкар)

Рыжова Елена Александровна, канд. филол. н., доц., зав. кафедрой журналистики ИГН СыктГУ (г. Сыктывкар)

Терентьев Андрей Федорович, учитель средней общеобразовательной школы с. Петрунь Интинского района Республики Коми

Филимонов Василий Владимирович, аспирант кафедры русской и общей филологии ИГН СыктГУ (г. Сыктывкар)

Шевченко Елена Александровна, канд. филол. н., доц. кафедры журналистики ИГН СыктГУ (г. Сыктывкар)

НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА В СЛОВЕ И ТЕКСТЕ

**Сборник исследований и материалов
памяти Валентины Викторовны Филипповой**

**Редактор С.Б. Свигзова
Корректор Л.В. Гудырева
Верстка и компьютерный макет А.А. Ергаковой
Обложка и компьютерная обработка фотографий Т.А. Безбатичновой**

**Подписано в печать 15.02. 2013. Печать ризография.
Гарнитура Times New Roman. Бумага офсетная. Формат 84х108/8.
Усл. п. л. 30,2.
Заказ № 15. Тираж 100 экз.**

**ИПО СыктГУ
167023. Сыктывкар, ул. Морозова, 25**

