



КОМИ-ПЕРМЯЦКИЙ
ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ
СБОРНИК





фольклор
народов России

АДМИНИСТРАЦИЯ ГУБЕРНАТОРА ПЕРМСКОГО КРАЯ
ДЕПАРТАМЕНТ ВНУТРЕННЕЙ ПОЛИТИКИ
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
УРАЛЬСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ. ПЕРМСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР
ОТДЕЛ ИСТОРИИ, АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО
ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
«ПЕРМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ГУМАНИТАРНО-
ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»

КОМИ-ПЕРМЯЦКИЙ ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ СБОРНИК

ТРУДЫ ИНСТИТУТА ЯЗЫКА, ИСТОРИИ
И ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ
КОМИ-ПЕРМЯЦКОГО НАРОДА

Выпуск X



издательство
МАМАТОВ®
www.mamatov.ru

Санкт-Петербург

2014

УДК 39(=511.132)
ББК 63.5 (2)
К 63

Коми-пермьяцкий этнографический сборник / Под.
К 63 ред. А. В. Черных, А. С. Лобановой (Труды Ин-та языка, ист.
и trad. к-ры коми-перм. народа. Вып. X) СПб. Изд-во "Мама-
тов", 2014. – 256 с.

В сборнике научных статей на основе архивных, опубликованных в печати и полученных в результате полевых исследований этнографических и этнолингвистических источников рассматриваются отдельные темы истории этнографии, духовной культуры, этнолингвистики и современных этнокультурных процессов у коми-пермяцкого народа.

Издание рассчитано на специалистов в области истории и этнографии, но будет интересно и широкому кругу неравнодушных к истории и этнографии коми-пермяков читателей.

Издание осуществлено по заказу департамента внутренней политики Администрации губернатора Пермского края в рамках реализации подпрограммы «Реализация государственной национальной политики в Пермском крае» государственной программы «Обеспечение взаимодействия общества и власти».

*Рекомендовано к печати Президиумом Пермского
научного центра УрО РАН*

ISBN 978-5-91076-114-2

© Коллектив авторов, текст, 2014
© Издательство «Маматов», оформление, 2014

О НАСТОЯЩЕМ СБОРНИКЕ

А. В. Черных, А. С. Лобанова

Предлагаемое издание «Коми-пермяцкий этнографический сборник» подготовлено в рамках сотрудничества двух научно-исследовательских учреждений – Института языка, истории и традиционной культуры коми-пермяцкого народа Пермского государственного гуманитарно-педагогического университета и сектора этнологических исследований Отдела истории, археологии и этнографии Пермского научного центра УрО РАН.

Выпуск сборника, кроме того, приурочен и к юбилейным мероприятиям – в 2014 году отмечается 10-летие создания Института языка, истории и традиционной культуры коми-пермяцкого народа Пермского государственного гуманитарно-педагогического университета. «Коми-пермяцкий этнографический сборник» продолжает серию трудов института и представляет юбилейный, десятый выпуск.

В публикациях авторов отражены разные аспекты исследований этнокультурных комплексов коми-пермяцкого народа. Сборник состоит из четырёх разделов. В первом – «Из истории изучения коми-пермяков» – раскрываются малоизученные страницы биографий известных исследователей коми-пермяцкой этнографии А. Ф. Теплоухова и Л. С. Грибовой. В этом же разделе рассказано об особенностях формирования и составе коми-пермяцких коллекций в Эстонском национальном музее.

Раздел о традиционной обрядности и фольклоре содержит аналитические материалы, раскрывающие бытование таких фольклорных жанров, как заговоры и поминальные молитвы. Среди коми-пермяцких ритуалов – традиционные и давно привлекающие внимание учёных обряды обращения к «лесному» с просьбами о возвращении скота. Отдельная статья – о ритуале «стояние на воде» в весенне-летней календарной обрядности коми-пермяков. Исследования выполнены с использованием нового полевого материала, существенно расширяющего представления о данном явлении.

Третий раздел посвящён вопросам коми-пермяцкой этнолингвистики. Материалы, использованные в статьях, отражают этническую составляющую средствами языка. Основными объектами внимания стали различные коми-пермяцкие идиоматические выражения – фразеологические обороты, устойчивые сравнения, пословицы, поговорки и др. Лингвистический материал устойчивых выражений рассказывает об особенностях семейных отношений, о внешней красоте и наоборот – непривлекательности любого из нас, о внутренних переживаниях, чувствах коми-пермяка, о способности противопоставления «свое»/«чужое» средствами родного языка.

Современные этнокультурные процессы, которым посвящён четвёртый раздел сборника, проанализированы на основе опубликованных статистических материалов переписи населения 2010 года, которые дают представление о расселении народа в регионах России, районах Пермского края, в том числе Коми-Пермяцкого округа. Здесь проанализированы как характер расселения, половозрастной состав населения, так и особенности функционирования родного языка. В отдельной статье впервые рассмотрены и особенности современного национального общественного движения коми-пермяков в последние десятилетия.

Состав авторов и характер материалов сборника показывают, что коми-пермяцкая тематика сегодня интересна специалистам разного профиля – историкам, этнографам, фольклористам, лингвистам, философам. Большая часть авторов – сотрудники научных учреждений Пермского края, что ещё раз подчёркивает значение города Перми и Пермского края как одного из центров изучения коми-пермяцкого народа. Среди авторов – значительное число молодых исследователей, только начинающих серьёзное изучение коми-пермяцкого языка и культуры.

Надеемся, что настоящий сборник с его новыми исследовательскими материалами расширит представления о коми-пермяцком народе и будет интересен как специалистам этнографам и лингвистам, так и широкой общественности – педагогам, сотрудникам музеев, краеведам – всем, кто интересуется историей, языком и культурой одного из народов многонационального Пермского края – коми-пермяков.



Раздел I

ИЗ ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ КОМИ-ПЕРМЯКОВ

ИСТОРИЯ КОМИ-ПЕРМЯЦКОЙ ЭТНОГРАФИИ: АЛЕКСАНДР ФЁДОРОВИЧ ТЕПЛОУХОВ¹

А. В. Черных

Пермский край является основной территорией проживания коми-пермяков. Именно этим он существенно отличается от соседних регионов Урала и Поволжья. Именно этим можно объяснить и пристальный интерес пермяков к истории и этнографии этого народа. Не случайно, что значительную часть этнографических коллекций из Пермского края в музеях Санкт-Петербурга, Москвы, Казани, Тарту, Хельсинки составляют коллекции по традиционной культуре коми-пермяцкого народа, а существенную часть историографии этнографии Пермского Прикамья представляют исследования по истории и культуре коми-пермяцкого народа.

История этнографии коми-пермяков, несмотря на имеющиеся исследования [Терюков 2011], до настоящего времени не получила должного освещения в отечественной историографии. В том числе остаются мало исследованными как история формирования музейных этнографических коллекций по коми-пермякам, так и материалы о собирателях этих коллекций.

В настоящей статье на основе архивных и опубликованных материалов, изучения музейных коллекций остановимся на деятельности исследователя коми-пермяцкой этнографии

¹ Исследование выполнено в рамках гранта РГНФ № 13-01-00072 «Этнокультурные процессы у народов Урала в конце XIX – начале XXI в.».



*Александр Фёдорович
Теплоухов. 1911 год.
Из фондов Ильинского
краеведческого музея*

и собирателя этнографических коллекций Александра Фёдоровича Теплоухова. Наиболее значительные собрания по этнографии А. Ф. Теплоухова в настоящее время представлены в Российском этнографическом и Пермском краеведческом музеях, а итоги исследований опубликованы в серии работ автора.

Александр Фёдорович Теплоухов (1880–1943) – представитель известной династии крепостных служащих графов Строгановых. Его прадед Е. Н. Теплоухов – крепостной Строгановых, сельский приказчик и караванный. Дед А. Е. Теплоухов (1811–1885), получивший образование в Петербургской Строгановской школе сельскохозяйственных и горных

наук и Тарандинской лесной академии в Саксонии, был назначен начальником Лесного отделения Главной Санкт-Петербургской конторы Строгановых, главным лесничим и главноуправляющим Пермским нераздельным имением Строгановых [Голохвастова 2004: 138–139]. Его отец Фёдор Александрович Теплоухов (1845–1905) окончил Пермскую гимназию, Тарандинскую лесную академию в Саксонии, Петровскую земледельческую и лесную академию в Москве со степенью кандидата лесоводства, после чего также с 1875 по 1905 год работал главным лесничим Пермского нераздельного имения Строгановых [Гилёва 2000: 262–263; Трефилова 1971: 197].

Александр Фёдорович Теплоухов родился в селе Ильинском Пермской губернии 28 августа 1880 года. В 1891 году он поступил в Пермскую гимназию, которую окончил в 1899 году вторым учеником (ГАПК. Ф. 613. Оп. 2. Д. 808. Л. 31). После окончания гимназии в 1899 году А. Ф. Теплоухов планирует поступить

в Санкт-Петербургский университет, подаёт «прошение ректору с приложением всех документов» (ГАПК. Ф. 613. Оп. 2. Д. 729. Л. 1). Однако в прошении было отказано, как отмечает сам А. Ф. Теплоухов, «вследствие новых правил о поступлении, которые стали известны после моего прошения...» (ГАПК. Ф. 613. Оп. 2. Д. 729. Л. 1). После получения уведомления об отказе А. Ф. Теплоухов подаёт прошение о зачислении его в студенты Юрьевского университета и с сентября 1899 года поступает на естественное отделение физико-математического факультета Юрьевского университета (ГАПК. Ф. 613. Оп. 2. Д. 729. Л. 1–3). В следующем, 1900 году А. Ф. Теплоухов переходит на аналогичный факультет Санкт-Петербургского университета, он принят студентом на второй курс (ГАПК. Ф. 613. Оп. 3. Д. 93. Л. 2, 5 (об.); Чернов 2001: 175). В период студенчества А. Ф. Теплоухов, видимо, активно участвует в общественной жизни, он поддерживает связи с ильинским и уральским «землячествами», а в 1902 году участвует в студенческих волнениях. В ночь с 18 на 19 февраля 1902 года



*Семья Теплоуховых, крайний справа – Александр Теплоухов. 1890 год.
Из фондов Ильинского краеведческого музея*



*Студенты из с. Ильинское Пермской губернии в Санкт-Петербурге,
1909 год (в первом ряду второй справа – А. Ф. Теплоухов).
Из фондов Ильинского краеведческого музея*

в числе других студентов университета А. Ф. Теплоухов арестован за участие в студенческой демонстрации 5 февраля и некоторое время находится в тюрьме (ГАПК. Ф. 613. Оп. 3. Д. 93. Л. 11; Ф. 613. Оп. 3. Д. 365). В личном деле А. Ф. Теплоухова указан срок его нахождения в Санкт-Петербургской пересыльной тюрьме – с 19 февраля по 9 мая 1902 года (ИКМ. Ф. Теплоухов А. Ф. Д. 1. Л. 2).

В последующие годы А. Ф. Теплоухов учится и заканчивает в 1903 году Санкт-Петербургский университет по естественному разряду физико-математического факультета с дипломом первой степени.

Уже в годы обучения в университете, видимо, проявился интерес А. Ф. Теплоухова к этнографии Пермского края и коми-пермяцкого народа. Как сообщают архивные документы, ещё учась в университете, «он обратил на себя внимание профессора Коропчевского своим дипломным сочинением "Пермяки" и получил приглашение принять участие в экспедиции на Новую Землю, но отказался, считая себя недостаточно подготовленным...» (ГАПК. Ф. 613. Оп. 2. Д. 808. Л. 31). В письмах сам А. Ф. Теплоухов



*Семья Теплоуховых у фонтана (третий слева – А. Ф. Теплоухов).
Село Ильинское.*

Из фондов Ильинского краеведческого музея

также отмечает, что «с 1902 года занимался пермяками...» (ГАПК. Ф. 613. Оп. 2. Д. 807. Л. 4), в статье «Пермяки и зыряне» также отмечает, что материал для неё собирался с 1902 года [Теплоухов 1926: 122]. К сожалению, мы не располагаем документами о том, на основе каких материалов написано его первое «дипломное» исследование о коми-пермяках. Однако некоторые факты, свидетельствующие об устойчивом интересе к этой теме, как и то, что в этот период Александр Фёдорович бывал в коми-пермяцких деревнях, производил фотосъёмку, можно почерпнуть из переписки А. Ф. Теплоухова.

Так, в письме к А. Ф. Теплоухову Антипа Пономарёва из коми-пермяцкого села Верх-Иньва Соликамского уезда Пермской губернии от 3 октября 1903 года сообщается о посылке опояски с орнаментами, а также задаётся вопрос о получении «кабалы»²:

«Многоуважаемый Александр Фёдорович! Пермяцкую опояску с изображением орнаментов, какие принято ткать, посылаю.

² Кабала – см. подробнее: [Теплоухов 1895].



А. Ф. Теплоухов, 1905 год.
*Из фондов Ильинского
краеведческого музея*

Очень сожалею, что орнаменты один от другого не отделены особыми знаками. Сколько не разъяснял пермянке, чтобы она отделила, должно быть, не поняла, или во избежание лишнего труда не захотела сделать, что, пожалуй, всего вероятнее. Все орнаменты рельефно выделяются, когда вы смотрите несколько вдали на них. Теперь дело остаётся за шёлком, что хотели послать на пояса. Покорнейше прошу, если только можно, уведомить меня, получили ли "кабалы", и получил ли Николай Николаевич записку по заготовке и сплаву Верх-Иньвенского лесу. Антип Иван Пономарёв. 3 октября 1903 г.

с. Верх-Иньва» (ГАПК. Ф. 613. Оп. 2. Д. 743. Л. 2–2 (об.).

В другой корреспонденции из села Кува сообщается о выполненных по просьбе А. Ф. Теплоухова фотографиях:

«16.07.1905... Посылаю карточки с пермяков по 4 отпечатка с каждого негатива, а если будет мало, напишите, ещё прибавлю... Кува. Н. Коробов»; «...Посылаю Вам отпечатки пермянки одной и с неё же с девицей. Вчера Алексей Ильич говорил, снять ещё сени в той избе, которую снимали вместе с Вами. И погреб, чтобы было уже полное хозяйство пермяцкое. Когда сниму, так отпечатаю и пошлю Вам» (ГАПК. Ф. 613. Оп. 2. Д. 743. Л. 2–3).

Интерес А. Ф. Теплоухова к истории и этнографии края не был случайным, он продолжал дело деда и отца, активно занимавшихся историей, археологией и этнографией Пермского Прикамья [Теплоухов 1856; Теплоухов 1892; Теплоухов 1895]. Следуя традициям семьи, А. Ф. Теплоухов связывает свою дальнейшую судьбу с лесным хозяйством. В 1904 году он поступает в Петербургский лесной институт, который заканчивает в 1909 году со званием лесовода первого разряда (ГАПК. Ф. 613. Оп. 2. Д. 808.



*А. Ф. Теплоухов (справа) в традиционном
костюме лупьинских коми-пермяков.
Из фондов Пермского краеведческого музея*

Л. 31). Годы обучения в институте пришлось в том числе и на революционный период, когда институт в 1905–1906 годах был закрыт из-за студенческих волнений [Чернов 2001: 175]. В это время А. Ф. Теплоухов «пробыл несколько семестров за границей, где познакомился с преподаванием лесоводства в двух германских Лесных Академиях: в Таранде и Эберсвальде» (ГАПК. Ф. 613. Оп. 2. Д. 808. Л. 32).

После окончания лесного института, вернувшись в Прикамье, А. Ф. Теплоухов поступил таксатором в лесную партию, работавшую в Чердынском уезде (ГАПК. Ф. 613. Оп. 2. Д. 808. Л. 32). В этой должности А. Ф. Теплоухов работает до 1913 года, а затем «оставляет службу старшего таксатора и заведующего лесными партиями и по примеру деда и отца переходит в Строгановский майорат помощником главного Лесничего» (ГАПК. Ф. 613. Оп. 2. Д. 808. Л. 32; Николаев 2007: 168–175).

Период 1910–1916 годов связан у А. Ф. Теплоухова с активным участием в научной и общественной жизни Перми. Он становится действительным членом Пермской учёной архивной комиссии (ГАПК. Ф. 613. Оп. 2. Д. 743. Л. 16), членом Уральского общества любителей естествознания (ГАПК. Ф. 613. Оп. 2. Д. 743. Л. 22). С 1910 года начинается активное сотрудничество А. Ф. Теплоухова с Пермским научно-промышленным музеем. Именно в этом году А. Ф. Теплоухов был избран товарищем председателя Совета музея, заведующим археологическим отделом, членом редакционной комиссии [Краткий отчёт 1912: 45]. С 1911-го А. Ф. Теплоухов заведует археологическим и энтомологическим отделами музея [Отчёт 1912: 4], с 1912 года он – член комиссии по присуждению денежных премий за труды по изучению Пермского края [Отчёт 1913: 9], с 1913-го, кроме того, заведует историческим и этнографическим отделами совместно с Д. Бобылёвым [Краткая летопись 1916: 7]. С 1910 года начинается активное сотрудничество А. Ф. Теплоухова с Этнографическим отделом Русского музея в городе Санкт-Петербурге.

Наиболее плодотворный период в сборе полевого материала и изучении этнографии коми-пермяков Пермского края приходится на 1910–1912 годы, на материалах, как отмечает сам А. Ф. Теплоухов, «знакомства с пермяками Чердынского уезда, среди



*Пермячки Верх-Язьвинской волости.
Нач. XX века. Из фондов ПКМ*

которых я жил три лета» (1910–1912) [Теплоухов 1916: 133]. Активные исследования этнографии коми-пермяков Александра Фёдоровича именно в этот период обусловлены несколькими обстоятельствами. Во-первых, по служебным обязанностям в это время А. Ф. Теплоухов занимался

таксацией (оценкой) лесов на севере Прикамья, что давало возможность одновременно изучать и быт народов этого района, в том числе и коми-пермяков [Николаев 2007: 173–175]. Таксационные работы в Чердынском уезде проходили и на территории проживания коми-пермяков. Из материалов о деятельности А. Ф. Теплоухова в должности старшего таксатора, заведующего второй лесоустроительной партией Пермской губернии следует, что партия в 1910 году работает в Гайнском лесничестве, в 1912 году – Верх-Язьвинском лесничестве (ГАПК. Ф. 613. Оп. 3. Д. 89), территориях расселения северных и язьвинских пермяков в Чердынском уезде Пермской губернии. И, во-вторых, сотрудничеством с музейными учреждениями Перми и Санкт-



*Пермячки Верх-Язьвинской волости.
Нач. XX века. Из фондов ПКМ*



Пермяки Верх-Язьвинской волости. Нач. XX века.

Из фондов ПКМ

Петербурга. В этот период недавно созданные музеи ведут активную собирательскую работу. Так, в Этнографическом отделе Русского музея, созданном в 1902 году, 1912–1914 годы явились периодом активной собирательской деятельности, активного и плодотворного сотрудничества музея с корреспондентами из разных регионов России [Лойко 2001: 124].

Период 1910–1912 годов у А. Ф. Теплоухова был основным временем сбора этнографических коллекций для Пермского научно-промышленного музея и Этнографического отдела Русского музея. Сотрудничество А. Ф. Теплоухова с Этнографическим отделом Русского музея начинается с 1910 года. Это сотрудничество, видимо, и определило некоторые особенности собирательской работы А. Ф. Теплоухова среди коми-пермяков в этот период. Переписка, которую он вёл, сохранилась в двух архивах. В Государственном архиве Пермского края имеются письма, присланные сотрудниками Этнографического отдела (А. Миллером, Н. Могилянским и К. Романовым) А. Ф. Теплоухову. Письма А. Ф. Теплоухова в Этнографический отдел хранятся в Архиве Российского этнографического музея в городе Санкт-Петербурге

(Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 623). Письма позволяют раскрыть требования Этнографического отдела, предъявляемые к собираемым коллекциям, в том числе и особенности собирательской работы среди коми-пермяков, а также показывают А. Ф. Теплоухова как специалиста по коми-пермяцкой этнографии.

В письме, датированном 7 мая 1910 года, сотрудник Этнографического отдела А. А. Миллер обращается к А. Ф. Теплоухову с предложением о сборе этнографических коллекций:

*«По поручению Этнографического Отдела Русского Музея императора Александра III обращаюсь к Вам с предложением собрать для отдела коллекции этнографических предметов среди русского населения и инородцев Пермской губернии. На соби-
рание коллекций в этом году может быть ассигнована Вам сумма в размере 150–200 руб., каковые будут высланы по получению от Вас согласия на предложение Отдела. За заведующего отдела А. Миллер»* (ГАПК. Ф. 613. Оп. 2. Д. 743. Л. 10).

Откликнувшись на это предложение, А. Ф. Теплоухов отвечает, что имеет возможность заняться сбором этнографических коллекций, и указывает на некоторые особенности этнографического материала, возможность сделать фотофиксацию предметов хозяйства и быта:

«... Теперь я проживаю до начала октября в северо-западной части Пермской губернии, в Гайнской волости Чердынского уезда, населённой пермяками и пограничной с зырянами. Вообще говоря, пермяки здешнего уезда не только по выговору, но и по одежде довольно сильно отличаются от соликамских пермяков, есть кое-какие разницы в постройках, устройства въезда, повалов, для сена за двором, предметов обихода, волокуш для перевозки тяжести <...> бороны из еловых досок с торчащими сучьями, ручные мельницы. Кроме этого, специально в Гайнской волости занимаются охотой, и для этого одежда <...> например, лузан, нечто вроде жилета, своеобразная шапка <...> не говоря о лыжах, кремнёвых ружьях и прочим. Со мной фотографический аппарат размер 13×18. Если Отделу будут интересны образцы набойки холста с набивными рисунками, то можно их воспроизвести по клише, которые мне удалось разыскать. Нужны ли будут модели или достаточно фотографий. Помимо всего можно

приобрести значительное количество различных холстов, рукавиц, чулков, запонов (фартуков), тканых вещей и отдельно костюмов, костюм мужской и женский костюм гаинских пермячек» (Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 623. Л. 1).

В ответе Н. Могилянского содержится информация об авансировании приобретения предметов этнографии, а также рекомендации по сбору коллекции:

«11 сентября 1910 г. Многоуважаемый Александр Фёдорович! Вследствие писем, адресованных на имя А. А. Миллера, сообщаю, что Вам на соби́рание этнографических предметов в Пермской губернии ассигнованию 200 рублей, которые вслед за сим и высылаются.

Считаю необходимым предостеречь Вас от обычных ошибок начинающих собирателей этнографических коллекций. Отделу желательно иметь хотя и небольшой, но полно обследованный уголок, а не коллекции головных уборов, поясков, рукавиц и проч. Поэтому, пожалуйста, постарайтесь, придерживаясь программы исследования, исследовать какую-нибудь деревеньку, и пусть эта коллекция послужит краеугольным камнем для ваших дальнейших работ.

Упомянутые Вами в письме образцы набоек желательно иметь, но при воспроизведении их постарайтесь самым подробным образом записать прежний способ печатания, собрать или сфотографировать все инструменты, употреблявшиеся для печатания, при каждом рисунке указать для какой цели он употреблялся, т. е. рубашечник, сарафанник, фартучник и т. д. Многие из старожилов помнят, какие рисунки были наиболее употребительны и отлично знают названия составных частей орнамента. Кроме того. Постарайтесь воспроизводить копии на том холсте, на котором они печатались и раньше.

Что касается моделей, то они очень желательны, но только при условии самого тщательного их выполнения, поэтому прежде дачи общего заказа на изготовление моделей, пришлите один-два образца.

Если будете приобретать одежду, то имея ввиду выставление в музее манекенов, необходимо прежде всего сфотографировать



*Пермяки Верх-Язьвинской волости. Нач. XX века.
Из фондов Чердынского краеведческого музея*

костюм со всех сторон и приобретать как верхнее, так и нижнее одеяние, не исключая обуви и головного убора по возможности с одного человека, а не собирать отдельные предметы от лиц не одинакового роста и телосложения. Желаю успеха. Н. Могилянский» (ГАПК. Ф. 613. Оп. 2. Д. 743. Л. 12–12 (об.).

Отвечая на данное письмо Н. М. Могилянского, А. Ф. Теплоухов показывает глубокие знания по этнографии коми-пермяков, особенностям бытования тех или иных этнокультурных комплексов в регионе:

«В ответе пишете "желательно иметь хотя и не большой, но полно обследованный уголок, например, какую-нибудь деревеньку". Это было бы, конечно, лучше всего, если бы у пермяков можно было найти такую деревню, где всё было бы "пермяцкое", но дело в том, что нынешняя пермяцкая деревня ничем не отличается от русской и остатки "пермяцкой" можно обнаружить то в одной местности, то в другой. <...> Возьмём теперь хотя бы одежду. В Косинской волости, например, прежние платья, рубашки, как мужские, так и женские лет уже 20 как совершенно вытканы "пестрятиной", а Гайнской волости рубашки с браным рукавом и воротом. И потому, если бы стал исследовать какую-то деревеньку Косинской волости, то судить по ней о чердынских пермяках, конечно, было бы нельзя. <...> В виду вышеуказанных соображений я полагал бы более всего интересным условием собрать в музей образцы костюмов в разных местностях... <...> Так, по мужской одежде чердынцев можно разделить на три категории: 1) "Лупьинцы" (проживающие по р. Лупья, правому притоку Камы) в одежде имеют много зырянского... Например, четырёхугольные шапки, узорчатые чулки и прочие. 2) "Гайнцы" (Гайнской волости) – последние тоже чулки с узорами и белые узорчатые запоны (род широкой рубахи с прорезом для головы, сзади обратной немного ниже плеч). 3) Прочие чердынские пермяне, имеющие вместо "запонов" холицёвые "шабуры". По женской одежде чердынские пермячки также делятся на три категории: 1) Пермячки Косинской волости носят своеобразные "шамшур", несколько не похожие на таковые соликамских пермячек. 2) Пермячки Гайнской, Юкеевской, Кочёвской и Чураковской волостей носят кокошники без налобников и "косоклинные дубасы",

то есть набойчатые сарафаны. 3) Пермячки Зулинской, Юмской волостей носят "прямоклинные дубасы" и кокошник с налобниками...» (Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 623. Л. 10 (об.)–13 (об.).

В последующем переписка продолжилась, большей частью она касалась отдельных вопросов, в том числе уточнения информации по приобретённым предметам и присланным материалам:

«23 февраля 1912 г. Многоуважаемый Александр Фёдорович! Рассмотрев присланные Вами модели курной пермяцкой избы и ручных жерновов, я, к сожалению, не нашёл ни на них, ни в присланных Вами ранее сообщениях некоторых весьма важных для музея указаний. Поэтому, будьте добры, не откажите, пожалуйста, уведомить меня: представляет ли данная модель избы модель определённой существующей пермяцкой постройки или же она изображает просто общий тип, не взятый непосредственно с натуры? В каком масштабе по отношению к натуре исполнена модель, а также модель жерновов? Правильно ли, что над коньком крыши не накладывается охлупня и оставляется открытая широкая щель, в которую легко попадает дождь и снег. Или же, как видно из некоторых ваших фотографических снимков, доски от покрытия одного ската закрывают эту щель, образуя наклонный гребень. Вопрос о продолжении сборов у пермяков пока ещё не рассматривался Советом, так как отложен до распределения работ по собиранию. За хранителя Отдела К. Романов» (ГАПК. Ф. 613. Оп. 2. Д. 743. Л. 14).

В итоге, видимо, в 1911 году А. Ф. Теплоуховым была приобретена коллекция предметов традиционного костюма и быта коми-пермяков, поступившая в Этнографический отдел Русского музея в 1912 году (РЭМ. Коллекционная опись № 2895, 43 предмета). Коллекция, как следует из учётных документов, приобретена в Чердынском уезде Пермской губернии в следующих волостях и населённых пунктах: Аннинская волость, село Монастырь; Гайнская волость, село Гайны, деревня Лупьин Мыс; Косинская волость, село Коса и Усть-Зулинская волость (РЭМ № 2895). Коллекция включает мужскую и женскую одежду, головные уборы, пояса, женские украшения, домашнюю утварь [Чувьуров]. Существенным дополнением коллекции стали и поступившие



Пермячки с. Коса. Нач. XX века.

Из фондов ПКМ

в 1914 году в Этнографический отдел музея 72 фотографии, иллюстрирующие многие явления традиционной культуры коми-пермяков начала XX века (РЭМ № 2794).

Сотрудничество с Этнографическим отделом Русского музея позволило А. Ф. Теплоухову овладеть методиками сбора этнографических коллекций, съёмки этнографических объектов. В этот период Александр Фёдорович приобретает также коми-пермяцкие коллекции и для Пермского научно-промышленного музея. Согласно отчётам музея уже в 1910 году он выделяет А. Ф. Теплоухову средства для приобретения этнографических коллекций [Краткий отчёт 1912: 62]. В 1911 году музей принимает решение заказать фотографии пермяков по негативам, выполненным А. Ф. Теплоуховым [Отчёт 1912а: 7]. В 1912 году Пермский научно-промышленный музей получает от А. Ф. Теплоухова коллекцию, «рисующую жизнь чердынских пермяков, а именно: 1. Курная изба с внутренней обстановкой Пермяка; 2. Костюм пермяка Лупынца из Гайнской волости; 3. Костюм пермячки женщины из Гайнской волости; 4. Образцы из частей костюмов

и бытовой обстановки пермяков разных волостей Чердынского уезда; 5. Коллекция фотографий, воспроизведённых с натуры: типов пермяков и их бытовой обстановки и проч. Всего в числе 142 экз.» [Отчёт 1913: 9]. 11 мая 1912 года в Пермском научно-промышленном музее А. Ф. Теплоухов делает доклад «о быте Чердынских пермяков с демонстрированием приобретённых докладчиком предметов для Пермского Музея» [Отчёт 1913: 10]. После чего музей принимает решение заказать витрину для приобретённых коллекций из Чердынского уезда и разместить их в экспозиции музея [Отчёт 1913: 10]. В последующие годы А. Ф. Теплоухов передал Пермскому музею ещё ряд предметов.

Однако второе, наиболее значительное поступление материалов А. Ф. Теплоухова в Пермский музей отмечено в июле 1919 года по инициативе музея и без ведома самого собирателя. Произошло это таким образом: «Вскоре после занятия Перми советскими войсками в село Ильинское приехали заведующий Пермским научным музеем А. К. Сыропятов и преподаватель Университета Б. Н. Вишнеvский и по предъявлении мандата от временного военно-революционного комитета увезли почти всё моё имущество, хотя жена моя, не имея оснований опасаться каких-либо репрессий, не эвакуировалась, как большинство, в Сибирь, за мной...» (ГАПК. Ф. 613. Оп. 2. Д. 807. Л. 1 (об.). Среди вещей, увезённых в Пермь, «археологическая коллекция... этнографическая (по пермякам)...» (ГАПК. Ф. 613. Оп. 2. Д. 807. Л. 1 (об.); Рафиенко 2003). В списке вещей также значатся: «2 фотографических аппарата с принадлежностями, употреблявшихся мною для этнографических целей, более 300 негативов пермяков и самоедов, снятых во время таксационных работ в Чердынском уезде Пермской губернии... 12. Фотографии как семейные, так и этнографические...» (ГАПК. Ф. 613. Оп. 2. Д. 807. Л. 4).

Таким образом, в результате собирательской деятельности А. Ф. Теплоухова пополнились собрания двух музеев – Санкт-Петербургского и Пермского. Эти музеи располагают наиболее полными и интересными коллекциями по коми-пермяцкой этнографии начала XX века. Коллекция Российского этнографического музея включает 43 экспоната и 72 фотографии, тогда как в Пермском музее коллекция включает более 100 предметов



***Пермяки д. Лупынский мыс Гайнской волости
Чердынского уезда. Нач. XX века.***

*Фотография в разных вариантах представлена в оригинале
в фондах нескольких музеев – Российского этнографического музея,
Пермского краеведческого музея, Чердынского краеведческого музея.
Из фондов ЧКМ*

и более 200 фотографий³. Только оба собрания – современных Российского этнографического и Пермского краеведческого музеев – позволяют во всём масштабе оценить сборы А. Ф. Теплоухова начала XX века.

Несомненно, уникальной представляется коллекция фотографий, включающая более 300 негативов, хранящаяся в двух российских музеях. Большая их часть из собрания Российского этнографического музея повторяется и в собрании Пермского краеведческого музея (ПКМ № 10820). Несомненно, в настоящее время коллекция А. Ф. Теплоухова – самое большое и интересное

³ К сожалению, пермская коллекция, в отличие от Санкт-Петербургской, почти не аннотирована, лишь по косвенным сведениям можно отнести тот или иной предмет к собранию А. Ф. Теплоухова, то же самое касается фотоколлекции, которая поставлена на учёт лишь в послевоенные годы в середине XX в.

по полноте и разнообразию представленного материала собрание снимков по традиционной культуре коми-пермяков.

Собрание фотографий А. Ф. Теплоухова достаточно разнообразно по тематике. В нём мы находим виды поселений, жилых и хозяйственных построек. На снимках нашли отражение занятия коми-пермяков земледелием, охотой и рыболовством, а также средства передвижения, орудия труда. Наиболее полно и детально раскрыты комплексы традиционного костюма коми-пермяков. Такое внимание к костюму обусловлено не только поставленными исследовательскими задачами, но и личным интересом автора. В дальнейшем именно традиционный костюм народа станет предметом изучения А. Ф. Теплоухова [Теплоухов 1916]. Уникальным следует считать целый цикл фотографий, выполненных в селе Большая Коча Чердынского уезда в день Фрола и Лавра (18 августа по старому стилю), во время которого в селе совершалось жертвоприношение быков.

Тематика снимков, особенности построения кадра, как и общие подходы к фотографированию, несомненно, были определены перед началом поездки. Существенное влияние в ходе этой подготовки, видимо, оказала Программа для собирания этнографических предметов Этнографического отдела Русского музея, которая, в частности, достаточно подробно расписывает тематику съёмки и объекты фотофиксации: 1) поселения, различные типы жилищ, хозяйственные постройки; 2) одежда; 3) кустарные производства (отдельные моменты производства); 4) способы передвижения (сани, возы и т. д.); 5) занятия и промыслы (рыболовство – жилища рыбаков, рыболовные снасти; охота – снаряжение охотника, охотничьи избушки и снасти); 6) сенокосение; 7) земледелие (фотографии пахарей, отдельные этапы земледельческих работ) и т. д. [Программа 1904: 15–21, 23, 28, 32, 39].

Широк и географический охват территории проживания коми-пермяков в Пермской губернии. Снимки сделаны в Чердынском уезде, территории проживания северной этнографической группы коми-пермяков, и в Соликамском уезде, среди южных коми-пермяков. Однако фотографии из северных волостей, из Чердынского уезда, значительно преобладают над фотографиями

из Соликамского уезда. Успех и уникальность собранного материала обеспечили съёмки в разных этнографических группах и в труднодоступных районах, где сохранились многие не только архаичные, но и реликтовые формы традиционной культуры. Так, наиболее интересные изображения мужского традиционного костюма относятся к самой северной лупьинской группе коми-пермяков (район проживания которых на реке Лупья и в настоящее время остаётся одним из самых отдалённых и труднодоступных в Пермском крае), в которой наиболее полно был представлен своеобразный охотничий промысловый мужской костюм, а праздничный костюм включал в себя белый брачный запон, надеваемый поверх рубахи. Пристальное внимание А. Ф. Теплоухова к деталям определяло большую информационную насыщенность его фотографий.

Фотоколлекция А. Ф. Теплоухова уже неоднократно привлекала внимание исследователей, и её состав достаточно хорошо проанализирован [Чувьуров; Черных 2010].

Собранный материал по традиционной культуре коми-пермяков стал не только достоянием музейных собраний, но и нашёл отражение в публикациях А. Ф. Теплоухова. Самой известной и наиболее значимой из этнографических исследований учёного стала работа «Женские головные уборы пермяков и их отношение к старинным уборам местного русского населения», вышедшая в 1916 году и основанная на собранных материалах и наблюдениях [Теплоухов 1916]. Это исчерпывающее изучение форм, особенностей бытования и ареалов распространения традиционных головных уборов коми-пермяков. Автор приводит не только описание бытовавших в конце XIX – начале XX века головных уборов, но и показывает ареалы их распространения и особенности бытования, сравнивает с головными уборами соседнего русского населения, выявляет на этом фоне характерные детали коми-пермяцких головных уборов. По полноте описания, достоверности и скрупулёзности рассмотренного материала эта работа и в настоящее время представляется образцом этнографического анализа и описания элементов традиционного костюма. Пожалуй, впервые в истории пермской этнографии работа была проиллюстрирована 43 фотографиями,

в большей части теми, что выполнил сам автор во время своих разъездов по коми-пермяцким волостям и которые сегодня хранятся в музейных собраниях.

Материалы по коми-пермяцкой этнографии приводятся и в менее известной работе А. Ф. Теплоухова «К истории мукомольного производства в западной части Пермской губернии», впервые опубликованной в 1915 году [Теплоухов 1915] и переизданной в 1917 году [Теплоухов 1917]. В статье на основе как опубликованных источников, так и полевых материалов автор исследует бытование в Пермском Прикамье технологий и орудий мукомольного производства, в том числе ступ, ручных мельниц, мельниц-мутовок и колотовок. Анализ он проводит с использованием археологического и лингвистического материала, ранних документальных материалов. При общем обзоре западной части губернии А. Ф. Теплоухов отмечает сохранение архаичных черт у северной группы коми-пермяков, отмечая длительное бытование у них ручных орудий помола и вплоть до начала XX века использование мельниц-мутовок [Теплоухов 1915: 269, 273]. Детальное и подробное описание устройства орудий помола и технологий исследователи оценивают как значимое и уникальное [Терюков 2011: 243].

Об А. Ф. Теплоухове как исследователе-этнографе, известном российской научной общественности, свидетельствуют его знакомства с академиком Д. Н. Анучиным, Д. К. Зелениным, С. И. Руденко. Из переписки А. Ф. Теплоухова и С. И. Руденко узнаём, что Сергей Иванович высоко оценивал материалы и знания этнографии коми-пермяков А. Ф. Теплоухова, планировал совместные исследования у коми-пермяков по этнографии и антропологии. С. И. Руденко и А. Ф. Теплоухов были, видимо, хорошо знакомы, возможно, ещё в гимназические или студенческие годы. В их биографиях этого периода много общего, оба окончили Пермскую гимназию, затем физико-математический факультет Санкт-Петербургского университета.

Сохранились письма С. И. Руденко к А. Ф. Теплоухову, в которых обсуждаются планы экспедиции и Сергей Иванович предлагает совместное исследование по этнографии и антропологии коми-пермяков:

«12 февраля 1914 г. Париж. Срок моей заграничной командировки кончается в июле и в моём распоряжении два осенних месяца, которые мне нужно будет как-либо использовать. Памятуя наш последний разговор, я начинаю подумывать о том, не заглянуть ли мне к Вам в Ильинское, чтобы заняться там измерениями пермяков (объехать с вами несколько экскурсий), да заодно и на Вас приналечь. Чтобы вы написали, наконец, пермяцкую этнографию. С Вашими материалами и знаниями Вы можете сделать прекрасную работу, к тому же теперь и времени у Вас побольше, чем было в Перми...

Хотя до осени ещё далеко, но если уж братья за дело, то нужно решать вопрос теперь же...

Для антропологической работы нужно будет измерить 100 муж. и 100 жен., в 5 пунктах. Вам предоставляется выбрать те пункты...

Кроме того, желательно выработать программу (род анкеты), в которую вошли бы наиболее важные этнографические явления, чтобы можно было впоследствии составить несколько карт географического распространения наиболее важных этнографических явлений, отличающих одних пермяков от других (если таковые различия существуют и проч.). Кроме того, необходимо к этой работе предпослать географический обзор страны, климат, флора, фауна... и проч.). Я думаю, если мы с Вами <...>, то совместными усилиями сделаем интересную работу. У Вас есть знания, у меня немного опыта, а энергии и желания хватит у обоих...

Пишите, что Вы думаете обо всём этом, и насколько Вы можете располагать временем...» (ГАПК. Ф. 613. Оп. 3. Д. 783. Л. 1–4).

К этому времени С. И. Руденко проводит антропологическое и этнографическое исследование башкир «Башкиры: опыт этнологической монографии», две части которой вышли из печати в 1916 и 1925 годах [Руденко 1916; 1925]. Возможно, именно опыт работы по башкирам и подготовка монографии побудили исследователя подготовить такое же совместное исследование с А. Ф. Теплоуховым по коми-пермякам. Если бы эти планы были реализованы, мы бы имели фундаментальное исследование

по антропологии и этнографии коми-пермяков. Монографии С. И. Руденко о башкирах получили самую высокую оценку научной общественности [Дебец 1963; Решетов 1998]. Однако начавшаяся в 1914 году Первая мировая война, затем революции и Гражданская война изменили не только исследовательские планы, но и судьбы учёных. Мы не знаем, состоялась или нет намеченная «экскурсия» к коми-пермякам. Однако планируемого исследования подготовлено не было.

Вновь С. И. Руденко обращается к А. Ф. Теплоухову с просьбой о помощи в 1918 году, когда Сергей Иванович после революции оказался в городе Миасе и работал над составлением этнографических карт Урала:

«Почтовая карточка. Ильинское 23.4.1918 г. Дорогой Александр Фёдорович! Составляю сейчас по поручению Академии наук этнографическую (племенную) карту Пермской губернии. Очень интересно иметь точные данные о расселении пермяков и их количестве. Не сможете ли мне сообщить эти данные или указать, где я смогу добыть. <...> Пишите в Миас. Станция Миас Самаро-Златоустовской железной дороги. С. Руденко» (ГАПК. Ф. 613. Оп. 3. Д. 783. Л. 5).

А. Ф. Теплоухов, видимо, продолжал исследование этнографии коми-пермяков, в его планах была подготовка монографии, о рукописи которой он впоследствии неоднократно упоминает. Так, описывая изъятые у него в 1919 году предметы, об этнографических фотографиях он отмечает: «заготовленные для законченной уже работы о пермяках» (ГАПК. Ф. 613. Оп. 2. Д. 807. Л. 4); говоря о рукописях, также указывает: «Из начатых мною работ могу отметить пермяков со связкой литературы о них» (ГАПК. Ф. 613. Оп. 2. Д. 807. Л. 14 (об.)). Однако о судьбе этого этнографического исследования не известно. Рукописи и рукописные материалы не удалось обнаружить в фондах А. Ф. Теплоухова ни в Пермском краеведческом музее, куда они, по словам А. Ф. Теплоухова, попали в 1919 году (ГАПК. Ф. 613. Оп. 2. Д. 807. Л. 1–4), ни в Государственном архиве Пермского края, где находится основная часть материалов о Теплоуховых. Возможно, уже в 1920-е годы А. Ф. Теплоухов забрал свои рукописи из Пермского музея, так как в письме А. В. Луначарскому в 1925 году

А. Ф. Теплоухов обращается с просьбой «дать мне доступ на тех или иных условиях к рукописям, коллекциям и книгам, у меня отобранным, с целью закончить начатые мною ранее научные работы» (ГАПК. Ф. 613. Оп. 2. Д. 807. Л. 2). Возможно, именно данные материалы послужили основой для публикаций о коми-пермяках А. Ф. Теплоухова в 1920-е годы.

Непросто складывалась и личная судьба исследователя. В 1916 году А. Ф. Теплоухова призывают в действующую армию. В 1916–1918 годах он находится на военной службе: «20.09.1916 – 7.01.1917 – рядовой. 172 дополнительный полк, г. Сан-Михеел. Финляндия; 7.01.1917 – 15.07.1917 – юнкер инженерной школы; 26.07.1917 – 25.01.1918 – младший офицер отдельной инженерной роты. II Кавалерийский корпус. Отдельная инженерная рота. Румынский фронт. VIII армия» (ИКМ. Ф. А. Ф. Теплоухов. Д. 1. Л. 4). После возвращения на родину А. Ф. Теплоухов непродолжительное время, с 6 мая 1918 года по 4 января 1919 года, работает лесничим в Ильинском лесничестве Пермского уезда Пермской губернии (ИКМ. Ф. А. Ф. Теплоухов. Д. 1. Л. 4). Затем участвует в Гражданской войне, сначала на стороне белых в армии Колчака (1919), затем в Красной Армии (1920) (ИКМ. Ф. А. Ф. Теплоухов. Д. 1. Л. 4); [Терюков 2011: 242–243; Чернов 2001: 175–176]. Сам Александр Фёдорович так характеризует в письмах этот период своей жизни:

«...в самую последнюю мобилизацию (сентябрь 1916 г.) в возрасте уже 36 лет, я, не подлежащий никогда военной службе, был, однако, призван в армию, затем как получивший высшее образование не мог не быть воспроизведён в прапорщики по инженерным войскам, в возрасте 37 лет, а затем, совершенно независимо от моего желания после демобилизации старой армии... побывал в Красной Армии, откуда меня, однако, 2 раза освобождали как специалиста-лесовода, и белой армии, от которой я отстал в декабре 1919 г. в Томской губернии. В Сибири меня опять мобилизовали в Красную Армию, затем насильно держали в ужасных условиях на канцелярской должности по лесной части при Сибревкоме, не пуская ни в Пермь (гублеском), ни в Сибкадемию (на должность ассистента по лесной таксации), ни в Екатеринбург (ассистентом по Общ. лесоводству в Университет),

куда меня неоднократно просили отпустить, пока я не был признан медицинской комиссией инвалидом» (ГАПК. Ф. 613. Оп. 2. Д. 807. Л. 14 (об.)–15).

В начале 1920-х годов А. Ф. Теплоухов работает в Экспедиции Северного Ледовитого океана на должности фауниста-фенолога на Ямале (ГАПК. Ф. 613. Оп. 2. Д. 807. Л. 14 (об.)–15). В 1923 году он перешёл работать в Уралпромбюро (г. Екатеринбург) на должность зав. лесохозяйственным подотделом Лесного отдела, в 1924 году стал консультантом по вопросам Лесным и Севера при Уралплане и учёным секретарём лесной комиссии при Уральском областном совете [Чернов 2001: 176]; (ГАПК. Ф. 613. Оп. 2. Д. 808. Л. 33). В 1926 году перешёл на должность начальника экспедиции Ураллеса, в 1927-м – на должность производителя работ по обследованию лесов в бассейне рек Тавды, Пелыма и Конды [Чернов 2001: 176]. В 1928 году назначен заведующим лесоустроительной партией в Башкирию, затем в Казахстан [Чернов 2001; 176]⁴. В условиях напряжённой работы по основной специальности, постоянной смены места жительства было достаточно сложно вернуться к этнографическим исследованиям.

Однако, проживая в Свердловске в 1920-е годы, А. Ф. Теплоухов вновь обращается к этнографическим исследованиям коми-пермяков. Он принимает участие в составлении карты основного распределения народностей Уральской области после переписи 1920 года, изданной Уральским Советом в 1926 году под названием «Урал после районирования» (ГАПК. Ф. 613. Оп. 2. Д. 808. Л. 34).

В этот же период, в 1924–1927 годах, в разных изданиях выходят статьи по истории и этнографии коми-пермяков.

⁴ Более подробные сведения о занимаемых А. Ф. Теплоуховым должностях в этот период приведены в его личном листке по учёту кадров: 28.06.1921–14.06.1923 – фаунист-фенолог, Обь-Енисейский отряд; 14.06.1923–20.09.1924 – Уралпромбюро, зав. лесохозяйственным подотделом лесного отдела; 22.09.1924–14.06.1926 – консультант по лесным вопросам Уралплана; 14.06.1926–18.04.1928 – зав. экспедицией и проработ. Уральского районного переселенческого управления. В автобиографии об этом периоде отмечено: «В 1926 г. перешёл на должность начальника экспедиций Уральского Переселенческого управления по обследованию лесных массивов р. Кумы, притока Конды, а в 1927 г. на должность производителя работ по обследованию лесных массивов Тавды, Пелыма и Конды». 18.04.1928–25.05.1930 – зав. лесоустроительной партией БашНKB и ЮжУраллес; 29.05.1930–24.02.1931 – зав. лесоустроительной партией Семипалатинский АПХ Каз. леса.

В нескольких работах он подробно рассматривает особенности расселения коми-пермяцкого народа. В статье «Обзор данных о географическом распространении коми-пермяков» [Теплоухов 1927] А. Ф. Теплоухов предпринимает подробный историографический анализ публикаций XVIII – начала XX века, в которых приведены сведения о расселении коми-пермяков, вскрывает ошибки и неточности статистических источников, публикаций предшественников, отмечает разночтения разных материалов. Кроме того, А. Ф. Теплоухов характеризует ассимиляционные процессы, отмечает те территории, где происходило интенсивное обрусение пермяков. К обрусевшим коми-пермякам А. Ф. Теплоухов, в частности, относит население Юрлинской и Юмской волостей, хотя современные исследователи доказали формирование данной группы на базе русской этнической основы за счёт переселенцев из других регионов [Власова 1984; Бахматов 2003]. А. Ф. Теплоухов – один из немногих исследователей, кто обращает внимание и на обратные процессы – опермичивание русских, переселившихся в районы расселения коми-пермяков.

Особенности расселения коми-пермяков и этнические границы коми-пермяцкого и коми-зырянского народов А. Ф. Теплоухов рассматривает и в статье «Пермяки и зыряне». Статья вышла в 1926 году и была актуальна в связи с национально-государственным строительством коми-зырянского и коми-пермяцкого народов – нереализованным проектом присоединения территории проживания коми-пермяков к Коми-автономной области, созданием Коми-Пермяцкого округа в составе области. [Теплоухов 1926: 113]. А. Ф. Теплоухов подробно анализирует бытование в разные исторические периоды этнонима «пермяки», отмечая, что в разных вариантах он употребляется как в географическом, так и этнографическом значении «как в Зырянском, так и Пермском крае» [Теплоухов 1926: 116], а также номинаций «зыряне» и «коми», даёт характеристику распространения диалектов языков коми, отмечает антропологические особенности. В статье до конца не обоснована позиция автора относительно этнического статуса коми-пермяков как отдельного народа или группы в составе единого народа коми. С одной стороны, он постоянно отмечает: «Отделять пермяков от зырян не приходится»;

«Мы видели, что хотя пермяки и зыряне и один народ, в лингвистическом отношении представляют большое разнообразие», и называет коми-пермяков и коми-зырян «единоплеменными» [Теплоухов 1926: 113, 117, 121], с другой – указывает на различия в психологии и ментальности каждого народа [Теплоухов 1926: 122]. Этот материал носит источниковедческий и историографический характер, так как автор основывается на обширной библиографии и анализирует все имеющиеся к этому периоду исследования по языку и антропологии народов коми [Теплоухов 1926].

В отдельной статье А. Ф. Теплоухов обращается к проблемам этногенеза и этнической истории коми-пермяков и угорского населения Урала [Теплоухов 1924]. Древним населением Прикамья следует считать угров, предков современных хантов, манси и венгров, а начальные этапы этногенеза коми-пермяков происходили севернее и западнее, и только в XII–XIII веках они начинают продвигаться в Прикамье, где уже к XIV–XV векам становятся доминирующим населением, вытесняя угров. В качестве основного аргумента в пользу данной гипотезы А. Ф. Теплоухов приводит данные топонимики Прикамья, в том числе в сравнении с территорией более позднего расселения угорских народов в Западной Сибири, подкрепляя их также письменными свидетельствами о пребывании угорского населения на изучаемой территории. Публикация статьи сразу вызвала оживлённую дискуссию, на которую откликнулись А. Н. Грен, В. И. Лыткин, И. Мошегов, А. И. Соболевский, Н. Е. Ончуков, А. А. Черданцев, П. Богословский [Грен 1925; Лыткин 1925; Мошегов 1925; Соболевский 1926]; (ГАПК. Ф. 613. Оп. 2. Д. 808. Л. 33). В отдельной заметке в 1927 году А. Ф. Теплоухов отвечает на некоторые замечания оппонентов [Теплоухов 1927а]. Вновь к данной, «угорской», тематике А. Ф. Теплоухов обращается в 1941 году, отвечая на статью М. Н. Талицкого «К этногенезу коми» [Талицкий 1941]. А. Ф. Теплоуховым в 1941 году была подготовлена отдельная статья с использованием материалов предыдущих публикаций. Была ли она опубликована в тот период, мы не знаем. Уже в 1960 году известный археолог, в тот период начальник Камской археологической экспедиции, О. Н. Бадер помещает статью А. Ф. Теплоухова в археологический выпуск Учёных записок Пермского университета [Теплоухов

1960]. Данная статья, наряду с публикацией 1947 года «О древнем шаманском изображении из бронзы...» [Теплоухов 1947] – одна из последних научных работ А. Ф. Теплоухова. Поставленная им в нескольких статьях «угорская» проблематика по-прежнему остаётся актуальной, вызывая активные споры как её сторонников, так и противников [Мельничук 2010; Напольских 2002; Белавин 2009].

В ряде статей 1920-х годов автор анализирует семейный состав и особенности топонимики отдельных районов Прикамья, рассматривая эти материалы в связи с формированием и расселением коми-пермяцкого народа [Теплоухов 1925, 1925а, 1927а, 1927б]. Целый ряд материалов по традиционной культуре коми-пермяков, собранный автором, остался неопубликованным (ГАПК. Ф. 613).

Публикации 1920-х годов – последние активные этнографические исследования А. Ф. Теплоухова. Отчасти это связано с переездом Александра Фёдоровича в 1931 году в Ленинград. Уже на новом месте в 1931 году А. Ф. Теплоухов поступил в Печёрскую лесоустроительную экспедицию, откуда через год переходит на должность лесовода-садовода при Ленжилкоммунотделе, в 1933 году работает специалистом в Конторе круглого и тесаного леса Экспортлеса, с осени 1934 года – в Севлестроймеханизации в должности инженера, с апреля 1935 года в городе Кирове – старшим экономистом в Кировском крайфинуправлении (ИКМ. Ф. А. Ф. Теплоухов. Д. 1. Л. 4); [Чернов 2001: 176]. С 1936 года А. Ф. Теплоухов – начальник лесопатологического отряда авианаземной лесопатологической экспедиции в Красноярском крае (ИКМ. Ф. А. Ф. Теплоухов. Д. 1. Л. 4); [Чернов 2001: 176]. С 1937 года А. Ф. Теплоухов работает энтомологом в экспедиции по борьбе с сибирским шелкопрядом, в течение полутора лет ведёт фенологические наблюдения в Культурном городке [Чернов 2001: 176]. С ноября 1938 года А. Ф. Теплоухов трудится специалистом-энтомологом Контрольной станции лесных семян при Центральном научно-исследовательском институте лесного хозяйства в Ленинграде (ГАПК. Ф. 613. Оп. 2. Д. 808. Л. 32–34); [Чернов 2001: 176]. С 1 августа 1941 года А. Ф. Теплоухов уволен ввиду сокращения работы (ИКМ. Ф. А. Ф. Теплоухов. Д. 1. Л. 4).

«Дальнейшая судьба А. Ф. Теплоухова, – отмечают биографы, – сложилась трагично. После многочисленных мытарств с устройством на работу, явившихся следствием его службы у гр. Строгановых и в Белой армии, после увольнения из ЦНИИЛХа в 1941 году он был репрессирован и скончался в тюремной больнице в возрасте 62 лет» [Чернов 2001: 177]. Произошло это в городе Ленинграде 10 июня 1943 года (ГАПК. Ф. 613. Оп. 2. Д. 808. Л. 32–34).

Такой непростой и наполненной представляется биография Александра Фёдоровича Теплоухова. Отчасти это обусловлено и самой переломной эпохой первой половины XX века, эпохой революций и Гражданской войны, первых лет советской власти и сталинских репрессий. Его судьба в чём-то повторяет непростые судьбы его коллег и земляков, выпускников Пермской гимназии начала XX века, ставших известными исследователями, в том числе и этнографами, как С. А. Руденко, С. А. Теплоухов.

Личность А. Ф. Теплоухова представляется в какой-то степени уникальной, это был энергичный и трудоспособный, образованный и наделённый многими способностями человек. Он проявил себя в разных сферах деятельности – как потомственный специалист по лесному хозяйству, энтомолог, этнограф. Современники давали такую характеристику А. Ф. Теплоухову: «По своей натуре Александр Фёдорович Теплоухов был учёным, исследователем, натуралистом и путешественником гораздо более, чем лесничим» (ГАПК. Ф. 613. Оп. 1. Д. 88. Л. 1).

Этнографические изыскания были увлечением А. Ф. Теплоухова и не относились к его основной профессиональной деятельности, однако и в этнографических исследованиях он добился существенных результатов, как в сборе материала, так и этнографической фотографии, формировании этнографических коллекций, исследовании вопросов коми-пермяцкой этнографии.

К этнографическому наследию А. Ф. Теплоухова, уникальным материалам по традиционной культуре коми-пермяков, продолжают обращаться исследователи-этнографы, а без материалов этнографических коллекций и уникальных фотографий А. Ф. Теплоухова не обходится ни одна из музейных выставок и экспозиций по коми-пермяцкой этнографии, ни одно иллюстрированное этнографическое издание.

Список используемых сокращений

ПКМ – Пермский краеведческий музей (г. Пермь)

РЭМ – Российский этнографический музей (г. Санкт-Петербург)

ГАПК – Государственный архив Пермского края (г. Пермь)

УОЛЕ – Уральское общество любителей естествознания

ИКМ – Ильинский краеведческий музей

Список литературы

1. *Бахматов А. А., Подюков И. А., Хоробрых С. В., Черных А. В.* Юрлинский край. Традиционная культура русских конца XIX – XX в.: материалы и исследования. Кудымкар: Коми-Пермяцкое кн. изд-во, 2003. 496 с.

2. *Белавин А. М., Иванов В. А., Крыласова Н. Б.* Угры Предуралья в древности и средние века. Уфа: Изд. дом БГПУ, 2009. 285 с.

3. *Ваганов А. А.* Пермский научно-промышленный музей в до-революционный период // Исторические исследования: материалы междунар. науч. конф. (г. Уфа, июнь 2012 г.). Уфа: Лето, 2012. С. 28–34.

4. *Власова И. В.* К изучению этнографических групп русских // Полевые исследования института этнографии в 1981 г. М., 1984. С. 3–11.

5. *Гилёва С. И.* Теплоухов Фёдор Александрович // Краеведы и краеведческие организации Перми. Пермь: Изд-во «Курсив», 2000. С. 262–263.

6. *Голохвастова Н. В.* Теплоуховы как представители служительской интеллигенции пермских вотчин Строгановых // Ильинский: страницы истории. Пермь: Изд-во «Пушка», 2004. С. 138–148.

7. *Грен А. Н., Теплоухов А. Ф.* Следы былого пребывания угорского народа в смежных частях Пермской и Вятской губерний и последующая смена его пермским и русским народами // Коми му. 1925. № 6.

8. *Дебец Г. Ф.* Этническая антропология в работах русских антропологов конца XIX и начала XX в. (петербургская и московская школы) // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. М., 1963. Вып. 2. С. 207–224.

9. Краткая летопись Пермского научно-промышленного музея с отчётом за 1913 и 1914 гг. Пермь: Электро-типография губернского земства, 1916. 42 с.

10. Лойко А. М. Коллекция по культуре народов Поволжья и Приуралья // Российский этнографический музей 1902–2002. СПб., 2001. С. 124–137.

11. Лыткин В. И., Теплоухов А. Ф. Следы бывшего пребывания угорского народа в смежных частях Пермской и Вятской губерний и последующая смена его пермским и русским народами // Коми му. 1925. № 6.

12. Мошегов И. Пермь Великая в теории А. Ф. Теплоухова и по историческим данным // Коми му. 1925. № 6.

13. Напольских В. «Угро-самодийская» топонимика в Прикамье: заблуждение и реальность // Древне-тюркский мир: история и традиции. Казань, 2002. С. 85–105.

14. Николаев С. Ф. Лесоводы Теплоуховы // Летописец: сборник памяти С. Ф. Николаева (1912–2002). Пермь, 2007. С. 168–175.

15. Пермский научно-промышленный музей: краткий отчёт за 1909 и 1910 гг. Пермь: Электро-Типография «Труд», 1912. 91 с.

16. Отчёт Пермского научно-промышленного музея за 1911 год. Пермь: Электро-Типография «Труд», 1912. 60 с.

17. Отчёт Пермского научно-промышленного музея за 1912 год. Пермь: Электро-Типография «Труд», 1913. 52 с.

18. Программа для собирания этнографических предметов. СПб., 1904.

19. Рафиенко А. С. Археологическая коллекция Теплоуховых и её реквизиция в 1919 г. // Страницы прошлого: избранные материалы краевед. Смышляевских чтений в Перми. Пермь, 2003. Вып. 4. С. 125–126.

20. Руденко С. И. Башкиры: опыт этнологической монографии. Физический тип башкир // Записки Русского Географического общества. СПб., 1916. Т. 43. Вып. 1.

21. Руденко С. И. Башкиры: опыт этнологической монографии. Быт башкир // Записки Русского Географического общества. СПб., 1925. Т. 43. Вып. 2.

22. Соболевский А. И. К археологии Прикамья. По поводу статьи А. Ф. Теплоухова «Следы бывшего пребывания

угорского народа...» // Перм. краевед. сб. Пермь, 1926. Вып. 2. С. 1–2.

23. *Талицкий М. Н.* К этногенезу коми // Краткие сообщения Института истории материальной культуры. 1941. Т. 9. С. 47–54.

24. *Теплоухов А. Е.* Лесохозяйственное описание Чердынского уезда / Перм. губ. стат. ком. Пермь: Перм. губ. тип., 1856.

25. *Теплоухов А. Ф.* К истории мукомольного производства в западной части Пермской губернии // Труды Пермской губернской учёной архивной комиссии. Пермь: Электро-Типография «Труд», 1915. Вып. XII. С. 264–273.

26. *Теплоухов А. Ф.* К истории мукомольного производства в западной части Пермской губернии // Записки УОЛЕ. Екатеринбург: Типография Ершова и К, 1917. Т. XXXVI. Вып. 9–12. С. 81–93.

27. *Теплоухов А. Ф.* Фамилии и географические названия Пермского края в этнографическом и историко-географическом отношениях // Коми му. 1925а. № 9. С. 32–45; № 10–11. С. 83–95; № 12. С. 15–24.

28. *Теплоухов А.* Пермские и зыряне // Пермский краевед. сб. Пермь, 1926. Вып. 2. С. 113–124.

29. *Теплоухов А. Ф.* Пермь Великая по историческим данным // Коми-му. 1927а. № 6–7.

30. *Теплоухов А. Ф.* Связь Пермского края с севером и западом по историческим данным, географическим названиям и фамилиям жителей // Чердынский край. Вып. 2, декабрь 1927б. Издание общества изучения Чердынского края.

31. *Теплоухов А.* Женские головные уборы пермских и их отношение к старинным уборам местного русского населения // Иллюстрированный сборник-ежегодник Пермского губ. земства. Пермь, 1916. Вып. 2. С. 122–137.

32. *Теплоухов А.* О фамилиях и географических названиях б. Кунгурского, Красноуфимского и Осинского уездов // Кунгурско-Красноуфимский край. 1925. № 11–12. С. 6–14.

33. *Теплоухов А.* Обзор данных о географическом распространении пермских // Зап. УОЛЕ. 1927. Т. 40. Вып. 2.

34. *Теплоухов А. Ф.* О происшедшей некогда смене угров пермскими на верхней Каме, коми на верхней Вычегде и удмуртами на Чепце // Учён. зап. Пермского ун-та. 1960. Т. 12. Вып. 1. С. 270–274.

35. Теплоухов А. Ф. Следы былого пребывания угорского народа в смежных частях Пермской и Вятской губерний и последующая смена его пермским и русским народами // Зап. УОЛЕ. 1924. Т. 39. С. 81–113.

36. Теплоухов А. Ф. О древнем шаманском изображении из бронзы, бытовавшем на Конде среди вогул и остяков // Советская археология. 1947. Вып. 9. С. 239–250.

37. Теплоухов Ф. А. «Кабала» или прошение лесному царю (из пермяцких суеверий) // Пермский край: Сб. сведений о Пермской губ., издаваемый Пермским губ. стат. комитетом. Пермь, 1895. Т. 3. С. 291–299.

38. Теплоухов Ф. А. Народное празднество «Три Ёлочки» в Богородской волости Пермского уезда // Пермский край: Сб. сведений о Пермской губ., издаваемый Пермским губ. стат. комитетом. Пермь, 1892. Т. 1. С. 138–148.

39. Терюков А. И. История этнографического изучения народов коми. СПб.: МАЭ РАН, 2011. 514 с.

40. Трефилова Л. А. Обзор семейного фонда Теплоуховых // Уральский Археографический ежегодник за 1970 год. Пермь, 1971.

41. Чернов 2001 – Чернов Н. Н. Творческое наследие уральских лесоводов XIX – начала XX в. Екатеринбург: Урал. гос. лесотехн. акад., 2001. 576 с.

42. Черных 2010 – Черных А. В. Традиционная культура коми-пермяков. Фотоколлекция А. Ф. Теплоухова по этнографии Урала начала XX в. из собрания Пермского краевого музея // Археология, этнография и антропология Евразии. 2010. № 2. С. 128–140.

43. Черных А. В. Народы Пермского края: история и этнография. Пермь: Изд-во «Пушка», 2007.

44. Чувьуров А. А. К истории формирования фотоколлекций по народам коми в собрании РЭМ [Электронный ресурс]. URL: <http://www.komi.com/pole/publ/museum/2.asp> (дата обращения: 12.09.2012).

КОМИ-ПЕРМЯЦКАЯ КУЛЬТУРА ГЛАЗАМИ ЭСТОНСКИХ ЭТНОЛОГОВ¹

С. Карм

Формирование музейных этнографических коллекций, одних из самых репрезентативных источников визуализации этнической культуры, связано с разными факторами: спецификой и статусом музея, его традициями и возможностями организации экспедиций, приобретения и транспортировки тех или иных предметов, а также музеологическими теориями и собирательскими стратегиями в целом. Одновременно в создании любой коллекции немаловажной является роль личностных характеристик отдельно взятого собирателя, руководствующегося индивидуальной программой научной деятельности и своим восприятием этнической культуры. По словам Джеймса Клиффорда, с точки зрения истории антропологии и современного искусства коллекционирование следует рассматривать одновременно как форму западной субъективности и как изменчивый набор институционных практик, обладающих властными полномочиями. Конструирование и консервация сферы аутентичной идентичности всегда связаны с национальной политикой, законодательной сферой и соперничающими формами кодирования прошлого и будущего. Коллекционирование предполагает спасение феномена от неизбежного исторического разложения или полной утраты. Антропологи обычно отбирают то, что им кажется традиционным, что по определению противоречит современному².

Предметом данной статьи являются коми-пермяцкие коллекции Эстонского национального музея (*Eesti Rahva Muuseum*, далее в тексте ЭНМ). Здесь даётся краткий экскурс в историю создания финно-угорской коллекции, характеризуются особенности собирательских концепций музея в разные годы и анализируются

¹ Статья подготовлена в рамках гранта № 9271 Эстонского научного фонда «Этничность, нациестроительство и национальная политика в советской и постсоветской России на примере финно-угорских народов».

² Джеймс Клиффорд. О коллекционировании искусства и культуры // Контексты современности II. Хрестоматия. (Сост. и ред. С. А. Ерофеева.) Казань: Издательство Казанского университета, 2001. С. 60–61, 65.

экспедиции и музейные материалы, непосредственно связанные с коми-пермяцкой культурой.

Из истории финно-угорских исследований ЭНМ

Финно-угорская коллекция ЭНМ имеет давнюю историю. Так, первой, положившей начало специальному финно-угорскому предметному фонду, стала мордовская коллекция из семи предметов, собранная в Пензенской губернии в 1913-м и оформленная в фонды музея в 1914 году. Собирателем был управляющий одним из поместий Саранского уезда Пеэтер Сави (Peeter Savi)³. И следующие финно-угорские коллекции поступили в музей благодаря собирателям-энтузиастам, уроженцам Эстонии, проживавшим в разных уездах России. Начиная с 1920-х годов, стали проводиться целенаправленные сборы у проживающих по соседству с эстонцами прибалтийско-финских народов (води, ижоры, ливов) и обмены с другими музеями. В 1923 году в музей была депонирована часть коллекций Эстонского Учёного Общества (нем. *Gelehrte Estnische Gesellschaft*, эст. *Õpetatud Eesti Selts*). Общество, созданное в 1838 году при Императорском Тартуском университете, имело свою библиотеку и нумизматическую коллекцию, собрания археологических, этнографических и культурологических предметов, рукописей, карт, рисунков и т. п. В числе переданных Обществом собраний была и небольшая этнографическая коллекция финно-угорских народов, состоящая из 43 предметов. К сожалению, историю их приобретения по имеющимся материалам определить уже невозможно, но можно предположить, что они были собраны ещё в XIX веке.

Финно-угорская предметная коллекция потихоньку росла, и в марте 1924 года на общем собрании ЭНМ было принято решение о создании отдельного отдела родственных народов. Во многом это было связано и с тем, что первый директор музея и первый доцент этнографии Тартуского университета финский этнограф Ильмари Маннинен считал важным наличие полнейших

³ Подробнее о переписке П. Сави с ЭНМ и его коллекции см.: Ütt, Kristi 2013. Kuukiri nr 2 ehk sadaaastat tagasi veebruaris [Электронный ресурс]. Сайт Эстонского национального музея, блог 31.01.2013: URL: <http://blog.erm.ee/?p=1307> (дата обращения: 29.10.14).

археологических и этнографических коллекций в Эстонском национальном музее в Тарту. Это было особенно важно, прежде всего, в научном плане, чтобы на их основе университет смог проводить научно-исследовательскую работу. Было желательно, чтобы в музее была представлена и этнография родственных народов⁴. В 1928 году была открыта финно-угорская экспозиция (так называемый отдел родственных народов), заявившая широкой общественности о ЭНМ как об «огромной мастерской, посвящённой делу исследования финно-угорских народов»⁵. Однако эта мастерская в силу политических причин могла в то время заниматься только прибалтийско-финскими народами, ибо ворота к родственным народам России оставались закрытыми.

Новая возможность для финно-угорских исследований представилась в советские годы. Эстония, оказавшаяся в результате Второй мировой войны в составе Советского Союза, в 1950-е годы становится одним из ведущих центров советской финно-угристики. Особая заслуга в этом принадлежала кафедре финно-угорских языков Тартуского университета во главе с Паулем Аристэ (1905–1990), где вскоре сформировалась своя научная школа, через которую прошли многие будущие известные учёные, представители финно-угорских народов⁶. Участвуя сначала в составе исследовательских проектов языковедов и фольклористов, ЭНМ вскоре и сам стал организатором этнографических комплексных экспедиций. В начале 1960-х годов, когда возобновились финно-угорские собирательские экспедиции ЭНМ, в первое время в орбите внимания эстонских этнологов были опять-таки вепсы, карелы, воль и ливы, позднее география полевых музейных исследований охватила территории почти всех родственных народов. Начался так называемый период

⁴ Из Протокола совещания специальной комиссии по рассмотрению деятельности музеев Таллинна и Тарту, проведённого в Министерстве образования 24 января 1924 года (архив ЭНМ – ERM A; vihiik 44, lk. 28–29).

⁵ Из годового отчёта первого директора Ильмари Маннинена о деятельности ЭНМ за 1922 г. (ERM A, nr. 1, s. 521, lk. 6).

⁶ Vääri, Eduard. Akadeemik Paul Ariste fennougriстикakoolkond // Tartu Ülikooli ajaloo küsimusi XIX. Humanitaarteaduste koolkondade, ideede ja teooriate areng Tartu Ülikoolis. Tartu, 1987. Lk. 16–23.

«экстенсивно-интенсивного»⁷ сбора фрагментов финно-угорских культур, продолжавшийся до начала 1990-х годов. На рубеже XX–XXI веков масштаб музейных финно-угорских исследований постепенно уменьшается, полевые работы проводятся в рамках проектов отдельных учёных, финансируемых научными грантами и фондами. В перспективе своего нового здания, которое уже строится, и новых экспозиций в музее в последние годы вновь оживляется финно-угорская тематика⁸.

Сегодня в фондах ЭНМ хранятся материалы около 200 финно-угорских экспедиций – это предметная коллекция (*B kogu*), фотоколлекция (*Fk*), этнографические рисунки (*EJ*), рукописные материалы – тематические описания этнографического архива (*EA*) и полевые дневники топографического архива (*Tap*), кино- и видеоматериалы (*E V*). Коллекция, достойная внимания и в мировом масштабе⁹.

Эстонские этнологи в Пермском крае

В общем списке музейных экспедиций и коллекций материалы финно-угорских народов Пермского края (до 1.12.2005 – Пермская область) занимают весьма скромное место. В 1990 году у удмуртов Куединского района вместе с сотрудниками тогдашнего Удмуртского республиканского музея (в настоящее время – Национальный музей Удмуртской республики имени Кузубая Герда, НМУР) побывал фотограф Алдо Лууд (Aldo Luud). По итогам этой экспедиции в музей поступила этнографическая коллекция из 11 предметов (В 199: 1–11). В 1991 году у марийцев семи де-

⁷ Leete, Art. Soome-ugri kultuuride etnoloogilise talletamise tänapäevaseid probleeme Eesti Rahva Muuseumis // Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat XLII. Tartu, 1998. Lk. 28–29 (11–33).

⁸ О готовящейся финно-угорской экспозиции см., например, Карм Светлана. Эхо Урала в Эстонском национальном музее, или Музеологический аспект эстонского концепта «финно-угорский мир» // Ежегодник финно-угорских исследований (Yearbook of «Finno-Ugric Studies»). Ижевск: Издательство «Удмуртский университет», 2011. Выпуск 3. С. 98–110.

⁹ Буквой А (*A kogu*) в ЭНМ отмечается эстонская предметная коллекция, буквой С (*S kogu*) – предметы остальных народов (в т. ч. русские, чувашские, башкирские, татарские и др.). Подробнее об истории финно-угорских исследований, структуре музейных фондов и экспедициях см.: Karm, Svetlana; Nõmmela, Marleen; Koosa, Piret Auasi. Eesti etnoloogide jälgedes / A Matter of Honour. In the footsteps of Estonian ethnologists / Дело чести. По следам эстонских этнологов. Tartu: Eesti Rahva Muuseum, 2008.

ревень Суксунского района побывали научный сотрудник музея Тийа Пеэдумяэ (*Tiia Peedumäe*) и художник Маргус Порро (*Margus Porro*). В экспедиции участвовали также студенты исторического факультета Пермского государственного университета под руководством Георгия Чагина и научный сотрудник Пермского областного краеведческого музея Вадим Шмукста. В результате поездки Т. Пеэдумяэ и М. Порро фонды ЭНМ пополнились 35 предметами (В 204: 1–35), фотоколлекцией (Fk 2416: 1–189), этнографическими рисунками (ЕJ 484: 1–19), а также тематическими описаниями (ЕА 227, лк. 12–176) и полевым дневником (ТАр 879).

К коми-пермякам сотрудники ЭНМ выезжали в 1967, 2002 и 2008 годах.

Экспедиция 1967 года. В поисках объектов «традиционной культуры»

С 23 августа по 15 сентября 1967 года в Коми-Пермяцком национальном округе Пермской области¹⁰ побывал научный сотрудник музея Калью Консин (*Kalju Konsin*), в экспедиции участвовали также сотрудники Пермской государственной художественной галереи и Коми-Пермяцкого краеведческого музея имени П. И. Субботина-Пермяка. Базовым местом экспедиции был город Кудымкар, откуда выезжали в село Большая Коча, деревни Сизово, Борино, Малая Коча Кочёвского района, в сёла Отево Кудымкарского района и Юсьва Юсьвинского района. Надо отметить, что это была вообще первая экспедиция ЭНМ к представителям коми¹¹, а также вторая экспедиция на территорию не прибалтийско-финских народов¹². В контексте тогдашних

¹⁰ С 1977 г. – Коми-Пермяцкий автономный округ, с 1.12.2005 г. – Коми-Пермяцкий округ Пермского края.

¹¹ Подробнее о коми экспедициях ЭНМ см.: Леэте, Арт; Липин, Владимир. О методике и результатах исследований этнографических экспедиций Эстонского национального музея к этнографическим группам коми // Очерки по истории изучения этнографии коми. Сыктывкар: Издательство «Кола», 2007. С. 305–324. [Электронная версия]: Сайт «Полевые финно-угорские исследования», URL: <http://www.komi.com/pole/publ/museum/1.asp> (дата обращения: 28.10.2014).

¹² В 1965 году в Ковылкинском и Zubovo-Полянском районах Мордовской АССР побывала научный сотрудник ЭНМ Эви Саарде (позднее Астель), экспедиция совместно с историческим факультетом Мордовского государственного университета, руководитель Николай Мокшин.



*Мужчина из деревни Борино Кочёвского района в рабочей одежде.
Фото Калью Консина, 1967. ERM Fk*



*Дарья Васильевна Сызонова
из деревни Малая Коча Кочёвского
района в национальной одежде.
Фото Калью Консина, 1967. ERM Fk*

финно-угорских полевых работ, когда музейщики по несколько раз выезжали к одним и тем же народам (например, к вепсам, удмуртам, ханты и манси, коми-зырянам, мари), коми-пермяцкая экспедиция Консина оказалась единичным пилотным проектом.

В результате его поездки в фонды музея поступило 16 этнографических предметов (B 59: 1–16), 82 фотографии (Fk 1536: 1–82) и 51 страница рукописных тематических описаний с отдельными рисунками и схематическими планами дворов и интерьеров хозяйственных построек (Konsin 1967, EA 118: 417–467). Как сообщает

сам автор, ему удалось поближе познакомиться с постройками, народной кухней, одеждой и с женским рукоделием. Эти и другие темы рассматриваются им и в рукописных описаниях¹³. По итогам этой экспедиции и экспедиции 1969 года в Коми АССР Конси-

¹³ К сожалению, из записей Консина, поступивших в этнографический архив музея, не совсем понятно, кто является его информаторами, составлены ли они на основе личного наблюдения или реферированы из опубликованных материалов, поэтому в данной статье ссылки на эти материалы минимальны. О проблемах содержания полевых записей Консина упоминают и уже указанные выше авторы Леэте и Липин: «Сравнение полевых данных Консина и монографии Белицера (1958) позволяет делать вывод, что "непосредственные данные" Консина часто реферированные или даже просто копированные из книги Белицера. <...> Никаких ссылок рукописи Консина не включают, так что это попахивает плагиатом». — Леэте, Липин 2007. Ibid.

ным была опубликована статья в Ежегоднике Эстонского национального музея «О некоторых особенностях народного искусства коми», иллюстрированная полевыми снимками и фотографиями отдельных предметов, приобретенных им в экспедициях к коми¹⁴. В статье автор отмечает, что цели его экспедиций были связаны со сбором музейных экспонатов¹⁵.

Предметная коллекция, собранная Калью Консиным в 1967 году¹⁶, до сих пор остаётся единственной коми-пермяцкой коллекцией музея и потому заслуживает подробного рассмотрения. Набор коми-пермяцких предметов одежды и утвари, привезённых Консиным, отвечает всем требованиям тогдашней собирательской стратегии музея, когда «орудия труда и предметы обихода ранее собирались, в первую очередь, с точки зрения народного искусства»¹⁷.

¹⁴Konsin, Kalju. Mõningaid jooni komi rahvakunstist // *Etnograafiamuuseumi Aastaraamat XXVII*. Tallinn: «Valgus», 1973. Lk. 198–216.

¹⁵Konsin 1973: 198. Ibid.

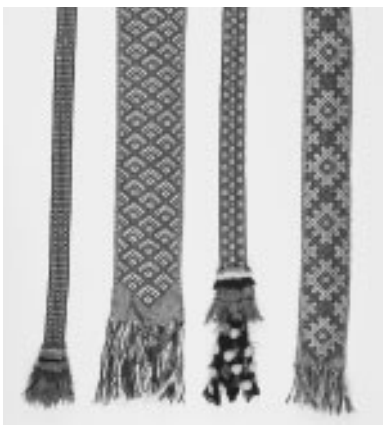
¹⁶С коллекцией можно познакомиться на объединённом сайте музеев Эстонии (www.muis.ee).

¹⁷Soome-ugri rahvaste kogud. (Koostanud I. Jaagosild). Tallinn: «Kunst», 1971. Lk. 3.



Комплект коми-пермяцкой одежды, переданный музеем Д. В. Сызоновой.

Фото Арн Карм, 2014. ERM Fk



Пояса, подаренные музеем Д. В. Сызоновой, С. И. Рисковой и А. С. Чечулиной.

Фото: Арн Карм, 2014. ERM Fk

Комплект женской одежды был приобретён в деревне Малая Коча Кочёвского района. Дарья Васильевна Сызонова (1912 г. р.) передала в музей рубашку, сарафан, фартук, варежки, женский и мужской пояса. Сарафан *дубас* из домотканого холста с набивным рисунком (на тёмно-синем фоне жёлтые и оранжевые крапинки, «*набивали местные мастера*») был соткан её матерью ещё в конце XIX века, остальные предметы изготовлены ей самой в начале (рубашка *йёрнös*) и середине (фартук *запон*, варежки *кепись*, пояса *кушак* и *покрём*) XX века. Степанида Ивановна Рискова (1870 г. р.) из этой же деревни передала музею женский головной убор *кокошник* конца XIX века и женский пояс 1930-х годов. В селе Юсьва были приобретены от Анны Степановны Чечулиной (1897 г. р.) мужской пояс *кушак* (1920-е годы) и берестяные лапти *нинкём* (1967). «Большинство населения



*Анна Степановна Чечулина
из села Юсьва.*

*Фото Калью Консина, 1967.
ERM Fk 1536: 67.*

носит сегодня одежду из фабричных тканей и тянется к городской моде. Только в одежде некоторых пожилых женщин можно ещё встретить элементы народной одежды. Традиционную народную одежду хранят в основном в качестве костюмов для выступлений», — отмечает в своих записях Калью Консин (ЕА 118: 457).

Из предметов традиционной домашней утвари в коллекции Консина имеются две вилки из кости, сделанные на рубеже XIX–XX веков, и плетённая из бересты солонка *солпатрак*. Вилки подарил музею Фёдор Фёдорович Рисков (1893 г. р.) из села Большая



*Илья Михайлович Сизов,
подаривший музею берестяную солонку, со своими внуками.
Деревня Сизово Кочёвского района.
Фото Калью Консина, 1967. ERM Fk*

Коча Кочёвского района, солонку – Илья Михайлович Сизов (1901 г.р.) из деревни Сизово Кочевского района. Полотенце и столешницу собственного изготовления передала музею известная в то время мастерица ткачества и участница многих выставок декоративно-прикладного искусства Ираида Георгиевна Климова (1903 г.р.) из города Кудымкара¹⁸. Одним из первых коми-пермяцких профессиональных композиторов Александром Ивановичем Клециным (1928–2005) была подарена музею дудка *пöлян* из полого ствола борщевика (1967). К. Консин отмечает, что «подобные дудки готовятся летом во время сенокоса. Высота звука зависит от длины дудки. Музыкант может играть одновременно на 2–3 или даже до 9 дудках. Обычно выступают ансамблями из 2–5 человек» (ЕА 118: 463–464).

¹⁸ В 1969 г. Пермской студией телевидения был подготовлен документальный фильм «Пельмени» (режиссёр В. Баранов) с участием И.Г. Климовой, где она рассказывает о традициях коми-пермяков.



*Улица Красных коммунаров в городе Кудымкаре.
Фото Калью Консина, 1967. ERM Fk*



*Дети из деревни Сизово Кочёвского района.
Фото Калью Консина, 1967. ERM Fk*

На фотоснимках, сделанных К. Консиным во время экспедиции 1967 года (Fk 1536), запечатлены образцы деревянного зодчества и архитектуры, народной одежды, некоторых трудовых процессов (прядение с помощью веретена, наматывание пряжи на тальку) и т. п. Наравне с «традиционными этнографическими объектами» на фотографиях Консина присутствуют и люди в своих обыденных занятиях (на колхозном току, на улице и т. д.). Именно такие снимки лучше всего передают атмосферу времени, давая возможность окунуться и современному зрителю в визуализированное прошлое. Немало фотографий и с видами посещённых деревень и города Кудымкара. «В городе в основном одно- и двухэтажные деревянные дома. Некоторые старые общественные здания покрыты железной кровлей и покрашены. Здания поднимаются кварталами амфитеатром на левом высоком берегу реки Иньва. Новые кварталы, сооружённые уже в советское время, располагаются на гребне холма. Там уже распространены многоэтажные кирпичные дома. Улицы в городе в основном ещё грунтовые и оснащены тротуарами из досок», – отмечает автор в своих записях (ЕА 118: 422–423).

**Экспедиции 2002 и 2008 годов,
или «Что значит быть коми-пермяком
в настоящее время»**

Виды Кудымкара преобладают и на фотографиях (Fk 2855: 145–178) научного сотрудника музея Индрека Яатса (*Indrek Jääts*), побывавшего здесь впервые в октябре 2002 года. Кроме Кудымкара в период своего недельного пребывания в автономном округе он посетил также село Гайны (туда и обратно на рейсовом автобусе), вероятно, с целью так называемого «этнологического наблюдения жизни настоящих, т. е. сельских, коми-пермяков»¹⁹.

Поводом для экспедиции к коми-пермякам в октябре 2002-го и затем в сентябре 2008 года стали, прежде всего, исследователь-

¹⁹ Автор опубликовал свои дорожные записки на финно-угорские территории Российского Севера отдельной книгой. Подробнее о коми-пермяцких экспедициях 2002 и 2008 гг. см.: Jääts, Indrek. Rännakud ööpoolsetesse maadesse. Üheksa reisikirjeldust Vene Põhjala endistelt ja praegustelt soome-ugri aladelt. Tallinn: Pegasus, 2011. Lk. 114–135, 167–211.

ские интересы Индрека Яатса, связанные с этническими процессами, вопросами идентичности, ассимиляции и национальной политики²⁰. Особый интерес исследователя к коми-пермяцким вопросам был обусловлен тем, что в иерархии советских территориальных автономий созданный в 1925 году Коми-Пермяцкий национальный (позднее автономный) округ представлял собой так называемую автономию низшего уровня (в отличие от автономных республик и областей). Одновременно коми-пермяки выделялись среди российских финно-угров тем, что они были единственным народом, представлявшим этническое большинство на своей автономной территории. В общем русле «парада суверенитетов» времён Бориса Ельцина Коми-Пермяцкий автономный округ стал субъектом Российской Федерации, одновременно подчиняясь как непосредственно Москве, так и являясь частью Пермской области, которая сама была таким же субъектом Российской Федерации. Иначе говоря, округ обладал, в принципе, таким же государственно-правовым статусом, как и область в целом. Однако в начале XXI века автономия коми-пермяков стала всё чаще ставиться под вопрос – на повестке дня стояло объединение округа с Пермской областью, связанное с социально-хозяйственной отсталостью региона. В результате на референдуме 2003 года жители Пермской области и автономного округа поддерживали слияние в единый субъект федерации, т. е. проголосовали за отказ от автономии. Коми-Пермяцкий автономный округ был объединён с Пермской областью, образовав при слиянии Пермский край, и утратил статус отдельного субъекта Российской Федерации. В составе Пермского края было создано административно-территориальное образование с особым статусом – Коми-Пермяцкий округ.

Вторая поездка Индрека Яатса в Коми-Пермяцкий округ была связана именно с этими процессами. В результате в сентябре 2008 года исследователи проводили видео- и фотосъёмки в Кудымкаре, а также в ближайших сёлах Ёгва, Ошиб, деревнях

²⁰ В 2005 г. он защитил в Тартуском университете докторскую диссертацию «Etnilised protsessid Vene impeeriumi sisepiiride 1801–1904. Komi rahvusluse sünn» (Этнические процессы во внутренней периферии Российской империи в 1801–1904 гг. Рождение коми национальности).

Заречный Пешнигорт, Конанова и Кекур. В фонды ЭНМ поступило около 17 часов аудиовизуального материала и 168 фотографий (Fk 2961: 1–168). По итогам экспедиции в 2009 году был подготовлен документальный фильм «Коми-пермяцкая осень», который пытается объяснить, почему коми-пермяки проголосовали за объединение с Пермской областью, что значит быть коми-пермяком в настоящее время, и рассматривает экономическое и культурное состояние коми-пермяцкой территории. Другие аудиовизуальные материалы экспедиции ждут ещё своего исследователя.

Этнографические предметы, описания, фотографии и аудиовизуальные материалы, собранные и запечатлённые Калью Консиным и Индрексом Яатсом на территории Коми-Пермяцкого округа Пермского края, являются сегодня «визитной карточкой» коми-пермяков в Эстонии. Коми-пермяцкие материалы ЭНМ дают возможность проследить, какие методы и формы представления этнической культуры преобладали в музейной этнографии в разные годы, какие научные парадигмы являлись актуальными, и одновременно наглядно демонстрируют связь музейных коллекций с исследовательским «я» собирателя.

ЭТНОГРАФ ЛЮБОВЬ СТЕПАНОВНА ГРИБОВА: СТРАНИЦЫ БИОГРАФИИ

Н. А. Мальцева

Любовь Степановна Грибова – учёный, оставивший заметный след в изучении этнографии народов коми. Её научные интересы были необычайно широки – это и пермский звериный стиль, и декоративно-прикладное искусство народов коми, и устное народное творчество финно-угорских народов, и народная медицина, и деятельность Стефана Пермского и др. Достижения исследовательской деятельности Л. С. Грибовой высоко оценены и востребованы в научном мире. Так, доктор исторических наук В. И. Чупров отзывался о Любви Степановне как об удивительно скромном человеке и одновременно одним из выдающихся учёных: «Эта скромная, с мягкой застенчивой улыбкой женщина – одна из ведущих этнографов Республики (Республики Коми – *Н. М.*). Её работы известны в стране и за рубежом. Она первый исследователь искусства коми-пермяцкого народа» [Чупров 1983]. Л. С. Грибову отличали такие качества, как большая любовь к людям и родному краю, глубокое понимание значимости национальных культур и языков, широкая эрудиция, уникальные знания, большое трудолюбие, ответственность, скрупулёзность и тщательность в исследовательской работе.

Л. С. Грибова родилась 15 августа 1933 года в селе Большая Коча Кочёвского района Коми-Пермяцкого автономного округа в многодетной семье фельдшера Степана Алексеевича Грибова. Кроме Любви Степановны в семье было ещё двое сыновей и четыре дочери. Мать, Мария Кирилловна Грибова (Капустина), ушла из жизни в феврале 1941 года, когда Любе Грибовой было всего семь лет. В воспитании младших детей отцу помогала старшая дочь Вера, которой Любовь Степановна была очень благодарна [Мальцева 2008: 121].

Профессиональный путь Л. С. Грибовой начался в 1952 году, когда она после окончания Кудымкарского учительского института стала преподавать историю и немецкий язык в Отоп-

ковской, а затем в Петуховской семилетних школах Кочёвского района. В это же время она активно занималась общественной работой.

Летом 1956 года молодой педагог едет в Москву и поступает на исторический факультет Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, где слушает лекции известных учёных Б. А. Рыбакова, А. В. Арциховского, С. А. Токарева и др. В период учёбы в МГУ она участвует в этнографических и археологических экспедициях, собирает информацию по истории материальной культуры коми-пермяков, которую затем использует при написании дипломной работы. В 1961 году Любовь Степановна, отлично защитив диплом на кафедре этнографии МГУ, становится научным сотрудником Коми филиала АН СССР.

Работая в Коми филиале АН СССР, Л. С. Грибова заочно учится в аспирантуре МГУ. 16 мая 1969 года состоялась защита её кандидатской диссертации по теме «Историческая традиция в народном искусстве коми-пермяков» [Грибова 1969]. Профессор С. А. Токарев в характеристике диссертанта отметил: «Л. С. Грибова обнаружила <...> все положительные качества молодого научного работника: серьёзный интерес к избранной специальности, пытливость, большое трудолюбие, настойчивость, критическое и самостоятельное мышление» (НА Коми НЦ. Ф. 11. Оп. 2. Д. 30).

Исследователь не останавливается на достигнутых результатах, она обращается к теме семантики находок древней металлической пластики Прикамья и архаичных представлений о животных у финно-угорских народов. В 1975 году в издательстве «Наука» выходит книга Л. С. Грибовой «Пермский звериный стиль», которая сразу заинтересовала учёных-финно-угроведов [Грибова 1975]. Работа, по отзывам специалистов, «стала значительным событием в этнографической науке» [Чупров 1983].

Любовь Степановна делилась научными знаниями, оказывала консультативную помощь и поддержку музеям, общественным структурам. Она вела активную работу по организации в Коми-Пермяцком автономном округе научно-

исследовательского центра. В автобиографии от 10 апреля 1969 года она пишет: «...по мере возможности я стараюсь держать связь с округом, очень хочется быть полезной ему своей работой. Мечтаю, чтобы в Кудымкаре был свой научный центр. Хочу, чтобы поднималась культура родного края» [Мальцева 2008: 123]. В научном архиве Коми НЦ УрО РАН сохранились уникальные документы, свидетельствующие о работе Л. С. Грибовой по созданию научно-исследовательского центра в городе Кудымкаре [НА Коми НЦ. Ф. 11]. В конце 1969 года было всё необходимое для открытия Кудымкарского научного стационара по гуманитарным разделам. Самое главное, были подготовленные для научной работы кадры. Однако создание академического подразделения в Коми-Пермяцком автономном округе было отложено.

Любовь Степановна была участницей научных мероприятий различного уровня, в том числе VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук, который состоялся в Москве в 1964 году [Грибова 1964], четырёх международных конгрессов финно-угроведов: в 1970 году – в Таллине, 1975 – Будапеште, 1980 – Турку, 1985 – Сыктывкаре. Особенно большой успех имело её выступление на V Международном конгрессе в городе Турку (Финляндия). Доклад Л. С. Грибовой «Пермский звериный стиль как часть тотемической социально-идеологической системы» участники конгресса приветствовали стоя и аплодисментами.

В 1970 году Любовь Степановну избрали в Советский комитет финно-угроведов, членом которого она являлась до 1977 года, что также свидетельствует об общественном признании её деятельности.

В 1980 году в издательстве «Наука» публикуется вторая книга учёного «Декоративно-прикладное искусство народов коми» [Грибова 1980]. Работа сегодня остаётся востребованной как исследователями, так и педагогами, специалистами в области культуры.

В 1985 году Л. С. Грибовой была подготовлена монография «Народное искусство в истории культуры коми». Однако автору не суждено было увидеть свой труд изданным.

Всего Любовь Степановна подготовила более 50 научных работ, 35 из них опубликованы¹.

За этнографические исследования Л. С. Грибова награждена юбилейной медалью «За доблестный труд. В ознаменование 100-летия со дня рождения В. И. Ленина» (1970) и серебряной медалью ВДНХ (1977).

К сожалению, многим мечтам и планам коми-пермяцкого учёного-этнографа не суждено было реализоваться при жизни. 12 октября 1986 года Любви Степановны не стало.

Любовь Степановна Грибова в воспоминаниях родных и земляков

*Из воспоминаний сестры Лиды
(Лидии Степановны Грибовой)*

«В 1933 году мать родила двойняшек, одну назвали Любой, а вторую – Алей. Кроме них были сёстры: Вера 1917 года рождения, Маня (Мария) 1920 года рождения, я, Лида, 1923 года рождения, два брата: Саша (Александр) 1926 года рождения и Вася 1929 года рождения. Детей было семеро.

1933 год был очень тяжёлый. Была голодовка, хлеба не было. Отцу давали муки восемь килограмм на месяц и маме – восемь килограмм. Всего 16 килограмм, а семья была из девяти человек. Ели что попало: мякину ели, щавель ели, гнилую картошку.

Нянчилась с двойняшками я. Вера и Маня учились в Косе в педтехникуме. В 1936 году отца парализовало. Люба и Аля подросли до четырёх лет, и мы переехали в деревню Петухово. Люба пошла в первый класс в Петуховскую школу. Ходила в лаптях по четвёртый класс.

В 1941 году, 3 февраля померла мать от воспаления почек. Дети остались без матери. Самая старшая с ними осталась я.

¹ 35-я работа Л. С. Грибовой «Пространственные, временные и другие метрологические категории в народных знаниях коми (зырян и пермяков)» опубликована в материалах Всероссийской научно-практической конференции «Этнокультурное наследие пермских финнов в истории России», посвящённой 80-летию Л. С. Грибовой и 25-летию сектора истории и культуры коми-пермяцкого народа, в 2013 г. в г. Кудымкаре.

Жили очень бедно, но Люба училась на "пять". Учиться она была очень способная. Много читала библиотечных книг, рисовала, писала стихи. Летом помогали колхозу сено косить, грести. Всё лето работали.

С восьмого класса Люба училась в селе Кочёво, на неделю давали ей каравай хлеба и три литра молока. Ходила пешком до Кочёво (от деревни Петухово село Кочёво находилось в 12 километрах – *Н. М.*), но она всё равно старалась учиться. Потом поступила в Кудымкар в пединститут (Кудымкарский учительский институт был двухгодичным – *Н. М.*). Получила диплом учителя, и её направили учить в Отопково, в семилетнюю школу Кочёвского района, преподавала историю и немецкий язык. Потом её перевели в Петуховскую семилетнюю школу, здесь она тоже проработала два года. Затем она решила поступать в Московский университет имени Ломоносова на исторический факультет. Там она училась на "отлично". МГУ окончила, поступила в аспирантуру. <...>

Потом Любу послали в экспедицию в Косу с двумя парнями, один был художник Мошев, а второй был Баяндин (Лидия Степановна, по-видимому, забыла фамилию второго юноши, участника этнографической экспедиции, а это был Анатолий Фёдорович Быков, сотрудник Коми-Пермяцкого окружного краеведческого музея им. П. И. Субботина-Пермяка – *Н. М.*). Они ездили, собирали старинные вещи, изучали, как раньше жили наши предки, чем работали, пахали-сеяли, какую носили одежду. Старые кушаки, самотканые пояса, сарафаны, половики, зыбки, рубашки, фартуки холщовые, посуду из берёзы, лапти, сумки плетёные – всё это Люба собирала. Раньше люльки плели для ребёнка, ткали холсты разноцветные.

Во время экспедиции в 1960 году она познакомилась с Аркадием Васильевичем Мошевым и скоро поженились. Жили они с ним 25 лет. У них родились две девочки, одну назвали Леной, другую Наташей, Лена выучилась на художника, вторая на модельера. Но скоропостижно померла Люба – девочки остались без матери. Обе дочери работают в Сыктывкаре, Аркадий тоже живёт там.

Вот что я знаю о Любе Грибовой» (ЛAA).

«Родились мы, близнецы Аля и Люба, в селе Большая Коча Кочёвского района Коми-Пермяцкого автономного округа 15 августа 1933 года. Жили до пяти лет там же, в 1937 году папу парализовало, и в 1938 году мы переехали жить в деревню Петухово того же района. У папы был там дом, одна половина пустовала, а вторую он отдал под магазин в сельпо. <...>

В 1940 году мы с Любой пошли в первый класс. Учились хорошо. У обеих в первом классе были похвальные листы. Участвовали во всех школьных мероприятиях: писали плакаты на 23-ю годовщину Октябрьской революции, давали концерты (сами были и участниками, и режиссёрами, и оформителями сцены, и как умели – делали декорации). Во время войны даже папа выступал и пел баритоном "Трансваль, Трансваль, страна моя – ты вся горишь в огне...". Он, хотя был нездоров, помогал колхозу: ремонтировал сельхозинвентарь на покосе и при уборке урожая, работал сторожем и охранником на гумне – сушил зерно, не приходя домой сутками. Народу в колхозе оставалось очень мало: мужчины были в армии, оставались только женщины и дети.

Василий, мой брат, с 12 лет работал в колхозе: пахал, сеял, бороновал. За ним была закреплена пара лошадей. С 15 лет зимой он работал в лесу: вывозил с делянки лес по лежнёвке. Из-за нас он учился только до седьмого класса – помогал нам выжить.

У папы была пенсия в размере 113 рублей. Благо после смерти матери (мама наша, Мария Кирилловна, умерла 3 февраля 1941 года, не дожив до 43 лет всего неделю, а нам было по семь лет) старшая сестра Вера, хотя и была замужем, вернулась к нам и заменила нам её. Муж сестры Михаил Кондратьевич Внуков был первым директором Кочёвской средней школы. 29 ноября 1939 года его взяли в армию. <...>

Мы до 1947 года учились в Петуховской неполной средней школе. Учителей не хватало. Вера в годы войны вела четыре класса, с первого по четвёртый. <...> Тетради проверяла ночью. С четырьмя классами да ещё все предметы – очень трудно ей досталось.

Тяжело жили в войну – жгли лучину, еды не хватало, не говоря уже об одежде. Вера перешивала свои юбки – Саше и Васе на брюки, а нам с Любой – свои платья. Обуви тоже не было. Папа умел плести лапти, это и была наша обувь. Василий возил материал, ездил за лыком и берестой и обеспечивал нужным материалом.

Мы, хотя были и маленькими, летом всегда работали в колхозе: жали, стоговали сено, возили на лошадях снопы с поля на гумно, там же работали и гоняли лошадей на молотье и крутили веялку. Через день отправляли зерно в Кочёво на приёмный пункт элеватора. Работали иногда до утра, пока лошади тянут. Очень доставалось женщинам, которые были моложе, они и пахали, и сеяли, и косили – все старались приблизить конец войны.

Вера в войну ходила по деревням агитировать местное население. Зимой готовили посылки на фронт, вязали носки, рукавицы. Папа нам с Любой, лёжа на печи, рассказывал разные истории, а мы слушали» (ЛАА).

*Из воспоминаний Тамары Семёновны
Пыстоговой-Грибовой, жены Александра Степановича
Грибова (брата Л. С. Грибовой)*

«Любовь Степановна Грибова – это моя золовка, то есть сестра мужа Александра. Она со мной была в очень близких отношениях, делилась своими впечатлениями, доверяла мне, и мы друг друга уважали.

Когда она училась в Москве в университете, мы ей помогали материально и морально. Иногда посылали деньги, а иногда я дарила ей свои платья. Годы были трудные. А когда появились мои дети, и Люба уже работала, то она привозила подарки моим детям. Так мы помогали друг другу.

В последний год учёбы в Москве она пригласила нас, чтобы показать нам столицу, университет, общежитие на Ленинских горах. В общем, познакомиться с Москвой. Мы поехали с Сашей.

Люба нас встретила, уступила свою комнату (тогда каждый студент имел отдельную комнату), а сама ночевала у подружки. В Москве мы были с неделю. <...> Остались хорошие впечатления. <...>

Люба часто приезжала с экспедицией в Коми округ, собирала старинные вещи. Я помню, у моей мамы взяла коми-пермяцкий национальный костюм, кушак и пояса. Мама была рукодельницей. Она шила ковры из разных лоскутков. Получались очень красивые, с разным орнаментом узоры. <...> Люба тоже купила один ковёр, ей очень понравившийся.

Люба подарила нам свои труды-книги: "Народное искусство коми", подписано "Дорогим моим Саше и Тамаре, XII – 73 г."; "Пермский звериный стиль" – "Дорогой и любимой Надюшке, X – 75 г."; научный доклад "Пермский звериный стиль как часть тотемической социально-идеологической системы. Его стадильный характер" – 1980 год.

Люба очень любила Надюшку. Она была крёстной у Нади. Надя училась хорошо. Видя её способности, Люба хотела, чтобы Надя пошла по её стопам» (ЛАА).

*Из воспоминаний Владимира Ивановича Грибова,
уроженца деревни Петухово Кочёвского района,
родился 4 февраля 1924 года
(запись сделана на коми-пермяцком языке
Н. А. Мальцевой 15.08.2003 г.
Перевод на русский язык Н. А. Мальцевой)*

«Чужисё Аля да Люба Большой Кочаын, мамныс сэсса кулис. Но Кочасис мийё вайотім, лично ачым. Вёл сетисё, поручили мянлө вайотны Чеботков Тимофей Васильевичкөт, Тима дедкөт.

Вайотім, быдыштисё, пондисё велотчыны. Учоттэс менё шуисё: "Дядя Володя". Велотчис Люба бура, на "пять". Гожумнас двойняшкаэс уджалисё колхозын, вундисё, куртисё. Гладь челядыс уджалисё. Онi оз бы эд уджалö: ыббез вылын быдмöны кыззез, пипуэз.

Кончитис Люба велотчыны – ачыс пондис велотны. Кыдзкö отпыр висьгалис, что муно Москваö велотчыны.

Ме юали: "Кинö велотчан?"

– Лоа учёнйöн, пö.

– Сэк эд мян дынö он понды локны?

– Понда.

– Руководителлелслөн челядьыс велётчыны жö Москваас?
– Хрущёвлөн ныв. Дак сылö съöкыт, оз ас гөгöрас куж уби-
райтны.

<...> Родыс вöлі гостериимнöй: локтас Люба, пыр корлисö
гöститны.

Кончитис Люба велётчыны, локтис, шуö, менö пö направляют
Сыктывкарö. Сыктывкарас пö эмöсь уна Коми округись. Народыс
бур, а коми-пермяккес уджалöны даже руководителлезөн.

Можно вывод керны: коми-пермяккес тожö вермöны уджал-
ны, если не лэдзчисьны, дак любöй уджын» (ЛAA).

– «Родились Аля и Люба в Большой Коче. Позже их мать
умерла. Но из Кочи мы привезли их, лично сам ездил. Дали ло-
шадь, поручили нам с Тимофеем Васильевичем Чеботковым,
дедом Тимой.

Привезли, подросли, пошли в школу. Малыши меня назы-
вали дядя Володя. Училась Люба на "пять". Летом двойняшки
работали в колхозе, помогали на жатве, на покосе. Все дети
работали. Теперь не хотят работать – поля заросли берёзами
и осинами.

Закончила Люба учёбу – сама стала учить. Как-то однажды
сказала, что едет в Москву учиться.

Я спросил:

– На кого учишься?

– Буду, – говорит, – учёной.

– Тогда ведь к нам не будешь приезжать?

– Буду.

– У руководителей дети в Москве тоже учатся?

– Дочь Хрущёва, так ей трудно – за собой не научена при-
бирать.

<...> Род у них был гостеприимный: приедет Люба, так обя-
зательно пригласят в гости.

Закончила Люба учёбу, приехала, сказала, что её направляют
на работу в Сыктывкар. В Сыктывкаре, говорит, много коми-
пермяков. Народ (коми-зыряне – *Н.М.*) хороший, а некоторые
коми-пермяки являются даже руководителями.

Можно сделать вывод: коми-пермяки тоже могут работать,
если не распусчиться, на любой работе» (ЛAA).

*Из воспоминаний Антонида Фёдоровны
Аганиной-Епановой, учителя Пелымской средней школы,
уроженки деревни Балуй-Ыб Кочёвского района,
родилась 20 мая 1932 года.
Запись от 15 марта 2003 года.*

«Знаю Любовь Степановну Грибову с сентября 1944 года. Тогда я пришла в пятый класс Петуховской семилетней школы после окончания Тубызовской начальной школы. Директором школы работал Никифор Семёнович Поварницын. Школа была небольшая, были по одному пятые – седьмые классы. Интерната не было, мы жили по квартирам. В Петуховскую школу ходили дети из деревень: Пыстогово, Зырянской стороны, Станамыса, Пелыма и Отопково. Все мы были, как серые мышки, ходили в домотканых юбках, рубашках, зипунах и в лаптях. Коми-пермяки ходили в лаптях из бересты, а станамысские ребята – из лыка (посёлок Станамыс был заселён репрессированными переселенцами, в основном белорусами – **Н. М.**).

Любе с Алей повезло: чтобы попасть в школу, им нужно было только перейти через дорогу. Люба и Аля отличались от нас своим внешним видом. У них тогда уже матери не было, их воспитывала старшая сестра Вера Степановна Внукова. Районо оказало им материальную помощь: девочкам подарили цветастые ситцевые платья. Они отличались не только своим внешним видом, но и учёбой. Пятиклассница Люба Грибова была очень внимательная на уроках, не по годам серьёзная, хорошо училась. Очень часто она выручала весь класс. Если на вопрос учителя не мог ответить никто из класса, всегда на помощь приходила Люба. Люба не только хорошо училась, но и красиво рисовала.

Шла война, и в середине учебного года мне пришлось бросить школу.

В 1945/46 учебном году я снова училась в пятом, а Люба была уже в шестом классе. Потом Петуховскую школу закрыли, и седьмой класс мы заканчивали в Отопковской школе.

Послевоенные годы тоже были тяжёлые, такой же голод и бездорожье, пришкольного интерната тоже не было.

После семилетки учились в Кочёвской средней школе. <...> После 10-го класса мы с Любой поступили в разные институты,

но связи не теряли, встречались в зимние каникулы и летом. Связь держали и тогда, когда Любовь Степановна переехала работать в Сыктывкар.

Любовь Степановна была очень серьёзная и внимательная в обращении с людьми, добрая, простая, разговаривала ли с друзьями, с молодыми людьми или пожилым человеком – с каждым она находила общий язык. В моей памяти Любовь Степановна навсегда осталась молодой, энергичной, целеустремлённой, отзывчивой, доброй, требовательной, прежде всего к себе, разбирающейся во всех жизненно важных вопросах и очень простой в обращении с людьми.

Я горжусь своей землячкой, подружкой детства Любовью Степановной Грибовой. Любовь Степановна, простая деревенская девушка, стала учёной благодаря своему таланту, терпению, настойчивости, огромному кропотливому труду. Она прославилась своей таёжной деревней Петухово, весь Коми-Пермяцкий округ» (ЛAA).

*Из воспоминаний Анатолия Фёдоровича Быкова,
уроженца деревни Селище Косинского района,
родился 31 декабря 1933 года. Проживает в городе Кудымкаре.
Запись сделана Н. А. Мальцевой 2 декабря 2014 года*

«В окружном музее тогда работал художником. С Любой и Аркадием (А.В. Мошев, позже ставший мужем Любове Степановны – **Н.М.**) ездили в экспедицию на Верх-Язью. У неё, у Любы, отличный характер был. Ей надо было собирать материал по коми-пермякам. <...> Ночевали у костра. Люба всю ночь читала нам Есенина, рассказывала, как он умер.

А ещё ездили в Большую Кочу. Там праздник Быковой отмечают. Ходили по деревне, зашёл в один дом, а там чашка с картошкой, и в ней мятая дыра, из неё кур кормят. Спрашиваю: "Откуда?". Пахали, говорят, и лемехом задели. <...> Оказалось, серебряная чаша старого века, нашли две чаши, другая в другой деревне. А за второй чашей Аркадий Мошев ходил в соседнюю деревню. На них орнамент какой-то был слабо выдавлен.

Я забрал эту чашу, купил взамен хозяевам эмалированную чашку, наполнил недорогой карамелью. Привезли чаши в музей,

они оказались серебряные, старого века. Археолог был из Перми, он определил. Музей в качестве вознаграждения перевёл каждой семье за чаши по 100 рублей.

В Коче ходили на реку, а там берёза, натыкано в неё штук 40 булавок. Сфотографировали, а куда Люба дела фотографию, не знаю. Зачем булавки, я не знаю...» (ЛAA).

Список литературы

1. Грибова 1964 – *Грибова А. С.* Культ «древних» у коми-пермяков. (VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук.) Москва, август, 1964 г. М.: Наука, 1964.

2. Грибова 1969 – *Грибова А. С.* Историческая традиция в народном искусстве коми-пермяков. Автореферат канд. дис. М., 1969.

3. Грибова 1975 – *Грибова А. С.* Пермский звериный стиль. М.: Наука, 1975.

4. Грибова 1980 – *Грибова А. С.* Декоративно-прикладное искусство народов коми. М.: Наука, 1980.

5. Мальцева 2008 – *Мальцева Н. А.* О жизни и научной деятельности этнографа Любови Степановны Грибовой (К 75-летию учёного) // Прикамье на рубеже веков. Материалы межрег. науч.-практич. конфер. «Актуальные проблемы истории и социально-экономического развития региона», 20 июня 2008 г., г. Кудымкар. Кудымкар: Алекс-Принт, 2008. С. 120–126.

6. Чупров 1983 – *Чупров В. И.* Исследователь культуры народной // Красное знамя, 23 августа 1983 г.

Источники

НА Коми НЦ – Научный архив Коми научного центра Уральского отделения Российской академии наук. Ф. 11.

ЛAA – Личный архив автора.

Приложение



*Портрет А. С. Грибовой
на Доске почёта Коми филиала
АН СССР*



*Семья фельдшера С. А. Грибова. 1934 год.
Сидят (слева направо): дочь Лида с Алей на коленях,
Степан Алексеевич Грибов с сыном Васей,
жена Мария Кирилловна с дочерью Любой на коленях, дочь Вера,
перед ней брат Александр, дочь Мария*



Семья С. А. Грибова. Сидят (слева направо): дочь Вера, С. А. Грибов, дочь Мария; стоят в центре: Вадим и Юра, сыновья Марии, Любовь, справа стоит муж Марии Василий Григорьевич Частиков. 1950–1952 годы



А. С. Грибова, студентка МГУ. 1957 год



Семья С. А. Грибова. Сидят (слева направо): дочь Алевтина, на коленях племянница Надя, С. А. Грибов, дочь Вера с племянником Славой; стоят: дочери Лидия и Любовь. 1956 год





Раздел II

ТРАДИЦИОННАЯ ОБРЯДНОСТЬ И ФОЛЬКЛОР

РУССКИЕ ЗАИМСТВОВАНИЯ В КОМИ-ПЕРМЯЦКОЙ ЗАГОВОРНОЙ ТРАДИЦИИ¹

И. А. Подюков

Многие финно-угорские народы до настоящего времени – в основном благодаря очень позднему обращению в православие – сохраняют элементы древней анимистической религии; мифологичность выступает как важная черта этнического самосознания удмуртов, марийцев, хантов и манси. Для коми-пермяцкого народа также характерно наслаивание языческих представлений на воспринятое после XV века христианство, вполне языческая интерпретация многих реалий и понятий православия. При этом, располагая собственной развитой и отчётливо сохраняющейся и в наши дни мифологической традицией, коми-пермяцкая культура не только сохраняет свои мифологические элементы, но и активно усваивает их от своих русских соседей. Усваивание коми-пермяками многих русских архаических верований обусловлено ранней русской колонизацией. Поэтому значительную часть мифологически окрашенной лексики, в том числе встречающейся в текстах коми-пермяцких быличек и заговоров, представляют русские заимствования. Это разнообразные наименования нечистой силы (*ишиш* – чёрт, дьявол), лешего (эвфемические номинации типа *вукавой* – «лукавый», *неприятной*), домового (*суседко*), банного духа (*кӧзяин*, *козяюшко*); названия тех,

¹ Статья выполнена в рамках гранта РГНФ № 13-14-59008 «Русские говоры Коми-Пермяцкого округа: особенности функционирования и развития».

кто способен лечить заговорами, колдунов (*волшебнича* о колдунье, *еретик* о знающемся с нечистой силой), названия болезней (*ко-мутеч* – болезненное уплотнение на теле, а также опоясывающие боли туловища – от *хомут*, *икота* – болезнь кликушество, одержимость), обозначения видов колдовства и знахарства (*шопкыны* – шептать, наговаривать), связанных с колдовством реалий (*кабала* – письменное прошение духу, чтобы тот вернул потерявшееся домашнее животное).

Собственно коми-пермяцкие заговоры имеют свою специфику, которая связана с тем, что при общении со сверхъестественными существами знахарь выступает как равный с ними по силе. В следующем наговоре-молении представлен своеобразный товарообмен охотника с лешим: входя в лес, охотник оставляет на пне большую самокрутку и плохо пропечённые на углях ядовитые грибы (или обмотанный лопухом табак и грибной пирог) со словами: «*Кывзы менё, ыджыт. Ме тэныт – табак, тэ меным – уррез. Ме тэныт – тшака нянь, тэ меным – кёч да пётка.* (Послушай меня, большой. Я тебе – табак, ты мне – белок. Я тебе – грибной хлеб, а ты мне – зайца и птицу)». Как мы видим, в тексте использованы заимствования: кроме общерусского *табак*, использовано русское диалектное *пётка* ‘птица’ (возможно, в связи с потребностью в эвфемическом замещении имени желаемой добычи). Нередки, с другой стороны, случаи, когда коми-пермяцкое слово встраивается в русский текст: «*Летят два ворона, несут два волоса. На что они? Чтобы кровь муромить, дугдотны, чтобы рану полечить*» (зап. от А. М. Мизевой, 1938 г. р., д. Мысы Гайнского района). Соседствующие глаголы *дугдотны* ‘останавливать’ и *муромить* имеют близкие значения (*муромить* во владимирских говорах ‘замуровывать’, т. е. накрепко заложить, заделать [Даль: электронный ресурс]); коми-пермяцкий глагол явно играет лишь вспомогательную роль.

Использование заимствованных русских текстов, как и заимствование элементов другого языка, активно используется при создании сакральных текстов: произнесение текстов на чужом языке противостоит обыденной речи и воспринимается более мистично. Любопытно в этом плане символическое использование в заговорах уже самой «русской» темы. Так, в наговоре

от всяких нужд и болезней упоминается Св. Иоанн Русский: «*Иоанн русский во всяких нуждах и болезнях. Святой мученик праведный Иоанн Русский, услышь меня грешную рабу божью Анну, поминай меня в своих молитвах перед Христом Богом, да сохранит он меня от искушения, да сподобит меня грешную и недостойную царствия своего. Аминь*» (зап. от А. А. Боталовой, 1938 г. р., д. Дмитриево Юсьвинского района). Святой мученик *Иоанн Русский* известен как целитель, как спаситель на водах и на войне, дающий успехи в торговле, заступник обиженных, защитник от козней дьявольских, избавитель от скорбей, болезней, бед и напастей; особо почитаем за верность христианству в Греции. Обращение за помощью в коми-пермяцком магическом ритуале именно к нему связано, очевидно, с подчёркнутой именем и фамилией «русскостью» святого.

Известно, что в рамках родной этнической традиции заговоры характеризуются относительно стабильным лексическим составом, выступают как застывшие структуры, наполненные устойчивыми формулами. В то же время из-за неточного понимания русской лексики, слабого знания русской грамматики русские тексты заговоров и русские вкрапления в коми-пермяцкие тексты нередко искажены в лексическом и грамматическом отношении. В произношении русских слов нередко сказывается воздействие фонетики родного языка. В заговоре от чирья *Во имя отца и сына всякого духа* отмечена перестановка звуков, поскольку в коми-пермяцком языке отсутствует мягкий губной звук [в]; в форме *ангул* вместо *ангел* (*И святая Симонская гора, Спас-Спаситель защититель, ангул-хранитель*) [г'] заменён на [г], поскольку в коми-пермяцкой фонетике нет мягких заднеязычных. Нередки при этом попытки сохранения мотивированности искажённой формы. Так, замена *Сионская* (река) – *Симонская* призвана устранить нехарактерное для коми-пермяцкой фонетики скопление гласных. Вместо названия реки *Сион*, с помощью которого в русском фольклоре обозначается граница между царством Божиим, райскими кущами и остальным миром, использовано имя одного из двенадцати апостолов *Симон*, также встречающееся в заговорной традиции.

При использовании русских текстов отмечаются типичные для билингов языковые нарушения. В формообразовании

отмечаются искажения видовых форм глагола (*уйди грыжа с глаз, за тёмные леса, за стоячие болота, где люди не ходят, где птички не летают, туда несите, там стоптайте, а к ребёнку не приставайте*), нарушения падежных форм (*Батушка царь не боися не позору не страху не переполаху не боись не худобиша не шёпоту не ломот*). Искажения слов связаны также с непониманием книжных форм (отсюда отсутствие согласования во фразе *настави нас на путь на правый заблуждающий* вместо *заблуждающих*).

Многие искажения слов связаны с отсутствием рода в коми-пермяцком языке (*помоги же нам немощным в этом скорбу нашем*). Ласкательный и почтительный смысл в тексты вводят слова *матушка, батюшка* (*речка матушка, баня матушка, ангел матушка*). Названия типа *солнце матушка, солнце Елена* соотносят светило с девушкой (сходным образом *солнце как девушка, мича ныв*, представлено и в коми-пермяцких загадках: красивая девица рано просыпается, в окно глядит, никому спать не даёт). Отголосок древнего мифа о солнце-женщине в коми-пермяцкой сказке «Солнце и месяц» очевиден в том, что колдун, разлучая любящих юношу и девушку, отправляет их на разные звёзды (девушка находится на звезде *Шонді*). Другой пример – обращение в заговоре на хороший урожай *Батушко-рудзёг, быдмы моросви меным* («Батюшка-рожь, расти мне до груди»); хлебным злакам у коми-пермяков обычно приписывается мужское начало, возможно, в связи с тем, что полевые работы всегда считались мужским занятием. Лес, напротив, определяется через женское соотнесение. Охотник подходит к лесу и говорит: «*Лес, лес, моя девица, корми и пои, напои моё сердце и мою семью своей живицей*» (зап. от А. И. Исаева, д. Хазово Кочёвского района). Наделение леса женскими качествами связано с типичным осмыслением природы как женского рождающего начала (откуда также русское *земля-матушка, вода-матушка*); в мифах именно лес-парма родит Перу-богатыря; показательно и коми-пермяцкое обозначение всей природы *вөрва* (букв. «лес-вода»), аналог русского выражения *земля-матушка*.

Разнообразны ошибки, объясняемые незнанием особенностей русского словообразования. «Свободное» создание слов отмечено во фразах типа *чирейные места болели и высокли* (используется

наиболее продуктивный суффикс прилагательных), *осиный пенё* (*смотрите меня вместо осиногo пня*). Активно варьируются приставки как нетипичные для коми-пермяцкого языка морфемы. Таково использование формулы *как земля укрепилась, как небо уделилось*, которая содержит известные в разных мировых мифологиях сюжеты укрепления демиургом земли, изначально не имевшей опоры в пространстве, и разделения неба и земли; деформация осуществлена здесь как «согласование» приставок.

Установкой на задабривание духов объясняются деминутивы типа *хозяинушко* (вместо *хозяюшко*), *раюшка* от *рай*: *Хозяинушко, сет миянлö добро баня лонтны* («Банный хозяин, дай нам добро баню истопить» – с. Коса), *«Банюшка-матушка, светлая раюшка, как вымылись, так и ты мойся»* (зап. от А. А. Семушевой, 1939 г. р., с. Доег Юсьвинского района). Вообще нагнетение уменьшительно-ласкательных форм, не типичное для русской традиции, активно реализуется в коми-пермяцкой среде: *«Вот утром встану, говорю: "Господь-батюшка, родненькой, миленькой отец Иисус Христос, помоги мне"»* (пос. Гайны); русские православные обычно избегают таких форм, полагая, что как бесконечен сам Бог, так бесконечна и доброта Его.

Типичны искажения библейских имён – *Ева и дама* вместо *Ева и Адам* (в обращении идущего на суд *Ева и дама, сам Господь Бог Иисус Христос, сохраните меня от внешних врагов* (зап. от А. А. Боталовой, 1938 г. р., д. Дмитриево Юсьвинского района). Часты также случаи деформации устойчивых заговорных формул: *Спаси от бабы самовокрутики* (вместо от *бабы-самокрутки*), *от девки простоволосаго* (вместо *простоволоски*). Вместо *океан-море* в заговорах появляется *Киян-гора* («*На кияне-горе, золотом престоле сидит Пресвятая Мать Богородица и сам Иисус Христос*»). Любопытно, что *Киян-гора* действительно существует в Крыму (ср. также название *Замковой* или *Киевской горы* в Киеве *Киян*).

При изменении устойчивых заговорных формул может проявляться воздействие местных локальных культов. Так, в обращении к бане *Матушка, банюшка, Соломия, Карпушка, пусти меня погреться, помыться, попариться* (зап. от К. А. Кузнецовой, 1921 г. р., пос. Майкор Юсьвинского района) использовано имя *Карп* в связи с местной традицией наделять качествами

святого, чудесного помощника предка-первопоселенца. Под персонажем с именем *Карп* имеется в виду не один из семидесяти апостолов Иисуса Христа *Карп* (в текстах заговоров это имя не упоминается), а один из братьев Тулуповых, которые первыми осели в юсьвинских краях. Аналогичным образом предки, фигурирующие в топонимических преданиях, часто появляются и в поминальных молитвах коми-пермяков [Королёва, Роготнев, Четина 2012: 56].

Немало русских элементов (прежде всего, устаревших и диалектных лексем) встречается в составе собственно коми-пермяцких заговорных текстов. В заговоре от ос в «переименовании» частей тела (голова – камень, зубы – сталь) используется диалектное слово *уклад*: *Галя-из – юрöй, пиньöй – уклад, вернöй слугаöй, вернöй казакöй, червонь гөрöдся вылö не кайны* («Галя-камень – моя головушка, зубы мои – сталь, верный мой слуга, верный мой казак, узла подвязки (на чулках) выше не подниматься» – зап. от Г. А. Нешатаевой, 1929 г. р., с. Архангельское Юсьвинского района). Редкое слово обеспечивает большую сакральность заклинания: словом *уклад* называлась высококачественная сталь особой закалки, идущая на изготовление лезвий клинков, сабель, кинжалов (старорусский термин для стали «уклад» ведёт своё происхождение именно от характерного приёма «укладывания» стальных корочек в пачку [Таганов, Забелин: электронный ресурс]). В заговоре от ожога *Во имя отца и сына и святого духа аминь. Ангел матушка ас чышьяннат чышьянась, ас чышьяннат и лапясь, из вылын узян, проклад вылись чеччан* («Свой платок на голову надевай, своим платком накрывайся, на камне будешь спать, спокойно встанешь. Тридевяť аминь») используется русское диалектное наречие *с прокладом* ‘не спеша, спокойно’ [СРГК 5: 265].

Отмечены в коми-пермяцких заговорных текстах также устаревшие русские фольклоризмы. В формуле-пожелании колдуну *тебе, лиходею, булатный камень в горло* слово *булатный* используется на первый взгляд неверно (*булатный* ‘сделанный из литой стали’). В русских заговорных текстах, однако, отмечено применение этого определения не только к ножу, игле, но даже к дубу, быку, птице: *булатный дуб с булатными ветками и листьями,*

бык булатны рога, птица с булатными когтями. Слово в языке фольклора активно используется в условном смысле для характеристики чего-либо особо крепкого (в заговорах в связи с этим оно отмечается в составе закреп – *К моим словам ключ и замок, и булатна печать*). Отметим, что образ *булатного камня* отмечен и в русском заговоре от порчи молодых (колдовской наговор отсылается под *булатный камень* [Заговоры и ворожба: электронный ресурс]). Наконец, могут заимствоваться целые сочетания, в языке-источнике не связанные с фольклорной речью; в заговоре от поноса *Вир мытика, ор мытика, чикнет, викнет, доль-доль! Вон пошов!* («Кровавый понос, гнойный понос, чикнет, викнет, доль-доль! Вон пошёл»!) как формула удаления использовано русское выражение *пошёл вон*, содержащее в русской речи бытовое грубое требование убраться.

Искажение русских элементов в коми-пермяцких заговорных текстах усиливает их «загадочность», «странность» и в конечном счёте способность воздействовать на эмоции, воображение пациентов. Известно, что суггестивный эффект сакральных текстов основывается не только на особой ритмике, задаваемой сочетаниями высоких и низких звуков, гласных и согласных, чередованием ударных и безударных слогов; суггестивность обеспечивается также ассоциативным сочетанием смысловых оттенков, когда теряется смысловая определённости символов. Одна из причин активного включения русских элементов в текст заговора – установка на активизацию воображения, апелляция к бессознательному, которое никогда не может быть точно определено. Для восприятия коми-пермяками как билингвами заговоры, содержащие элементы неродного языка, предстают как своего рода заумь, набор фраз, зачастую никак не связанных между собой по смыслу. Для русистики тексты коми-пермяцких заговоров интересны тем, что они могут быть использованы при анализе фактов русской диалектной и фольклорной речи.

Список литературы

1. Заговоры и ворожба. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.maga.ru>»Магия»ins=6 (дата обращения: 21.05.2014).

2. Даль – Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля [Электронный ресурс]. slovardalja.net (дата обращения: 15.05.2014).

3. Забелин Д. П., Таганов И. Н. Историческая география да-масской стали [Электронный ресурс]. URL: http://arsenalexpo.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=27&Itemid=1 (дата обращения: 30.05.2014).

4. Королёва С. Ю., Роготнев И. Ю., Четина Е. М. Народные поминальные молитвы: жанровая поэтика и специфика бытования // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2012. Вып. 2 (18). С. 93–103.

5. СРГК – Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. Вып. 5. СПб., 2002.

«ПРОШЕНИЯ» ЛЕСНОМУ О ВОЗВРАЩЕНИИ ПРОПАВШЕГО СКОТА У КОМИ-ПЕРМЯКОВ¹

Т. Г. Голева

Большие лесные массивы и особенности выпаса скота коми-пермяками, а именно, доминировавший в прошлом вольный выпас и заменивший его в середине XX века выпас крупного стада с пастухом на занятых лесом пастбищах [Белицер 1958: 58–59], стали причинами случаев пропажи животных. Опасность в лесу представляют хищные звери, непроходимые чащи. Иногда коровы телятся в лесу и остаются там с телёнком, между тем их хозяева находятся в неведении. Все данные происшествя, иногда сопровождающиеся, по мнению очевидцев, необъяснимыми обстоятельствами, породили веру в то, что они не случайны, а происходят в результате вмешательства сверхъестественных сил. Согласно поверьям коми-пермяков, «вмешиваются» либо колдуны (*tödics*), либо умершие предки, либо святые, либо лесной «хозяин» (*vöris*). Кроме собственно данных поверий у коми-пермяков сложилось несколько способов поиска и возвращения пропавшего скота, что нами рассматривалось уже в нескольких публикациях (см.: [Голева 2007а: 33–36; Голева 2007б: 7–10; Голева 2011: 96–104]). Данная статья посвящена изучению одного из народных обычаев поиска животного – написания «прошения» лесному.

«Прошением» в данном случае мы называем письменный или изобразительный текст, адресованный лесному (*vöris*), и ритуальные действия, связанные с ним. Отметим, что помимо данного обычая у коми-пермяков существовали и другие ритуалы поиска даже в случае веры в воздействие на животное лесной силы, например, гадания и относы гостинцев (см.: [Голева 2011: 96–104]).

Как среди народа, так и в научном мире письменные формы прошения более всего известны под названием «кабала». Первым обычай коми-пермяков описал в своей публикации Е. Подосёнов [Подосёнов 1886: 23–24]. Затем подробные сведения о ритуале

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ и Пермского края в рамках проекта РГНФ № 13-11-59001 «Религиозно-мифологические верования коми-пермяков».

были даны Ф. А. Теплоуховым [Теплоухов 1895: 290–299] и В. М. Яновичем [Янович 1903: 65–67]. Отдельные детали ритуала были зафиксированы В. П. Налимовым (в 1908 году) [Налимов 1912: 183; Чагин 2002: 100–101], А. Крупкиным [Крупкин 1911, 350], Е. И. Коньшиной [Коньшина 1995: 126–127], С. Тотьяминой (АКПКМ. Ф. 30. С. 36–37).

Ритуал написания кабала не является только коми-пермяцкой этнической традицией, он довольно широко распространён среди русского населения северно-европейской части страны.

Русские кроме термина «кабала» («канбала») для ритуала и самого текста используют следующие обозначения: «заклинание» (волог.) [Степанов, Сайфиева, электронный ресурс], «письмо лешему» (архангел.), «статья» (архангел.), «прошение» (вологод.), «лешему прощенье писать» (вологод.), «лешего берестечко» (вологод.) [Белова 2004: 183].

У коми-пермяков были зафиксированы разные варианты наименования, производные от слова «кабала» (кабава) – *камбала*, *кандава*, *колода*, *бава*. Кроме этого, встречается термин *абакад* (*абахад*) (М. И. Мальцева). Все они распространены среди южной группы коми-пермяков. Как южные, так и северные коми-пермяки процесс совершения ритуала называют «молитву пишут», «написать письмо», сам письменный текст кроме термина «кабала» называют *гижот* или письмо, а также *плакаттэз* 'плакаты', грамота.

В коми-пермяцкий язык слово «кабала», по данным этимологов, пришло из русского языка в значении «документ о долговом обязательстве», «бумага», сам же термин имеет тюркское происхождение [Школьный... 1996: 77].

О. В. Белова² указывает, что в русской традиции появление наименования ритуала каба́ла связано «со словом каба́ла 'договор, наложение (принятие) обязательств, долговая расписка'», а также отмечает интересный факт, что в современном иврите каба́ла «также означает не что иное, как 'записка, квитанция'» [Белова 2004: 188]. А. В. Степанов и А. Ю. Сайфиева термин и особенности ритуала также называют заимствованием и трансформацией народной культурой элементов официальной правовой

² За указание на публикацию благодарим С. Ю. Королёву.

практики. «Холопство, близкое по смыслу к кабальному, известно на Руси, по меньшей мере, со времён Русской правды. Суть его заключалась в личном рабстве должника у кредитора, в случае невыплаты займа в срок. Впоследствии в Судебниках и Уложениях XV–XVII веков формы кабальной зависимости подвергаются детальной разработке. В это время кабальные грамоты различных типов становятся одной из основных форм долговых обязательств. Акт написания кабалы превращал лицо, на которое она была написана, в должника, и кабалы использовались в судах в качестве доказательства вины ответчика. <...> Через посредство "кабалы" отношения между человеческим и сверхъестественным мирами конструируются, пусть и в искажённой форме, по модели отношений в самом социуме» [Степанов, Сайфиева, электронный ресурс].

Зафиксированный у коми-пермяков термин *абакад* предположительно может быть неточным прочтением слова «кабала» справа налево, как писался и сам текст прошения. Во время полевых опросов среди коми-пермяков был записан интересный рассказ об обычае *абахад*, имеющем место якобы в казахской традиции, с которой респондент столкнулся во время службы в армии. На родине он этот термин прежде не слышал. *Абахадом*, по его словам, казахи называют потерявшегося в степях человека и обряд поиска и возвращения его в общество (Н. Н. Кетов). На данный момент в доступных нам тюркских словарях похожего слова не было обнаружено.

Для проведения сравнительного анализа обычая приведём описание отдельных элементов и характеристик ритуала в русской и коми-пермяцкой традициях. Сведения о русской традиции почерпнуты из публикаций Н. Н. Виноградова, О. В. Беловой, А. В. Степанова и А. Ю. Сайфиевой [Виноградов 1908: 75; Белова 2004: 183–189; Степанов; Сайфиева, электронный ресурс]. Описания коми-пермяцкой традиции опираются на публикации указанных выше исследователей, а также полевые материалы, собранные среди коми-пермяков в течение 2003–2010 годов.

Ареалы бытования ритуала. Степанов А. В. и Сайфиева А. Ю., опираясь на ряд источников и публикаций, определили следующие ареалы распространения ритуала письменного

прошения³: Вологодская область (Сямженский, Верховажский, Сокольский, Харовский, Тарногский, Нюксенский районы), Костромская область, Архангельская область, Карелия (у русского населения), Кировская область [Степанов, Сайфиева, электронный ресурс]. Добавим, что ритуал без обозначения его термином «кабала» известен также русскому населению Юрлинского района Пермского края [Бахматов 2003: 277].

Среди коми-пермяков обычай написания «прошения» зафиксирован в ряде деревень Кочёвского, Кудымкарского и Юсьвинского районов. Под названием «кабала» он известен только населению двух последних территорий. Имеются также сведения, что в Косинском районе отдельные коми-пермяки обращались к кочёвским знахарям, которые умели писать прошение.

Период бытования ритуала. Первые опубликованные свидетельства о ритуале в русской традиции, опираясь на данные исследователей, относятся к концу XIX – началу XX века [Белова 2004: 186], последние – к началу 2000-х годов (2005–2006 годы) [Степанов, Сайфиева, электронный ресурс]. У коми-пермяков в сведениях конца XIX века отмечается, что «эти хартии у них с незапамятных времён пишутся знахарями» [Подосёнов 1886: 23]. Свидетельства о последних примерах написания прошения были зафиксированы в устных сообщениях в 2010 году в Кудымкарском районе, в 2009 году в Кочёвском районе был проведён своеобразный ритуал, при котором письменный текст зачитывался в лесу, но не был оставлен лешему.

Причины написания прошения. В обеих этнических традициях прошение писалось в случае пропажи скота (лошади, коровы, телёнка, поросят), реже – людей. У русских зафиксирован поиск с помощью прошения потерянной собаки [Степанов, Сайфиева, электронный ресурс].

Исполнители. Текст прошения писали обычно специалисты в этом деле – знахари. В ранней традиции (до третьей четверти XX века), по опубликованным и полевым материалам, у коми-пермяков данный ритуал исполняли в основном мужчины, в поздней – женщины. В русской традиции по вопросу гендерной

³ Ритуал не везде известен под названием «кабала».

Ареалы распространения ритуалов, исполняемых при пропаже домашних животных



Условные обозначения

- ⚙ – обычай относить в лес письменное прошение под названием «кабала»
- ⬛ – обычай относить в лес письменное прошение под названием «абахад»
- ▲ – обычай относить в лес письменное прошение (без особого названия)
- – обычай относить в лес письменные тексты православных молитв
- ☺ – обычай вырезать или рисовать на дереве изображение лица или антропоморфной фигуры
- ◆ – проведение обряда чершлан и/или поминок по умершим

принадлежности знахаря есть только данные начала 2000-х годов, исполнителями являются пожилые женщины [Степанов, электронный ресурс]. Относили письменное прошение у коми-пермяков знахари вместе с хозяевами скота либо только хозяева (в более поздних примерах), у русских – хозяева или пастухи [Степанов, Сайфиева, электронный ресурс]. В коми-пермяцкой традиции, по полевым материалам, некоторые коми-пермяки совершали весь ритуал самостоятельно, в более поздний период (конец XX – начало XXI века) брали у сведущих лиц лишь тексты либо сами находили тексты в книгах.

Предварительные действия. А. В. Степанов и А. Ю. Сайфиева отмечают: «В ряде случаев в русской традиции написанию "кабалы" предшествует гадание (совершаемое этой же или другой "знающей"): гадают "на бобах" – высушенные хлебные кубики определённым образом раскладывают на столе, на картах или при помощи тарелки и листа с написанными на нём буквами» [Степанов, Сайфиева, электронный ресурс]. У коми-пермяков знахари должны были предварительно убедиться, что пропажа произошла с участием лесного [Теплоухов 1895: 296]. Каким образом это происходило, точно не известно. По материалам С. Тотмяниной, «виновник» должен был присниться во сне (АКПКМ. Ф. 30. С. 37). У коми-пермяков Гайнского района записаны и другие приметы, по которым определяли, виноват ли в пропаже леший [Голева 2011: 98], но в данной местности обычай письменного прошения не бытовал, поэтому они в настоящей статье не рассматриваются.

Материал. В обеих этнических традициях в более ранних свидетельствах отмечается использование бересты, в более поздних – бересты или бумаги. В русской традиции оговаривается условие: для прошения можно брать только отслоившийся от дерева кусок [Степанов, Сайфиева, электронный ресурс]. Согласно полевым материалам коми-пермяки кроме бересты и бумаги для написания использовали растущее в лесу дерево, доски, пихтовую кору.

Русские писали гвоздём [Белова: 184], углём [Степанов, Сайфиева, электронный ресурс], в поздних примерах – ручкой. Коми-пермяки также углём или гвоздём. По материалам В. М. Яновича, писалось обязательно два экземпляра, один гвоздём, другой –

углём. Кроме этого могли использовать дёготь [Старцев, электронный ресурс], лапотное шило (коточик) [Коньшина 1995: 126], нож и топор [Налимов 1912: 183], острую палочку, позднее – карандаш или шариковую ручку.

Условия написания прошения. В русских примерах отмечается, что прошение пишут у печки, у печного устья, во время и после его написания запрещается заглядывать в документ [Белова 2004: 184], креститься и молиться [Степанов, Сайфиева, электронный ресурс]. У коми-пермяков подобных условий не зафиксировано.

Способ написания. И русские, и коми-пермяки писали прошение левой рукой справа налево. Тексты представляют собой «набор псевдознаков» [Белова 2004: 185], «неправильные фигуры, в виде кривых и угловатых линий» [Теплоухов 1895: 297] «каракульки» [Крупкин 1911: 350], «знаки-кривули» [Старцев, электронный ресурс], «непонятные буквы» (А. Е. Патрукова) либо текст на кириллице, написанный справа налево [Теплоухов 1895: 290; Степанов, Сайфиева, электронный ресурс]. Коми-пермяки, кроме этого, рисовали или вырезали лицо лесного: *«Бава – лицо чертитёны»* 'Бава – лицо чертят' (К. А. Веселкова). Встречаются примеры, когда в поздней традиции текст писали обычным способом.

Количество экземпляров «прошений». В описаниях русских традиций в одном примере указывается, что кабала пишется в трёх экземплярах, один из них крепится к дереву, второй закапывается в землю, третий с привязанным к нему камнем бросается в воду [Виноградов 1908: 75]. В остальных случаях предполагается написание лишь одного экземпляра. У коми-пермяков в большинстве публикаций и в полевых материалах также говорится об одном письменном тексте. В. М. Янович, как уже отмечалось, пишет о двух экземплярах. Экземпляр, написанный гвоздём, сжигается в печи, уголь – относится в лес. По материалам В. П. Налимова, «коми-пермяки, жаловавшиеся лесному царю, писали несколько писем и клали их в разные места в надежде, что лесной царь всё равно заметит какое-нибудь из них», так как леший, увидев прошение раньше «лесного царя», мог уничтожить его [Чагин 2002: 100–101]. О нескольких экземплярах

кабалы пишет также Е. Подосёнов [Подосёнов 1886: 23]. Кроме этого, если после первого совершения ритуала пропажа долго не находилась, писали второе прошение [Теплоухов 1895: 298] и даже третье [Коньшина 1995: 127].

Место предъявления «прошения». Русские оставляют письменный текст на поскотине, под изгородью, отделяющей поскотину, под кустом, под первым можжевельником, который встретится по пути, на месте пропажи скотины [Белова 2004: 185], на дороге к пастбищу [Степанов, Сайфиева, электронный ресурс]. Коми-пермяки выбрасывают кабалу на перекрёстке лесных дорог, на предполагаемых местах пропажи, в кусты, оставляют на пне, прикрепляют к дереву.

Действия и условия предъявления прошения. В русской традиции оговаривается ряд условий совершения ритуала отнoса. «Береста с текстом сворачивается либо просто в свиток, либо наматывается на лучину; в ряде случаев она ещё заворачивается в тряпку или бумагу» [Степанов, Сайфиева, электронный ресурс]. Перед выходом одежду переворачивают на левую сторону, обувь переобувает с ноги на ногу. Остерегаются встречи по пути, поэтому ритуал совершают рано утром или поздно вечером. В пути не разговаривают и не оглядываются [Белова 2004: 185; Степанов, Сайфиева, электронный ресурс]. В одном из описаний вологодской традиции отмечается, что «когда идёшь с "кабалой", надо "лешакаться" и "матюкаться"» [Степанов, Сайфиева, электронный ресурс]. В другом примере хозяйка пропавшей собаки, прежде чем бросить «прошение», постучала палкой по жердям и проговорила три раза текст приговора [Степанов, Сайфиева, электронный ресурс]. В отдельных локальных традициях отмечается, что вместе с прошением уносят в лес дополнительные предметы – палку и кудель, которые тоже обозначают термином «кабала» [Степанов, электронный ресурс]. Бересту или бумагу выбрасывают левой рукой наотмашь. На обратном пути также запрещено оглядываться.

Коми-пермяцкую традицию подробно описал Ф.А. Теплоухов. По данной версии, ритуал происходит следующим образом: на перекрёстке лесных дорог хозяин скотины становится спиной к выбранному дереву и лицом – откуда он пришёл,

перед ним таким же образом становится колдун. Затем колдун наотмашь передаёт кабалу хозяину, хозяин также наотмашь прикрепляет деревянным гвоздём кабалу к дереву или прикрепляет к сучку, после чего оба бегут домой, не оглядываясь [Теплоухов 1895: 298].

В полевых этнографических материалах последних лет имеются и другие подробности: бересту или бумагу сворачивают, письменный текст относят после заката (М. А. Мальцева) или рано утром, чтобы «люди не видели» (Е. Г. Вавилина); вместе с берестой или бумагой часто относят в лес и оставляют на пне угощения для лесного: хлеб, рыбник, мясо, молоко, сигареты, спички, вино. Отдельные описания ритуала отличаются от «традиционных», известных по публикациям. Так, например, в одном из случаев знахарь позвал в лес всех детей и взрослых деревни, после того, как кабала и угощение были оставлены им на пне у входа в лес, он отправил людей в разные стороны искать пропавшую лошадь (А. Е. Патрукова). В другом примере кабалу чертят в лесу на ёлке и при этом произносят диалог в виде вопросов и ответов (М. Д. Головина). В третьем случае – оставляют угощение, письменный текст молитвы прочитывают в лесу и уносят его обратно домой (М. Н. Минина). В четвёртом случае старушка-знахарка читает текст «колоды» дома, а хозяйка животного относит в лес только «гостинец» (Е. И. Мехоношина). В пятом примере процесс исполнения «кабавы» включает чтение молитвы на расщеплённую небольшую ель (Ф. Ф. Сидорова).

Содержание письменных текстов. Русский ритуал написания прошения характеризуется нанесением псевдознаков или текста, написанного справа налево. О содержании псевдознаков можно судить по фотографиям и видеофрагменту, сделанным в Вологодской области и данным к статье А. В. Степанова [Степанов, электронный ресурс]. Первый вариант кабалы, как отмечает автор, «информантка "пишет" правой рукой углём на бересте, прислонив её к правому верхнему углу печного лба и производя круговые движения углём попеременно, но бессистемно, направо и налево» [Степанов, электронный ресурс]. На втором экземпляре, сделанном на узком куске бересты, видны прорисованные ручкой знаки в виде крупных точек

горизонтальной линии, двух галочек, одна в начале черты, вторая – в конце. На третьем экземпляре, к сожалению, знаки различить затруднительно.

Исследователями зафиксировано два текста, которые были написаны также в Вологодской области непосредственно на бересте: «Черт-х...й, отдай нашу скотинку»; «Черти, чертитесь, беси, беситесь, нашего козлика обратно верните» [Степанов, Сайфиева, электронный ресурс]. Как видно, тексты короткие. В них присутствуют обращение к нечистой силе и просьба вернуть пропажу, в первом ещё и ругательство. Также известен более объёмный текст, начало которого по обычаю записывали на бересте: «Пишу: царю лесному, царице лесной с малыми детьми; царю земляному, царице земляной с малым детьми; царю водяному, царице водяной с малыми детьми. Уведомляю я вас, что у раба Божьяго (такого-то) потерялась бурая (или какая) лошадь (или корова, или другая скотина, обозначить с приметами). Ежели найдётся у вас, то пошлите, не мешкая ни часу, ни единой минуты, ни единой секунды. А как по-моему не сделаете, буду молиться на вас святому великомученику Божью Егорью и царице Александре» (Вологодская губерния.) [Виноградов 1908: 75]. В Юрлинском районе Пермского края устно сообщён следующий текст, который записывается в прошении: «Уважаемый Еврей Евреевич, выдай мне корову, такая-то, такая-то, кто хозяин» [Бахматов 2003: 277].

В коми-пермяцкой традиции можно выделить несколько форм письменного и изобразительного текста.

1) **Псевдознаки.** Экземпляры кабалы с псевдознаками можно увидеть на фотографиях Ф. А. Теплоухова и В. М. Яновича. При этом два начерченных на них символа можно расшифровать. Линия по диагонали – это дорога. Символ в виде дерева на кабале В. М. Яновича – это ель, у которой в лесу оставляют прошение. Если сравнить знаки на двух экземплярах кабалы В. М. Яновича, можно увидеть, что они разные, хотя написаны для поиска одной скотины и предполагают содержание одного и того же текста. То есть знахарь, писавший кабалу, не выводил определённые, принятые в этом случае символы, а просто изобразил написание текста. Свидетельства о том, что записывались

«непонятные» знаки, приводят очевидцы ритуала и в настоящее время. Ф. А. Теплоухов же отмечает сходство знаков в разных прошениях: «...фигуры какъ на изображенной кабалѣ, так и написанной раньше гвоздемъ, совершенно сходны между собою» [Теплоухов 1895: 297]. По-видимому, у разных знахарей были свои особенности составления прошения.

2) **Текст просьбы, написанный справа налево.** Такой текст кабалы приводит Ф. А. Теплоухов. Правда, он называет его «неправильным». Мы же считаем, что это один из вариантов возможных форм написания прошения: «Прозба на леснова царя. Не будеш отпускать, буду большому подавать. Митрофану Митрофановичу» [Теплоухов 1895: 290]. Текст краткий, в нём назван адресат – лесной царь, требование – отпустить животное, угроза – будут подавать, очевидно, жалобу высшему начальству, а именно Митрофану Митрофановичу.

3) **Текст просьбы, написанный обычным способом.** В одном из примеров полевых материалов говорится: «*Гижоны письмо, корёны, келмисьёны. <...> Мый на ум попадѣт, мый вермам, сідз и гижам*». 'Пишут письмо, просят. <...> Что на ум придѣт, что можем, то и пишем'. И приводится следующий возможный текст: «*Ангела кранителя, ангела спасителя, спаси и сохрани, ангел господней. Сет миянлсь мёс, скётинушка-матушкаэс, миян сія, – вот сідз гижимё, – кытын, матын сія или не, мытчыл миянлё, сет*». 'Ангел хранитель, ангел спаситель, спаси и сохрани, ангел господний. Отдай нашу корову, скотинушку-матушку, наша она, – вот так пишем, – где, далеко или нет, покажи нам, отдай' (Е. Г. Вавилина). В описании отсутствует упоминание о том, что заговор должен быть написан в обратную сторону. В тексте просьба адресуется уже не нечистой силе, а ангелу. Скорее всего, это обращение является выражением влияния на коми-пермяцкие тексты русской заговорной традиции. Данный рассказ был записан в Кочёвском районе, где термин «кабала» не знаком старшему поколению, а сам ритуал относить в лес письменное прошение малоизвестен. Существенным отличием текста является то, что в его основе лежит не обязательная принятая структурированная форма, а свободное выражение мыслей, это сближает его с традицией устных приговоров.

4) **Текст молитвы.** В полевых материалах не раз отмечается, что в лес относят записанную молитву, в одних случаях она пишется справа налево, в других – обычным способом: «Воскресную молитву на перекрёсток незаметно отнести, если человек потеряется в лесу» (А. А. Гордеева); «*Бан вылө колө сьёктанён гижны молитва, букваэз бөрөн, лешойыслө*». ‘На бересте надо лапотным шилом написать молитву, буквы наоборот, лешему’ (Е. Ф. Петрова). Несколько респондентов отметили, что пишут «Воскресную» молитву. В ряде случаев источником текста молитвы названы книги: «*Дженытик. По-русски. Книгаись меным сетис*». ‘Короткая. По-русски. Из книги мне дала’. В одном из современных устных рассказов утверждается, что писать надо обязательно имя животного и «молитву» (пос. Березовка Кудымкарского района).

5) **Изображение лесного.** Данный обычай был зафиксирован только в округе деревень Верх-Иньвенского поселения Кудымкарского района: «Из пней лица вырезаны в лесу. Кто потеряется, лошадь или корова, такого человека сделают – и найдут корову. Это кабала и есть» (Е. З. Сысолетина). Возможно, данный вариант изображения сопровождался и письменным прошением, о чём рассказал один из респондентов во время полевых опросов: «*Гижот керёны и пу вылө өшөтёны, а унажыксө креста туй вылө. Чужоммез керывисө и. Чтобы тёдны*». ‘Письмо делают и на дерево вешают, а больше на перекрёстке. И лица рисовали. Чтобы знать’ (Л. И. Харина). В Пермском краевом музее вместе с письменным вариантом кабалы (экземпляр Ф. А. Теплоухова) хранятся ещё шесть предметов, также обозначенные как «кабалы», происхождение которых точно не известно. Предположительно, это варианты коми-пермяцкой кабалы с изображением лесного духа. Один из рисунков нанесён на бересту, пять – на деревянные плашки (ели и осины). Как отмечает научный сотрудник музея Т. В. Муруева, «на еловые плашки рисунок наносился ещё при жизни дерева, о чём свидетельствуют обильные натёки смолы на лицевой стороне. Осиновые же, скорее всего, изготовлены из мёртвого дерева и хранились в условиях помещения, поскольку дерево не обветрено и не потемнело» (ПКМ. Муруева 2003). Большинство рисунков сделано чёрной краской: углём или дёгтем, только на одной фигура вырублена топором.

Все изображения небольших размеров: от 5 до 13 см в ширину и от 15 до 33 см в длину. На берестяном варианте с внутренней стороны коры нанесены округлые контуры лица, видны округлые глаза, открытый рот и треугольный нос. На одной из деревянных плашек изображение плохой сохранности, видны круглые чёрные глаза, нос и в нижней части две вертикальные линии, вероятно, очерчивающие ноги. Ещё на двух «кабалах» нарисованы человеческие фигуры в полный рост. На одной из них шагающий человек держит руки на поясе, на второй – стоящий с разведёнными длинными руками. В вырубленном варианте достаточно грубо прорезаны линии контура ромбовидного лица, руки, разведённые в стороны, и ноги, телом является нетронутая часть дерева. И последний вариант «кабалы» представляет собой изображение всадника на коне: лошадь с длинной шеей, торчащими ушами, поднятым кверху хвостом, идущая в правую сторону, и всадник с незакрашенной головой и отведёнными в сторону руками. Рисунок человека верхом на коне во многом схож с изображениями всадников в охотничьих сценах на культовых предметах манси [Гемуев, Бауло 1999: 18, 26, 57] и на предметах пермского звериного стиля, которые по заказу местного населения изготавливались в городах волжских булгар [Оборин, Чагин 1988: 37, 41], а также совпадает с одним из внешних образов лесного духа в представлениях коми-пермяков. Данные параллели наводят на следующее заключение: на плашке в виде всадника может быть изображён лесной, а на появление подобного изобразительного образа могли повлиять культовые предметы соседних народов.

Устные сообщения и музейные материалы (ПКМ. Муруева 2003) позволяют предполагать, что коми-пермяки кабалу в виде изображения лица или фигуры лесного наносили в одних случаях на готовый предмет (бересту, плашку) дома, в других случаях – в лесу на пень или дерево, заранее отстрогав часть ствола.

Вербальное сопровождение. Русская и коми-пермяцкая традиция исполнения ритуала включает вербальное сопровождение, в одних случаях текст произносится при написании, в других – при бросании (помещении на условленное место) письменного прошения. Все известные вербальные тексты можно подразделить на три группы.

1. Особая структурированная форма сообщения, в которой приводятся сведения о пропавшем животном, просьба вернуть его и угроза о новом беспокойстве (у коми-пермяков) или жалобе более влиятельному лицу (сатане, начальству – у русских).

Приведём варианты текстов из русской традиции.

а) «В Новгородскую губ. Главному начальнику на лесново проходца покорнейшее прошение. У крестьянина NNN потерялось NNN (описываются признаки животного). Прошу возвратить немедленно назад и отдать крестьянину N оную вещь, иначе тебе будет худо: станем жаловаться высшему начальству. Хоть ты её увёл, а она на век не отдана. По безграмотству и личной просьбе расписался N» [Белова 2004: 186].

б) «– Что пишешь?

– А пишу кабалу. Лесному чёрту Феофану.

– На кого?

– На виновника и преступника.

– О чём?

– О том, что в (?) году (?) м-ца и (?) числа (столько-то) суток назад у крестьянина или кого иного (имя, отчество) утерялось (столько-то) скотин коров или быков, или нетелей, или телят, шерстью бурых, или красных, белых, чёрных, седатых, красно-пёстрых, чёрно-пёстрых, белоголовых или какой другой шерсти и запрятаны они или отданы тебе на караул и сбереженье... Повелеваю тебе, Феофану, этого виновника в течение трёх суток рвать, щипать, топтать и мучить и дать сто ударов прутьем железным, сто ударов прутьем свинцовым и сто ударов прутьем оловянным и приказываю тебе, лесному чёрту, всего вышесказанного скота выгнать из лесу и пригнать на двор хозяйской на исходе вечерней зори через трои суток по получении приказа сего. Но если ты, лесной чёрт Феофан, не исполнишь сего моего приказа и не доставишь скота в дом хозяйской, то я тогда же на тебя напишу и подам кабалу самому сатане и тебе от него будет худо» [Белова 2004: 185–186]. По сведениям публикатора, текст происходит из «некой найденной книжки XVIII в.».

Похожие тексты зафиксированы Ф. А. Теплоуховым, В. М. Яновичем и А. Крупкиным у коми-пермяков (см. ниже

отрывки публикаций). Отметим, что тексты двух последних авторов совпадают. Сравнивая коми-пермяцкие и русские тексты, следует отметить, что по основным структурным частям они похожи, но отличаются отдельными содержательными «отступлениями» и используемыми словесными формулами. Своеобразным элементом в коми-пермяцких текстах является упоминание о черте и дороге: «...за чертой ты у насъ никуда не пошешь <...>; есть у васъ ваша дорога своя, а крестьянская у насъ особенная» [Теплоухов 1895: 297]; «Дорога (на самой кабалѣ въ это время проводилась черта и на ней рисовалась елка) наша» [Янович 1903: 66], которые изображаются на прошении.

Аналогично русской традиции у коми-пермяков бытовали тексты, начинавшиеся с диалога. О таком варианте рассказала жительница деревни Нестеровой Кудымкарского района: *«Мый гижан пö. Кабава пö гига Митрофан Митрофановичвö. Ведз пö менчим мöссö. <...> Может пö тiят челядь этö керисö, кытчöкö йöртисö мöссö ли мый ли. Вот сiйö шуввöны»*. ‘Что пишешь, мол. Кабалу, де, пишу Митрофану Митрофановичу. Отпусти, мол, мою корову. <...> Может, мол, твои дети это сделали, закрыли куда-то корову. Вот это приговаривают’ (М. Д. Головина).

2. Приговоры, которые в краткой форме выражают просьбу вернуть животное, также могут дополняться угрозой.

Русские тексты: «Чёрт, чёрт, поиграй да отдай»; «Беси, бесята, откиньте моего телёнка»; «Не вы поили, не вы кормили мою собаку, отдайте мою собаку»; «Леший-чёрт, подай мою животину, ежели взял, не отдашь, судом засужу, в тюрьму посажу» [Степанов, Сайфиева, электронный ресурс].

У коми-пермяков был зафиксирован только один пример возможного приговора: *«Лэдз, эта миян, абу тiян, аслым ми быдтiмö»*. ‘Отпусти, это наша, не ваша, мы себе вырастили’ (Е. Г. Вавилина). Скорее всего, подобные приговоры произносились коми-пермяками во время ритуала, так как даже отдельные письменные варианты напоминают устные заговоры, например текст, приведенный Е. И. Коньшиной: *«Кеймиясям тэныт, Лёку-бись хозяин: лэдз мöссö гортö. Сы понда сетам гöсниччез. Он кö лэдз, дак норасям ылöжык»*. ‘Просим тебя, хозяин: отпусти корову

домой. За это дадим тебе гостинцы. Не отпустишь, пожалуемся тому, который выше тебя' [Коньшина 1995: 126].

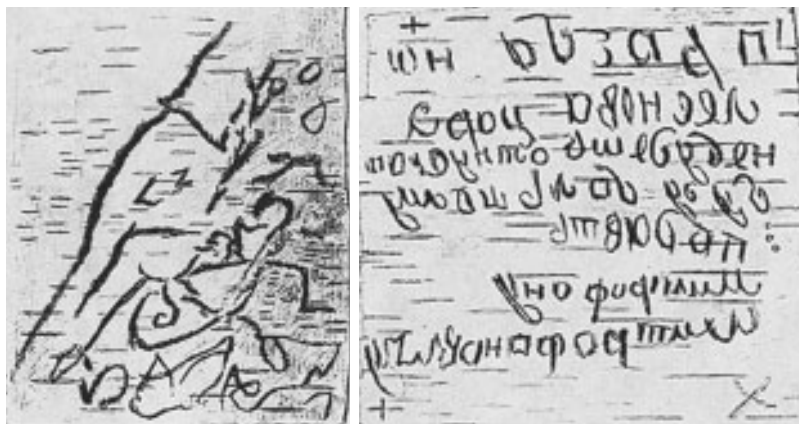
При сравнении кратких письменных текстов и приговоров двух народов заметно, что в русских сильнее выражается враждебность к мифологическому персонажу, фразы звучат более требовательно, а в коми-пермяцких присутствует некое почтение к лесному, попытки прийти к соглашению.

3. Известные христианские молитвы, которые в том числе записывают на бумаге или бересте. Данный вариант, судя по известным публикациям, бытует только в коми-пермяцкой традиции.

Приведённый сравнительный материал показывает, что и у русских, и у коми-пермяков с конца XIX до начала XXI века исследователи фиксировали обычаи написания письменных прошений, в том числе под названием кабала. В обеих традициях главными исполнителями и носителями знаний ритуала были знахари. Сходство в ритуалах двух этнических традиций присутствует практически во всех рассмотренных элементах (кодах) обрядности: в акциональном исполнении, форме и содержании вербальных и письменных текстов, используемом материале. Факты о том, что похожая традиция известна на разных территориях среди русского населения, что тексты кабалы



«Кабалы», принадлежавшие В. М. Яновичу (написаны углём и гвоздём)



«Кабалы», принадлежавшие Ф. А. Теплоухову

в «классическом»⁴ варианте коми-пермяки писали и произносили на русском языке, а также сведения о публикации похожего заговора ещё в XVIII веке предполагают вывод о заимствовании коми-пермяками данного ритуала. Пути и механизмы заимствования могли быть разными: 1) знакомство с текстом письменного источника (что маловероятно из-за низкой степени грамотности народа до второй четверти XX века); 2) наблюдение за обычаем соседних русских территорий (потенциально Юрлинского района, где обычай бытовал, но в настоящее время название «кабала» там не было зафиксировано, что уменьшает правдоподобность данного предположения); 3) привнесение обычая русским знахарем, поселившимся среди коми-пермяков.

Существенной чертой территорий, на которых известен ритуал «кабала» у коми-пермяков, является то, что там, за редким исключением, не встречается поверье о пропаже животного как следствии кары (*мыжа*) умерших предков или православных святых. Такое поверье широко бытует среди северных коми-пермяков. При этом на рассматриваемых территориях в прошлом был известен ритуал гадания «черешлан», для определения

⁴ «Классическим» вариантом здесь называются тексты, аналогичные по структуре и содержанию примерам, данным Ф. А. Теплоуховым и В. М. Яновичем [Теплоухов 1895: 297; Янович 1903: 66].

наславшего болезнь предка [С. М. А. 1889: 226], который в северных районах Коми-Пермяцкого округа в том числе применяется при пропаже животного. Таким образом, возникает вопрос о развитии представлений и ритуальных практик на разных территориях расселения коми-пермяков. Всё вышесказанное позволяет выдвинуть две гипотезы: либо представление о каре предками животных появилось у северных коми-пермяков позднее складывания ритуала «черешлан», либо, имевшее место в ранней традиции, оно у южных и части кочёвских коми-пермяков было забыто и заменено другими поверьями, тогда определённую роль в этом процессе сыграло распространение ритуала «кабала».

В приведённом разборе ритуала «кабала» можно увидеть разные варианты его исполнения как в русской, так и в коми-пермяцкой традициях. Особенности разных вариантов являются отражением развития ритуала на отдельных территориях, то есть проявлением локальных традиций, и его исторической трансформации в целом. Локальная специфика представлена в названиях письменного прошения и самого ритуала, в условиях передачи прошения лесному. Так, локальной коми-пермяцкой традицией является прочерчивание изображения лесного. Данный способ, в отличие от предполагаемого заимствования устного текста прошения, скорее всего, исходит из архаичной народной традиции и связан с идолопоклонничеством. Примеры находок деревянных кумиров у коми-пермяков приводятся исследователями второй половины XX века (ПКМ. Терёхин, 1975) [Грибова 1980: 22]. Возможно, в древности коми-пермяки при пропаже скота обращались к подобным идолам, с распространением ритуала «кабала» произошло соединение двух обычаев в новую синкретическую форму. Другой пример развития местных обычаев – в Кочёвском и Кудымкарском районах на границе с русским Юрлинским, в отличие от остальных мест, не зафиксированы название «кабала» и предписания выбрасывать прошение наотмашь, обращения за помощью к знахарям-специалистам именно по данному «ремеслу». Там же не отмечается исполнение «классической» формы текста, были записаны лишь сведения о молитвах и приговорах. Использование молитв и приговоров можно назвать исторической трансформацией ритуала, так как оно в поздней традиции



«Кабалы» из фондов ПКМ, № 10167/1, 10167/3, 10167/4, 10167/5

имело место и на других территориях. При этом приговоры лесному во время поиска скота как этнографический факт – не новое явление для коми-пермяков, они сопровождали обычаи отношения «гостинцев» и другие способы возвращения пропажи. В данном случае произошла «адаптация» ритуала написания прошения к народной устной традиции. Кроме этого, с течением времени для изготовления «кабалы» начали использоваться новые письменные средства, молитвы в отдельных случаях стали писаться обычным способом, а не справа налево, вместо мужчин-знахарей в последние годы прошение пишут женщины, не обязательно считающиеся знахарями. Отсутствие знахарей-специалистов во второй половине XX века обусловило появление под названием «кабала» (колода и т. п.) обычаев обращения к лесному даже без письменного прошения (Е. И. Мехоношина).

Время первых фиксаций ритуала «кабала» у коми-пермяков, то есть рубеж XIX–XX веков, можно назвать крайними датами фазы его «расцвета», в последующем ритуал продолжает бытовать, но постепенно ломается народная система знахарства, к концу XX века практически не остаётся специалистов данного ритуала. Г. А. Старцев, например, уже в 1920-е годы пишет об одном «колдуне», который сам прятал коров, а потом писал кабалу, обманом зарабатывая на жизнь, следующее: «Я имел беседу

с бывшим колдуном К. (дер. Чинагорт Архангельского с/с), который теперь является активным членом колхоза и сельсовета». Современные сведения свидетельствуют, с одной стороны, о востребованности ритуала в течение XX столетия и даже в начале XXI века, с другой – о нивелировании некоторых его специфических особенностей в кругу других обычаев поиска пропажи и частичной утрате статуса ритуала и текста прошения как тайного знахарского знания. Происхождение ритуала и его распространение среди коми-пермяков довольно сложно реконструировать, поэтому описание данных процессов остаётся на уровне предположений.

Список литературы

1. Бахматов 2003 – Юрлинский край: Традиционная культура русских / А. А. Бахматов [и др.]. Кудымкар: Коми-Пермяц. кн. изд-во, 2003. 496 с.
2. Белицер 1958 – *Белицер В. Н.* Очерки по этнографии народов коми. XIX – перв. пол. XX в. М.: АН СССР, 1958.
3. Белова 2004 – *Белова О. В.* Как в деревне Арбузиха «кабалу писали» // Язык культуры: Семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого (1923–1996). М., 2004. С. 183–189.
4. Виноградов 1908 – *Виноградов Н. Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. // Живая старина. 1908. Вып. 4. С. 1–94.
5. Гемуев, Бауло 1999 – *Гемуев И. Н., Бауло А. В.* Святилища манси верховьев Северной Сосьвы. Новосибирск: ИАЭ СО РАН, 1999. 240 с.
6. Голева 2007а – *Голева Т. Г.* «Покровители» домашних животных у коми-пермяков // Духовная культура финно-угорских народов России: Мат-лы Всерос. науч. конф. к 80-летию А. К. Микушева (1–3 ноября 2006 г., г. Кудымкар). Сыктывкар: ООО «Изд-во Кола», 2007. С. 33–36.
7. Голева 2007б – *Голева Т. Г.* Обычай и поверья коми-пермяков при пропаже домашних животных // Вестник Поморского университета. Сер. Гуманитарные и социальные науки. 2007. № 6. С. 7–10.

8. Голева 2011 – *Голева Т. Г.* Мифологические персонажи в системе мировоззрения коми-пермяков. СПб.: Изд-во «Маматов», 2011.

9. Грибова 1980 – *Грибова Л. С.* Декоративно-прикладное искусство народов коми. М.: Наука, 1980.

10. Коньшина 1995 – *Коньшина Е. И.* Некоторые ключевые символы культуры в основах тематики коми-пермяцких паремий // Коми-пермяки и финно-угорский мир: материалы I Международной науч.-практич. конфер. Кудымкар, 1997. С. 307–313.

11. Крупкин 1911 – *Крупкин А.* Верования пермяков-инородцев // Известия Архангельского общества изучения Русского Севера. 1911. № 4, 5. С. 1–15, 349–355.

12. Налимов 1912 – *Налимов В. П.* Пермяки // Великая Россия. Географический, этнографический и культурно-бытовой очерк современной России. М., 1912. Т. 2. 263 с.

13. Оборин, Чагин 1988 – *Оборин В. А., Чагин Г. Н.* Чудские древности Рифея: Пермский звериный стиль. Пермь: Пермское кн. изд-во, 1988. 183 с.

14. Подосёнов 1886 – *Подосёнов Е.* Пермяки // Пермские епархиальные ведомости. 1886. № 3. С. 21–24.

15. Старцев – *Старцев Г. А.* Из мира колдовства коми-пермяков [Электронный ресурс]. URL: <http://www.komi.com/pole/archive/arch/1.asp> (дата обращения: 10.11.2014).

16. Степанов – *Степанов А. В.* Левухой на опакишу... (Материалы по знахарству Вологодской области) [Электронный ресурс]. URL: http://folk.ru/Research/stepanov_levuhoi_na_opakishu.php?rubr=Research-articles (дата обращения: 10.11.2014).

17. Степанов, Сайфиева – *Степанов А. В., Сайфиева А. Ю.* Леший-чёрт, отдай мою животину (Исследование демонологии Сямженского района Вологодской области) [Электронный ресурс]. URL: http://folk.ru/Research/stepanov_leshiy.php?rubr=Research-articles (дата обращения: 10.11.2014).

18. С. М. А. 1889 – *С. М. А.* Пермяки Ошибского прихода, Соликамского уезда // Пермские епархиальные ведомости. 1889. №13, 14. С. 209–219, 225–233.

19. Теплоухов 1895 – *Теплоухов Ф. А.* «Кабала» или прошение лесному царю // Пермский край. Пермь, 1895. Т. 3. С. 291–299.

20. Чагин 2002 – *Чагин Г. Н.* Иньвенские коми-пермяки в этнографических этюдах В. П. Нахимова // Этноты и культуры на стыке Европы и Азии / Г. Н. Чагин. Пермь, 2002. С. 91–112.

21. Школьный... 1996 – Школьный этимологический словарь коми языка. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1996. 234 с.

22. Янович 1903 – *Янович В. М.* Пермяки. Этнографический очерк // Живая старина. СПб., 1903. Вып. I, II. С. 52–171.

Архивные источники

АКПКМ. Тотмянина – Архив Коми-Пермяцкого краеведческого музея им. П. И. Субботина-Пермяка (г. Кудымкар). Ф. 30. Тотмянина С. Народные средства лечения. Бытовая народная медицина. (Рукопись.)

ПКМ. Муруева – Пермский краевой музей (г. Пермь). Муруева Т. В. Предметы языческих культов коми-пермяков и манси в коллекции этнографии ПОКМ. 2003. (Рукопись.)

ПКМ. Терехин – Пермский краевой музей. Терехин А. С. Народное жилище Пермской области. 1975. (Рукопись.) (Из архивных фондов филиала ПКМ «Архитектурно-этнографический музей «Хохловка».)

Список информантов

1. Вавилина Евдокия Григорьевна, 1920 г. р., с. Пелым Кочёвского района, родом из д. Демино. 2007 г.

2. Весёлкова Капитолина Алексеевна, с. Верх-Иньва Кудымкарского района, родом из д. Гавруково. 2010 г.

3. Головина Мария Даниловна, 1931 г. р., д. Нестерова Кудымкарского района. 2010 г.

4. Гордеева Августа, 1927 г. р., д. Симянково Юсьвинского района. 2004 г.

5. Кетов Никита Никитович, 1940 г. р., д. Осипова Кудымкарского района. 2005 г.

6. Мальцева Мария Алексеевна, 1922 г. р., с. Доег Юсьвинского района. 2003 г.

7. Мальцева Мария Ильинична, 1923 г. р., д. Якушево Юсьвинского района. 2003 г.

8. Мехоношина Евдокия Ивановна, 1933 г. р., д. Казариново Кудымкарского района. 2006 г.

9. Минина Марина Николаевна, 1965 г. р., д. Лягаево Кочёвского района. 2009 г.

10. Патрукова Августа Егоровна, 1922 г. р., д. Новосёлово Кудымкарского района, родом из д. Хайдуки Юсьвинского района. 2005 г.

11. Петрова Екатерина Фёдоровна, 1941 г. р., с. Пелым Кочёвского района. 2007 г.

12. Сидорова Фёкла Фёдоровна, 1935 г. р., д. Важ-Жуково Кудымкарского района, родом из д. Дзугыр. 2010 г.

13. Сысолетина Евдокия Захаровна, 1920 г. р., г. Пермь, родом из д. Бобунёво Кудымкарского района. 2005 г.

14. Харина Людмила Ивановна, 1934 г. р., с. Верх-Иньва Кудымкарского района. 2010 г.

Тексты публикаций о ритуале написания «прошений» лесному

«...Убѣдившись, что скотина дѣйствительно исчезла и опросивъ хозяина, относительно ея масти, цѣны и пр., колдунъ беретъ кусокъ бересты въ видѣ прямоугольника и *чертитъ* на немъ *схематическій планъ лѣсныхъ дорожекъ и тропинокъ*, на одной изъ которыхъ должна находиться потерявшаяся скотина. При этомъ колдунъ беретъ уголь въ лѣвую руку и чертитъ имъ, какъ говорятъ, *на отмаши отъ себя*, т. е., проводя черты отъ правой руки к лѣвой. На предлагаемой таб. III-й, рис. 1, изображена (въ половину натуральной величины) кабала, написанная упомянутымъ выше Ошибскимъ колдуномъ¹. Неправильныя фигуры, въ виде кривыхъ и угловатыхъ линий, занимающія большую часть чертежа, должны изображать запутанныя лѣсныя дорожки, которыя колдунъ заговариваетъ, произнося при ихъ черченіи слова "прошенія". По убѣжденію Пермяковъ, слова эти слышитъ лѣсной и, если онъ склоненъ исполнить просьбу колдуна, то скотина дальше в лѣсъ уже не пойдетъ, а должна выйти на *прямую дорогу къ дому*, которая и обозначена на кабалѣ довольно прямою чертой, проведенной отъ середины верхняго края въ лѣвый нижній уголь.

Такимъ образомъ, кабалу чертятъ, а не «пишутъ», какъ выражаются Пермяки, что и не могло быть иначе, такъ какъ колдуны принадлежатъ къ числу наименѣе обрусѣвшихъ и потому неграмотныхъ Пермяковъ.

Самыя слова, "прошенія", имеющія очевидно значеніе заговора, записаны моимъ корреспондентомъ, во время черченія изображенной на таб. III рис. 1-мъ кабалы, слѣдующимъ образомъ²:

"Лѣсному царю Митрофану Митрофановичу³, прошеніе на лошадь; потеря-же стала. У насъ-же лошадь сивая и рублей она пятьдесятъ стоитъ; чистое раззореніе намъ пришло. У насъ лошадь вы отпустите добровольно, лѣсной ты царь, Митрофанъ Митрофановичъ! Мы прокуды ничего тебѣ не думали сдѣлать, а ты намъ сдѣлалъ. Пожалуйста

¹ Считаю не лишнимъ замѣтить, что фигуры какъ на изображенной кабалѣ, такъ и написанной раньше гвоздемъ, совершенно сходны между собою.

² Приводу слова прошенія буквально, со всѣми неправильностями, которыя вполне объясняются плохимъ знаніемъ колдуномъ русскаго языка. Весьма вѣроятно, что пермяцкія колдуны произносятъ слова прошенія всегда по русски, подобно тому какъ распѣвая песни, Пермяки, даже плохо знающіе по русски, пользуются исключительно русскимъ языкомъ.

³ По объясненію колдуна, писавшаго кабалу, въ настоящее время принято прежнее (языческое) имя, и отчество лѣснаго – Вихорь Вихоревичъ замѣняютъ новымъ (христіанскимъ) – Митрофанъ Митрофановичъ или, по произношенію Пермяковъ – Митропанъ Митропановичъ.

намъ отпусти лошадь; за чертой ты у насъ никуда не пошелъ (?). Если ты да не отпустишь, мы будемъ тебя то-же беспокоить, другое прошеніе писать. На этой сторонѣ у насъ лошадь жила, должна быть у васъ въ рукахъ. Есть у васъ ваша дорога своя, а крестьянская у насъ особенная, куда лошадь пошли. Если ты добровольно отпустишь, мы будемъ тебя подарить. Такъ вы это отпустите пожалуйста намъ"...

<...> Когда кабала начерчена, то хозяинъ потерявшейся скотины идетъ вмѣстѣ с колдуномъ, въ тотъ лѣсъ, въ которомъ она, по ихъ предположеніямъ находится и отыскиваютъ въ глубинѣ его место, гдѣ скрещивается нѣсколько дорожекъ. Здѣсь, выбравъ, "на крестѣ дорогъ", удобное дерево, прикрѣпляютъ къ нему кабалу въ слѣдующемъ порядкѣ. Хозяинъ скотины становится спиной къ дереву и лицомъ, въ сторону, откуда они пришли, а передъ нимъ такимъ-же образомъ становится колдунъ. Затѣмъ колдунъ передаетъ кабалу "на отмахъ", т. е. черезъ лѣвое плечо, хозяину, который также на отмахъ, припиливаетъ ее деревянными гвоздями къ дереву, или просто вѣшает на сучокъ. Когда все готово, то какъ колдунъ, такъ и хозяинъ, пускаются бѣжать изъ лѣса домой, при чемъ строго запрещается оглядываться, такъ какъ иначе лѣсной можетъ зашибить ихъ деревомъ или убить зато отыскиваемую скотину.

По убѣжденію Пермьяка, если лѣсной не слишкомъ разсердился на него, то потерявшаяся скотина должна найтись, дня черезъ два или три, около того мѣста, гдѣ была оставлена въ лѣсу кабала. Если-же этого не случится, то пишутъ иногда второе прошеніе, присоединяя къ нему подарки въ видѣ полуштофа водки и рыбнаго пирога, которые оставляютъ въ лѣсу въ томъ мѣстѣ гдѣ прибита кабала. Но такая назойливость со стороны Пермьяка не всегда ведетъ къ цели: правда, водка и пирогъ исчезаютъ, но скотина нерѣдко или совсѣмъ не находится, или ее находятъ уже околѣвшею. Въ томъ и другомъ случаѣ, неудачу въ умиловленіи лѣснаго Пермьяки объясняютъ темъ, что Лѣсной уже слишкомъ разсердился и потому, покоряясь своей участи, уже болѣе не беспокоятъ его.

Какъ я уже замѣтилъ выше, гнѣвъ лѣснаго можетъ быть вызванъ также неумѣлымъ обращеніемъ къ нему, т. е. неправильною формою прошенія и подачей его не въ принятомъ порядкѣ. "Для примѣра, пишетъ мнѣ по этому поводу мой ошибскій корреспондентъ, приведу слѣдующій случай, бывшій нынѣ (въ маѣ 1891 г.). Въ деревнѣ З. у крестьянина К. ушла на волю корова и не возвратилась домой. Искали ее недѣли три, но найти не могли. Написали прошеніе лѣсному, снесли въ лѣсъ и прибили на крестахъ (гдѣ пересѣкаются дороги) къ дереву. Спустя три дня, нашли корову отъ этого мѣста въ 200 саж., на пригоркѣ подъ деревомъ но уже изгибшею. Относятъ это къ лѣсному, который убилъ корову за то что прошенье было написано *неполное*".

Черезъ нѣкоторое время это прошеніе, имѣвшее для отыскиваемой коровы столь роковыя послѣдствія, было найдено на мѣстѣ лѣсными

сторожами и доставлено мнѣ. Кабала эта также изображена на прилагаемой таб. III; на рис. 2-мъ, и существенно отличается отъ первой, что и возбудило, какъ полагають Ошибцы, неудовольствіе лѣснаго. Во-первыхъ, она представляетъ не схематическій планъ лѣсныхъ дорогъ, какъ-бы слѣдовало, а простую записку, и притомъ написанную довольно безграмотно. Во-вторыхъ, она составлена очень необстоятельно или "неполно", какъ выразился мой корреспондентъ, такъ какъ заключаетъ въ себѣ только слѣдующія слова, написанныя справа на лѣво: "Прозба на (?) леснова царя. Не будешъ отпускатъ, буду большому (?) подавать. Митрофану Митрофановичу"...».

Теплоухов Ф. А.
(«Кабала» или прошение лесному царю.
Из пермяцких суеверий //
Пермский край. Т. 3. 1895. С. 296–299)

«...Экземпляръ моей кабалы написанъ человѣкомъ безусловно неграмотнымъ и означаетъ слѣдующее: "На потерю лошади – лѣсному царю просьбу; гдѣ у насъ находится лошадь, 50 рублей стоитъ; быть тобы у васъ? Дайте намъ добромъ, мы бы вамъ жеваемъ поднести 1/4 водки, да рыбный пирокъ. На это вы не согласны, то иначе... Дорога (на самой кабалѣ въ это время проводилась черта и на ней рисовалась елка) наша. Ежели вы добромъ не даете, мы станемъ съ вами ссорится".

Кабала пишется всегда въ двухъ экземплярахъ, одна гвоздемъ, другая углемъ. Написанная гвоздемъ сжигается въ печкѣ, самимъ подателемъ прошенія, а другая, написанная углемъ, подается непосредственно лѣсному царю. Самая подача прошенія лѣсному царю производится такъ. Знахарь вмѣстѣ съ потерпѣвшимъ, отправляется въ лѣсъ, въ которомъ, по мнѣнію потерявшаго заблудилась скотина. Здѣсь на перекресткѣ двухъ лѣсныхъ тропокъ знахарь передаетъ кабалу черезъ лѣвое плечо, своему спутнику. Получившій кабалу или кладетъ ее на какой нибудь пень или прямо бросаетъ въ кусты; и то и другое онъ дѣлаетъ лѣвой рукой...».

Янович В. М.
(Пермяки // Живая старина. 1903. Вып. I–II. С. 66)

**Тексты полевых записей
о ритуале написания «прошений» лесному
(расшифровка и перевод с коми-пермяцкого Т. Г. Голевой,
редактирование А. С. Лобановой)**

Как писали кабалу (грамоту, письмо, плакаты) и оставляли её в лесу

1. Грамоты писали не на бумаге, а на бересте. Специально бересту берут и на этой бересте палочкой острой пишут, и на деревья вешают. Кабала.

[Сколько грамот надо?]

Да не знаю. В Стапаново был старик Вапоз Егор, к нему ходили из других деревень, он один писал. А по дороге, где скот ходит, туда и вешают.

**Анна Романовна Кривощёкова, 1927 г. р.,
д. Забганово Юсьвинского района. 2003 г.**

2. А говорят, кабалу надо писать. *Tödics* [знающий] написал нам, и вечером, когда солнышко закатилось, чуть только видно, через плечо выбросили туда эту бумагу, и там и нашли коров. Так бросили и быстро убежали, и назад не смотрели, нельзя говорят.

**Мария Алексеевна Мальцева,
1922 г. р., с. Доег Юсьвинского района. 2003 г.**

3. У соседа корова потерялась. Искали, не могут найти. Потом колдун в лес ушёл. На берёзе бересту взяли, и писал он. Потом сам удирал быстро домой. И через три дня нашли скот.

**Лидия Матвеевна Бычкова,
1928 г. р., д. Пиканово Юсьвинского района. 2003 г.**

4. Это колдуны только писали. Опасно это. Кабалу на пень положат и бегут обратно, он выгоняет прочь, лес валит, убить может. Болото у нас есть, так там скотина часто теряется. Дак если живым найдут, то через неделю умрёт.

**Зоя Васильевна Кривощёкова, 1930 г. р.,
д. Чинагорт Юсьвинского района. 2003 г.**

5. [Если корова в лесу потерялась?]

Чё-то письмо писали лесному. [Смеётся.] Я не помню, конечно, как писали, чего писали. В лес уносили это письмо. Или пирог несут, хлеб в лес. Потом находят корову.

**Анна Филиппевна Таранина,
1930 г. р., с. Сеполь Кочёвского района,
родом из д. Сальниково. 2009 г. *Зап. Ю. Пермякова***

6. Мёсыс өшас, кабава гижвисё.

[Мый сия?]

Кабава... Мунан вёрас, да сійö волясё, да сэтчö, мый молитваыс, сійö гижасё, мед адззисё мёссö. Вот.

[Сы бöрын адззöны?]

Адззöны.

[Кыз сия шушьö?]

Кабава и шушьö. Кабавасё гижöны. Көркö тай öишисё, öтнас овис старöй дева Ошкымöссис, сійö иньдöтöмась пö, но тöдиссез, да сійö дыр öддöён кошшимö мийö. Леспромкозас жö уджавис да. Да сійö вот кабавасё гижöмась сэтчин Весёлöйваняс, да адззöмась, вайöтисö. Шогайма, сійö оз пö ведзö лешаккез.

[Вöрисъыс ли мый ли?]

Да. А иньдасё да мый нö, тöдиссез...

Корова потеряется, кабаву писали.

[Что это?]

Кабава... Пойдёшь в лес, да её сдерут, и сюда, какая есть молитва, её напишут, чтобы нашли корову. Вот.

[После этого находят?]

Находят.

[Как это называется?]

Кабава и называется. Кабаву пишут. Когда-то тай потерялись, одна жила старая дева из Ошкамэса, её послали, ну, знающие, и её очень долго мы искали. Тоже в леспромхозе она работала, да. И эту кабалу написали в стороне Весёлого, и нашли, привели. Болела, её, мол, не отпускают лешаки.

[Лесной, что ли?]

Да. А отправили, так что же, знающие...

**Татьяна Васильевна Мехоношина, 1935 г. р.,
с. Самково Кудымкарского района. 2010 г. Зап. Ю. Петрова**

7. Миян Гашкöвас зонка öишис арнас годов семнадцети. И сывö чапкавöмась кабавазсö. А сійö гижö письмо <неразб.> вöрисъыс дынö, да мырвö пуктöны. Сэтчö пö сия отметитö бумагаввас, сы дын эм или абу мортыс...

У нас в Гашково мальчик осенью потерялся годов семнадцати. И ему бросали кабалу. Это пишет письмо <неразб.> лесному и кладут на пень. Там, мол, на бумаге отмечает, у него он или нет...

**Татьяна Филиппьевна Климова, 1913 г. р.,
д. Корчёвня Кудымкарского района,
родом из д. Дерсканова. 2005 г. Зап. Т. Г. Голева**

8. У нас один старик был, он, ежели корова потеряется, вот ищут, или лошадь. Когда-то пошли, из деревни всех, и детей, и взрослых, всех он забрал. Но как-то он писал на берёст. Снял берёст и углём что-то писал. Не понятно, какие буквы. Непонятные буквы были. Пошли мы до лесу. По улице пошли. Улица кончилась, а тут лес. А тут пень стоял большой. Вот на этот пень он положил берёст, и положил сигарет, сигарку закрутил, и спичку положил, и пошли. Пошли, пошли. И сказал, вот вы идите (по сколько человек, забыла уже) эту сторону, вы идите эту, вы идите эту. Он остался один эшо. Весь деревня почти было. Пошли корову искать. Пошли, пошли. Там лог. Ой, какой страшный чё-то. А корова с телёнком, отелилась, с телёнком там стоит. Нашли. Потом он навстречу идёт: «Но нашли?» – «Нашли». – «Я сказал, туда идти». <...>

[Это кабала?]

Да, кабала. Он говорил кабала. А он умел писать, больше никто, только он. В Гайдуках он жил.

**Августа Егоровна Патрукова, 1922 г. р.,
д. Новосёлово Кудымкарского района,
родом из д. Хайдуки Юсьвинского района. 2005 г.
Зап. Т. Г. Голева**

9. ...Писали такие плакаты и на ёлки вешали. Вот Пашка Снегирёв, вот он писал.

[А что там писали?]

Ой, это не знаю, как писали, что писали, но слышала, что писали. Тоже у кого что пропало.

**Евдокия Фёдоровна Томилина, 1932 г. р.,
пос. Берёзовка Кудымкарского района,
родом из д. Заполье. 2010 г.
Зап. А. В. Черных**

10. *Сія мёссьо вермас дзебны. Кытчöкö пуэс коласö, понуллес коласö дзебас. Тэ ветлöтан, он и адззы. А сыбöрын адззан.*

Сэк колö нянь пöжалны, черинянь керан, нöбöтан ыбас, колян мыр вылö, сылсь келмисян, коран: «Сет мянлö мёссьö бөр, мыйлö дзебин, мыла дзебин». И вот сетö, адззан ся.

Гижöны письмо, корöны, келмисьöны. Мырыл уллö кышöтан. Мый на ум попадёт, мый вермам, сідз и гижам.

Мöс ми öштылімö колкознöйö, да сійö гижимö. Кыдз письмо же гижан: «Ангела кранителя, ангела спасителя, спаси и сохрани ангел господней. Сет мян мöс, скöтинушка-матушкаэс, мян сія, – вот сідз гижимö, – кытын, матын сія или не, мытчыл мянлö, сет». Гумага вылö, тетрадь лист вылö гижим, мыр вылас ул, этчö пуктім. Этчö

черинянь... Ассапонас одз мунімө, чтоёбы эшö отирыс эз ветлөтö, чтоёбы эз казялö мунны-тö.

[Кытись тийö сийö тöдатö?]

Старуказз көркö керлөмась, ния и велөтөмась. Черинянь пö пöжалö, көссисьö вердны сийö, угостить, и корö, келмисьö: «Лэдз, эта миян, абу тиян, аслым ми быдтёмö». Мёсыс ся адззысис.

Он может корову спрятать. Куда-то между деревьями, молодыми хвойными деревьями. Ты ходишь и не видишь. А потом найдёшь.

Надо испечь хлеб, рыбный пирог, отнести на поле, положить на пень, просишь у него: «Отдай нам корову обратно, зачем спрятал, зачем спрятал». И вот отдаёт, потом находишь.

Пишут письмо, просят. На сучок пня прикрепляют. Что на ум попадёт, что можешь, так и пишешь.

Мы потеряли колхозную корову, тогда писали. Как письмо же пишешь: «Ангел хранитель, ангел спаситель, спаси и сохрани ангел господний. Отдай нашу корову, скотинушку-матушку, наша она, – вот так написали, – где, близко она или нет, покажи нам, отдай». На бумагу, на тетрадный лист написали, на пне сучок, туда положили. Рыбник туда... Утром рано пошли, чтобы люди ещё не ходили, чтобы нас не видели.

[Откуда Вы об этом знаете?]

Старухи когда-то так делали, они нас научили. Мол, испеките рыбный пирог, обещайте покормить его, угостить и просите: «Отпусти, это наша, не ваша, мы себе вырастили». Корова потом найдётся.

**Евдокия Григорьевна Вавилина, 1920 г. р.,
с. Пелым Кочёвского района, родом из д. Дёмино. 2007 г.
Зап. Т.Г. Голева**

11. [Пишут кабалу?]

Пишут. И у нас папа писывал. Я маленькая была, точно не могу сказать. Угольöн бан вылö. Сэтишöм веськыта керас, <неразб.> гижас. Вөрö кайöтас. Не жö чöвпан кайöтас, а нянь горбушка вундыштас и сийö кайöтас. Ен сетас мёссö рытнас. Сия не по-русски гижö вовсе. Аслас кытшöмкö разговор.

[Пишут кабалу?]

Пишут. И у нас папа писывал. Я маленькая была, точно не могу сказать. Углём на бересте. Прямо так проведет, <неразб.> напишет. В лес унесёт. Не каравай же унесёт, а горбушку отрежет и её унесёт. Бог даст корову вечером. Он не по-русски пишет совсем. Свой какой-то разговор.

**Анна Степановна Казаринова, 1928 г. р.,
д. Мазунина Кудымкарского района. 2006 г.
Зап. Т.Г. Голева**

12. Когда скотина потеряется, вместе с камбалой относили в лес *чөвпан* [каравай], на кусочки его отламывали и оставляли его на пне.

Ульяна Егоровна Кривощёкова, 1919 г. р.,
д. Нижняя Волпа Юсьвинского района,
родом из д. Карасово. 2003 г.

Как писали кабалу и произносили в лесу диалог

13. М. Д.: Искали, кодили. Знакари кабава писали в лесу. Ёлке тоже рубят и *шомён этадз чиркайтё*, а *бөрён этадз ётік сувавё*, а *мёдыс и шуввё*: «Мый *гижан?*» – *пё*. «Кабава, – *пё*, – *гижа Митрофан Митрофановичвё*. *Ведз*, – *пё*, – *менчим мёссё...*».

С. М.: А они не пишут, а какие-то крестики ставят.

М. Д.: ... Может *пё* *тият челядь этё керисё*, *кытчөкё йёртисё мёссё* ли мый ли. Вот *сийё шуввёны*. *Ётыс юасьё*, а *мёдыс шуввё*. *Быдьтё гижё*, а оз *гиж*, *чиркайтё* токо вот *сія*. *Сякёй нёж*, *сякёй нёж вёви всякёйыс*.

С. М.: По старинке всё.

М. Д.: Искали, ходили. Знахари кабаву писали в лесу. Ёлку рубят и углём чертят, а один отвернувшись стоит, а другой и говорит: «Что пишешь?» – мол. «Кабалу, – де, – пишу Митрофану Митрофановичу. Отпусти, – мол, – мою корову...».

С. М.: А они не пишут, а какие-то крестики ставят.

М. Д.: ...Может, мол, твои дети это сделали, закрыли куда-то корову. Вот это приговаривают. Один спрашивает, а второй отвечает. Как будто пишет, а не пишет, чертит только он. По-разному, по-разному было всякое.

С. М.: По старинке всё.

Сафрон Михайлович Головин, 1932 г. р.,
Мария Даниловна Головина, 1931 г. р.,
д. Нестерова Кудымкарского района. 2010 г.
Зап. В. Соколова, А. Исаева, Н. Солохин

Как читали «колоду» дома, а в лес уносили «гостинцы»

14. Колкознёй *мёссэс уна ёшаввисё*. *Йёвсявас* или *мыйкё коксё занозитас...* *Старука дынё ветывивимё*. *Сія выддьывис колода*. *Ме сійё ачым эг выддьы*, и *ог куж сійё выддьыны*. *Молитва этшиёмё*, *колодасё выддьывисё*. *Токо ветван*, *висьтавас*, *тавун мёснас воктан*. *Кошиывимё* по неделе даже, по две недели даже *кошиывимё*. *Керкуын выддяс* и *всё*, и *висьтавас*. *Понас шуны*, *тавун мёснас воктан*. *Понас шуны: пиат*

няньтö сюиш, пым нянь, <...>, сьёлöмват и сійöн мун, воктан мöснас öтвaын. Няньсö – мöссö вердан.

Колхозных коров много терялось. Отелится или ногу занозит... Ходили к старухе. Она читала колоду. Я сама её не читала и не умею её читать. Такую молитву, колоду читали. Только сходишь, скажет, сегодня с коровой вернёшься. Искали даже по неделе, по две недели даже искали. Дома прочитает, и всё, и скажет. Скажет, сегодня с коровой придёшь. Скажет: за пазуху хлеб положи, горячий хлеб, <...>, к сердцу, и с ним иди, придёшь вместе с коровой. Хлеб – корову покормишь.

**Евдокия Ивановна Мехоношина, 1933 г. р.,
д. Казаринова Кудымкарского района,
родом из д. Пигыль. 2006 г.
Зап. Т. Г. Голева, А. В. Черных**

Как читали «колоду» на расколотую вдоль ель

15. *[Кабала йылись кылitö?]*

А сiя, öшас вот пода, да оз адззö, вот сiя кабавасö керöны. Выддöйны молитваэз, видно, и мыйкö поткöтвöны кöзоккесö. Кöзоксö поткöтасö доль, сэтчö мыйкö выддöйны, сьбöрын мöсыс адзиссьö.

Кöркö кервывисö, мöссэз öшвисö, а щас – оз тöд.

Сэтi может не öтпыр гöгравасö, мöссö оз адззö. Этö кабаватö кызд гижасö, сiя местö воктан, мöсыс сэтöн. Сiя вермас кокора увтö суйышны сiйö, ковода увтö.

[Про кабалу слышали?]

А это, потеряется вот скот, и не находят, вот эту кабаву делают. Читает молитвы, видимо, и что-то раскалывают ёлочки. Ёлочку разрубят вдоль, туда что-то читают, после этого корова находится.

Когда-то делали, коровы терялись, а сейчас – не знаю.

Это место, может, несколько раз обойдут, не находят корову. Как эту кабаву напишут, на это место придёшь, корова там. Он может под кокору засунуть, под колоду.

**Фёкла Фёдоровна Сидорова, 1935 г. р.,
д. Важ-Жуково Кудымкарского района,
родом из д. Дзугыр. 2010 г.
Зап. Т. Г. Голева, Т. В. Ермакова**

Как изображали на кабале лицо или фигуру лешего

16. Из пней лица вырезаны в лесу. Кто потеряется, лошадь или корова ли, такого человек сделают и найдут корову.

[Кабалу не писали?]

Это кабала и есть. Вѳрись – лешак, чѳрт. Удлиненное лицо, борода. Там кабала делали, я как бегом бегала, боялась, как человек сидит, да. Кабалу делают, когда корова потеряется, хозяин делает. Один раз я видела.

Евдокия Захаровна Сысолетина, 1920 г. р.,
г. Пермь, родом из д. Бобунёво
Кудымкарского района. 2005 г.
Зап. Т. Г. Голева, О. Градусова

17. Мѳс да мый ѳшас, мунѳны, баваэсѳ рисуитѳны деревоэзас. Бава – лицо чертитѳны. А мый сѳя бава? Может юрсянис пондѳсѳ шуны бава. Именно юрсѳ кервывисѳ, кыдз нѳя представляли лешѳйсѳ. Пуэзвас кервывисѳ, баваэз вѳввывисѳ, мѳссэз часто ѳшвывисѳ да. Адззыви, вѳрас вѳввывисѳ деревоэзвас баваэз. <...>

Иджытжык, паськытжык кѳзвѳ керасѳ и сѳ, рисуитасѳ сѳтчѳ. Но мыйкѳ может выдѳвывисѳ, ме ог тѳд.

Корова или кто потеряется, идут, бавы рисуют на дереве. Бава – лицо чертят. А что такое бава? Может, из-за головы стали называть бава. Именно голову делали, как они представляли лешего. На деревьях делали, бавы бывали, коровы часто терялись, да. Видели, в лесу на деревьях были бавы. <...>

Побольше, пошире ель выберут, нарисуют там. Может, что-то читали, я не знаю.

Капитолина Алексеевна Веселкова,
с. Верх-Иньва Кудымкарского района,
родом из д. Гавруково. 2010 г.
Зап. Т. Г. Голева

18. [Гижѳны мыйкѳ, кѳр пода ѳшас?]

А, сѳйѳ креста туйезѳ пуктѳны сѳсся. Корѳны, чтобы возвратил, кин нѳбѳтѳс. Гижѳт керѳны и пу вылѳ ѳшѳтѳны, а унажжыксѳ креста туй вылѳ. Чужѳммез кервывисѳ и. Чтобы тѳдны.

[Тѳйѳ адззылитѳ сѳтиѳмсѳ?]

Эг. Ме токо кывви. Тѳдѳсь морт керис.

[Пишут что-то, когда скот пропадѳт?]

А, это на перекрѳстки кладут потом. Просят, чтобы возвратил, кто увѳл. Письмо делают и на дерево вешают, а больше всего на перекрѳстки. И лица делали. Чтобы знать.

[Вы видели такие?]

Нет. Я только слышала. Знающие люди делали.

**Людмила Ивановна Харина, 1934 г. р.,
с. Верх-Иньва Кудымкарского района. 2010 г.**

Зап. Т. Г. Голева, Т. В. Ермакова

19. *Кабала пö гижöны и. Деревой вöрас, пöввö или кöзас гижасö: ведз мöссö. Асьсö рисуйтас нёштöма. И адззöны. Ся пö йöртö, леснойыс. Чтобы ведзис мöссö. Козяин да козяйка керöны. Кывви, висътасисö.*

Кабалу, мол, пишут. На дерево в лесу, на доску или на ель напишут: отпусти корову. Самого нарисует некрасиво. И находят. Он-де закрывает, лесной. Чтобы отпустил корову. Хозяин и хозяйка делают. Слышала, рассказывали.

**Зоя Кондратьевна Ковыляева, 1929 г. р.,
д. Виль-Шулай Кудымкарского района,
родом из пос. Весёлый Мыс. 2010 г.**

Зап. Т. Г. Голева, Т. В. Ермакова

Как писали молитвы и оставляли их в лесу

20. Воскресную молитву на перекрёсток незаметно отнести, если человек потеряется в лесу. Несколько раз носили в разные места.

**Августа Антоновна Гордеева, 1927 г. р.,
д. Симянково Юсьвинского района. 2004 г.**

21. *Мöс öшас, морт, молитваэз нöбöтöны, мырвас чапкöны. Табак пуктасö, спичазз, то черинянь пöжавасö, нуётöны.*

Корова потеряется, человек, молитвы уносят, на пень бросают. Табак положат, спички, или рыбный пирог испекут, несут.

**Алексей Сергеевич Истомин, 1929 г. р.,
д. Большая Сидорова Кудымкарского района. 2007 г.**
Зап. Т. Г. Голева, Н. Шипицина

22. *...Наоборотсö ме <выддя> токо, кöр пода вöрын öшас, вöрсинь эз вок, неладнойыс, вукавойыс öштöтас, сйö бөрөн гижан да мунан чериняньбн, сэтчö босьтан вина, и табак и. Сйö мырвö тэчан. Нывöлön öшвис пороз. Керим, да петис сэсся.*

[Кыз бөрөн гижатö?]

Конечченис одзвань гижан.

«Госпожею девою, Богородицею и со всеми святыми, во веки. Аминь. И о причестный, житвотворящий Кресте Господен, помогай мне со святою госпожею девою Богородицею и со всеми святыми во веки веков. Аминь».

Тетрадь лисвё гижі, нёбётім вёрас да мырвас тэчим, да чериняньсё, табак, спичаэз, вина. Ётік мырвё тэчим, ольсавим газет, сэтчё колимё. Пуктім, чтоб лукавёйыс ведзис бёр. Сія жё закрываает, оз ведз мунны. Вёрисьсё лукавёйён шуёны, кёдö чёртнас шуёны.

...Наоборот я <читаю> только, когда скотина в лесу потеряется, из лесу не придёт, неладный, лукавый потеряет, её наоборот напишешь и идёшь с рыбным пирогом, возьмёшь ещё вино и табак. На пень всё положишь. У дочери бык терялся. Сделали, потом вышел.

[Как наоборот пишете?]

С конца вперёд.

«Госпожою девою, Богородицею и со всеми святыми, во веки. Аминь. И о причестный, житвотворящий Кресте Господен, помогай мне со святою госпожою девою Богородицею и со всеми святыми во веки веков. Аминь».

На тетрадный лист написала, в лес отнесли, на пень положили, и рыбный пирог, табак, спички, вино. На один пень всё положили, постелили газетку, тут оставили. Положили, чтобы лукавый отпустил назад. Он же закрывает, не даёт уйти. Лесного лукавым называют, которого чёртом называют.

Серафима Тимофеевна Радостева, 1933 г. р.,

с. Кува Кудымкарского района,

родом из д. Старая Кузьва. 2007 г.

Зап. Т. Г. Голева

23. Миян асланым мёс торксьылліс. Горт дынын вёлём, школа-ыс ултын, а кошишисим каждой деревняёт. Ся книгаись ме адззи молитва. Сійö бан вылö пö колö сьöктанён гижны, молитвы, букваэз бёрён лешöйыслö. Сійö каттыны и мыр вылö пуктыны. Гёстинеч эшö, табак сэтчёка колö. А табак нитишись керан, сылö гёстинеч. Ме пирөггэз пöжалі, черинянь кері, бутылка вина пукті. Понді локны гортö, мужик пантасис, шуö: «Мёсныт адззисис, сія пö кулöма». А кöда времяё пуктімö мыр вылас, сія времяё мужик пантасис, шуис, что адззисö.

У нас у самих корова пропала. У дома была, за школой, а в каждой деревне искали. Потом в книге я нашла молитву. Молитву надо на бересте коточиком написать, буквы задом наперёд, лешему. Закрутить и на пень положить. Гостинец ещё, табак сюда надо. А табак для него из мха делаешь. Я пироги испекла, рыбный пирог, бутылку вина поставила. Возвращаюсь домой, мужик повстречался, говорит: «Корову нашили, она умерла». В то время, когда положили на пень, тогда мужик встретился, сказал, что нашили.

Екатерина Фёдоровна Петрова, 1941 г. р.,

с. Пелым Кочёвского района. 2007 г.

Зап. Я. Латыпова, В. Петров, А. Перетягин

24. Е. В. вчера-то приходила, у них буквально, вот сколько, месяц назад бык потерялся. Они ходили, тётя Т. М. им сказала.<...>. Они ходили в лес, искали долго быка. Даже к гадалкам ходили. Сказали: будете искать, будет всё хорошо, не будете искать – всё, уйдёт от вас бычок. А жалко же, вырастили. Они пошли в лес, им дали какие-то именно слова, вот молитвы. Имя у быка надо писать, говорит, в обратную сторону. И не на бумажках, а на этих, они сказали на пихте, на пихте кору сдираешь и угольком пишешь. Вот это вот имя пишешь наоборот, в обратную сторону. И какую-то молитвочку надо писать. Т. М. сказала эти молитвы. И пришёл ведь сам. Утром пришёл бык-то.

Пос. Берёзовка Кудымкарского района. 2010 г.
Зап. А. В. Черных

25. [Если в лесу потеряются, что говорят лешему?]

И. В.: А лешему что говорят. Писали у нас когда-то. Молитву писали. Вперёд как пишут. А потом эту молитву заднюю сторону пишут тоже. Вот я это слышал. У нас, у нас было.

Т. М.: Кабала называется, вот как. Кабалу писали. Повесят куда-то.
<...>

[А эти молитвы читались или оставляли в лесу?]

И. В.: Видимо, сцепляли куда-то.

Т. М.: На дерево. На доску писали, на доску.

И. В.: Кто на доску, кто на бумажку.

Т. М.: Я помню, кто-то у нас в Нестерово писал на доску и туда в лес увезли куда-то.

Иван Васильевич Головин, 1934 г. р.,
родом из д. Нестерово,
Татьяна Михайловна Головина, 1933 г. р.,
с. Самково Кудымкарского района. 2010 г.
Зап. Н. Солохин, А. Исаева

Как читали молитву в лесу по записи на листе бумаги

26. *Мойму кукань оштыллім. Карта вылын <вёлёма>, ыбас отчыд эг лэдзё. Юле, сенокос жё эд вёлі сэк. Сія петёма и пыишйёма, нюрас пырёма. Мунімё, пондімё кошишыны. Сія сэтчин ветлётё. Ся пыримё, унаён, десять человек наверно ветлётімё, кошимё сійё. Сія кызд кругын, сэтчин стожаррез. А сэтён пё вёрдядьлөн туй, висьталісё. И сэтён стожаррез кыка сулалёны. Ыджыткодъ площадь. Кругён котрасьё, ылёстём кызд. Вот отік кругын котрасьё, котрасьё, бёж лэбтіс и. Он кут не сійё. Кругын котрасьё отік местаын, дальше оз мун. Отік ыкёстас: «Татён!» Мёдік ыкёстас: «Татён!» Сія вкруговую этадз котрасьё. Ыджыт кодъё керё кругсё, мийё унаён потому что, сідз ту он адззы.*

Сэсся ми петімё нюрсис, зэрис, кӱдзыт. Ме тётка дынӱ ся пыри. Тётка, вай, мыся, меным молитваэз, вот шуӱны, что вӱрдядь туй вылӱ сйа инмис. Сйа меным сетіс. Ме гижи ручкаэн тетрадь лис вылӱ. Сйа шуӱ, сяс пӱ нӱбӱт обед, но, няньтор, и колӱ яйӱвӱйӱ мыйкӱ обязательно, салотор ли мый ли, и йӱл, и этӱ молитвасӱ пӱ лыддӱйт. Молитвасӱ пӱ эн коль, бӱр гортӱ вай. А ми ӱддӱён кынмимӱ да мамӱс мӱдӱтим. Мун, мыся, нӱбӱт йӱлсӱ, банкасӱ да мый да и пукты мыр вылӱ, и молитвасӱ бӱр вай, лыддӱйт да эн коль. Сйа нӱбӱтӱм да молитвасӱ кольӱма. Мыр вылас жӱ и кольӱма. <...> Ся кытӱ пырис, сйа жӱ туйӱт локтис бӱр гортӱ. Кытишӱм туй кузя пышишӱма... И эшӱ шуис <тётка>, зоньит пӱ локтас и зоньит куканьсӱ кутас. Горт дынӱ локтис куканьыс, ачыс туй адззӱма, петӱма нюрсис... Вера соседка каис: «Куканьыс локтис!» Петімӱ, кутны ог вермӱ. Пышишис, бӱра чечӱлтис и мунис. Ся Саша вӱли кутӱма.

И второй раз ӱшис, и тожӱ нюрӱ сэтчин пышишис. Тёткаыс шуӱ, эшӱ второй раз обедсӱ нуӱтӱ, второй раз колӱ нӱбӱтны сйа жӱ местаӱ. Эгӱ нуӱ, молитвасӱ кошиши, эг адззы. Сйа бӱра ӱшис. Мамӱлӱ шуа, мун ветлы, обедсӱ бӱра нӱбӱт, ме местасӱ ог тӱд. Сйа мунис. Банкаыс эз вӱл. Молитваыс валыйччӱ сэтчин сӱ и абу и незьдӱма. Чудо кытишӱмкӱ сйа. Может дней пять, четыре зэрис. Бумага, то кыдз карманісь вайӱмась и пуктӱмась. Сйа ся сйӱӱ ваис гортӱ, молитвасӱ, бӱр. Дженытик. По-русски. Книгаыс меным сетіс.

В прошлом году телёнка теряли. В конюшне <был>, на поле ни разу не отпускали. В июле, сенокос же был тогда. Он вышел и убежал, в болото залез. Пошли, начали искать. Он там ходит. Потом зашли, много, десять человек, наверно, ходили, искали его. Он, как в кругу, там стожары. А там, мол, у лешего (букв. лесного дяди) дорога, сказали. И там два стожара стоят. Большая площадь. По кругу бегают, как помешанный. Вот в одном кругу бегают, бегают, хвост поднял и... Нельзя поймать. В кругу бегают в одном месте, дальше не идёт. Один крикнул: «Здесь!» Другой крикнул: «Здесь!» Он вкруговую так бегают. Большой круг делает, нас много потому что, так-то не увидишь.

Потом мы вышли из болота, дождь пошёл, холодно. Я потом к тётке зашла. Тётка, дай, дескать, мне молитву, вот говорят, что он попал на дорогу лешего (букв. лесного дяди). Она мне дала. Я написала ручкой на тетрадный лист. Она говорит, сейчас, мол, отнеси обед, ну, кусок хлеба, и надо мясное что-то обязательно, кусок сала что ли, и молоко, и эту молитву, мол, прочитай. Молитву-де не оставляй, обратно домой принеси. А мы очень замёрзли и маму отправили. Иди, мол, отнеси молоко, банку да что, да и положи на пень и молитву обратно принеси, прочитай да не оставляй. Она отнесла и молитву оставила. На пне же и оставила. <...> Потом по которому месту зашёл <телёнок в лес>, по той же дороге домой вернулся. По какой дороге убежал... И ещё сказала <тётка>, сын придёт, и сын телёнка поймает. К дому пришел телёнок,

сам дорогу нашёл, вышел из болота... Соседка Вера пришла: «Телёнок пришел!» Вышли, поймать не можем. Убежал, снова прыгнул и ушёл. Потом Саша поймал.

И второй раз потерялся, и тоже туда на болото убежал. Тётка говорит, ещё второй раз обед унесите, два раз надо унести на то же место. Не унесли, молитву искала, не нашла. И он снова потерялся. Маме говорю, иди сходи, обед снова унеси, я место не знаю. Она пошла. Банки нет <на том месте, где оставляли>. Молитва лежит там всё и не промокла. Это чудо какое-то. Может, дней пять, четыре дождь был. Бумага, как будто из кармана достали и положили. Она потом молитву обратно домой принесла. Короткая. По-русски <написана>. Из книги мне дала.

**Марина Николаевна Минина, 1965 г. р.,
д. Лягаево Кочёвского района. 2009 г.
*Зап. Т. Г. Голева***

НАРОДНЫЕ ПОМИНАЛЬНЫЕ МОЛИТВЫ КОМИ-ПЕРМЯКОВ И МИФО-РИТУАЛЬНЫЙ КОНТЕКСТ ИХ БЫТОВАНИЯ¹

С. Ю. Королёва

В этнографических источниках второй половины XIX – начала XX века встречается немало упоминаний о народных поминальных молитвах и молитвенных формулах-обращениях, которые бытовали у различных этнографических групп коми-пермяков, а также в зонах коми-пермяцко-русских межэтнических контактов. В современном Верхнекамском районе Кировской области, на территории так называемого Кайского края (бывшие Кайгородская и Трушниковская волости), краеведом П. М. Сорокиным был зафиксирован обряд коллективных поминок вблизи *чучковников* – чудских кладбищ. Во время поминания говорили, в частности, так: «*Помяни, Господи, чучь (или чудаков)!», «Помяни, Господи, дедушку чучка, бабушку чучиху!», «Помяни, Господи, чучких родителей!», «Помяни, Господи, чучких родителей, чучкого дедушку и бабушку!»* ([Сорокин 1895: 36]; здесь и далее курсив в цитатах мой – С. К.). Тут же, в селе Гидаево, в Семик дети носили на чудские кладбища блины и оставляли их со словами: «*Помяни, Господи, чудского дедушку, чудскую бабушку*» [Смирнов 1891: 125]. Подобный обычай был известен зюздинским коми-пермякам, которые проживают в Афанасьевском районе Кировской области (смежном с Верхнекамским): «В с. Зюздино <...> в семик <...> и в прочие поминальные дни <...> носят на Чудские могильники яства, полагая их в берестяные коробочки ("чуплюшки") <...>. Вешая эти коробочки на сосны и ели, растущие на могильниках, говорят: "*Помяни, Господи, Чудака NN*" (называют имя, которое переходит из рода в род)» [Там же]. Сходные обрядовые практики зафиксированы у коми-пермяков, проживавших на территории современного Коми-Пермяцкого округа. Один из таких обрядов упоминает И. Я. Кривощёков: по его свидетельству, после случайного обнаружения в 1908 году близ деревни Войвыл (в современ-

¹ Исследование выполнено при поддержке гранта РГНФ, проект № 14-14-59602 («Места памяти» в фольклоре Северного Прикамья).

ном Косинском районе) старинного захоронения и чудских изделий на этом месте, известном как Шойнаыб, стали проводиться поминальные молебны. Местные коми-пермячки при чтении молитв «по усопшей чуди» произносили: «*Помяни старых дедушек и бабушек*» [Кривощёков 1914: 301–302]². Наконец, этнограф И. Н. Смирнов, описывая коми-пермяцкую поминальную трапезу сорокового дня, приводит фрагмент ритуального приглашения, с которым присутствовавшие обращались к душам умерших: вместе с поминаемым усопшим на пир зазывались «*клюшники, ларёшники, дедушки, бабушки, души безродных, в лесу заблудшие, в воде утопшие*» [Смирнов 1891: 244]. Может показаться, что последний фрагмент выбивается из представленного ряда, однако, по крайней мере, по отношению к традиции косинско-кочёвских коми-пермяков это не так, увидеть их связь позволяет обращение к полным текстам неканонических молитв.

По всей видимости, целостные записи развёрнутых поминальных текстов, бытующих на севере Коми-Пермяцкого округа, были сделаны относительно недавно, в конце XX – начале XXI века. В статье, посвящённой коллективным поминкам на так называемом Боринском могильнике близ деревни Борино Кочёвского района, одну из таких молитв приводит этномузыковед Н. И. Жуланова [Жуланова 2003: 160–161]; в работу о функционировании культовых мест северных коми-пермяков включает два текста этнограф С. В. Чугаева [Чугаева 2008: 264, 267]. Начиная с 2000 года, сведения о поминальной обрядности коми-пермяков собирают сотрудники Лаборатории культурной и визуальной антропологии ПГНИУ (руководитель Е. М. Четина); ими опубликована подборка кочёвско-косинских молитвенных текстов с комментариями [Королёва, Четина, Роготнев 2013: 54–55]. В ходе этнографических экспедиций под руководством А. В. Черных несколько молитв записали Т. В. Голева и С. А. Фадеева (записи хранятся в архивах Отдела истории, археологии и этнографии Пермско-

² Ср.: археолог Э. А. Савельева приводит лаконичные сведения о том, что поблизости от д. Божьюдор (современный Княжпогостский район Республики Коми) находились «чудские ямы», куда вплоть до 1930-х гг. приходили коми из соседних селений, чтоб помянуть «чудских бабушек и дедушек» [Савельева, Королёв 1990: 48]. Таким образом, возможно, география бытования подобных поминальных текстов может быть расширена.

го научного центра УрО РАН и Фольклорно-этнографического центра Санкт-Петербургской государственной консерватории им. Н. А. Римского-Корсакова). Всего на территории Кочёвского и Косинского районов зафиксировано уже около двух десятков развёрнутых поминально-молитвенных текстов, бытующих в устной и письменной формах (в составе рукописных тетрадей), что говорит об относительной распространённости данной традиции и её значимости для традиционной культуры северных коми-пермяков.

Хотя сведения о коми-пермяцких народных поминальных молитвах представлены в источниках второй половины XIX – начала XX века лаконично и фрагментарно, их достаточно, чтобы говорить о том, что современными исследователями зафиксированы аналогичные тексты. Об этом свидетельствуют контекст бытования (приуроченность к поминкам, в т. ч. коллективным на Троицкой неделе), перечисляемые категории умерших (чудской народ; родственники; персонажи с функцией открывания-закрывания наподобие *кляшников-ларёшников*; умершие неестественной смертью и др.), а также устойчивый молитвенный зачин («*Помяни, Господи...*»). Приведу одну из таких неканонических молитв полностью:

«"Помяни, Господи, усопших раб твоих, родителей моих, родственников, начальников, благодателей и всех православных хрестьян. Простимся, согрешенья вольная и невольная, даруем Царствие Небесное. Осип Ключник, Григорий Задверник, отворяйте двери Евы и Адама. Митрополит, Санополит, Онтрополит, Пантелеймон, надежда мать – сыра земля, царь Константин, царица Елена, отворяйте ворота лево-направо, отпустите всех младенцев, всех родственников, родственников, нищих и ящих (?), в лесу заблудящих, топором рубляющих, ружьём стреляющих, в воде утонувших, в огне горящих, в петле висящих, знающие и незнающие, плодники и бесплодники, верующие, неверующие. Помяни, Господи, на войне убитых, в плен попавших, бездетные, вдовы, беспризорные, старолежащие повсюду, старые дедушки, старые бабушки". И вот помянем: Чач, Бач, Юкси, Пукси» (с. Пуксиб Косинского района, 2011; список информантов см. в конце статьи)³.

³ Записали Е. М. Четина и И. Ю. Роготнев; архив Лаборатории культурной и визуальной антропологии (далее – АКВиА) ПГНИУ.

Фиксация народных поминальных молитв, бытующих у коми-пермяков на русском языке и включённых в традиционные обрядовые практики, ставит перед исследователями ряд вопросов. Представляется важным описать целостный мифо-ритуальный контекст их функционирования, рассмотреть использованные номинации умерших, выявить генезис и типологические параллели, которые встречаются в других этнических и региональных традициях. Эти задачи решает данная статья.

Народные поминальные молитвы и обрядовый контекст их бытования

Записи, сделанные в разное время от одного и того же исполнителя, показывают, что – как это бывает с произведениями фольклорного типа – неизменный, заученный текст у этих молитв отсутствует, он каждый раз «конструируется» заново на основе определённого канона и допускает известную импровизацию. Народные поминальные молитвы произносятся в обрядовой ситуации поминовения усопших. Конкретные предписания могут варьироваться в различных микролокальных традициях, свои предпочтения могут быть и в некоторых семьях, однако в целом для кочёвско-косинского ареала ситуация выглядит следующим образом. Во-первых, народный молитвенный текст с перечислением различных категорий умерших произносится во время домашних поминок, посвящённых конкретному умершему (*третины / девятины / сорочины / години / память*)⁴. Этот ряд могут пополнить и окказиональные поминальные обеды, вызванные различными обстоятельствами (покойный приснился родственнику или соседу и попросил «накормить», у кого-либо из родных началась внезапная болезнь – *мыжа* и т. п.). Во-вторых, народные поминальные молитвы произносятся на могиле умершего во время семейных поминок на кладбище, приуроченных к календарным поминальным дням (Семик, родительские субботы и др.). В некоторых микролокальных традициях существуют дополнительные дни, когда принято посещать кладбище (к примеру, в селе

⁴ Реальное функционирование неканонических поминальных молитв разнится: некоторые из информантов сообщают, что такую молитву можно читать «на любых поминках», другие произносят не раньше сорочин и т. д.

Пуксиб Косинского района пожилые женщины поминают своих родственников в *Прокопий лун* – Прокопьев день, 21 июля⁵); неканонические молитвы читаются и во время таких посещений. В-третьих, эти молитвенные тексты исполняются в ходе коллективных поминок на почитаемых *важ местлах* ('старых' местах), многие из которых считаются «чудскими могильниками». Наконец, известен единичный случай, когда неканоническая поминальная молитва использовалась во время окказионального обряда, направленного на поиск пропавшего скота. Случай остаётся пока уникальным (но хорошо вписывается в мифо-ритуальные схемы традиционной культуры) и потому будет рассмотрен отдельно.

На домашних поминках интересующее нас произведение включается в ряд канонических церковных молитв, чтение которых предшествует началу поминальной трапезы: «*Помяни, Господи, Адама, Еву и усопших*». <...> *Когда свечку зажжёшь, поклоны будешь ставить. На поминках.* <...> *"В войну убивающие, в воде утопающие, в огне горевшие"*, – вот всё это тоже скажут. <...> *Всех называем. "Ножом резавшие, топором <неразб. – коловшие?>, на дороге умирающие, все в огне сгоревшие, вольные и невольные". А заканчивается "Вечная память"*» (с. Большая Коча Кочёвского района, 2011)⁶. В этом ряду могут фигурировать и *старые люди (важ отир)*, по преданию, похороненные на старых кладбищах: «*А рядом там Кушдор, вот шойнаыбские девицы и есть, их всегда поминают. Они тоже похоронились: столбы срубят – земля придавит. У нас, когда поминки делают покойнику на сорок дней, на три недели, их поминают всегда, дома за столом. А как поминают? "Шойнаыбские девицы"*, – говорят» (д. Бачманово Косинского района, 2000)⁷.

Неканоническая поминальная молитва может завершать ряд молитвенных текстов и непосредственно предшествовать поминальной трапезе. К перечисляемым умершим добавляются имена покойных родственников хозяев, которые зачитываются по специальным «поминальникам»: «*Лыддьётёны тетрадись*.

⁵ Здесь и далее календарные даты указаны в соответствии с новым стилем.

⁶ Записали Е. М. Четина и И. Ю. Роготнев; архив АКиВА ПГНИУ.

⁷ Записано автором статьи совместно с Е. М. Четиной; архив АКиВА ПГНИУ.

Ниммезён. Шуам: "Вошшы Ёкся, Олексей, Люда, Марья, Настя..." Миян тыр и тыр ни кулёммес». – «Читают из тетради. По именам. Говорим: "Насыться Экся, Алексей, Люда, Мария, Настя..." У меня много-много умерших» (с. Большая Коча Кочёвского района, 2008)⁸; «Корамё, дак эд сйа поминальнишкез эмось. Поминальникас гижёны: "Илля, Алёша, Иван... Помяни, Господи, вошшё, сёйö"». – «Зовём, так ведь для этого поминальники есть. В поминальник написано: "Илья, Алёша, Иван... Помяни, Господи, насытьтесь, ешьте"» (д. Нижняя Коса Косинского района, 2008)⁹.

Полевые исследования показывают, что поминальные практики коми-пермяков по сравнению с обрядами соседнего русского населения характеризуются большей интенсивностью и устойчивостью. По-видимому, в северных районах Коми-Пермяцкого округа они поддерживаются верой в *мыжу* – наказание в виде внезапной болезни человека или пропажи скота, которое посылает умерший родственник, если его перестают помянуть. Чтобы определить, кто именно *дал мыжу*, совершается специальный обряд – *черёшлан*. Обряд этот хорошо известен по этнографическим описаниям XIX–XX веков¹⁰. Поскольку народные поминальные молитвы прямо соотносятся с представлениями о *мыже* и ритуально-магическим процессом избавления от неё, приведу их краткое описание, сделанное этнографом И. Н. Смирновым: «Бог, или "боги", по-пермяцки, т. е. святые, изображённые на иконах, стоящих в тех или других часовнях, добиваются от человека жертв, насылая болезни или на скот, или на него самого. Они поступают в данном случае совершенно так же, как души умерших: для обозначения их кары служит то же слово *мыж*. Первой заботой поражённого болезнью является узнать, кто поразил его <...> – умерший родственник или "бог" из какой-нибудь часовни. Решать этот вопрос берутся особенные гадальщицы. Гадальщик берёт щепотку соли с божницы, бросает её на раскалённые уго-

⁸ Записала и перевела Т. Г. Голева; архив Отдела истории, археологии и этнографии ПНЦ УрО РАН (далее – ОИАЭ).

⁹ Записала и перевела Т. Г. Голева; архив ОИАЭ ПНЦ УрО РАН.

¹⁰ Подробная библиография приводится, к примеру, в монографии Г. И. Мальцева: [Мальцев 2004: 59–65, 116–118]; здесь же см. сопоставительный анализ локальных вариантов этого гадания.

ля, над углями он вешает, как безмен, на шнурке топор и начинает перебирать имена умерших родных и затем святых, причём имени топор колыхнётся, тот наслал кару. Если покаравшим оказался "бог", знахарь указывает, куда надо сходить к нему и что принести» [Смирнов 1891: 253–254]. Вместо топора в гадании могут использоваться серп, медная иконка, крест и другие предметы.

Некоторые из жителей северных районов Коми-Пермяцкого округа, с которыми мне довелось беседовать, объясняли важность личных поминальников тем, что к *черешланице* нужно идти с готовым списком «своих покойников». Примечательно, что происходящее в процессе гадания перечисление имён частично совпадает со структурой народных поминальных молитв и включает, кроме «своих умерших» (родственников и свойственников), ещё две значимые категории: христианских святых и *старых людей* – более ранних насельников этой территории, похороненных на почитаемых местах (древних могильниках или старых, уже не действующих кладбищах). Все они, таким образом, включаются в категорию «предков»: *«Вот если мыжа, то перечисляют иконы, старых покойников, умерших соседей, знакомых из другой деревни, потом ещё боринские важ отир тоже поминают. И когда праздники, можно мыжу делать – на Тиконов день, на Фрола и Лавера, помянуть надо. Где праздник этот престольный, туда и идут поминать»* (Д. Ошово Кочёвского района, 2001); *«Кто тебе боль-то дал, ему обед сделать надо: "Помяни, Господи..." – и всё. Святого так же: "Помяни святого великомученика такого-то..." Обед ему надо тоже»* (Д. Чазёво Косинского района, 2002)¹¹.

Немыслимое для канонического православия объединение в одном ряду столь «разновесомых» умерших, как «простые» покойники и христианские святые, – яркая черта коми-пермяцкой мифо-ритуальной практики, которая, впрочем, не уникальна. Приведу два примера, относящихся к различным этнокультурным традициям Русского Севера и показывающих, что коми-

¹¹ Здесь и далее, если иное не указано, приведённый текст записан автором статьи, запись хранится в архиве АКВиА ПГНИУ.

пермязкий случай вписывается в ряд типологически сходных явлений крестьянской культуры. Первый пример лингвистический: в карельских причитаниях такие термины, как «предки-прародители» и «спасы-божества» (иконы), передаются общим понятием *šyntyset, syndyset* – ‘прародители, предки’ (с добавлением эмоционально-положительных эпитетов); при этом в некоторых контекстах трудно установить, обращается ли причитающий непосредственно к умершим родичам или же к «небесным покровителям», т.е. святым [Степанова 2004: 82]. Второй пример касается ритуально-обрядовых форм поведения: в селе Оштинский Погост Вологодской области, где проживает смешанное русско-вепское население, зафиксирована своеобразная практика, когда пожилые жительницы помещают в красный угол (рядом с иконами) фотографии своих покойных родственников и периодически обращаются к ним с просьбами о помощи [Ильина: электронный ресурс]. По-видимому, все эти случаи объединяет наделение умерших родичей и христианских святых сходными функциями и некоторое «выравнивание» их статусов.

Продолжая разговор о типологических параллелях, необходимо отметить, что представление о наказании (обычно в виде внезапной болезни человека или пропажи скота), которое умерший родич может наслать на потомков за непочтительное отношение и отсутствие положенных поминальных обедов, – едва ли не мифологическая универсалия, хорошо известная, в частности, восточным славянам и финно-пермским народам. Так, украинцы и белорусы считали, что тем, кто плохо поминает предков в специальные дни (так называемые *деды*), они мстят бедами и убытками в хозяйстве (болезнями и раздорами в семье, пропажей домашней скотины и т. д.) [Славянские древности 1999: 43]. У русских аналогичное представление нашло выражение в поговорке о способности умершего причинять ущерб хозяйству: «У ворот-то не стоит, а приворотно-то берёт»; смысл её в том, что при отсутствии поминальных обедов покойный родич найдёт способ «возместить» их себе. В этом случае последующая пропажа овцы или коровы, утрата денег и прочие происшествия, ведущие к недостатку, трактуются в том смысле, что утраченное

«забрал» умерший¹². Аналогичные представления бытуют и у финно-пермских народов. Например, у мордвы считалось, что за отсутствие поминок или упоминание их все умершие предки могут наказать болезнью, бездетностью или как-то иначе; чтобы узнать, как избавиться от их гнева, приглашали опытного ворожею [Николаев 2004: 444]¹³.

Близкий коми-пермяцкому мифо-ритуальный комплекс зафиксирован у коми (зырян). Он известен, в частности, по описанию этнографа А. С. Сидорова: это гадание вычегодских коми с помощью нательного креста – *perna petködlöm*. Для выяснения причин болезни или указания места пропавших без вести коров и т. п. идут к знахарю, дают ему свой крест, и тот начинает гадать, расположив на столе четыре хлебные крошки крестообразно и держа над ними шнурок с крестом. Загадав на каждую из крошек возможный вариант ответа, знахарь задаёт вопрос, держит крест за конец шнурка и наблюдает, куда именно он качнётся. Первым выясняется вопрос, от кого «пришло» несчастье: от бога, от людей (т.е. колдунов) или от «родителей» [Сидоров 1997: 96]. Отчасти сходные магические ритуалы бытовали у удмуртов (гадание на веретене с предсказанием знахаря), марийцев (гадание на поясе) и других народов [Черных 2007: 109–110].

У удмуртов болезнь, наводимая умершими (нарывы, чирьи и т.п.), называется *кулэм мурт мыж*; для её отличия от других *мыжей* обращаются к специальному ворожцу (*усто-туно*). Чтобы задобрить умерших, дважды в год проводятся большие поминки, к их поминовению прибегают также в случае болезни, при потере ценной вещи, домашнего животного или птицы [Васильев 1906: 83].

¹² Эту поговорку и связанные с ней мифологические представления автор статьи не раз фиксировал во время полевых фольклорных исследований в Юрлинском районе Коми-Пермяцкого округа в 2013 и 2014 гг.

¹³ Очень близок к коми-пермяцким представлениям о мыже следующий мордовский мифологический рассказ, в т. ч. упомянутый в нём способ исцеления: «Умерла бабушка Василиса. К ней сын её плохо относился. После её смерти он упал с комбайна и стал инвалидом. Это его наказала бабушка Василиса. В таком случае надо делать помин. Надо идти на кладбище и говорить умершему: "Прости, вылечи, не сердись, сделаю для тебя особый помин". Весь народ созовёт на эти поминки. Такие поминки можно делать в любое время года» [Мокшин 1998: 89].

Таким образом, мы видим, что практически каждый из элементов коми-пермяцкого мифо-ритуального комплекса, связанного с мыжей и черешланом, находит более или менее точные аналогии в других культурах¹⁴. Известно, однако, что специфика той или иной региональной или этнокультурной традиции определяется не столько набором элементов (едва ли не каждому из них в отдельности можно найти эквиваленты), сколько их иерархией и смысловыми взаимоотношениями. В отличие от некоторых других традиций, представление о возможном наказании со стороны умершего у коми-пермяков имеет своего рода категориальную оформленность, что выражается в наличии народной терминологии («мыжа»). Это, с одной стороны, свидетельствует об особой значимости данного представления, а с другой – способствует его устойчивости. Очевидно также, что в системе традиционной культуры северных коми-пермяков представления о мыже и обряд черешлан выполняют интегрирующую функцию, обеспечивая дополнительные связи между семейно-бытовой и календарной обрядностью, актуализируя почитание икон, действующих и заброшенных («чудских») кладбищ, водных источников. В круг этих представлений и обрядовых практик «втягиваются» и неканонические поминальные молитвы: они включают в себя подробное перечисление всех категорий умерших, способных *дать мыжу* (включая христианских святых), произносятся на поминках, устроенных для избавления от мыжи, а также во время прочих поминальных обедов – с целью предотвратить возможное «наказание».

Рассмотрев функционирование неканонических молитвенных текстов в составе индивидуального поминального цикла, остановимся подробнее на других обрядовых контекстах. Помимо умерших родственников и свойственников, мыжу могут

¹⁴ По-видимому, способ исцеления от коми-пермяцкой мыжи прямо соотносится с севернорусскими обетными практиками: чтобы выздороветь, заболевший человек устраивает поминальный обед, участвует в престольном молебне или поминальной службе на старом кладбище; участие в этом обряде продолжается и в последующие годы, как говорится, *по овещанию* – т. е. по обету [Жуланова 2003: 158]. Гаданию на иконе или топоре (о том, кто наслал мыжу) предшествует трёхдневный период, когда «обиженный» умерший или святой может присниться человеку; в обетных практиках Русского Севера особую роль также играют сновидения.

наслать *старые люди* – первые насельники территорий, чьи образы в устной традиции мифологизируются и нередко отождествляются с чужью. В каждом случае предания о них приурочиваются к какому-либо почитаемому *могильнику*. Перечень этих мест к настоящему времени относительно хорошо известен: в частности, он был представлен в работах Л. С. Грибовой [Грибова 1975: 104–105], а затем существенно дополнен в последующих исследованиях и публикациях (см., к примеру: [Заветный клад 1997: 204, 233–234, 246, 339; Климов, Чагин 2005: 155–161; Четина, Роготнев 2010: 40–42; Королёва 2011: 196–199] и др.).

Одно из самых почитаемых северными коми-пермяками *важ мест* ('старых' мест) связано с именами легендарных первых насельников, которых звали Чадч, Бадч, Юкся и Пукся и которые в устных преданиях выступают как основатели местных сёл и деревень: *«Здесьние деревни четыре брата построили, так у нас говорили. Давно-о! Да как-то в клубе концерт показывали, там тоже говорили, как они строили. У них один топор был. Вот первый, Юкся, построил Юкseeво и второму кинул, пуксибскому. Тот построил Пуксиб и кинул третьему, в Чазёво. Тот деревню построил и кинул четвёртому. А это наша деревня и есть, Бачманово»* (д. Бачманово Косинского района, 2000)¹⁵. Считается, что Чадча и Бадча (либо все четыре брата) похоронены на месте под названием *Важ Чадзёв*, где раз в год устраиваются коллективные поминки (в т. ч. для избавления от мыжи): *«А люди здесь жили такие когда-то: Чадч, Бадч, Юкся, Пукся. Молятся так, я слыхала. Важ Чадзёв в лесу есть, место такое. Люди были, плохо жили и похоронили себя. В яму зайдут, столбы с крышей подрубят – и земля давит. Важ Чазёв, там молятся перед Троицей в субботу, нынче батюшко ходил, три круга прошёл по солнышку с молитвами...»* (д. Чазёво Косинского района, 2000); *«Вот Важ Чадзёв да Кушдор, туда ходят. Это хорошо даёт <мыжу>, рассердится дак, берегись только! На Троицкую субботу ходят, большие не ходят. У кого если мыжа есть, в этот день пойдут туда помолиться»* (д. Чазёво Косинского района, 2002). Имена этих первопоселенцев фигурируют и в народных поминальных молитвах.

¹⁵ Записано автором совместно с Е. М. Четиной; архив АКиВА ПГНИУ.

По всей видимости, коми-пермяцкие устные истории о четырёх братьях (вариант: отце и трёх братьях) вписываются в ряд других преданий, где фигурирует мотив перебрасывания каким-либо предметом (топором, камнем, палицей и т.п.). Подобные фольклорные нарративы приурочены, к примеру, к небольшим лесистым сопкам Куроп-кар (Курэг-кар) и Ош-мыс в Кочёвском районе¹⁶: *«Около Борино, около Урьи – там старинные очень кладбища, там жили когда-то старые люди. Где Куроп-кар, тоже кладбище старинное. Жили два брата, один на Куроп-каре, другой на Ош-мысе, кидались топорами. Это мой отец рассказывал...»* (д. Ошово Кочёвского района, 2001). Писатель и собиратель коми-пермяцкого фольклора В. В. Климов называет Куроп-кар в числе мест, где, по сведениям его собеседников, некогда поминали *старых людей*, однако ко времени сбора информации сохранились лишь краткие упоминания об этом обряде [Климов, Чагин 2005: 159]¹⁷.

Описываемая мифо-ритуальная практика относится к традиции «поминок по чуди», ареал бытования которой не совпадает с распространением чудских преданий как таковых: он значительно уже. Существование подобных обрядов фиксировалось исследователями на территории Республики Коми. Также поминовения *чудских родителей* совершались зюздинскими коми-пермяками и жителями так называемого Кайского края (современный Афанасьевский и часть Верхнекамского района Кировской области соответственно), а на территории Коми-Пермяцкого округа – северными коми-пермяками (прежде всего косинскими и кочёвскими). Поминки на чудских могильниках вряд ли можно считать уникальным явлением. Представляется справедливым вывод А. А. Панченко о том, что почитаемые могилы *чуди, панов, литвы,*

¹⁶ Более полный вариант этого предания см. в публикации Л. С. Грибовой: [Грибова 1975: 97].

¹⁷ Вероятно, с описанной традицией отчасти соотносятся и предания о верхлупьинском герое Пере, бытующие в Гайнском районе: так, его тоже называют иногда чудским; он выступает основателем деревни Мэдгорт; в устных историях от его имени производятся названия географических объектов (г. Пермь, д. Першина, оз. Ператы); он бросал большие камни; его смерть описывается как вариант чудского самозахоронения; рядом с местом бывшей д. Мэдгорт расположена его могила, а неподалёку от неё – старое заброшенное кладбище, на котором раньше совершались поминки.

погибших воинов, вятские могилы заложных, новгородские жальники и некоторые другие народные культы, известные в различных регионах Европейского Севера России, являются типологически сходными: «...будучи и опасными, и благотворными одновременно, они нередко выполняют роль местных святынь, где совершаются и поминальные, и votивные ритуалы» [Панченко 2008: 251–258].

У северных коми-пермяков – по крайней мере, в некоторых микролокальных традициях – почитанием пользуются и более поздние захоронения, уже не относимые к «чуждым»: прицерковные кладбища, могилы времён Гражданской войны 1920-х годов. Хронологически наиболее поздний пласт, который здесь выделяется, – братские захоронения спецпоселенцев 1930-х годов: *«Раньше была деревня Велтас, места спецпереселенцев. Там переселенцы жили, больше с Минской области, они от голода умерли почти все, Курганайн место называется. Километра два по Гайнскому тракту. И ходили раньше из Юксеево их помянуть старушки. Кто от голода умирал, их там хоронили, вместе всех, и вот старушки наши ходили, я помню. Можно в любую субботу, но чаще в Семик»* (с. Юксеево Кочёвского района, 2001). Примечательно, что необходимость их поминовения иногда обосновывается верой в мыжу: *«А старушки у нас в Курганайн ходят поминают. Там спецпоселенцы жили, и с голоду многие умирали. А они теперь мыжу могут насрать. Они просто так-то не могут, а только если их кто знал или видел – может, приходили что-то поесть просили с голоду. Просто кто-то их где-то видели, тому мыжу могут послать. Вот старушки и ходили <помянуть>»* (с. Юксеево Кочёвского района, 2001)¹⁸. Известны случаи, когда Курганайн и другие братские захоронения перечисляются наравне с другими почитаемыми местами в народных поминальных молитвах: *«Я ещё читаю там могильнику. Вот у нас Таркёмыс, Кыдыскуштармыс. Старинные, первобытные когда люди были, в Чазёвом есть. Потом репрессированные. Могильник. Очень большие тут у нас покороненные: Коврижка, Станамыс, Курганай... Все могильники перечитаю»* (с. Юксеево Кочёвского района, 2008)¹⁹.

¹⁸ Записано автором совместно с Е. М. Четиной; архив АКВБ ПГНИУ.

¹⁹ Записали Т. Г. Голева и С. А. Фадеева; архив ОИАЭ ПНЦ Уро РАН.

По представлениям северных коми-пермяков, мыжу могут «дать» и христианские святые, поэтому, перечисляя тех, кто мог наказать человека, знахарка, вешающая черешлан, называет «богов». При этом обычно перечисляются не все святые, а те, чьи изображения (иконы) доступны для молитвы и принесения «подарка» – *приклада*. Беседы с представителями старшего поколения показывают, что с этой целью коми-пермяки нередко обращались к церковным иконам: *«Если кто заболает, на бога вешивали <черешлан>. <...> Держали это у икон – на какую икону шиевелится. <...> А уж потом больной пойдёт в церковь этому святому и всем молиться»* (с. Кочёво, 2000). Известны случаи, когда в этой роли выступали и домашние иконы, хранящиеся у жителей окрестных сёл и деревень: *«Мне одна свешала на лопату <...>. Потом и говорит: "Тебе в Сеполь надо ехать". В Сеполе икона "Воскресенье", у одного старика хранилась, к этой иконе отправила. Я ходила, подарки уносила: холст, тряпню, рыбный пирог. Пришла к старику, холст на икону сверху повесила. Потом <...> с хозяевами вместе помолились и вместе поели, что я принесла. И всё»*²⁰.

Распространённой практикой являются случаи, когда для изгнания от мыжи человеку требуется посетить посвящённый определённому святому престольный или обетный праздник²¹. Раньше в деревнях располагались освящённые в честь таких святых часовни, в которых хранились и их иконы. В престольный или обетный праздник в часовне устраивался праздничный молебен, завершение которого, как следует из рассказов старожилов, обычно включало элемент поминальной обрядности,

²⁰ Сложно говорить, не повлияло ли на возникновение и распространение подобной практики массовое закрытие церквей в советское время; известно, что некоторые церковные и часовенные иконы после закрытия храмов хранились в домах местных жителей. Подробнее о функциях икон в быту коми-пермяков (в т. ч. в связи с почитанием *старых людей* и представлениями о мыже) см. в статье Т. Г. Голевой [Голева 2012].

²¹ Как известно, специфика обрядности Северного Прикамья во многом определяется влиянием переселенцев с Русского Севера; по-видимому, под их воздействием в северных районах Коми-Пермяцкого округа формируются обетные праздники, многие из которых были установлены в связи с падежом скота: так, в д. Бачманово Косинского района широко отмечается *лошадиный праздник* Гаврилов день [Четина 2012: 228], в д. Урья Кочёвского района 7 августа справляется Макарьев день, именуемый *мёс-праздник* ('коровий праздник'), и т. д.

а именно поминальную трапезу²²: *«И когда праздники, можно мыжу делать – на Тиконов день, на Флора и Лавра, помянуть надо. Где праздник этот престольный, туда и идут поминать»* (Д. Ошово Кочёвского района, 2001); *«Здесь в конце деревни часовня была, там теперь берёза стоит. К ней в Гаврилов день ходят, 26 июля. Икону носим, стол там поставим, скамейки, святую воду принесём. Потом помолимся, потом поедим: пироги, ягоды...»* (Д. Бачманово Косинского района, 2002). После разрушения часовни обряд продолжают проводить на том месте, где она стояла²³: *«[А в Бачманово всё ещё ходят к берёзе мыжу лечить?]/ А хо-о-одят, вы что! Там Егорий праздник и Гаврило праздник»* (Д. Чазёво Косинского района, 2002); *«У нас сейчас ещё собираются за болотом, где часовня была. Ходили туда на Петров день, Нюр-сай это место, значит "за болотом". И там мыжу ходят платить. Часовню давно убрали, дак на берег ходят <молиться>. Ходят, кому как скажут»* (Д. Кукушка Кочёвского района, 2000).

Участие в праздничном молебне для больных мыжей в некоторых местах сопровождается омовением в проточной воде из расположенной поблизости реки, ещё полезнее считается стоять в воде, чтобы она скрывала больное место. Так, в Кочёвском районе ритуальное «стояние в воде», по воспоминаниям старожилов, практиковалось в почитаемом месте под названием Лягай-мельница²⁴, расположенном на берегу реки Сепольки и посещавшемся в день св. Петра и Павла (12 июля); заходили в воду в Ильин день (*Быкобой*, 2 августа) жители села Большая Коча. В целом ряде населённых пунктов для исцеления от мыжи больной должен был стоять в реке вместе с конём (или сидеть на нём так, чтоб вода покрывала ноги всадника до колен). Подобные обряды проводились, к примеру, в деревне Урья (Макарьев день,

²² Наличие поминальной символики и ритуалистики отличало и храмовые праздники в некоторых локальных традициях Русского Севера, например Вологодчины, см.: [Русский Север: электронный ресурс].

²³ В последние годы некоторые престольные и заветные праздники начинают функционировать в фестивальном формате, при этом сохранение поминальной ритуалистики, как и реализация крестьянских обетных практик («уплата» мыжи) оказываются существенно затруднены или невозможны; об одном таком случае см. в исследовании Е. М. Четиной [Четина 2012].

²⁴ По сведениям В. В. Климова, это место называлось ещё Василь-Миколь, тут поминали *Лягая* и *Миколя* [Климов, Чагин 2005: 183].

7 августа) и селе Большая Коча (день св. Флора и Лавра, 31 августа) в Кочёвском районе (подробнее о коми-пермяцком ритуальном «стоянии на воде» см. в работе А. В. Черных и Т. Г. Голевой: [Голева, Черных 2009]). Обращает на себя внимание тот факт, что в целом ряде случаев «стояние в воде» (человека или человека с животным) происходит в непосредственной близости от различного рода захоронений. Так, в деревне Урья место вечернего «стояния» накануне Макарьева дня располагается у части берега с древним могильником; уже указанные обряды в селе Большая Коча происходили у берега, на котором стояла церковь и было прицерковное кладбище; сообщается о нескольких могилах в месте под названием Лягай-мельница и т. д. Вряд ли подобную связь можно считать случайной.

В отдельных случаях в сферу влияния поминальной обрядности попадали и *скотные могильники* – места захоронения домашнего скота, погибшего от эпизоотии. По воспоминаниям старожилов, в годы, когда гибло много домашней скотины, жители деревни Урья посещали в Макарьев день Мыс-Ер, где «*пропащих коров хоронили*»; туда ходили «*коров поминать, чтоб они больше не умирали*» (д. Урья Кочёвского района, 2000). В деревне Гайнцово Кочёвского района в том случае, если мыжа проявлялась в болезни коровы, остатки поминального обеда, устроенного для «обиженного» умершего, черешланщица уносила на *скотный (коровий) могильник* (д. Чажегово Гайнского района, 2003)²⁵. Наблюдаемое в культуре северных коми-пермяков распространение поминальной ритуалистики и представлений о мыже на обряды, связанные со скотом, весьма примечательны.

Ритуальные омовения для исцеления от мыжи встречаются в составе обрядов, связанных не только с престольными праздниками, но и с семиково-троицким циклом. После поминок на Важ Чадзёве и Кушдоре участники умываются водой из протекающей рядом речки Кыдзьис. В Семик и Троицу ходят помянуть *старых людей* на ключик Таркомыс близ села Пелым Кочёвского района: на деревьях оставляют полосы ткани, в воду бросают монетки, водой же умывают лицо и моют больные части тела; по сообщениям

²⁵ Записала Е. М. Четина; архив АКиВА ПГНИУ.

местных старожилов, неподалёку от ключика располагалось старое кладбище. С этим рядом так или иначе соотносится и почитаемый источник Проня-ключ близ села Самково в Кудымкарском районе: хотя *черешван* и представления о мыже и здесь практически сошли на нет, в Троицу после посещения кладбища сюда съезжаются люди, устраивают поминальную трапезу, бросают в воду деньги, умываются «целебной водой», набирают её про запас²⁶.

Таким образом, можно говорить о том, что сфера влияния поминальной ритуальности в традиционной культуре коми-пермяков значительно расширяется: здесь в буквальном смысле принято *помянуть* (*касътисьны*) не только умерших родичей и *старых людей*, но и христианских святых, а в отдельных случаях – духов-покровителей пространства (см. об этом далее), падшую скотину и даже землю²⁷. В подобные обряды включаются и русскоязычные неканонические поминальные молитвы, которые, с одной стороны, адаптируются к локальным обрядам и представлениям, а с другой – дополнительно расширяют и кон-

²⁶ Вопрос о том, в какой мере традиция южных коми-пермяков соотносится с описанным мифо-ритуальным комплексом их северных соседей, остаётся, по-видимому, открытым. С одной стороны, известно, что обряд черешван здесь некогда существовал, обрывочные представления о мыже фиксируются до сих пор. С другой стороны, в ходе полевых исследований 1999–2014 гг., проводимых АККиВА, не удалось записать ни одного упоминания о поминках на чудских могильниках, не обнаружено пока и развёрнутых неканонических поминальных молитв. Возможно, культ первопоселенцев связан здесь с почитанием водных источников (ключей, родников), названия которых включают антропониимы. Так, про менее известный Тарас-ключ рассказывают следующее: «Кто такой Тарас? А он века, как сказать, вековой, вечный. Века – это первый сюда пришёл и стал жить» (с. Самково Кудымкарского района, 2001). Сведения о подобных почитаемых родниках приводит и В. В. Климов, все они сосредоточены в Кудымкарском районе [Климов, Чагин 2005: 169–170].

²⁷ Влияние поминальной обрядности проявляется в употреблении соответствующей лексики (коми-пермяцкой и русской), а также в использовании типичной поминальной пищи и организации ритуальной трапезы. Обряд *поминания земли*, который устраивается в Духов день в Архангельском кусте деревень Юсьвинского района, выявлен и описан этнографом Т. Г. Голевой («Что у кого есть, у кого шаньги, пироги, на поля мы идём, землю поминаем... Молились на землю... Там постелем скатерть, всё разложим. *Му касътивны* – идём землю помянуть») [Голева 2011: 88–89]. Ср.: обрывочные сведения о том, что в д. Чажегово Гайнского района когда-то ходили на р. Лупья «*помянуть воду*», приводит В. В. Климов [Климов, Чагин 2005: 168]. Подобные факты, пусть и относящиеся к отдельным микролокальным традициям, заслуживают дополнительного осмысления.

кретизируют тот ряд субъектов, которым адресованы поминальные ритуальные действия.

Народные поминальные молитвы: образный строй, генезис, типологические параллели

Учитывая все известные записи народных поминальных молитв, сделанные в Косинском и Кочёвском районах, можно выделить несколько групп персонажей, которые поддаются более или менее точной идентификации: 1) персонажи церковно-христианского происхождения (ветхозаветные пророки, святые, деятели церкви и проч.); 2) персонажи, носящие имена с символикой «открывания – закрывания»; 3) местные первопоселенцы, похороненные на старых кладбищах; 4) умершие родственники; 5) умершие неестественной смертью (в терминологии Д. К. Зеленина – «заложные» покойники). Отдельного упоминания заслуживает молитва, в которой св. Власий назван «батюшкой лесным».

1) Персонажи церковно-христианского происхождения.

К этой группе относятся упоминаемые в молитвах *первые люди* Ева и Адам, архангелы *Гаврила, Михаила* (Гавриил и Михаил), *Ной праведный со всем семейством, царь Давыд* (Давид), ветхозаветный пророк Иона, патриархи *Исак и Яков* (Исаак и Иаков), новозаветный *Иван Креститель* и др. Встречаются названия богородичных образов, иногда довольно своеобразные: «*Пресвятая Богородица-матушка, Неопалимая Богородица-матушка, Послушница Клебоматушка, Казанская Богородица-матушка, Почаевская Богородица-матушка, Троеручница Богородица-матушка, Семиструйная Богородица-матушка...*». Упоминаются вифлеемские младенцы (убитые по приказу царя Ирода), апостолы *Петры-Павлы* (Пётр и Павел), равноапостольные *царь Константин и царица Елена*, фигурируют и деятели церкви, представленные в основном собирательно: *монахи, монашки; монашество; все попы, все дьяки, все серебряники* <бессеребряники>; *40 мучеников, пострадавших за Христа; священники, митрополиты, архимандриты* и т. д.

Имена многих христианских святых, особенно ветхозаветных, могли быть хорошо знакомы населению современного Коми-

Пермязкого округа благодаря присутствию соответствующих образов в структуре церковного иконостаса: как известно, в нём представлены праотеческий (Адам, Ева, Ной и др.) и пророческий (цари Давид, Соломон, пророки Иона, Даниил и др.) чины; многие из упомянутых персонажей входят в состав деисусного чина (Богородица, архангелы Гавриил и Михаил, апостолы Пётр и Павел, св. Иоанн Предтеча). В неканонических поминальных молитвах примечательны образы Адама и Евы, открывающие перечислительный ряд и тем самым выступающие в роли главных «первопредков». Комментарии к текстам, записанные от носителей традиции, показывают, что библейские «первые люди» воспринимаются иногда как герои местной, локальной истории: *«Деревня Войвыл – три километра отсюда, там мыжу лечат, место Шойнаыб. Там Ева да Адам похоронены, они боги были. Ева, да Адам, да митрополиты. Их поминать ходят в субботу перед Троицей»* (с. Пуксиб Косинского района, 2000)²⁸.

Упоминание в неканонических молитвах некоторых святых обусловлено существованием в окрестных населённых пунктах соответствующих престольных и обетных праздников (а некогда – и связанных с ними икон). Так, во время коллективного молебна на старом кладбище возле деревни Борино Кочёвского района в числе поминаемых называли *Потя* (Фотия), *Прола* и *Лаврея* (Флора и Лавра), *Макара* [Жуланова 2003: 157]. День св. Флора и Лавра широко праздновался в селе Б. Коча, Макарьев день – в деревнях Пыстогово и Урьё, где существовали специальные часовни; жителям деревни Борино эти праздники были хорошо известны. По сообщению знахарки из Косинского района, вешая черешлан, она называет небольшое количество святых; перечень их, по всей видимости, ограничен наиболее популярными иконами и местными праздниками: *«Вот и молюсь, молитву читаю. Или покойникам, или богам. И у кого есть мыжа, дак этот бог-то очень бегаёт (изображает рукой, как качается крест на верёвочке),*

²⁸ Ср. полевые материалы Н. И. Жулановой, собранные в ходе коллективных молебнов на другом почитаемом месте – Боринском кладбище близ д. Борино Кочёвского района: участники также поминают здесь Адама и Еву, про которых рассказывают, что это *«самые первые люди, самые старые»*, *«здесьние, наверное, только очень старые, где-то здесь жили, раз здесь поминают»* [Жуланова 2003: 156].

туда-сюда, туда-сюда, быстро. <...> [Имён много должно быть?] Да нет, немного. Много не надо. Два, три ли, а иногда побольше. [А каких святых поминают часто?] Дак вот только Георгий да Гаврыло Михайлов, вот он это часто бывает. Егорий-батюшко, Николай-чудотворец. Вот. И Петры-Павлы, вот они часто... поминают» (д. Бачманово Косинского района, 2002)²⁹.

2) **Персонажи, носящие имена с символикой «открывания – закрывания».** В эту группу входят *Кузьма Заклюшник, Осип Задверник, Осип Ключник, Григорий Задверник, Иосиф-Ключник, Иван Заточник, Осип Заключник, Никита Замочник, Осип Дворник <Дверник?>, Иван Бутыжник/Батожник, Яков Батожник, ключники-замочники* и др. Их функция, по-видимому, заключается в том, чтобы охранять вход («двери», «ворота») в иной мир. Функционально и семантически эти образы неканонических молитв перекликаются с народными представлениями о том, что рай или «небо» размыкаются лишь в назначенные для этого моменты календарного времени. В том же ряду могут рассматриваться *кляшники, ларёшники*³⁰, упомянутые в этнографическом труде Н. И. Смирнова: как известно, в старину ключником назывался слуга, ведающий продовольственными запасами имения или дома и носивший при себе ключи от мест их хранения³¹.

Символика «открывания – закрывания», присутствующая в именах и наименованиях этих персонажей, усиливается в народных поминальных молитвах соответствующим мотивом – просьбой отпустить всех умерших родственников на поминки. Характер обращения к высшим силам сближает его с заговорной жанровой традицией: *«Ключники-замочники, <...> отворяйте ворота, отпустите наших родителей на честный, на праведный обед»; «Берите семьдесят семь ключей, открывайте семьдесят замков, открывайте семьдесят семь дверей, отпускайте наших*

²⁹ Записано автором статьи совместно с Е. М. Четиной; архив АКиВА ПГНИУ.

³⁰ Ср.: по устному сообщению сыктывкарского этнографа А. С. Лобановой, в традиционном жилище коми единственным предметом, запиравшимся на замок, был *ларь*, в котором хранились съестные припасы (мука, крупа, соль и т. п.).

³¹ Слова *ключник* и *ларёшник* вошли в язык русского фольклора, в частности, баллады: таков, к примеру, *Ванька-ключник, злой разлучник*; в одном из вариантов другого сюжета *ключницей-ларёшницей* становится пленённая татарами женщина, которая встречает «в полоне» свою ранее похищенную дочь [Баллады 2001: 42].

родителей»; «отворяйте / Двенадцать замков / Золотыми ключами, / Отпустите всех наших / Родственников и родных»; «Три тысячи дверей, замки, / три окна, отпирайтесь, / отпускаяте наших родителей, / сродников, всех души усобищих рабов. / Аминь»; «Открывайте царские двери, отпустите наши родители» и т. п.

Примечательно, что *Кузьма Заклюшник, Осип Задверник* и подобные персонажи, фигурирующие в большинстве записей народных молитв, не встречаются за пределами этой группы текстов. Вероятно, они возникают «как непредумышленный продукт из разнородных компонентов, которые образуют сюжетно-мотивные конфигурации, соответствующие мифологическим моделям». Иначе говоря, перед нами «вторичные» персонажи и мотивы, построенные в соответствии с мифологической моделью и содержащие традиционную семантику, но ни к какому реальному мифу не восходящие (подобные «мифологические фантомы» обнаруживаются, к примеру, в русских заговорах) [Неклюдов 2009: 23–24, 27].

Сходный образ *подключников, предвратников*, которые стерегут выход из ада, встречается в варианте духовного стиха, записанного на территории соседнего с Кочёвским Юрлинского района, населённого русскими: «*Подлетели тут-де два ангела, да ворота-те были закрытые, / Да замки-то были повешены. / Тут стояли да два подключника, два подключника, два предвратника. / Попросили ангелы господние, вы-де откройте да двери широкие, / Вы откройте замки висячие. / Да открылись двери широкие, да зашли же туда два ангела, / Завели же они душу грешную...*» [Бахматов 2008: 385]³². Но ещё более интересным представляется совпадение этой группы персонажей и их функций с распространёнными у русских и некоторых других народов представлениями об устройстве кладбищенского «жизья-бытья». Так, считалось, что у ворот погоста постоянно находится невидимый мертвец-привратник (*приворотник*), который покидает свой пост лишь с прибытием нового покойника, занимающего

³² В юрлинской традиции исполнение духовных стихов приурочено к сорочинам и другим поминальным дням; большая часть юрлинского религиозного фольклора встречается также в Кочёвском районе (в устном бытовании или рукописных тетрадях). Безымянные «ключники-замочники», охраняющие загробные двери, могли обрести имена собственные под влиянием переосмысленной иконографии: так, апостол Пётр нередко изображается с ключами, Иоанн Креститель – с посохом пастыря (т. е. батогом).

его место [Власова 2009: 84]. Каждому умершему родственники должны «выкупить землю/место» мелкими медными монетами у *земельного хозяина* [там же]. Вероятно, к нему же принято иногда обращаться, призывая умерших родителей на поминки: *«Царь Земляной, Царица Земляная, подымите, пожалуйста, мою маменьку родимую на сегодняшний день поминошной»* (Бабаевский район Вологодской области) [Мехнецов 2003: электронный ресурс]. Семантическое и функциональное сходство подобных формул-обращений и анализируемых поминальных молитвенных текстов кажется очевидным³³.

3) *Местные первопоселенцы, похороненные на старых кладбищах*. В коми-пермяцкие народные поминальные молитвы вводятся антропонимы или обобщённые наименования первых насельников какой-либо местности, похороненных на ныне не действующих (*старых, чудских*) кладбищах. В числе самых известных – уже упоминавшиеся основатели сёл и деревень Юкся, Пускя, Чадч и Бадч, чьи имена особенно часто встречаются в косинских записях: *«Вспомяни, Господи, всех святых: Давида, Исака, Данила, Якова, Давыда-переводчика <перевозчика?>, Ивана Крестителя, Елизавету, Захария, Чадч, Бадч, Юкси, Пукси, шойна-ыбские, мокинские, нюрмэдорские, водоутопляющие, лесозаблуждающие, ножники, топорники, военнопленные, военнубитые...»* (д. Чазёво Косинского района, 2002). Можно было бы предположить, что имена этих мифологизированных первооснователей являются результатом народной этимологизации и образуются

³³ Ср.: приглашая душу умершего на поминки в сороковой день, марийцы обращались не только к нему, но и к «хозяину»/«начальнику» того света и его помощникам, которые отпускают душу «на праздник»: «Вот настал сороковой твой праздник; приходи на свой праздник. Дедушки, бабушки, дядюшки и тётушки и родственники, все приходите. Начальник того света, судья и распорядитель того света, отпустите его на праздник, и сами на его праздник приходите вместе» [Мокшин 1998: 140]; «Господин Киямат, помощник Киямата и ты, глава подземного мира! Вот тебе Евсей (муж покойницы или глава семейства) праздник сделал, вот свечку даёт (ставит)... Приходите, ешьте и пейте! Не евши, не пивши не уходите... старых людей есть-пить на волю отпустите!» [Кузнецов 1904: 62]. Сходный обычай зафиксирован у сыловских марийцев, проживающих в Пермском крае: «Вот теперь настал твой сороковой день. Дедушки, бабушки, хозяин того света и помощник его, приехали за вами, айда на сорочины» [Чагин, Черных 2002: 190]. В коми-пермяцких неканонических поминальных молитвах с аналогичной целью обращаются к персонажам, носящим имена с семантикой «открывания – закрывания».

от топонимов *Чазёво, Бачманово, Юксеево* и *Пуксиб* с целью прояснить их. Однако, по-видимому, это не так.

Известно, что многие названия поселений в Прикамье восходят к антропонимам, обычно – к имени или прозвищу одного из первых поселенцев. Для обнаружения таких случаев принципиально важными источниками оказываются документы, где впервые фиксируются название поселения и имена его жителей³⁴. В писцовой книге М. Кайсарова (1623–1624) читаем: «Деревня *Бачманова*³⁵ на Ключе, а в ней <...> Офон(ь)ка Иванов сын *Бачманов*, да пустых дворов <...> Д<вор> Олешки Иванова сына *Бачманова* умре, Д<вор> Илюшки *Бачманова* сошёл безвестно в 1616 году, <...> Д<вор> Фет(ь)ки *Бачманова* сошёл безвестно в 1619 году» ([Кайсаров: 132-об.]; здесь и далее курсив в цитатах мой – С. К.). След героя фольклорных преданий по имени Бадч (Бач) обнаруживается в компоненте *Бачманов*, который в писцовой книге выступает в качестве патронима (прозвания по имени или прозвищу отца, так называемого полуотчества: Илюшка *Бачманов*, Фетка *Бачманов*) и формирующейся фамилии (Офон(ь)ка Иванов сын *Бачманов*, Олешка Иванов сын *Бачманов*). Упоминается в этом документе и деревня Чазёва (по-видимому, Старое Чазёво – Важ Чадзёв): «Пуст, что была деревня *Чезева* на речке на Кичише» [Кайсаров: 139], – при этом имён жителей не зафиксировано. Важно, однако, что имя или прозвище *Чаз*, а также полуотчество *Чазев* встречаются в более ранней писцовой книге И. Яхонтова (1579), пусть и в связи с другими населёнными пунктами³⁶. Это косвенно свидетельствует о том, что Старое Чазёво тоже получило своё название по имени одного из первых поселенцев – вероятно, мифологизированного Чадча, упоминание о котором сохранили местные фольклорные предания и поминальные молитвы. (Исследование исторической

³⁴ Выражаю глубокую признательность профессору кафедры теоретического и прикладного языкознания ПГНИУ Е. Н. Поляковой за консультации в области пермской антропонимии и возможность ознакомиться с копиями труднодоступных источников.

³⁵ В источнике – *Баишланова*, что является ошибкой переписчика (переписи И. Яхонтова и М. Кайсарова сохранились в списках XIX в.).

³⁶ В писцовой книге И. Яхонтова находим: «Починок *Чезев* на речке на Киве, Гриша да Петруша *Чазевы*, пашни три чети...»; там же в числе жителей деревни Кудымкар упоминаются «Рака да *Чаз* Дмитриевы» [Яхонтов: 40-об.].

основы предания о Юксе, Пуксе, Чадче и Бадче с привлечением данных писцовых и переписных книг см. также в работе краеведа М.Е. Мартынова: [Мартынов 2013].) Наконец, важно то, что в пермских документах XVI–XVII веков зафиксированы фамилии *Бачманов*, *Чазев/Чазов/Чезов*, *Юксеев/Юксиев* [Полякова 2005: 43, 409–410, 454]. Это ещё одно свидетельство, что имена или прозвища типа Бадч (Бачман), Чадч, Юкся действительно существовали и могли послужить основой топонимов.

Антропонимы, включённые в народные поминальные молитвы, распознаются как имена первопоселенцев при сопоставлении с местными фольклорными преданиями. Согласно устным рассказам, на почитаемом Боринском могильнике близ деревни Борино в числе *старых людей* поминают *Бору*, *Моку*, *Улиту* и *Политу* (Бориса, Мокея, Ульяну и Пелагию): «*Мокей и Борис, у них жёны были Ульяна и Пелагия. Это первые люди тут. Самые первые. За них надо, но, это <молиться>. <...> У них дети, говорят, не были, и они сами себя там похоронили*» (д. Борино Кочёвского района, 2011)³⁷. Примечательно, что и в этом случае фольклорная традиция, по всей видимости, сохраняет память о реальных первопоселенцах: мы обнаруживаем имена *Боры* и *Моки* в подушном списке первой трети XVIII века, где они зафиксированы в составе патронимов: «Деревня Борина. Иван *Борисов сын* Хомяков. <...> Аника *Мокиев сын* Хомяков» [Подушный список: 171-об.]³⁸. Однако множество имён собственных, упоминаемых в коми-пермяцких молитвах, не поддаются идентификации. Так, известно, что на том же Боринском могильнике поминали *Агасью* (Агафью), а записанная там в 2011 году молитва начинается так: «*Помяни, Господи, Ева и Адама, Мока и Бориса, Улита и Полита, Кузьма, Кач, Бач, Портог и Домна...*». Имеется ли в виду святая Агафия или это сохранившееся в коллективной памяти имя местной жительницы? Кто такие Кузьма, Кач, Портог, Домна и почему их нужно помянуть? Нередко устная традиция уже не содержит подсказок.

³⁷ Записано автором статьи совместно с И. Ю. Роготневым; архив АККиВ ПГНИУ.

³⁸ Обнаружить данные об *Улите* и *Полите* не представляется возможным, поскольку в Северном Прикамье женщины начали последовательно фиксироваться в переписях только с середины XVIII в.

Иной случай обнаруживается в Косинском районе, где поблизости от деревни Войвыл, на поле Шойнаыб³⁹, тоже поминают *старых людей*: «Помяни, Господи, усопших раб твоих <...>. Митрополит, Санополит, Онтрополит, Пантелеймон, надежда мать сыра земля, царь Константин, царица Елена, отворяйте ворота лево-направо...» Согласно преданию, здесь захоронено некое «войско»; «старшим» над всеми был *Пантелеймон*, а в качестве прочих личных имён носители традиции называют искажённые наименования церковных званий: «...И войско это заболело брюшным тифом. И тут, на Шойнаыб, их похоронили. <...> [А почему называли их "митрополиты"?] А Митрополит что, разве это не старое имя?» (Д. Войвыл Косинского района, 2011)⁴⁰.

В некоторых молитвах *старые люди* обозначены обобщённо, обычно по местоположению могильника: *мокинские, шойнаыбские, нюрмэдэрские*; *важ мокинские, шойнаыбские девицы* (предположительно в этот же ряд можно поместить *сучковских, бачковских, кучковских, балкановских*, о которых ничего конкретного не известно). Из беседы с местными жителями удалось выяснить, что *шойнаыбские* и *нюрмэдэрские* похоронены на заброшенных кладбищах, поминки на которых больше не проводятся. Так, про лесной Шойнаыб, расположенный по дороге из деревни Чазёво в деревню Пеклаыб, рассказывают: «Он предсказание даёт: если какая беда, чё-то ты там увидишь или услышишь. И бояться люди стали. Вот один мужик был, три года как задавился там, прямо в лесу, кого-то там видел. А сам из Пеклаыба был. Раньше туда молиться ходили, тоже в субботу перед Троицей. Мать моя туда ходила, а я нет, боюсь. Кто там, не знаю. Чуда ходит, нельзя пойти... Лес ещё такой скучный, страшный какой-то, тёмный он, нехороший» (Д. Чазёво Косинского района, 2000).

³⁹ Местоположение и название этого почитаемого места соответствуют случайно обнаруженному захоронению, возникновение культа на котором в начале XX века описано И. Я. Кривощёковым. Если это так, то можно констатировать, что к последней трети XX в. вокруг почитаемого места складываются определённые фольклорно-мифологические нарративы. В материалах В. В. Климова упоминается, что здесь похоронены коми-пермяцкие богатыри из войска Ермака, погибшие в бою с татарами; во время битвы они сражались колотушками и топором, который перебрасывали друг другу [Заветный клад 1997: 204, 233–234].

⁴⁰ Записали Е. М. Четина, И. Ю. Роготнев, Т. Г. Голева; архив АКивА ПГНИУ.

По-видимому, переход из разряда почитаемых в число *страшных* – естественная динамика бытования такого рода локусов.

4) *Умершие родственники*. Обычно в неканонических поминальных молитвах эта группа персонажей названа обобщённо: *все мои сродники, родители, родственники; старые дедушки, старые бабушки; все сродники по плоти; братья, сёстры; старые родители; усопшие родители* и т. п., однако в текст могут включаться и личные имена. В общей композиции молитвенного текста место умерших родных варьируется: как правило, их упоминают после святых, а иногда и после первопоселенцев, выступающих как персонажи локальной «священной истории». Примечательно, что подобная последовательность называния (ветхо- и новозаветные святые – святые более позднего времени – служители церкви – простые миряне) закреплена в православной богослужебной практике, к примеру в проскомидии. Эта часть литургии включает в себя в том числе зачитывание «записок» с именами, которые подаются прихожанами для поминания родных и близких за здравие и за упокой.

Упоминание в коми-пермяцких молитвах *старых дедушек, старых бабушек* сближает их с широко известными у славянских, финно-угорских и других народов традиционными формулами приглашениями, призывающими умерших на поминальную трапезу. «Бабушками и дедушками» здесь, по-видимому, называются не только прямые родственники говорящего, но вообще все люди, издавна жившие в данном населённом пункте и похороненные в его окрестностях (*предки* в широком смысле). Практика их поминаний не ограничивается календарным циклом, распространяясь иногда на сферу повседневности. Некоторые пожилые коми-пермячки поминают умерших всякий раз, когда что-либо пекут: разломив выпечку, они приглашают «старых дедушек и бабушек» поесть: «А я стряпаю, дак: "Идите, дедушки, бабушки, кушать!" У меня всех <умерших родственников> надо поить-кормить. А я когда стряпаю, дак всех поминаю: "Идите, кушайте, знающие, незнающие!.. Не знаю, как звали, да идите кушайте!" Они не кушают, только паром хлебаются» (с. Большая Коча Кочёвского района, 2011)⁴¹.

⁴¹ Записано автором статьи совместно с И. Ю. Роготневым; архив АКиВА ПГНИУ.

Устные формулы – обращения к умершим распространены у многих финно-пермских народов. Приведу ряд примеров, которые объединяет наличие двух типичных наименований: *дедушки-бабушки/прадедушки-прабабушки* и *знаемые-незнаемые*, т. е. неизвестные (эти номинации встречаются и в неканонических коми-пермяцких молитвах). Чтобы позвать усопшего на годины, удмурты говорили: «...*Всех умерших около себя собери. Будь здоров. Вместе с окружающим народом приходи есть, пить. И вы, деды, бабушки, выходите есть, пить*» [Смирнов 1890: 183]. На общесельских поминках удмуртов произносились краткие молитвы с просьбой о покровительстве: «*Эй, вы, там, прадедушки-прабабушки, пусть это будет вам! Для вас мы наварили и напекли. Дайте нам удачу в посеянном хлебе и сохраните его. Дайте детям нашим успех, сохраняйте их*» [Мокшин 1998: 141]. У мордвы в Великий четверг для покойников устраивали дома поминальное угощение, умершие приглашались на него следующим образом: «*Приходите те, которых мы знаем и которых не знаем, у кого нет сродников, кому мы сделали зло, просим не одни мы, а все старики*». Зазывая покойников на поминки, также говорили: «*Прадеды и прабабушки, услышьте нас, стряхните с себя земную пыль, приходите к нам на праздник, на ваше имя мы блины пекли, брагу варили; соберите всех своих родных и приходите, может быть, между вами есть безродные, которых некому пригласить, вы и их возьмите с собой, чтоб и они не остались без праздника; у нас всего вдоволь, всем хватит...*» [Николаев 2004: 442]. Сылвенские мари́йцы подразделяли предков на ближних, т. е. недавно умерших, и древних, которых никто в жизни не видел и не знает. Для последних устраивались коллективные поминки, где во время трапезы говорили: «*Утумы, старинные наши дедушки и бабушки. Пусть дойдёт до вас, уродите хлеб, живите в раю*» [Чагин, Черных 2002: 193]⁴². В начале мари́йских поминок сорокового дня родственник умершего зажигал свечи, первые из них предназначались владыке загробного мира, а последние – безродным,

⁴² Типологически этот обряд сходен с коллективными поминаниями *старых людей* (*важ отир*), бытующими у северных коми-пермяков.

забытым покойникам (*вектымѡ-куктымѡ, утым*): «Безродным, забытым дошло бы!» [Кузнецов 1904: 62–63].

Вокативные формулы, адресованные умершим, известны и восточным славянам. Так, у белорусов и украинцев в поминальные субботы (*деды*) умершие приглашались на ужин особыми словами: «*Мама, деду, прадеду и вси душечки, которые сте на сѣм месте пребывали, хлеба и соли заживали, – просимо до обеду!*»; «*Правядныя радители! Хадитя к нам вячерать, и сами, и ведите с сабою малых деток, и тых, каму не к каму ити!*» [Славянские древности 1999: 44]⁴³. В неканонических поминальных молитвах, бытующих у коми-пермяков на русском языке (и, по всей вероятности, заимствованных), есть выражения, аналогичные по смыслу тем, что встречаются в формулах-обращениях: здесь тоже упоминаются *старые родители; сысстари дедушки, сысстари бабушки, знавшие и не знавшие; забывающие <забытые> по имени* и т. д. Сходные выражения встречаем и в белорусских поминальных стихах из собрания П. В. Шейна: «*Помяни Господи <...> / Памятующих и не памятующих, / Писанных и неписанных <...>, / Безродных голов и безплеменных, / Знающих и незнающих...*» [Шейн 1893: 668].

Корректируя предложенное Д. К. Зелениным понимание «заложных» как «нечистых» покойников, этнограф и антрополог А. А. Панченко выдвигает иную концепцию этого феномена народной культуры. Основываясь на данных языка, а также на обширном этнографическом материале (в том числе касающемся коллективных поминок на заброшенных средневековых кладбищах), он полагает, что «заложными» становятся *забытые* умершие – не оставившие потомков либо жившие очень давно и потому неизвестные нынешнему поколению. В некоторых случаях они считаются опасными, однако места их захоронения могут пользоваться определённым почитанием [Панченко 2008: 239–241]. Приведённые выше фольклорные формулы – обращения к умершим и фрагменты развёрнутых поминальных текстов, равно как и степень их распространённости, могут служить дополнительным

⁴³ Подробнее о славянских формулах-приглашениях, адресованных мифологическим персонажам, см.: [Славянские древности 2009: 269–272].

подтверждением высказанной точки зрения. Из контекста следует, что «старые дедушки, старые бабушки» – это не столько кровные родственники, сколько предки вообще; в ряде случаев прямо обозначена их *неизвестность* говорящему, которая, по-видимому, и служит одной из причин поминания (с целью избежать возможного наказания и получить возможные выгоды).

5) **Умершие неестественной смертью.** По частотности этим номинациям в коми-пермяцких народных молитвах принадлежит исключительное место, здесь упоминаются *военные солдаты, на поле пропавшие; топором отчищенные, ножом отрезанные, землёй задавленные, ружьём застреленные, воду утоплявшиеся, без вести пропавшиеся; в огне загоревшиеся, в лесу заблудящиеся; на дороге умирающие* и т. д. Помимо умерших внезапной, «напрасной» смертью (т. е. без покаяния), молиться за которых церковь разрешает, в народных молитвенных текстах фигурируют и самоубийцы (*петлёй висевшиеся, отравляющиеся, задавливающиеся*), церковное поминовение которых запрещено. Перечисленные умершие имеют прямое отношение к так называемым «заложным» покойникам, простонародные представления о которых подробно описаны Д. К. Зелениным.

Упоминание умерших неестественной («не своей») смертью воздействует на прагматику молитвенных текстов. По сообщению С. В. Чугаевой, соответственные неканонические молитвы выбираются для поминания самоубийц: *«Воишы (поминайся), воду утопляющей, топором рубящей, петлю висевшей...»* (с. Пуксиб Косинского района, 2006) [Чугаева 2011: 79]. В некоторых случаях особое отношение к умершим без покаяния влияло на отправления по ним ритуалы. Так, интересные данные содержат метрические книги Спасо-Преображенской церкви села Гайнское: записи об отпевании покойных здесь очень редки (по сравнению с записями о крещении и венчании), в отдельные годы они вообще отсутствуют, те же, что имеются, в основном фиксируют отпевание умерших неестественной смертью – больных, утонувших, погибших от молнии и др. [Голева и др. 2011: 53]. Дифференциация поминальных обрядов, совершаемых по «обычным» покойникам и умершим неестественной смертью, присутствует и у русского населения Коми-Пермяцкого округа: в некоторых

юрлинских деревнях удавленников поминали только в первую субботу осени, утопленников – в Дмитриевскую субботу. В ряде поселений бывшего Чердынского уезда, в том числе в Юрлинской округе, по сведениям этнографа Т. А. Листовой, существовал интересный обычай «родительского дня» – вторника на Фоминой неделе: после церковной литии по умершим дома готовили обед, при этом несколько блюд ставили под стол – они предназначались «для скоропостижно умерших, утонувших, сгоревших, недостойных сидеть за общим столом» [На путях 1989: 305–306]. Известно, что в селе Большая Коча Кочёвского района поминальную еду для умерших неестественной смертью тоже ставили иногда под стол. Примечательно лаконичное сообщение, записанное от одного из жителей этого села, что тех, кто *делает себе петлю*, на том свете *отдельно кормят* (с. Большая Коча Кочёвского района, 2000).

б) **Батюшко лесной**. Упоминание этого персонажа содержится в единичном молитвенном тексте, чья функциональная направленность существенно выбивается из представленного ряда и потому заслуживает отдельного рассмотрения. Молитва, записанная в селе Юкеево Кочёвского района, используется исполнительницей, если во время выпаса теряется домашняя скотина. Хозяйка готовит поминальный стол и перед тем, как начать трапезу, «молится»: *«Никола Чудотворец-батюшко, Георгий Победоносец, Святой Отец Пантелеймон – исцелитель болезни, Пётр, Павел и Илья, Ермила, Гаврила, Михаила, Урилла, Рафаила, Ксения Петербуржская, Серафим Саровский, Сергей Радонежский <...> Юкся, Пукся, Чадза, Бадза, идите к нам за наш честный стол, покушайте с нами да помогите, пособите найти корову-матушку, Световласей батюшко-тэ лесной...»* (с. Юкеево, 2008)⁴⁴. После молитвы и поминального обеда хозяйка отправляется отдавать подарок *хозяину леса – Световласею-батюшке*. Она привязывает на сук дерева какую-нибудь одежду (например, носки), снова повторяет молитвенный текст, ест принесённую с собой поминальную еду и, оставив часть ритуального помина *лесному*, возвращается домой. В ритуально-магическом арсенале

⁴⁴ Записали Т. Г. Голева и С. А. Фадеева; архив ОИАЭ ПНЦ УрО РАН; об этом случае в контексте коми-пермяцких мифологических представлений см.: [Голева 2011: 95, 152].

исполнительницы текст молитвы прямо соотносится с текстом заговора, который используется с профилактической целью перед выгоном скота: *«Ангел-хранитель, пресвятая Богородица матушка, Световласей батюшко, Арсентий батюшко, Иван Купала, я отпускаю скотину живу, здорову, верните мне вечером тоже живым и здоровым. Я вас отблагодарю»*; объясняя, почему к ним нужно обращаться, носительница традиции называет Световласея Батюшку *лесным, хозяином леса*, Арсентия батюшку – *хозяином земли*, а Ивана Купалу – *воды* [Голева 2011: 95].

Очевидно, что в молитвенном тексте в качестве лесного хозяина фигурирует св. Власий, выступающий в традиционной культуре русских и коми-пермяков как покровитель домашнего скота. Семантика молитвы и контекст её произнесения не дают достаточных оснований рассматривать *батюшку лесного* Световласея как *лешего* (особенно учитывая существование традиций, где леший и лесной противопоставлены друг другу⁴⁵). В то же время упоминание хозяина леса в одном ряду со святыми, почитаемыми первопоселенцами и прочими *старыми людьми, знаемыми и неизвестными*, умершими неестественной смертью, равно как и поминальная направленность обрядового контекста, позволяют вспомнить актуальные для традиционной культуры связи различных *лесных духов* (в т. ч. лешего) и *покойников*. Близость этих мифологических персонажей проявляется в генетической связи лешего и мертвеца, в наличии одинаковых функций (способность «прятать» в лесу скотину или человека), в способе коммуникации с ними людей (посредством поминальной пищи) и т. д.

Мифологические представления, согласно которым прятать в лесу людей и скот может не только леший (в результате произнесённого матерью или хозяевами проклятия), но и умер-

⁴⁵ См., к примеру, заговор на сохранение скота из Сямженского района Вологодской области, где фигурируют домовый, лесной, полевой хозяин и христианские силы: *«Егорий-батюшка, Микола-матушка, Вознесенье Христово, Троица всех святых, <...> пой, корми и храни матушку-скотинку во каждый час, во каждую минуту. <...> Батюшко-дворовой, батюшко-лесной, батюшка-полевой, чтобы Бог сохранил овечек»* [фольклорный архив СПбГУ, Сям18-59]. В этой традиции *лесной* охраняет скотину в границах поскотины, *леший* же, напротив, «закрывает» её в лесу (благодарю фольклориста А. В. Степанова за возможность воспользоваться архивными материалами и за комментарии к текстам).

шие предки – *родители* («за любовь» или «по злости» на тех, кто их не поминает), зафиксированы, к примеру, в Афанасьевском районе Кировской области. Распространённым магическим средством возвращения проклятых или спрятанных оказывается при этом приготовление поминальной еды (блинов и пирогов из теста, замешанного особым способом – левой рукой, «от себя» и т. п.), которую нужно отнести в лес [Панченко 2008: 244–245]. Отчётливую связь между лишёнными поминовения родителями и пропавшими в лесу А. А. Панченко считает особенностью локальной традиции Верхокамья (в других регионах считается, что скотина теряется по вине колдуна, магические способы возвращения не предполагают поминания и т. д.) [там же: 245]. Подобные представления бытуют и в северных районах Коми-Пермяцкого округа. Так, в Гайнском районе в случае пропажи скотины сначала устраивают поминальный обед умершим родственникам (т. к. считается, что они не кормят спрятанную скотину, и она может пропасть с голода), а если в ближайшие дни пропавшее животное всё-таки не вернулось, поминальную еду (хлеб, рыбный пирог, крашеное яйцо) несут в лес и оставляют на пне лешему [Голева 2011: 97–98]⁴⁶.

Ритуально-магические практики, направленные на контакт человека со святыми, лесными духами-хозяевами и различными категориями умерших, широко известны на Русском Севере. Одну из их наиболее ранних письменных фиксаций находим в так называемом Олонецком рукописном сборнике заговоров (вторая четверть XVII века), где описаны дары-угощения, содержащие поминальную символику и имеющие разных адресатов⁴⁷. Так, у могилы безымянного мертвеца кладут яйцо; *лесному царю* Гонгою, царице Гонгее и их детям приносят щуку,

⁴⁶ Связь лешего и мертвеца может проявляться и иными способами. В Чердынском районе Пермского края зафиксирован запрет на воспоминания о ком-либо из умерших в лесу, т. к. леший может тут же *закрутить*: «Рядом болото, а мы найти не можем, кругами ходили. <...> И закрутил он нас. Это всё мужик мой, он умер как раз тогда. Мы шли, про него говорили. Пошли обратно – деревья гнутся до полу, ветер задул, хоть куды девайся» [Туманова 2011: 205]. В приведённой записи примечательно и то, что не всегда понятно, кто именно *закрутил* рассказчицу и её спутницу – леший или умерший муж.

⁴⁷ См. тексты № 5, 25, 58, 59, 121 и комментарии к ним: [Русские заговоры 2010: 93, 116–117, 139–140, 161–162, 191, 231–232, 234, 273].

три яйца и три бочонка мёда; Богородице и предкам вручают 10 пирогов; умершим без покаяния оставляют в лесу, в муравейнике, яйцо и тридевять колобков; в этом же ряду оказывается св. Егорий, которому за сохранность скота также приносят яйцо [Русские заговоры 2010: 191]. Угощение лесных духов-хозяев поминальной едой имеет аналоги и в более поздних магических ритуалах (у русских Водлозерья, белозёрских вепсов и др.) [там же: 232, 273].

Коми-пермяцкие окказиональные обряды, направленные на поиск пропавшей скотины, можно рассматривать как один из этнорегиональных вариантов данной традиции. Примечательно, что в некоторых зафиксированных случаях приношение в лес поминальной еды воспринимается рассказчиками буквально как поминки по лешему⁴⁸: *«У нас одна баба потеряла барана, найти не может. Большущий баран. Потом рассказывает: хлеб испекла горячий, за пазуху положила. В лес пошла, говорит по дороге: "Кто-де моего барана спрятал, я-де иду на горку, помяну горячим хлебом. Дядю Сеню помяну". Не успела сказать – стоит баран на горе, из лесу вышел. Дядя Сеня – это у нас так лешего зовут. А хлебом горячим всегда поминают, над паром-то это лучше доходит, говорят»* (Д. Кукушка Кочёвского района, 2000)⁴⁹. В этот мифо-ритуальный контекст хорошо вписывается поминальная молитва с обращением к *Световласею батюшке лесному*, равно как и ситуация её использования.

Бытующие в кочёвско-косинском ареале народные поминальные молитвы, по всей видимости, имеют в культуре коми-

⁴⁸ Подобная запись не единична: *«Когда что-нибудь потеряется, скотина или человек, то делают рыбный пирог, берут бутылку, несут в лес и на пень ставят. Так просто пень, любой, там поминают»* (с. Юксеево Кочёвского района, 2001); *«Пойдут в лес да заблудятся, вот это, говорят, и таскает, носит... [А что делать надо?] Да говорят, что в лесу пеньки, на эти пеньки надо рыбный пирог да и помянуть лешака-то. Это я слышала, что рыбный пирог, если уже долго не найдут <тех, кто заблудился>»* (Д. Бачманово Кочёвского района, 2002).

⁴⁹ В контексте разговора о поминках духов-хозяев пространства представляет интерес частный случай, зафиксированный Т. Г. Голевой: одна из жительниц Кочёвского района, молясь в поминальный день, вначале всегда поминает *домового*: *«Помяни, Господи, домового, будь ты тут, никуда не уходи»*; хотя данная формулировка не типична для коми-пермяцкой традиции, она соотносится с другими поминальными текстами, где фигурируют святые и мифологизированные предки-первопоселенцы [Голева 2011: 121–122].

пермяков заимствованный характер: их происхождение связано с православной церковно-книжной традицией. Уже говорилось, что многие из называемых святых имеют визуальное воплощение в церковном иконостасе, а последовательность перечисления различных категорий умерших отчасти воспроизводит проскомидию. Это первая часть литургии, во время которой происходит приготовление к евхаристии, называются ветхо- и новозаветные персонажи, святые более позднего времени и служители церкви. В конце священник зачитывает имена из записок, поданных мирянами, желающими помянуть своих близких (примечателен текст одной из НПМ, который начинается аналогично поминальной записке: «*За упокой Дарья, Екатерина...*»). Перечень имён усопших, подготовленный для церковного поминания, лежит также в основе помянников (синодиков), которые составлялись при храмах. Они велись и в отдельных семьях, в том числе крестьянских, для зачитывания во время частной (домашней) молитвы.

Ещё более очевидна связь народных поминальных молитв с так называемыми Вселенскими панихидами – церковными поминальными службами, которые проводятся дважды в год и направлены на поминание «всех от века умерших христиан», в том числе тех, кто погиб без покаяния. Одна из Вселенских панихид приходится на субботу перед Троицей – в тот день, когда северные коми-пермяки совершают большинство коллективных поминок на старых кладбищах (что не случайно, поскольку народные молебны ориентированы на церковное богослужение и отражают его влияние).

Во время Вселенской панихиды читается так называемый *мертвенный канон* Феодора Студита, воплощающий идею всеобщего поминовения: «*...Напрасно восхищенныя, попяляемыя от молнии, и измерзшия мразом, и всякою раною, упокой Боже, егда огнём вся искусиши. <...> Отцы и праотцы, деды и прадеды, от первых и даже до последних, во благозаконии умершия и благоверии, вся помяни Спасе наш*» [Суббота мясопустная: электронный ресурс]. Коми-пермяцкие народные молитвы, направленные на поминание умерших неестественной смертью, семантически перекликаются с этим богослужебным произведе-

нием. Однако в основе их лежит другой молитвенный канон: это так называемая «Молитва о всех умерших христианах» Кирилла Иерусалимского, переложенная на церковно-славянский язык преподобным Нилом Сорским в XV веке (подробнее об этом см.: [Дергачёва 2001: 25–27]). Молитва, в основе которой лежит открытый перечислительный ряд, получила развитие в монастырской книжности, в составе синодиков-помянников, и зачитывалась параллельно храмовому богослужению. Приведу её с некоторыми сокращениями по синодику конца XV века Павло-Обнорского монастыря: *«Помяни, Господи, души усопших раб своих, прежде почивших от века. Иже в блажене памяти преставлехшихся благочестивых цареи, вселенских патриарх, пресвятейших митрополит, <...> и всех благоверных князей. <...> Помяни, Господи, столпники и столпници, пустынники и пустынницы, мученики и мученицы. Помяни, Господи, скончавшихся на мори и на пути, голодом и жаждою, и нагою, и от иныя напрасныя смерти, измержших от мразы и запаленных молнии. Помяни, Господи, избивенных на ратех и в темницах заключенных, от насилия мученых <...>. Помяни, Господи, их же некому помянути, сирот, уродивых Христа ради мужьска полу и женьска. Помяни, Господи, снєденых от зверей, и от птиц, и от рыб в горах и в водах, и в пещерах, и в пропастьех земных»* [там же: 30–31].

Постепенно выходя за пределы монастырской книжности и узкой прихрамовой среды, «Молитва о всех умерших христианах» была фольклоризована и включена в целый ряд локальных народных поминальных традиций – в виде неканонических молитв или духовных стихов. Их связь с церковным каноном Кирилла Иерусалимского проявляется в зачине («*Помяни, Господи...*»), а также в общей структуре молитвенного текста, представляющей открытый перечислительный ряд наименований умерших. Географически наиболее близкой по отношению к коми-пермяцкой является русская юрлинская традиция, однако в известных мне записях перечень поминаемых ограничивается родственниками и внезапно умершими; упоминания *старых людей* либо персонажей, носящих имена с символикой «открывания – закрывания», равно как и ориентация на заговорную традицию, в юрлинских

записях отсутствуют⁵⁰. В Кадниковском уезде Вологодской губернии в XIX веке был популярен духовный стих, близко напоминающий юрлинские молитвы: «*Помяни, Господи, наших родителей, / Упиши их, Господи, в Грамоте духовной, / Отцов, матерей, братьев, сестёр, / Отроков, младенцев, всех честных родителей, / Во святой книге животной / За престолом Господним, / Сотвори им вечную память*» [Русский Север: электронный ресурс]⁵¹. Подробное перечисление умерших неестественной смертью сближает коми-пермяцкие молитвы с поминальными молитвенными стихами, записанными в XIX веке в зоне русско-белорусских контактов: «*Вспомяни, Господи, царей, королей, / Военных людей – / Во царствии небесном. / Вспомяни, Господи: / Бацюшек и матушек родных, / <...> Бабушку пупорезную, / Дзедов, прадзедов, / Бабок, прабабок <...>, / Братий и сестёр, / Сирот и вдов, / Безприютных голов, / Младых младзеньцов <...>. / Вспомяни, Господи: / На огне сгорающих, / На водзе потопляющих, / В лесу заблудящих, / Древом побиенных, / Гроном убиенных, / Молнией сожжённых, / Зяблых, мёрзлых, / Посяцонных, положенных, / В чужую землю заведённых, / Заклюённых, зацюремных...*» [Шейн 1893: 672]. Явное сходство географически удалённых друг от друга традиций может объясняться происхождением от одного церковно-книжного источника (вероятно, коми-пермяцкие молитвы и белорусские поминальные стихи

⁵⁰ Вот пример юрлинского поминального текста, восходящего, как и кочёвско-косинские записи, к «Молитве о всех умерших христианах»: «*Помяни, Господи, новопреставленную рабу твою <...>* [далее перечисляются все умершие родные]. *Помяни, Господи, на воде утопающих, в лесу заблудяющих, на войне погибающих, на огне сгорающих, дядек и тётек, дедушек, бабушек, знающих и незнающих, родню забывающих, дай им, Господи, царство небесное, спокойное место, пресветлый рай*» (д. Сергеева, 2006) [Бахматов 2008: 109].

⁵¹ Ср. также с народными молитвами, записанными в русских районах Северного Прикамья: «*Сперва перечисляешь <имена>... Я в первую очередь дочь свою: "Помяни, Господи, рабу божью усопшую, Любу. Дай тебе Господи царства небесного, светлое место, в огне не горящее, в смоле не кипящее, избавь тебя Господи от вечной муки. Пусть вечно тебе будет земля пухом и вечная тебе память". <...> Я каждому так говорю. В первую очередь дочери своей, потом матери, отцу...*» (с. Пянтег Чердынского района, 2011); «*Вот если сёдне Покровская суббота, надо читать молитву: "Господи меня благослови, помяни, Господи, всех родителей, отца (имярек), мать (имярек). И сотвори имя, Господи, вечную память. Господи, помилуй, Господи, помилуй". Так всё по пальчикам десять раз*» (д. Поселье Усольского района) [Подюков и др. 2004: 156].

являются результатом независимого, параллельного развития молитвы Кирилла Иерусалимского на фольклорной почве).

Что касается отношения коми-пермяцких неканонических поминальных молитв к явлениям народной культуры, то такая связь тоже прослеживается. Выше уже отмечалось сходство русскоязычных молитвенных текстов с формулами-пригласениями умерших: хотя последние обычно бытуют на родном языке, в коми-пермяцких поминальных практиках нередко происходят их контаминации. С народной культурой связано и использование в молитвах стилистики заговоров, включая введение типичных заговорных формул. В этой связи хочется упомянуть возникающее сходство коми-пермяцких молитвенных текстов с одним из заговоров так называемого Олонецкого сборника, где также фигурируют умершие неестественной смертью: *«Лягу не благословясь, стану не перекрестясь, стану будити умерших: "Станьте, умершии, розбудите убитых! Станьте, убитыи, розбудите усопших! Станьте, усопшии, розбудите з древа падиших! Станьте, з древа падишии, розбудите заблудящих! Станьте, заблудящии, розбудите зверей подъемуших! Станьте, зверие подъемушии, розбудите некрещёных! Станьте, некрещёныи, розбудите безымянных! Да яз к вам пришёл, русской человек, а принёс вам честной обед, русской поминок..."»* [Русские заговоры 2010: 140].

Итак, одна из наиболее ярких особенностей неканонических поминальных молитв, бытующих у косинских и кочёвских коми-пермяков, возникает, по-видимому, после их заимствования у русских переселенцев и отражает процесс адаптации русскоязычных сакральных текстов к коми-пермяцким верованиям и обрядовым практикам (в частности, представлениям о мыже и обряду черешлан). В молитвенные тексты вводятся имена и обобщённые наименования *старых людей*, похороненных на *важ местах* и пользующихся особым почитанием местного населения; в некоторых случаях сохраняются реальные антропонимы местных первопоселенцев. Включение их в молитвы является наиболее специфической чертой, отличающей данную локальную традицию от традиций других регионов. Поминальным молитвенным текстам, являющим собой яркий пример народного православия, принадлежит не последняя роль в сохранении единого культурно-

го пространства, в частности, сакрального ландшафта северных коми-пермяков, который включает различные объекты почитания: древние «чудские могильники», водные источники, церкви и часовни (в т. ч. не существующие ныне), церковные и домашние иконы.

Список литературы

1. Баллады / Сост., подгот. текстов и коммент. Б. П. Кирдана (Б-ка русского фольклора. Т. 6). М., 2001. 464 с.

2. Бахматов А. А. и др. Русские в Коми-Пермяцком округе: обрядность и фольклор: мат-лы и исслед-я / А. А. Бахматов, Т. Г. Голева, И. А. Подюков, А. В. Черных. Пермь: От и До, 2008. 501 с.

3. Васильев И. Обзорение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков Казанской и Вятской губерний. Казань: Типо-литография Императорского ун-та, 1906. 88 с.

4. Власова М. Н. Пасха мёртвых (по фольклорно-этнографическим материалам XIX–XX вв.) // Временник Зубовского института. Вып. 3. Пасха: многообразие культурных традиций. СПб., 2009. С. 78–91.

5. Голева Т. Г. Мифологические персонажи в системе мировоззрения коми-пермяков. СПб.: Маматов, 2011. 272 с.

6. Голева Т. Г. Икона в традиционном быту коми-пермяков // Пермистика XIV: Диалекты и история пермских языков во взаимодействии с другими языками (Междунар. симпозиум, 18–19 мая 2012 г., г. Кудымкар): сб. ст. Кудымкар, 2012. С. 207–211.

7. Голева Т. Г. и др. Лупьинцы: история, культура, язык. Этнолингв. сб. / Т. Г. Голева, И. А. Подюков, А. Г. Пономарёва, А. В. Черных. (Труды Ин-та языка, ист. и trad. к-ры коми-перм. народа. Вып. VIII.) Пермь: Изд-во Перм. гос. пед. ун-та, 2011. 142 с.

8. Голева Т. Г., Черных А. В. «Стояние на воде» – «ваын сулавны» – в календарной традиции коми-пермяков // Проблемы истории, филологии, культуры. 2009. № 1 (23). С. 544–550.

9. Грибова А. С. Пермский звериный стиль. Проблемы семантики. М.: Наука, 1975. 148 с.

10. *Дергачёва И. В.* Древнерусский Синодик: исследования и тексты. М.: Кругъ, 2011. 404 с.

11. Заветный клад. Избранная коми-пермяцкая проза и поэзия / Пер. на рус. яз. и сост. В. В. Климова. Кудымкар: Коми-Перм. кн. изд-во, 1997. 392 с.

12. *Ильина Т. С.* Об одной ритуальной традиции в Оштинском погосте: фотографии умерших в красном углу // Этнологическая экспедиция Центра исторической антропологии им. М. Блока (РГГУ), 2008 г. [Электронный ресурс]. URL: <http://cmb.rsuh.ru/article.html?id=84822> (дата обращения: 02.09.2014).

13. *Кайсаров М.* Писцовая книга Перми Великой 1623–1624 гг., составленная М. Кайсаровым. Рукопись. Список 1877 г. // РГБ. Ф. 256. № 308. Л. 1–152.

14. *Климов В. В., Чагин Г. Н.* Круглый год праздников, обрядов и обычаев коми-пермяков. Кудымкар: Коми-перм. кн. изд-во, 2005. 256 с.

15. *Королёва С. Ю.* Представления о *мыже* в народных поминальных молитвах, сказочной прозе и обрядовой практике коми-пермяков (опыт системного описания) // Вестник Пермского университета. Российская и зарубежная филология. 2011. № 4 (16). С. 194–203.

16. *Королёва С. Ю., Четина Е. М., Роготнев И. Ю.* Народные поминальные молитвы из Коми-Пермяцкого округа // Живая старина. 2013. С. 53–56.

17. *Кривощёков И. Я.* Словарь географическо-статистический Чердынского уезда Пермской губернии. Пермь: типогр. «Труд», 1914. 850 с.

18. *Кузнецов С. К.* Культ умерших и загробные верования луговых черемис (Продолжение) // Этнографическое обозрение. 1904. № 2 (61). С. 56–109.

19. *Мальцев Г. И.* Народная медицина коми-пермяков конца XIX – начала XX в. (Историко-этнографический аспект.) Кудымкар: Изд-во «Кудымкарская типография», 2004. 288 с.

20. *Мартынов М. Е.* Преданье старины глубокой (Чаdz, Бадз, Юкся, Пукся). Пермь: Изд. Богатырёв П. Г., 2013. 264 с.

21. *Мехнецов А. М.* Традиционные формы похоронно-поминальной обрядности Северо-Запада России (поминальные,

«урочные дни») // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера: Мат-лы IV Международн. науч. конф. «Рябининские чтения – 2003» / Т. Г. Иванова (отв. ред.) и др. Петрозаводск: Музей-заповедник «Кижи», 2003 [Электронный ресурс]. URL: <http://kizhi.karelia.ru/library/ryabinin-2003/50.html> (дата обращения: 02.09.2014).

22. *Мокишин Н. Ф.* Религиозные верования мордвы. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1998. 248 с.

23. На путях из земли Пермской в Сибирь. Очерки этнографии североуральского крестьянства XVII–XX вв. / Ред. В. А. Александров. М.: Наука. 352 с.

24. *Неклюдов С. Ю.* Невольная мифология // История – миф – фольклор в славянской и еврейской культурной традиции. М.: Центр «Сэфер», Ин-т славяноведения РАН, 2009. С. 19–29.

25. *Николаев С. Д.* Традиционная обрядовая культура мордвы // Мордва: Очерки по истории, этнографии и культуре мордовского народа. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 2004. С. 388–445.

26. *Панченко А. А.* «Заложные родители»: смерть, коллективная память и сакральное пространство // Сакральная география в славянской и еврейской культурной традиции. М.: Центр «Сэфер», Ин-т славяноведения РАН, 2008. С. 232–259.

27. *Полякова Е. Н.* Словарь пермских фамилий. Пермь: Книжный мир, 2005. 464 с.

28. Подушный список жителей мужского пола сёл, деревень и починков Соликамской провинции Чердынского уезда перв. пол. XVIII в. (Рукопись) // ГАПК. Ф. 13. Оп. 1. Д. 3. Л. 1–190.

29. *Подюков И. А. и др.* Усольские древности. Сборник трудов и мат-лов по традиционной культуре русских Усольского р-на конца XIX – XX в. / И. А. Подюков, А. М. Белавин, Н. Б. Крыласова, С. В. Хоробрых, Д. А. Антипов. Усолье, Соликамск, Березники: Перм. кн. изд-во, 2004. 248 с.

30. Русские заговоры из рукописных источников XVII – перв. пол. XIX в. / Сост., подгот. текстов, статьи и коммент. А. Л. Топоркова. М.: Индрик, 2010. 832 с.

31. Русский Север. Этническая история и народная культура XII–XX вв. / Отв. ред. И. В. Власова. М.: Наука, 2001. 448 с.

[Электронный ресурс]. URL: <http://www.booksite.ru/fulltext/nor/thr/uss/30.htm> (дата обращения: 03.09.2014).

32. *Савельева Э. А., Королёв К. С.* По следам легендарной чуди. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1990. 128 с.

33. *Сидоров А. С.* Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Материалы по психологии колдовства. СПб.: Алетейя, 1997. 288 с.

34. Славянские древности: Этнолингвистический словарь. В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М.: Международн. отн-я, 1999. 687 с.

35. Славянские древности: Этнолингвистический словарь. В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 4. М.: Международн. отн-я, 2009. 656 с.

36. *Смирнов И. Н.* Вотяки. Историко-этнографический очерк // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете. Т. VIII. Вып. 2. Казань, 1890. 308 с.

37. *Смирнов И. Н.* Пермяки. Историко-этнографический очерк // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете. Т. IX. Вып. 2. Казань, 1891. 289 с.

38. *Сорокин П.* Чудь Кайского края. Вятка: Губ. тип., 1895. 60 с.

39. *Степанова А. С.* Толковый словарь языка карельских причитаний. Петрозаводск: Периодика, 2004. 304 с.

40. Суббота мясопустная: Текст службы [Электронный ресурс]. Православие.ru. URL: <http://days.pravoslavie.ru/rubrics/canon293.htm?id=293> (дата обращения: 25.08.2014).

41. *Туманова О. С.* Похоронно-поминальный обряд и представления о загробном мире (По материалам экспедиций в Чердынский район Пермского края) // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 15: Стратегия и практика полевых исследований. М.: ГРЦРФ, 2012. С. 201–215.

42. *Чагин Г. Н., Черных А. В.* Народы Прикамья: очерки этнокультурного развития в XIX–XX вв. Пермь: Типогр. купца Тарасова, 2002. 303 с.

43. *Черных А. В.* Народы Пермского края: история и этнография. Пермь: Пушка, 2007. 296 с.

44. *Четина Е. М.* Народный праздник: между обрядом и фестивалем // *Аудиовизуальная антропология. Культурное наследие как институт памяти.* М.: Ин-т Наследия, 2012. С. 225–234.

45. *Четина Е. М., Роготнев И. Ю.* Символические реальности Пармы: Очерки традиционной культуры Пермского края. Пермь: Изд-во Перм. гос. ун-та, 2010. 224 с.

46. *Чугаева С. В.* Важ важжез касьтылём – поминание предков на культовых местах коми-пермяков // *Сакральная география в славянской и еврейской культурных традициях.* М.: Центр «Сэфер», Ин-т славяноведения РАН, 2008. С. 260–271.

47. *Чугаева С. В.* Традиционный погребально-поминальный обряд коми-пермяков (конец XIX – XX в.): Дисс... канд. истор. наук. Сыктывкар, 2011. 200 с.

48. *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 2. СПб.: Типогр. Императорской Академии наук, 1893. 715 с.

49. *Яхонтов И.* Писцовая книга Перми Великой 1579 г., составленная И. Яхонтовым. Рукопись. Список 1877 г. // РГБ. Ф. 256. № 308. Л. 46–152.

Список информантов

1. Батуева Александра Егоровна, 1931 г. р., с. Пуксиб Косинского района.

2. Батуева Клавдия Егоровна, 1927 г. р., д. Чазёво Косинского района.

3. Вавилина Александра Игнатьевна, 1926 г. р., с. Кочёво.

4. Вавилина Евдокия Яковлевна, 1930 г. р., д. Чазёво Косинского района.

5. Габова Юлия Михайловна, 1939 г. р., с. Пянтег Чердынского района.

6. Гагарин Пётр Афанасьевич, 1951 г. р., с. Большая Коча Кочёвского района.

7. Епанова Александра Ивановна, 1939 г. р., с. Большая Коча Кочёвского района (родилась в г. Соликамске, проживала в д. Слепоево Кочёвского района).

8. Жукова Анна Филипповна, 1939 г. р., д. Ошово Кочёвского района.

9. Исаева Анна Степановна, 1908 г. р., с. Кочёво (родилась и жила в д. Полозайка Кочёвского района).

10. Калинин Иван Николаевич, 1937 г. р., д. Ошово Кочёвского района.

11. Колотилова Антонина Викторовна, 1918 г. р., с. Юксеево Кочёвского района.

12. Кучева Мария Степановна, 1944 г. р., д. Бачманово Косинского района.

13. Мехоношина Татьяна Васильевна, 1935 г. р., с. Самково Кудымкарского района.

14. Осипова Любовь Сергеевна, 1957 г. р., д. Чажегово Гайнского района (родилась в Кочёвском районе).

15. Павлова Клавдия Михайловна, 1928 г. р., д. Кукушка Кочёвского района.

16. Панова Анна Ивановна, 1922 г. р., д. Нижняя Коса Косинского района.

17. Петрова Анна Григорьевна, 1941 г. р., с. Юксеево Кочёвского района (родилась в д. Чаняыб Кочёвского района).

18. Пикулева Екатерина Андреевна, 1922 г. р., д. Кукушка Кочёвского района (родилась в д. Седачи Кочёвского района).

19. Пыстогова М.Ф., 1926 г. р., д. Урья Кочёвского района.

20. Рискова Екатерина Андреевна, 1940 г. р., с. Большая Коча Кочёвского района.

21. Рожнёв Андрей Степанович, 1919 г. р., с. Большая Коча Кочёвского района.

22. Салтанова Мария Еремеевна, 1924 г. р., д. Чазёво Косинского района.

23. Федосеева Нина Павловна, 1940 г. р., д. Войвыл Косинского района.

24. Федосеева Ольга Андриановна, 1925 г. р., с. Пуксиб Косинского района.

25. Хомякова Мария Яковлевна, 1940 г. р., д. Борино Кочёвского района.

26. Юркина Мария Петровна, 1929 г. р., с. Юксеево Кочёвского района.

27. (?) Екатерина Фёдоровна, 1925 г. р., д. Бачманово Косинского района.

**Мифологические рассказы о мыже,
черешлане и почитаемых местах**

№ 1. «Иногда болят руки-ноги, везде ломота, а никак не найти по-чему. Тогда идёшь к бабушке, с собой хлеб несёшь отдать, пол-литру уплатить человеку. Там хмель в тряпочку завернёшь, пообедаешь, где болит. Потом она хмель на угли в печь бросит и всё скажет. Я вот молодая была, на тракторе работала. Пахала, и в спину ударило. Я – ой-ой-ой, еле дошла через огород. Пришла к одной старушке, она хмелем обвела вокруг большого места и на угли его бросила. Хмель зачищал, это значит мыжа. Потом спать ложишься и кого во сне увидишь <из умерших>, от того и есть. Ну, мне полегче стало, я уже сидела, лапти ушивала. Через три дня она звала узнать, а я не пришла. И Господь наказал: сын у меня год без ног сидел, ноги болели. Надо свечки поставить в церкви и чё-то там обещать, полотенце или чё, потом отдашь в церковь. Ещё было, у меня рука сильно болела – это папа у мужа меня наказал. Потом ещё Прасковья, Катерина, Варвара-мученица насылали. Да много было» (с. Кочёво, 2000).

№ 2. «У дяди моего мыжа была. В 12 лет ему ноги отказали, мать его таскала за спиной на сенокос. Потом понесла его куда-то к бабушке лечить. И вот он как-то сидел-сидел, "Мама!" – говорит. Она смотрит, одна-то нога выпрямилась. И другая выпрямилась. И заказ ему был куда-то в Верхотурье, к столбу. Столб там был какой-то, священный, что ли. Он потом всё говорил: "И в Бога не верю, и в чёрта не верю, а в черешлан верю..."» (д. Кукушка Кочёвского района, 2000).

№ 3. «Одна женщина говорила пришла: поясница отнялась, не могла встать. "Не могу встать, – говорит. – Лежу". И сюда пришла <черешлан вешать>, и на Гаврыло упало. Сама говорит: "Это чё так? Меня дочь позвала <на Гаврилов день в Бачманово>, а я говорю: зачем пойду? Чё там буду делать?" Вот. Сама удивляется, не может. Молодая ведь она, а встать не могла. Сюда пришла, и я делала <черешлан>. [А потом она куда пошла?] А сюда и пришла. Нынче, наверно, уже долг-то платила. Вот это нынче платила. Помолиться надо да и подарок положить, где Гаврыло Михайлов бог-то. На икону» (д. Бачманово Косинского района, 2002)⁵².

№ 4. «Борино – могильник старый, там праздник Пестера – суббота перед Троицей. Там делают поминки, где старые люди себя закопали. Раньше очень жили плохо, нечего кушать – семья зайдёт в могилу, в яму такую, там стойки сделают, крышу, на неё землю набросают, зайдут туда и стойки рубят, и себя хоронят. Ой, плохо они жили. Звали даже это

⁵² Записано автором статьи совместно с Е. М. Четиной; архив АКиВА ПГНИУ.

место Чёрной Мокин, потом уж побогатели – новые дома построили. А где они себя похоронили, часовенка была, поломали» (с. Большая Коча Кочёвского района, 2000).

№ 5. «Мыжа – это если не молятся, не вспоминают. Тут одна деревня была, она и сейчас есть, Мокин называли. У мамы моей мыжа была на Мокин, и я ходила, мама сама не могла уже пойти, это далёко надо. Отсюда три человека ходили пешком. Мы ночью вышли, а утром там были. Там, в Мокине, сироты! – каких только нет: косые, без ног... Ну, я насмотрелась!.. Мама мне дала приклад – полотенце да пирог, это надо там сиротам отдать. Мы пришли, к нам уже бегут, полотенце, пирог – всё схватили, кто и схватил, не увидела. Это в субботу было перед Троицей. Народу там было!.. Кругом сидят. Столы там ещё стояли. Это году в шестидесятом – шестьдесят первом было, я запомнила» (д. Бачманово Косинского района, 2000).

№ 6. «[А вы когда богов и покойников перечисляете, вы Юксю, Пуксю называете?] Называю. Всё время я их поминаю. [Они тоже могут мыжу наслатъ?] Тоже насылают, тоже есть. Мокинские есть. У кого-то из Гортлуда глаз <заболел>, и вот эта икона-та <на которой черешлан вешали> перевернулась, перевернулась! Дак я и сама удивляюсь: ну чё это такое стало, бог перевернулся! И обратно встал. Вот интересно, штука интересная! А вот у ево там в Мокине была мыжа-то, у мужика. Глаз болел. Я почитала, и в Мокине у ево мыжа-то <...> А там тоже люди, старые люди, там тоже ходят молиться. В субботу <перед Троицей> ходили раньше всё время в Мокин-то. <...> Петры-Павлы тоже часто бывает, мыжу-то туда надо идти платить, подарок надо нести. [А в другие дни можно?] А в другие, наверно, нельзя» (д. Бачманово Косинского района, 2002)⁵³.

№ 7. «Почему наша деревня Чазёва называется? А люди здесь жили такие когда-то: Чадз, Бадз, Юкся, Пукся. Молятся так, я слыхала. Важ Чадзёв в лесу есть, место такое. Люди были, плохо жили и похоронили себя. В яму зайдут, столбы с крышей подрубят – и земля давит. <...> Что там старые люди, это мама говорила. А в каком-то году у нас был пожар, лес горел. И ведь что интересно... На том месте когда-то оградка была квадратная, я её уже не видела, и как была оградка, так огонь дальше не пошёл. С четырёх сторон горит, а там не горит! Люди собрались, кто пожар тушил, смеются даже: "Правда, видимо, ограда здесь была". Раньше ведь не верили в это. И вот человек двадцать видели: со всех сторон огонь, а там нету. Теперь там столб стоит, старый уже. Кто поставил, не знаем. Там и раньше столб стоял, потом сгнил, снится кому-то: "Меня обнови!". И кто-то новый столб сделал, в столбу проруб, туда свечки ставим» (д. Чазёво Косинского района, 2000).

⁵³ Записано автором совместно с Е. М. Четиной; архив АКиВА ПГНИУ.

№ 8. «Вот вам тоже расскажу, слушайте. Это был второй или третий гнёт, крепостное право называлось. И *чудные* люди приехали сюда семьями и здесь незарегистрированные жили. А началась перепись – они испугались, что будут их искать и наказывать, они, видимо, сбежали откуда-то. И вот пошли в Кушдор. Яму вырыли: мужики – отдельно, женщины – отдельно. Где сейчас крест-от стоит, там мужики, а где река, там женщины. Утварь всю взяли с собой, столбы поставили, на столбах крышу сделали и землю насыпали, потом в яму-то зашли и стойки-то, которые были, они их свалили. Дак на том месте, говорят, долго ещё их голоса слышали, они там, под землёй, недели две плакали. Самоубийство кому-то грех, а их нужда заставила. Они русские были. Там, у реки-то, в субботу перед Троицей девушки хоровод водят, венки в воду бросают. Поминаем их» (д. Чазёво Косинского района, 2000).

№ 9. «Сюда <на Важ Чадзёв> идут поминать – обязательно несут черинянь, шаньги, селянку, кисель, домашнее пиво. Поминки начинаются с сусла. У пермяков считается, что сначала нужно сусло попробовать, потому что оно сладкое. Со сладкого начинают. <...> Крышки-то снимают, чтобы умершие тоже могли попробовать, что им понравится. Кто что принёс, всё раскладывают, покрывки все снимают. А на Кушдоре, у нас говорят, пироги надо бросать на середину реки, так лучше для тех, кого поминают. <...> Ещё надо, чтобы венок плыл, это мода такая. Если утонет, то умрёшь, а уплывёт – ещё придёшь на Кушдор веселиться, так у нас говорят. И в этот день вода в нашей речке целебная, потому что здесь молились. Берите её, умывайтесь, чтобы глаза не болели» (д. Чазёво Косинского района, 2002)⁵⁴.

№ 10. «Нюрмэдэр – это место такое, люди сами себя убили. Кушать не было ничего, жили плохо. С семьёй нароют яму, на столбы вверх наложат землю... Конечно, я не знаю, я только по разговору знаю. Вот и эти столбы, значит, собьют, и земля валит. Три ямы, видимо, там, в этом нюрмэдэрском... Одна женщина пошла молиться. Ложила хлеб, ложила, что принесла. Вот яичко у неё бежало, и бежало, и бежало, и бежало – и в яму упало. И в тот год сама умерла она, старушка. "Это, – говорит, – что такое, это откуда нашлась яма?". В яму упало яичко. Она поминать ходила. Ей во сне снилось: "Всех, – говорят, – поминают, а к нам никогда ни один не идёт, никто нас не поминает". И она пошла. Они вдвоём были, другая старушка, наверно, на второй год умерла, а у кого яичко упало, та до года умерла... Это три километра отсюда по дороге. Туда приезжали тоже из Перми, всё копали, всё копали, лошадину голову нашли. Всё вырыли, там у нас рыжики сколь росли, они всё нам вырыли... А больше туда не ходят поминать. У меня мама говорила... Но мама

⁵⁴ Записано автором статьи совместно с Е. М. Четиной; архив АКиВА ПГНИУ.

тоже не видела, только разговоры слышала. Это до мамы ещё было. И она всё говорила: "Бедные, бедные люди!"» (д. Чазёво Косинского района, 2002).

Народные поминальные молитвы

№ 11. «Помяни, Господи, Ева и Адама, / Мока и Бориса, / Улита и Полита, / Кузьма, Сидора, / Федора, Афанасия, / Сучковских, бачковских, / Всех попов и дяков, / Всех серебрянников, / На море островщиков, / Пустыньщиков, / В лесу заблуждающих, / На дороге убивающих, / [Ружьем] простреленных, топором порубленных, / Ножом порезанных, / Самоубийцы, / Отравляющих и задавливающихся, / В воду утопляющихся, / Парализованных, / В больнице умирающих, / Громом убитых, / Бездетных и бесприемных, / И всех православных христиан, / Родителей до семи колен / Помянем. / Помяни, Господи. / Иван-батожник, отворяйте ворота, / Отпустите наших родителей. / Помяни, Господи, помяни, Господи, помяни, Господи» (д. Борино Кочёвского района, 1995) [Жуланова 2003, 160–161].

№ 12. «Помяни, Господи, душу усопших раб твой Ева и Адама, <неразб.> чачи бачи, военные, пленные, царь Канстатин, царица Мария, у Марии <неразб. – Лукеря?>, Иван Креститель, Иван Бутыжник, Иван Замочник, Осипа да заключник. Берите семьдесят семь ключей, открывайте семьдесят замков, открывайте семьдесят семь дверей, отпускайте наших родителей. Аминь.

Помяните, Господи, Царь и Царицы. Первый праведник Боря, и Ева, и Адама <со> своими детьми Аниты и Политы. Помяните на рыбном пироге, кисель, печень, сусло, брага, блинами.

Помяните ближние и дальние, на войне убивающие, оружием стреляющие, в лесу заблуждающие, воде утопляющие, на дороге умирающие, ножом убивающие, вольные не вольные, всех родителей, сродников, благодателей, всех православных христиан, дарует им Царствие небесное» (из рукописной тетради; с. Большая Коча Кочёвского района, 2011)⁵⁵.

№ 13. «Душ усопшик раба твои / Имени Ева, Адама, / Ручи, Чадчи, Бадчи, / Военные, пленные, / Таркомыс, / Царица Мария, / У Марии Лукерья, / Иван Креститель, / Иван Притузник, / Иван Замочник, / Осипа Заключник, / Берите семьдесят ключёв, / Открывайте семьдесят семь дверей, / Отпустите наши родители» (с. Большая Коча Кочёвского района, 2008)⁵⁶.

№ 14. «"Господь-батюшко, / Пресвятая Богородица-матушка, / Неопаемая Богородица-матушка, / Послушница Клебоматушка, / Казанская

⁵⁵ Записано автором статьи совместно с И. Ю. Роготневым; архив АКиВА ПГНИУ.

⁵⁶ Записала и перевела Т. Г. Голева; архив ОИАЭ ПНЦ УрО РАН. Этой молитвой исполнительница на сорочинах открывает поминальную трапезу, её читают, когда ставят на стол и крестят еду. При этом обращаются к поминальникам, где зафиксированы имена всех умерших родственников.

Богородича-матушка, / Почаевская Богородича-матушка, / Троеручница Богородича-матушка, / Семиструнная Богородича-матушка, / Никола Чудотворец-батюшко, / Георгий Победоносец, / Святой Отец Пантелеймон – исцелитель болезни, / Пётр, Павел и Илья, / Ермила, Гаврила, Михаила, / Урилла, Рафаила, / Ксения Петербургская, / Серафим Саровский, / Сергей Радонежский <...> Юкся, Пукся, Чадча, Бадча, / Идите к нам за наш честный стол, / Покушайте с нами да помогите, / Пособите найти корову-матушку, / Световласей батюшко-тэ лесной..." <...> Я ещё читаю там могильнику. Вот у нас Таркёмыс, Кыдзыскуштармыс. Старинные, первобытные когда люди были, в Чазёвом есть. Потом репрессированные. Могильник. Очень большие тут у нас покороненные: Коврижка, Станамыс, Курганай... Все могильники перечитаю. <...> "Отпустите, господь батюшко, / Всек, знающик и незнающик, / Без вести пропавшик, / В море утопавшик, / В лесу заблуждавшик, / Конём утопаннык, / Ножом порезанык, / Камнем задавленнык, / Песоком засыпанной, / На дорогак замерзающик, / На войне убитык, / В воде утопающик, / Отпустите на наш честной стол всек людей, / У которых некого вспоминать, бездетнык"» (с. Юксеево Кочёвского района, 2008)⁵⁷.

№ 15. «"Во имя отца и сына и святава дука. / Господи, Сусе и Кристе и Сыне Боже, / Молитвами и всек святык помилуй нас". Сэсся лыддьётны (пер.: потом читают): "Осип Ключник, / Григорий Задверник, / Отворяй двери, / Евы и Адамы, / Митрополиты, Санополиты, / <...> Надежда – мать сыра земля, / Цар[ь] Константин и царица Елена, / Отворяйте ворота лево, направо, / Отпустите всек младенцев, / Всек родственников, родственнык <...>, / Нишик и ашик, / В лесу заблудяших, / Топором рубляющик, / Ружьём стреляющик, / В петле висяшик, / Знающие и не-знающие, / Скорник и бескорник, / Верующие, неверующие, / Помяни, Господь, / В поле боя пропавшие, / В огне горящие, / В воде тонущие". Дёс сэтчó лыддьётан нійó догдадь сэтшóммесó, вот и касьтысян (пер.: Всех тут перечисляешь и поминаешь)» (с. Пуксиб Косинского района, 2008)⁵⁸.

№ 16. «Помяни, Господи, все святые: Давыда да Данила, <неразб.>, отпустите, грешники, праведных, помяните Господа православных крестьян, крестолубивые воинства всех погибших: дорожники, военнопленные, нищие, жаждущие, все заблудившие, утопляющие, соседы, братья, сестры, старые, девицы, Чадч, Бадч, Юксь, Пуксь, мокинские, шойнаыбские, нюрмэдорские» (д. Чазёво Косинского района, 2002).

⁵⁷ Записали Т. Г. Голева и С. А. Фадеева; архив ОИАЭ ПНЦ УрО РАН. Текст молитвы произносится, если во время выпаса теряется домашняя скотина.

⁵⁸ Записали Т. Г. Голева и С. А. Фадеева, перевод Т. Г. Голевой; архив ОИАЭ ПНЦ УрО РАН. Этой молитвой исполнительница на сорочинах открывает поминальную трапезу, её читают, когда ставят на стол и крестят еду. При этом обращаются к поминальникам, где зафиксированы имена всех умерших родственников.

КАЛЕНДАРНЫЕ ТРАДИЦИИ КОМИ-ПЕРМЯКОВ: «ВАЫН СУЛАВНЫ» – «СТОЯНИЕ НА ВОДЕ»¹

Т. Г. Голева, А. В. Черных

В цикле весенних, летних и осенних праздников народного календаря коми-пермяков особое место занимают местнотимые и обетные праздники, связанные со скотом. Возникновение обетных праздников, как правило, связано с эпидемией и падежом животных. Часто ритуалы со скотом включены в канву местнотимых и престольных праздников. Одним из характерных их элементов было «стояние на воде», когда жители села или деревни верхом на конях или держа коней под уздцы заходили в реку и стояли там какое-то время. Приведём один из примеров совершения подобного обряда в селе Большая Коча Чердынского уезда Пермской губернии: «...Хворые кони вводятся в речку, протекающую близ часовни, и стоят, пока совершается молебствие и освящается вода. Коней и их хозяев набирается в речку такая масса, что речка запруживается, и вода, раньше едва доходившая человеку до пояса, поднимается до плеч. Благословление коней в день Флора и Лавра... имеет место во всём Пермском крае...»².

Опираясь на опубликованные источники и полевые материалы, в народном календаре коми-пермяков можно отметить до десяти дат, когда осуществлялся ритуал «стояния на воде». И в тех, и в других источниках отмечается, что вместе с конями в воде стояли люди, в некоторых современных данных, которые отражают более позднюю ритуальную ситуацию – только люди. «Стояние на воде» совершали в Егорьев день, 06.05 (с. Пуксиб, д. Пятигоры Косинского района, д. Петухова Кудымкарского района); Иванов день, 07.07 (д. Пеклаыб Косинского района); канун Петрова дня, 11.07 (д. Нижняя Коса Косинского района); Петров день, 12.07 (д. Цыганово Косинского района, с. Пелым Кочёвского района, с. Ёгва Кудымкарского района); Прокопьев

¹ Исследование выполнено в рамках гранта РГНФ № 13-01-00072 «Этнокультурные процессы у народов Урала в конце XIX – начале XXI в.».

² *Смирнов И. Н.* Пермяки: Историко-этнографический очерк // Известия общества археол., истор. и этногр. при Императорском Казанском ун-те. Казань, 1891. Т. IX. Вып. 2. С. 251.

день, 21.07 (с. Пелым Кочёвского района); Гаврилов день, 26.07 (д. Бачманово Косинского района); День преподобного Серафима Саровского, 01.08 (с. Отево Кудымкарского района); Ильин день, 02.08 (д. Пятигоры Косинского района); Первый Спас, 14.08 (д. Пятигоры Косинского района, д. Кекур, д. Поносова Кудымкарского района); Макарьев день, 07.08 (д. Урья Кочёвского района); День Флора и Лавра (*Прол лун, Пролавер*), 31.08 (с. Ёгва, с. Белоево, с. Ошиб, д. Поносова, д. Хайдуки Кудымкарского района, д. Пятигоры, д. Денино Косинского района, с. Юсьва, д. Бутылева Юсьвинского района, с. Большая Коча Кочёвского района)³. Таким образом, обычай «стояния на воде» приходился на большую часть летнего полугодия, в этот промежуток времени включены праздничные даты с начала мая до конца августа.

Функционирование обычая именно в названные выше даты обусловлено разными причинами. Во многих из перечисленных населённых пунктов эти праздники были престольными. Часть из них по православной традиции предполагала ритуал освящения воды. В большинство из названных праздников воду освящало духовенство. Народ, помимо участия в обряде, набирал для себя освящённую воду в ёмкости для последующего её употребления. Возможно, акт освящения воды и явился побуждением привода лошадей к рекам и «стояния» в воде людей.

Многие из святых, именем которых названы праздники, в народе считаются покровителями животных. Святой Макарий – охранитель коров, Флор и Лавр – лошадей, Егорий – пасущегося скота: *«Великомученик победоносец Георгий, он по скоту. И святые мученик Кузьма, Демьян, Фролы и Лавры. Патриарх Модес иерусалимский, хранитель от болезней и надежа, ему молимся»* (Полевые материалы авторов, далее – ПМА, с. Юсьва Юсьвин-

³ Полевые материалы, собранные в районах Коми-Пермяцкого округа, см. также: Добротворский Н. Пермяки. Бытовой и этнографический очерк // Вестник Европы, 1883. Т. 2. Кн. 3, 4. С. 228–263, 548–550; Климов В. В., Чагин Г. Н. Круглый год праздников, обрядов и обычаев коми-пермяков. Кудымкар: Коми-Пермяц. кн. изд-во, 2005; Конаков Н. Д. О братьях наших меньших // Родники Пармы: научно-популярный сборник. Вып. IV. Сыктывкар, 2001. С. 166–187; Рогов Н. А. Материалы для описания быта пермяков // Пермский сборник. М., 1860. Кн. 2, отд. 2. С. 1–127; Смирнов И. Н. Указ. соч.; Янович В. М. Пермяки. Этнографический очерк / Оттиск из журнала «Живая старина». СПб.: Типография МВД, 1903. 122 с.

ского района). Также покровителями животных коми-пермяки считали Петра и Павла⁴. Народно-православные представления о святых, очевидно, и обусловили развитие среди коми-пермяков их культа как покровителей животных, активизацию обычаев освящения, «очищения» животных и тенденцию исполнения обетов в именные дни данных святых.

Стояние в воде верхом на коне в Егорьев день, в частности, сами носители традиции объясняют иконографической традицией изображения святого: *«Вёл вылын пукалӧ Егорейыс, сійӧ рисуйтӧмась. Кинӧс мыжъяс Егорейыс, вӧл вылӧ пуксясӧ, кӧзяиныс, и пырӧны коккезӧдзис, вӧлыс чуть оз вӧй, сулалӧ. – На лошади сидит Егорий, его нарисовали. Кого Егорий покарает, на лошадь садятся, хозяин, и заходят до ног /хозяину/, лошадь чуть не тонет, стоит»* (ПМА, с. Пуксиб Косинского района).

Из обетной традиции, по местным преданиям, выросло ежегодное совершение обрядов в Макарьев и Гаврилов дни, поводом для которых послужил крупный падёж скота: *«Кӧркӧ мӧссэз куллӧмась татӧн ёна, сійӧ праздниксӧ керӧмась сійӧ гӧдӧ. Сійӧ эсся сю жизнь празднуйтӧны. – Когда-то здесь сильно коровы погибали, в тот год начали отмечать этот праздник. И теперь всю жизнь его празднуют»* (ПМА, д. Урья Кочёвского района).

Выбор на Гаврилов день, по словам старожилов, выпал случайно, как на наиболее близкую дату во время мора животных: «Народ искал выход, как прекратить мор и падёж скота. Решили верующие люди просить помощи у Святых великомучеников... День Святых Петра и Павла уже прошёл, оставался ещё один день в июле – Гавриила. Собрались все жители Бачманово и из соседних деревень, привели лошадей к этой березе, что у воды, где была часовенка. Священник провёл службу, читал молитвы, святил воду в реке, брызгал этой водой людей, животных... Помогли молитвы, мор прекратился. С тех дней, из года в год в Бачманово и празднуют Гаврилов день широко, с размахом...»⁵.

Совершение «стояния на воде» в Иванов день, вероятно, связано с другими ритуалами с водой, совершаемыми в праздник.

⁴ Янович В. М. Указ. соч. С. 76.

⁵ Бусова Л. Праздник деревни // Коми-Пермяцкие вести: газета Косинского района. 31 августа 2007. С. 3.

Зюздинские (верхнекамские) коми-пермяки так объясняют необходимость совершения обряда: *«Здесь на Иванов день тоже рагозские ходят на Каму. В воде стоят по колена. Молятся. Каждый год. Так эдь это Иванов день, Иван Купала так и называется. Воду ведь тогда освещают тоже. Крещение освещают, и Иванов день тоже, так и называется»* (ПМА, с. Порубово Афанасьевского района Кировской области).

Проводить подобные масштабные праздники стали запрещать уже в начале XX столетия как церковь, так и административная власть⁶. В дальнейшем, в период советской власти, в большинстве мест традиционные ритуалы постепенно перестали совершаться. Несмотря на все тенденции к забвению традиционного празднично-обрядового комплекса, в некоторых местах обычай «стояния на воде» вместе с празднованием соответствующей даты календаря сохранялся. По зафиксированным материалам, дольше они оставались актуальными у северной группы коми-пермяков, в отдельных сёлах ритуалы совершаются и в настоящее время.

Егорьев день в селе Пуксиб. Праздник является престольным и продолжает отмечаться местными жителями до настоящего времени. По рассказам, на берегу реки Косы прежде стояла часовня, к которой народ собирался в этот день. Там служили молебен, во время которого обмывали иконы в реке, заходили в воду верхом на конях и без коней. *«Вадөрö ветлöтисö, сэтчин юрбитлисö. Одзжык вöллэзöн ветлöтисö, кинлön мыжа, Егорей, шуöны, что мыжжас нийö. – На речку ходили, там молились. Раньше с лошадыми ходили, у кого мыжа. Говорили, что Егорий их покарал»* (ПМА, с. Пуксиб Косинского района). В последние годы иконы хранились в клетке ближайшего дома. В праздник их относили к воде, обмывали, читали молитвы. Если в этот день была тёплая погода, все участники обряда заходили в воду по колено и стояли до окончания службы. Если было холодно, молились на берегу. Роль священника сейчас исполняют местные жительницы, знающие ритуал службы. После службы каждый набирает себе освящённую воду, ею брызгают всех присутствующих. Затем начинаются трапеза и гулянье. Во время праздника люди пре-

⁶ Янович В. М. Указ. соч. С. 76–77; Смирнов И. Н. Указ. соч. С. 251.

жде жертвовали мелочь, на которую в дальнейшем покупали свечи для будущего совершения обряда. Отмечены случаи, когда по разным причинам старушки не могли собраться на берегу реки и проводили службу рядом с домом: «*А öні кык гөд бөра татөн, йөрын, юрбитисö старуказз еннэзэн, миян йөрын. Молитва-эз лыддьөтöны, ния тöдöны. Юрбитасö, сысса гулайтышитасö, сьылышитасö, каясö, по домам мунöны. – А два года здесь старухи с иконами молились в огороде, в нашем огороде. Молитвы читают, они знают. Помолятся, потом погуляют, попоют, расходятся по домам*» (ПМА, с. Пуксиб Косинского района)⁷.

Вёл праздник (лошадиный праздник) в деревне Нижняя Коса. По одним источникам, праздник отмечали 11 июля накануне Петрова дня, по другим – 12 июля в Петров день. С иконами жители деревни шли на реку Лолог, заходили в воду, освящали её, в воде стояли и люди, и лошади. Больные, чтобы избавиться от болезни, опускали в реку какой-нибудь подарок: «*Султам да сулалам, да сэтчин лэдзасö чулки ли мый ли, пливёт, мед пö сия кылтö болезньыс. – Встанем и стоим, туда опустят чулок ли что ли, пливёт, пусть унесёт болезнь*» (ПМА, с. Коса Косинского района). Вернувшись в деревню, молились у ключей, колодца, просили дождь или, наоборот (если шли сильные дожди), ясную погоду. К иконам некоторые приносили подарки (например, полотенце), они оставались у хозяина иконы. После посещения ключей и колодца молились и трапезничали у кладбища или на кладбище у любой могилы: «*Лологыс тай, сэтөн ваас сулалисö. Сэтчин сулаласö, сэсса каясö. Сэсса эстөн öшмös дынын юрбитасö, сэтчин ключыс дынын, сэсса могилаыс дынö. – Лолог, там в воде стояли. Там постоят, потом идут. Потом здесь у колодца молятся, у ключа, потом к могилам*» (ПМА, д. Нижняя Коса Косинского района). С уходом из жизни стариков обряд постепенно перестали проводить. Несколько лет назад собрались в деревне, но на реку уже не ходили: «*А öні некин оз ветлёт, öні некин оз тöдö да. Важөн ни, пöрисьöсь кулисö и дугдисö ветлётны. После войны грудиччылисö öшмös дынö, Лологас эзö*

⁷ Подробнее см.: Голева Т.Г. Егорьев день в локальных традициях коми-пермяков // Традиционная культура. 2012. № 1. С. 37–46.

ни өддён ветлёт. – А сейчас никто не ходит, никто сейчас не знает. Давно уже, старики умерли, и перестали ходить. После войны собирались к колодезю, на Лолог уже не очень ходили» (ПМА, д. Нижняя Коса Косинского района).

Гаврилов день в деревне Бачманово. По словам местных жителей, в этот день также приходили к часовне у небольшого водоёма. Стояли в воде с лошадьми и молились: «*Гаврил день юрбитёны – 26 июля. Вёллэзён сулалёны ваын, кинлөн мыжа дак. – На Гаврилов день молимся – 26 июля. С лошадьми стоим в реке, если у кого мыжа*» (ПМА, д. Гортлуд Косинского района). В последние годы в назначенный день весь народ собирается у одного дома, затем выносят иконы. Каждая икона сверху вниз перевязана старинными кушаками или покроями. Вся процессия отправляется за деревню к берёзе, рядом с которой, по преданиям, стояла часовня. Еду и иконы ставят на стол, молятся, освящают воду. После молебна обрызгивают водой всех присутствующих, затем начинаются трапеза и гулянье⁸. В течение 2009–2014 годов обрядовые действия праздника проходят в рамках межмуниципального фестиваля⁹.

Мёс лун (Коровий день) или Макарьев день в деревне Урья. Прежде в ночь с 6 на 7 августа молились в часовне, позже – в каком-либо доме. Утром шли на речку Урья и, стоя вместе с конями в воде, продолжали службу. После молебна начиналось гулянье. Больные люди по обету приносили баранью голову, которая съедалась всеми участниками обряда после окончания службы (ПМА, д. Урья Кочёвского района), либо другую кровавую жертву.

Сведения начала XX века отмечают обычай скакать верхом на конях после «стояния на воде» в Спас и день Флора и Лавра¹⁰, от чего часто происходили несчастные случаи, и что, в свою очередь, явилось причиной запрета обряда. Гонки на лошадях в этом

⁸ Архив Фольклорно-этнографического центра Санкт-Петербургской государственной консерватории им. Н. А. Римского-Корсакова (2007 г., д. Бачманово Косинского района, запись Фадеевой С.).

⁹ См.: День покровителя лошадей: 26 июля – Гаврилов день в Пермском крае. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.stfond.ru/news.htm?id=9755>; III Межмуниципальный фестиваль обрядовых культур «Гаврилов день». [Электронный ресурс]. URL: <http://www.naselo.ru/event/id19726>

¹⁰ Архив Коми-Пермяцкого окружного краеведческого музея. Ф. 30; *Тотьмина С.* Народные средства лечения. Бытовая народная медицина. С. 36; *Смирнов И. Н.* Указ. соч. С. 251; *Янович В. М.* Указ. соч. С. 77.

случае имеют рациональное объяснение, помимо народного – «всосания воды в кровь лошади»¹¹ – они должны были отогреть замёрзшее в воде животное. В современных описаниях обрядов факты проведения скачек не приводятся.

В советское время обряды продолжали проводить только местные старожилы, также в них участвовали больные из других деревень. Основными участниками ритуалов во второй половине XX века стали пожилые женщины. Лишь в деревне Бачманово на Гаврилов день отмечено активное участие детей (они помогали нести иконы), во время службы в качестве наблюдателей и на гулянье там присутствуют и остальные жители ближайших деревень. Но при этом в воде уже никто не стоит, вода освящается только в ведре. В селе Пуксиб «стояние на воде» было предпочтительно для всех участников молебна, вне зависимости от состояния их здоровья. В последние годы коней во время обряда уже не освящают, но праздники продолжают отмечаться. Ритуал «стояния на воде» исполняется в последние годы редко, в начале XXI века отмечен в отдельные годы во время празднования Гаврилова дня в деревне Бачманово и Егорьева дня в селе Пуксиб. В воду заходят те, у кого болят ноги, либо в превентивных целях – желающие укрепить свое здоровье.

«Купание» коней или «стояние на воде» можно отнести к одной из форм ритуального поведения, типу освящения животных. Большое значение в данных ритуалах имеет отношение коми-пермяков к водной стихии. Как и другие народы, коми-пермяки использовали воду в качестве очистительного и продуцирующего средства. При этом всегда помнили и о противоположных свойствах воды – способности «наслать» болезни, «наказать» человека. Подобное двойственное отношение к воде показывают примеры приношения даров водоёмам, сложившаяся этика поведения у водоёмов, народные поверья и запреты на купание в определённые дни¹². Текущая река, в народном миро-

¹¹ Янович В. М. Указ. соч. С. 77.

¹² См.: Голева Т. Г. «Вода» в системе мировоззрения коми-пермяков // Национальные языки России: региональный аспект. К 50-летию коми-пермяцко-русского отделения филол. факультета ПГПУ: материалы междунар. науч.-практич. конферен. (20–21 октября 2005 г., Пермь). Пермь, 2005. С. 257–261.

воззрении, должна унести все болезни. В представлениях народа особо целебными свойствами вода обладала при её освящении в определённые дни календаря: в эти дни вода не просто очищает человека и животных от болезней, она освящается покаранным святым, поэтому «стояние» можно интерпретировать как дань святому, своеобразное пожертвование. Иногда эту жертву принимают на себя не люди, а их кони. Поэтому больной человек может «простоять» в воде верхом на коне. В этом случае вода должна доходить лошади до спины, чтобы ноги человека оказались в воде до колен. Для коми-пермяков «стояние на воде» являлось одним из предпочтительных ритуалов надления коней здоровьем и избавления людей от болезней, о чём говорит как география распространения обычая, так и множество дат его проведения.

Отметим, что в приведённых выше описаниях обрядов стоящие в воде лошади и люди избавляются от хворей и *мыжи* – кары, посланной святым. Коми-пермяки либо самостоятельно давали обет принести жертву и простоять в воде в обмен на здоровье, либо их напутствовали знахари, проводившие гадание *черёшлан* («вешание топора»), с помощью которого определяли имя святого, наславшего болезнь. В день имени этого святого обычно и нужно было простоять в воде: «*Одзжык вёллэзён ветлөтісö, кинлөн мыжа, Егорей, шуёны, что мыжйис нійö. – Раньше с лошадыми ходили, у кого мыжа, говорили, что Егорий их покарал*» (ПМА, с. Пуксиб Косинского района). Правда, не всегда имя покаравшего святого совпадало с датой, к которой приурочивалось «стояние на воде» в локальной традиции: «*Шуö, Илля лун мыжйöма пö козяиньтылсь коксö. <...> Колö пö юрбитны, Мöс праздникö ваын сулалны. – Говорит, Ильин день покарал ногу хозяина. <...> Надо, мол, молиться, на Коровий праздник в воде стоять*» (ПМА, д. Борино Кочёвского района). Представление о *мыже* – одна из основных причин «стояния на воде» не только коней, но и людей, а также, возможно, сохранения и развития этого ритуала. Если в традиции северных (косинско-камских) коми-пермяков представление о *мыже* ещё прочно, то у южных (иньвенских) оно практически забыто либо видоизменилось и не сопровождается традиционными ритуалами. Это объясняет

сохранение практики почитания местночтимых дней и «стояния на воде» именно среди северных коми-пермяков.

Интересно содержание обряда накануне Петрова дня в деревне Нижняя Коса, когда вместе с освящением коней, «стоянием на воде» проводится моление с просьбами о дожде и поминаются умершие предки. Молениями о дожде также сопровождался в засушливые годы Гаврилов день¹³.

Схожие обычаи в русской традиции чаще всего приурочивались ко Дню святых Флора и Лавра, нередко его совершение было связано с обетной традицией. Обетные праздники в честь домашних животных были широко распространены среди русских и финно-угорских народов европейской части России, русских Сибири¹⁴, зачастую в народе они получали название «лошадиных» или «коровых» праздников¹⁵. Большое влияние на формирование ритуальной стороны календарной обрядности коми-пермяков оказали русские вместе с распространением православия. Интенсивное восприятие элементов северорусской традиции коми-пермяками обуславливалось схожими чертами культур этих народов, связанными с внешними условиями жизнедеятельности. Одним из общих пластов в культурной традиции русских и коми-пермяков в календарной обрядности можно обозначить ритуал «купания» коней, или «стояния на воде». В то же время коми-пермяцкие материалы показывают и включение в контекст обрядности других ритуалов, связанных с поминовением предков, обрядами предупреждения засухи и вызывания дождя. Существенной и характерной только для коми-пермяков особенностью традиций явилось и включение в ритуал комплекса представлений о «мыже».

¹³ Бусова Л. Указ. соч. С. 3.

¹⁴ Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу: опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифологическими сказаниями других народов. В 3 т. Т. 1. М.: Современный писатель, 1995; Винокурова И. Ю. Календарные обычаи, обряды и праздники вепсов (конец XIX – начало XX в.). СПб., 1994; Конаков Н. Д. Указ. соч.; Любимова Г. В. Возрастной символизм в культуре календарного праздника русского населения Сибири. XIX – начало XX века. Новосибирск: Институт археологии и этнографии СО РАН, 2004; Черных А. В. Русский народный календарь в Прикамье. Праздники и обряды конца XIX – середины XX в. Ч. 1. Весна, лето, осень / А. В. Черных. Пермь: Пушкин, 2006.

¹⁵ Конаков Н. Д. Указ. соч. С. 186; Винокурова И. Ю. Указ. соч. С. 88–90.



Раздел III

ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ЭТНОЛИНГВИСТИКЕ

ОБ ЭМОЦИОНАЛЬНО-ОЦЕНОЧНЫХ ЭТНОНИМАХ В ЯЗЫКЕ КОМИ-ПЕРМЯКОВ¹

А. С. Лобанова

Выражение представлений коми-пермяков об иных народах путём языковых средств – довольно интересная, но очень ответственная тема, она относится к тем материям, которые требуют особого трепетного и мудрого отношения. Наименования этносов, получившие широкое распространение практически в любой межэтнической коммуникации и имеющие широкую мотивацию, не обошли и язык коми-пермяков. В данной работе попытаемся остановиться на вопросах восприятия того или иного этнонима коми-пермяками. Как происходит семантическая наполняемость этнонима и, в связи с этим, как утверждается та или иная коннотация. Эти и другие смежные вопросы стали объектом представленного исследования.

Возникновение различных этноконнотаций возможно в силу ряда причин. В первую очередь, к ним относятся непосредственные этнические контакты и традиционные этностереотипы.

Следы различных контактов на этническом уровне зачастую можно обнаружить даже в региональной топонимике [Кривощёкова-Гантман 2006: 122]. Антонина Семёновна на территории Верхнего Прикамья выделяла «четыре основных языковых источника названий: 1) пермский: коми-пермяцкий, коми-

¹ Работа выполнена в рамках гранта № 13-14-59008 «Русские говоры Коми-Пермяцкого округа» а(р) и гранта № 14-14-59005 «Коммуникативные коды в коми-пермяцкой культуре (речь, фольклор, обрядность, символосфера)» а(р).

зырянский, удмуртский; 2) угорский: мансийский, хантыйский; 3) тюркский: волжско-болгарский, башкирский, татарский, западносибирско-тюркский; 4) русский» [Кривощёкова-Гантман 2006: 122].

Об этнических контактах коми-пермяков говорят и народные предания. Так, Кудым-Ош, коми-пермяцкий эпический герой, был женат на дочери вогульского (манси) князя *Костэ* [Ожегова 1971: 17–21]. По этому поводу известный историк В. А. Оборин писал: «Он (Кудым-Ош. – А.А.) берёт себе жену из другого народа – из вогулов, а не из другого рода своего племени. Это уже не экзогамный, а межплеменной брак, связанный со стремлением преодолеть родоплеменную замкнутость» [Оборин 1974: 115]. Другой коми-пермяцкий эпический герой, Пера, помогает русскому войску бороться с идолищем, а также «с чужим богатырём южного царя, с татаринцом, неизменно побеждает их» [Микушев 1981: 12]. Однако он же борется с графом Строгановым [Ожегова 1971: 93–97]. Здесь уместно процитировать известного специалиста по вопросам этнических стереотипов в народной культуре славян О. В. Белову: «Каждый народ пытается осмыслить себя, своё место в истории и культуре, не только опираясь на письменные источники и исторические факты, но и обращаясь (порой бессознательно) к "фольклорной памяти", традициям и верованиям. В народной культуре отношение к представителям других этносов во многом определяется понятием этноцентризма, когда "свои" традиции, "своя" религия, "свои" обычаи и "свой" язык мыслятся единственно "настоящими", "правильными" и "праведными"» [электронный ресурс].

Хотя представления коми-пермяков об иных народах в фольклорных текстах отражены довольно скупо, тем не менее, на них обращали внимание фольклористы и историки [Ожегова 1971; Оборин 1974; Микушев 1981]. Данная проблема ни разу не становилась предметом внимания лингвистов, чем и продиктован, в первую очередь, выбор темы исследования. По большому счёту, семантическая оппозиция «свой» – «чужой», проявляющаяся в разных лексико-тематических группах, очень благодатная и многогранная тема для исследования этнокультурных традиций народа. Этностереотипы, являясь довольно тонкой этической

материей, воплощают для каждого этноса индивидуальные, ареальные, традиции и отражают своих «чужаков». Необходимость изучения этого пласта в коми-пермяцком этнокультурном пространстве возникла давно, и представленная работа является первой попыткой такого освещения.

У любого этноса есть желание продемонстрировать свои представления о чужом народе, показать «иноплеменной мир», что зачастую реализуется средствами родного языка. Судя по всему, этнические стереотипы у коми-пермяков должны быть наиболее полными по отношению к русскому этносу, а все иные народы со всеми этноконнотациями, противопоставлениями по типу «свой» – «чужой» при необходимости должны были проникнуть через русский язык или представлять следы былых контактов. Действительно, этнические стереотипы, связанные с этнонимами *татарин*, *еврей*, *цыган*, *казак*, проникли в этнокультурную составляющую коми-пермяков через русскую культурную среду, но при этом сегодня наблюдается присваивание им дополнительных этноконнотаций (подробнее см. ниже). Одновременно с этим в современном коми-пермяцком языке ряд общеизвестных этнонимов функционирует в довольно интересном (в семантическом плане) качестве. Следует особо отметить, что прозвищных этнонимов коми-пермяцкий язык не сформировал, а если таковые встречаются, то они пришли из русского языка, сохранив первичную номинацию. Данный факт раскрывает многие черты этноса: от лояльности, терпимости к иной нации до определённого безразличия, равнодушия к людям иной национальности.

Итак, названия национальностей могут нести большую коннотативную нагрузку, а коннотации, присущие определённым этнонимам, принято называть *этноконнотациями*.

Наше внимание привлекли этнонимы, функционирующие в языке коми-пермяков в особом, функциональном или семантическом значении. Их немного: *роч* – «русский», *вогул* (фонетический вариант *вогув*), *татара* (фонетический вариант *тотара*), *еврей* (*еврейка*), *вотьяк*, *казак*, *чиган* (*чиганка*), фразеологизм *нагайскöй кöбыва* – «нагайская кобыла». Остановимся на отдельных этнонимах и их коннотациях, возникающих в сознании коми-пермяков и передающихся средствами языка.

Этноним *татара* (фонетический вариант *тотара*) – «татары». Данный термин имеет несколько коннотаций. Чаще всего этим наименованием назовут группу людей, которые маленького роста, шумные и доставляют какие-либо неприятные хлопоты, главное, их много. Следующие выражения носители коми-пермяцкого языка воспримут однозначно – в названных действиях участие принимали дети: «*Тотара ті, тотара, керкуас грезьсö тыр бöра пыртит*. – Татары вы, татары, столько грязи опять вдом занесли» (здесь и далее перевод А. Л.); «*Татараыс турунсö ниль керöмась*. – Татары-то всю траву помяли». Поскольку лексема знает только собирательное значение, то она употребляется в форме множественного числа (если не считать фитоним *татарин* от русского «татарник»).

В Юсьвинском районе Коми-Пермяцкого округа нами зафиксировано выражение «*Баитöны, кызд тотара яй масьтöны*. – Разговаривают, как татары мясо рубят» в значении «говорят все разом, ничего не понять, ничего не расслышать» (зап. от Надежды Ивановны Утевой, 1962 г. р., д. Секово Юсьвинского района, 2013). В этом же аспекте на территории Кочёвского района довольно употребительно выражение «*Баитöны, кызд тотара яй делитöны* – Разговаривают, словно татары мясо делят» (зап. от Галины Михайловны Утробиной, 1992 г. р., с. Юксеево Кочёвского района, 2014). Здесь проявляется несколько иная коннотация – возникновение неудобства связано с непониманием речи или особенностей разговора. Данная семантическая нагрузка знает свои конкретные ареалы и, по всей видимости, не получила широкого распространения в языке коми-пермяков.

В названных выше районах Коми-Пермяцкого округа общеизвестно сравнение «*пасьтасьö кызд татарскöй невеста* – одевается, словно татарская невеста» в значении «долго собираться куда-либо». Это сравнение может быть адресовано и женщине, и мужчине, и молодому человеку, и человеку в возрасте. «*Быдса час ни видзчися, пасьтасьö, кызд татарскöй невеста*. – Целый час уже жду, одевается, словно татарская невеста». Возможно, в данном случае таким интересным способом находит отражение свойство яркой, разноцветной и многокомпонентной татарской

национальной одежды, процедура надевания которой требует большого количества времени.

Довольно неожиданной была фиксация выражения «*Тотара дынӧ ветлыны*. – К татарам сходить» в значении «сходить в туалет»; «*Колӧ тотара дынӧ ветлыны*. – Надо к татарам сходить» в значении «Следует посетить туалет» (со слов Т. Г. Голевой, Пермь, 2014). Определённо можно утверждать, что с этнонимом связано табуирование самого интимного процесса.

Своеобразной метафоризации подвергается наречие *по-татарски*, его коми-пермяки часто употребляют также с отрицательной коннотацией. Так скажут те, кто не доволен чьей-то работой, чьими-то неаккуратно, неправильно выполненными действиями: «*Мыйкӧ тэ куртӧмат по-татарски*. – Что-то ты сгребал сено по-татарски» в значении «Что-то ты плохо сено сгребал»; «*Бӧра тай по-татарски уджалан*. – Ты опять по-татарски работаешь» в значении «Ты опять плохо работаешь (или выполняешь неправильные действия)».

Одним словом, семантическая составляющая этнонима *татара* («татары») проявляется чаще всего в отрицательной коннотации и употребляется в ряде речевых ситуаций. Столь широкий ряд коннотаций, возникших в речи коми-пермяков с данным этнонимом, возможно, следует связать и с традиционными этностереотипами. Без сомнения, этноним *тотара* получил очень большую мотивацию и возможно его дальнейшее обогащение новыми семантическими составляющими.

Вогул – устаревшее название народа манси. Манси представляют один из трёх угорских народов и генеалогически являются дальними родственниками коми-пермяков. Судя по всему, в прошлом народы имели смежные территории (на территории современного Коми-Пермяцкого округа встречаются топонимы угорского происхождения: речка Вогулка, село Пелым и др.). Сегодня у коми-пермяков прямых контактов с данным этносом нет. Тем не менее, устойчивое выражение *дыш вогув* (ленивый вогул) или устойчивое сравнение *вогув кодъ* (как вогул) действительно употребляются в значении «ленивый человек». Данные сочетания имеют ярко выраженную гендерную нагрузку – так скажут только о мужчине. Этим этнонимом могут назвать одинокого мужчину,

преднамеренно отгородившегося от остального общества, не желающего контактировать с соседями, знакомыми (не путать с понятием *бобыль*): «*Вогув моз олö*. – Живёт как вогул» в значении «одиоко». Вряд ли современные носители коми-пермяцкого языка в большинстве своём знают первоначальное значение термина *вогул*. Совершенно точно можно утверждать, что никаких ассоциаций с народом манси при употреблении названного выражения нет. Если с термином *татара* («татары») возникшие коннотации можно объяснить имеющимися стереотипами, историческими фактами, то устаревший термин *вогул* и возникшие с его употреблением коми-пермяками дополнительные смысловые нагрузки анализу не поддаются.

Изредка встречается этноним **вотяк** (устаревшее наименование удмуртов) с этнокультурным стереотипом – «злой человек». «*Лöг кыдз вотяк*. – Злой как вотяк» – вот основная форма употребления данного термина. Не замечено ни гендерных, ни возрастных, ни социальных аспектов, влияющих на функционирование данного сравнения.

Этнокультурные стереотипы проявляются и в употреблении термина **еврей**. Ассоциации, связанные с данным наименованием, у коми-пермяка разные: злость, недоброжелательность, зависть. Этим термином могут назвать человека, которому невозможно угодить, который всем недоволен. Например: «*Еврейкаыс бöра локтис*. – Еврейка-то опять пришла» в значении «недоброжелательница пришла». В случае употребления термина в качестве обращения, (*Еврей тэ*. – Еврей ты), лицом, в чей адрес направлен вокатив, это может восприниматься как личное оскорбление. Этим этнонимом также могут назвать человека, выделившегося в чём-либо: раньше всех завершил весенние посадки, быстрее всех управился с сенокосом, уборкой картофеля и др. Коннотации, связанные с данным наименованием, довольно разноплановы. Следует признать, что в коми-пермяцкой этнокультуре относительно этнонима **еврей** выработались по неизвестным причинам довольно суровые стереотипы.

Единственный этноним, который образовался в пермских языках – это **роч** («русский»), ср.: к.-п. роч, к.-з. роч, удм. дзуч [КЭСКЯ 1970: 243]. Вот что отмечают авторы Краткого этимологического

словаря коми языка относительно данной лексемы: «Это пермское слово считают заимствованием из прибалтийско-финских языков, в которых оно обозначало жителя Скандинавии... Первоначально слово *роч* в пермском языке-основе могло обозначать прибывшего из других краёв, чужеземца» [там же]. Судя по всему, первоначально лексема имела значение «чужой», а позднее закрепились за понятием «русский». Впоследствии *роч* с семантикой «русский» заимствовали ханты и манси. С данным этнонимом в языке коми-пермяков значительно больше ситуаций для его применения. Во многих случаях языковой аспект стал причиной возникновения оппозиции. Русский язык коми-пермяками воспринимается как чужой, а носитель этого языка – как неспособный к общению, к коммуникации. В этом плане вокативное выражение «*Роч, ты мне голову не морочь*» вполне уместно (зап. от Ивана Алексеевича Подюкова, 1952 г. р., г. Пермь, 2013).

В. А. Панюков, анализируя этноним *роч* («русский») в коми традиционной картине мира, говорит: «Обращаясь к эпитету "роч", исследователи отмечают ярко выраженный престижно-знаковый характер, что традиционно определяется как отражение культурного приоритета» [Электронный ресурс]. Наш материал (коми-пермяцкий) отчасти подтверждает это суждение. Тем не менее, в этнокультурном мировосприятии коми-пермяков у этнонима *роч* («русский») семантика престижности не является ведущей.

В современном коми-пермяцком языке встречаются следующие сочетания с компонентом *роч* или производные от слова *роч*: фразеологизм *роч акань* («русская кукла»), *роч паськӧм* («русская одежда»), *рочӧвӧй паськӧм* («русская одежда»), *рочӧн баитны* («разговаривать по-русски»), *рочсявны* («стать русским (-ой)»), *рочавны* (глагол от *роч* в значении «приглашать»), *роч пигыль* («русский пигыль»), *рочка* (производное от *роч*), *рочовка* (производное от *роч*), *идъя-зӧрья коми-роч* («ячменно-овсяный коми-русский»).

Попытаемся прокомментировать эти слова и выражения.

Выражение *Роч акань* – «русская кукла» – сегодня является уже устойчивым [Попова 2010: 159]. Так говорят о красивой девушке или об ухоженной, накрашенной девушке, реже женщине. *Роч акань* – это девушка, которая задаётся, гордится, она чрезмерно

высокого мнения о себе. Выражение также вызывает ассоциации белоручки, неумёхи. Например: «*Роч аканьтö бöра вайöтан. – Свою русскую куклу опять приведёшь*» в значении «Свою белоручку опять приведёшь?»; «*Роч аканьит разь кужас мыйкö керны. – Твоя русская кукла разве сумеет что-нибудь сделать?*». Кукла (*акань*) как нечто хрупкое, ненадёжное, чересчур красивое и идеальное в данном сочетании подвергается метафоризации, при этом прилагательное *роч* («русский») полностью выходит из рамок своего семантического поля и перестаёт ассоциироваться с этнонимом «русский». В данном выражении ведущую роль играет компонент *акань* («кукла»). Роль компонента *роч*, наверное, заключается в подчёркивании семантики «кто-либо не моего (не нашего) круга; красивая, но чужая». Применительно к данному выражению прослеживается ещё один интересный момент. Этой белоручкой может быть как девушка-коми-пермячка, так и девушка, русская по национальности. Семантические нюансы распределяются в том плане, что девушка-русская по ассоциативным особенностям носителя коми-пермяцкой культуры изначально плохо что-либо умеет делать либо не хочет ничего делать, поскольку любит только наряжаться и ухаживать за собой, а девушка-коми-пермячка стала неумёхой, поскольку нарядилась, принарядилась. То есть причинно-следственные отношения в зависимости от национальной принадлежности субъекта становятся противоположными.

Довольно употребительно выражение *роч паськöм* (вариант *рочöвöй паськöм*) – «русская одежда». *Рочöвöй паськöм* был нами зафиксирован в кочёвском диалекте коми-пермяцкого языка: «*Ыбö мунан уджалны, пондас кö зерны, паськöм чистö вамас, дöраöвöй да. Öнi чистö вешшан, паськöм рочöвöй, чожа косьмö. – На поле пойдёшь работать, если пойдёт дождь, одежда вся промокнет, домотканая потому что. Сейчас все штаны, одежда русская, быстро сохнет*» [Лобанова 1993: 154]. В данном случае речь шла, конечно, об одежде, купленной в магазине. Вариантом *рочöвöй паськöм* информант сообщал о том, что вещь сделана чужими руками. Впоследствии подобные выражения нам встречались и на других территориях распространения коми-пермяцкого языка. В этом выражении отсутствует негативная коннотация,

здесь констатируется факт наличия чужого предмета. Вариант **рочёвой паськём** интересен ещё и по своему составу: здесь налицо явление редупликации – к прилагательному *роч* добавляется русский суффикс *-ёвой* (рус. *-овый*). Происходит своеобразное усиление семантики «чужой».

Не менее интересно выражение **рочён баитны** – «разговаривать по-русски». Оно имеет прямое значение и переносное. Прямое значение – «разговаривать по-русски». Например: «*Мийё бура баитам рочён*. – Мы хорошо говорим по-русски». А вот о поссорившихся, чаще всего близких людях – муже с женой, брате с сестрой и т. д., могут сказать: «*Ния талун рочён баитёны*. – Они сегодня по-русски говорят» в значении «Они сегодня находятся в ссоре». В такой ситуации проявляется переосмысление анализируемого выражения. Надо полагать, что в данном случае следует понимать, что люди стали чужими, или они перестали друг друга понимать.

Глагол **рочсявны** – «стать русским (-ой)» (*-сяв* – словообразовательный суффикс глаголов) употребляется в тех случаях, когда нужно подчеркнуть, что человек стал иным, чужим. Скорее всего, он достиг статуса более высокого, чем говорящий: «*Рочсялёмат тай, миян кодьыскёт он и баит* (А. Ермаков). – Однако, ты стал русским, с такими как я и не разговариваешь». В этом выражении отражена семантика социального неравенства между собеседниками, с вытекающими отсюда последствиями.

От лексемы *роч* образовался ещё один глагол – **рочавны** в значении «пригласить ненадолго, ненавязчиво». Приглашая к себе в гости родственников, близких друзей, коми-пермяки употребляют глагол *корны* – «позвать, пригласить» (*кори вовлыны* – «пригласил прийти», *кори пыравны* – «попросил зайти», *кори гёститны* – «пригласил погостить»). Приглашая к себе на чашку чая соседей, коллег, коми-пермяки скажут *рочали* – «я пригласил, позвал». В этом глаголе хорошо проявляется семантика того, что в гости был приглашён чужой человек, не родственник, не близкий друг.

Пожалуй, в большей степени отрицательную коннотацию содержит выражение **роч пизыль**. Так скажут о русскоязычном человеке (мальчике, мужчине), не умеющем говорить по коми-пермяцки, или о коми-пермяке, специально не желающем

говорить на родном языке, выдающем себя за русского. В первом случае прослеживается семантика превосходства над этим человеком, во втором – осуждения, непонимания: «*Эта роч пигыль, сія миянӧс оз вежӧрт*. – Этот – русский пигыль, он нас не понимает»; «*Роч пигыль тай лоӧмат, комиӧн он вежӧрт*. – Ты, однако, стал русский пигыль, по коми не понимаешь». В данном выражении компонент *роч* выступает в современном значении – «русский». Второй компонент *пигыль* не имеет адекватного перевода и не поддаётся этимологическому и словообразовательному анализу. Г. Федюнева в работе «Словообразовательные суффиксы существительных в коми языке» (1985) по поводу данного компонента писала, что *-ыль*, являясь словообразовательным суффиксом, «используется в словообразовании существительных редко, но и в тех немногих производных он выступает часто как мёртвый элемент, лишь иногда вычлняющийся из состава слова синхронно... Основная же масса производных на *-ыль* не поддаётся словообразовательному анализу» [Федюнева 1985: 31]. Следует отметить, что ряд лексем коми-пермяцкого языка, оканчивающихся на *-ыль*, имеет нейтральное значение: *быгыль* – «крут, бревно», *бугыль* – «глазница», а другие имеют устойчивые негативные ассоциации. Среди таких лексем *бобыль* – о ленивом, инертном человеке, *ырбыль* – о глупом, недалёком человеке. Думается, что изначально своеобразная игра звуков в варианте *пигыль* ассоциировалась с чужим, непонятным языком.

Выражение *идъя-зӧрья коми-роч* – «ячменно-овсяный коми-русский» – употребляется в случае смешения говорящим двух языков: коми (коми-пермяцкого) и русского. В коми-пермяцко-русском словаре (1985) с пометой *просторечие* представлен вариант *идъя-зӧрья*: «засорённый (о языке); *сылӧн басниыс* ~ у него речь засорённая (с элементами разных языков)» [Баталова, Кривощёкова-Гантман 1985: 153]. В данном случае нет семантики открытого недовольства или осуждения способностей говорящего, скорее всего, при помощи такого выражения происходит констатация факта – человек путает два языка, смешивает два языка. Например, «*Миян каганым идъя-зӧрья коми-роч*. – Наш ребёнок ячменно-овсяный коми-русский» в значении «Наш ребёнок путает два языка»; «*Сія татӧн двадцать лет олӧ*,

а сё идья-зёрья коми-роч» в значении «Он (она) здесь двадцать лет живёт, а всё ещё путает языки».

Вариант **рочка** также представляет интерес. Это словоопределение характеризует деловую, активную женщину, достигшую определённого статуса и положения: «*Соседканым öñi рочка*. – Наша соседка теперь рочка» в значении «Наша соседка теперь деловая женщина»; «*Рочкаыс мянкõт оз тõдчы*. – Рочка с нами не водится». Одним словом, так скажут о женщине, ставшей, по мнению говорящего, чужой для своих знакомых. Данная лексема своё распространение получила в северных районах Коми-Пермяцкого округа.

Глубокую смысловую нагрузку имеет лексема **рочовка**. По ассоциативным признакам она близка и к варианту *рочка*, поскольку так скажут только о женщине; и к варианту *роч пигыль*, потому что *рочовка* не желает говорить по-коми-пермяцки, хотя всем окружающим известно, что она владеет родным языком. Что-то сближает эту лексему и с вариантом *роч акань*, потому что *рочовка* стала одеваться по-городскому, вести себя, как городская.

Одним словом, используя только компонент *роч*, менталитет коми-пермяка необычайно тонко реализует семантику таких понятий, как свой/чужой, родной/неродной. Поскольку первоначальная семантика лексемы *роч* – «чужой, инородный», большинство приведённых выше выражений имеют эту коннотацию.

Добавим, что в исследуемом языке лексемы, отвечающей за понятие «чужой», вообще нет. Однако не может быть, чтобы этот смысл никоим образом не отражался в национальном языке. В качестве подсказки, подтверждения этому вспоминаются слова и выражения: *кõдзытай* (досл. «холодный отец») – «чужой отец, отчим», *кõдзытзон* (досл. «холодный сын») – «неродной сын, пасынок», *быдтас* (от глагола *быдтыны* – «растить, воспитывать») «приёмный сын», *йõзладор* – «чужая сторона», *йõзын овны* – «жить у чужих», *йõз отир* – «чужие люди», пословица *йõз муас и гортись ракалõ рад* (досл. «на чужой земле своей (из твоего края) вороне радуешься») и другие. В коми-пермяцком языкознании данное противопоставление – свой/чужой – никогда

не являлось даже предметом внимания, вместе с тем приведённые выше примеры транслируют народную мудрость и тонкой игрой слов раскрывают эти понятия.

К сожалению, следует признать, что этноконнотация относительно собственной, коми-пермяцкой, этнической принадлежности проявляется в большей степени пренебрежительно, чем является предметом гордости. О низкой этнической самооценке говорит поговорка: *«Зачем я родился пермяком, лучше бы я родился хомяком, жил бы под амбаром да ел колхозный хлеб задаром»* (зап. от Степана Ивановича Лесникова, 1930 г. р., д. Селёва, Кудымкарский район, 2001). Экспрессивное обозначение собственного этноса, судя по сохранившимся письменным источникам, издавна было характерно для коми-пермяков. Тем не менее, сформировавшийся стереотип по поводу людей, не знающих их языка, не умеющих говорить на одном с ними языке, говорит о том, что народ идентифицирует себя, проводит границу своего этнокультурного пространства.

Знакомство с коми-пермяцким языком позволяет утверждать, что ни один представитель иноэтнической группы не воспринимается как лицо опасное или враждебное. Каждый проанализированный этноним допускает семантику терпимости, в определённой степени толерантности. Немногочисленные этнические стереотипы, сформировавшиеся в сознании коми-пермяков, практически исключают какие-либо противоречивые и несовместимые характеристики. Мы склонны считать, что при употреблении коми-пермяками того или иного этнонима оценочная характеристика превалирует над эмоциональной составляющей этнического стереотипа. Признавая преобладание негативного отношения к представителям иных этносов, следует отметить, что у коми-пермяков нет и открытого самовозвышения.

Список литературы

1. Баталова, Кривощёкова-Гантман 1985 – *Баталова Р. М., Кривощёкова-Гантман А. С.* Коми-пермяцко-русский словарь. М., 1985.

2. Белова 2006 – *Белова О.В.* Этнические стереотипы по данным языка и народной культуры славян (этнолингвистическое исследование). Автореферат диссертации на соискание учёной степени доктора филологических наук. М., 2006 [Электронный ресурс]: <http://www.ruthenia.ru/folklore/belova10.htm> (дата обращения: 05.06.2014).

3. Березович, Гулик 2002 – *Березович Е.П., Гулик Д.П.* Ономастологический портрет «человека этнического»: принципы построения и интерпретации // Встречи этнических культур в зеркале языка в сопоставительном лингвокультурологическом аспекте [Электронный ресурс]: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezovich4.htm> (дата обращения: 05.06.2013).

4. Быкова 2007 – *Быкова О.И.* Этноконнотация как вид культурной коннотации (на материале номинативных единиц немецкого языка). Автореферат диссертации на соискание учёной степени доктора филологических наук. Воронеж, 2007 [Электронный ресурс]: <http://www.cheloveknauka.com/etnokonnnotatsiya-kak-vid-kulturnoy-konnotatsii> (дата обращения: 05.06.2013).

5. КПЯ 1962 – Коми-пермяцкий язык. Учебник для высших учебных заведений / Под редакцией и при соавторстве В.И. Лыткина. Кудымкар, 1962.

6. Кривощёкова-Гантман 2006 – *Кривощёкова-Гантман А.С.* Собрание сочинений в 2 томах. Том 2. Ономастика. Пермь, 2006.

7. КЭСЯ 1970 – Краткий этимологический словарь коми языка / Под редакцией проф. В.И. Лыткина. М., 1970.

8. Лобанова 1993 – *Лобанова А.С.* Кочёвский диалект коми-пермяцкого языка. Диссертация на соискание учёной степени кандидата филологических наук. М., 1993.

9. Микушев 1981 – *Микушев А.К.* Историко-культурные взаимосвязи пермских народов // Историко-культурные связи пермских народов (По данным фольклора и языка) / Ответственные редакторы А.К. Микушев, И.В. Тараканов. Ижевск, 1981. С. 5–16.

10. Оборин 1974 – *Оборин В.А.* Соотношение легенд о чуди с коми-пермяцкими преданиями и их историческая основа // Вопросы лингвистического краеведения Прикамья / Ответственный редактор А.С. Кривощёкова-Гантман. Пермь, 1974. С. 107–120.

11. Оборин 1990 – *Оборин В. А.* Заселение и освоение Урала в конце XI – начале XVII века. Иркутск, 1990.

12. Ожегова 1971 – *Ожегова М. Н.* Коми-пермяцкие предания о Кудым-Оше и Пере-богатыре. Пермь, 1971.

13. Панюков 2003 – *Панюков А. В.* РОЧ «РУССКИЙ» в коми традиционной картине мира [Электронный ресурс]: <http://kizhi.karelia.ru/library/ryabinin-2003/55.html> (дата обращения: 05.06.2013).

14. Попова 2010 – *Попова О. А.* Коми-пермяцкий фразеологический словарь. Труды Института языка, истории и традиционной культуры коми-пермяцкого народа. Вып. VII. Пермь, 2010.

15. Толстой 1995 – *Толстой Н. И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.

16. Федюнева 1985 – *Федюнева Г. В.* Словообразовательные суффиксы существительных в коми языке. М., 1985.

СЕМЕЙНЫЕ/СВОБОДНЫЕ ОТНОШЕНИЯ КОМИ-ПЕРМЯКОВ В СВЕТЕ ИДИМАТИЧЕСКИХ ВЫРАЖЕНИЙ¹

А. В. Утева

Происхождение терминов родства во многих языках относится к древнейшему периоду. Так, коми-пермяцкие наименования родства и свойств восходят к древним пластам (в основном к финно-угорской и даже уральской эпохе) и составляют во многих аспектах активную лексико-тематическую группу. Несмотря на более чем вековую историю изучения терминов родства, данная группа слов часто становится объектом многочисленных лингвистических, историко-этнографических исследований. Общеизвестно, что подобные изыскания способствуют глубокому проникновению в суть социальных отношений различных этнических групп.

По сведениям этнографа В. Н. Белицер, коми-зырянские и коми-пермяцкие семьи в XIX и первой четверти XX века были неоднородны в экономическом отношении, различны по составу и численности. Наряду с малыми существовали большие семьи. Численность последних достигала 30–40 и даже 50 человек. Большая семья у коми во второй половине XIX века представляла хозяйственную единицу, объединявшую близких родственников – детей и внуков одного отца. Она состояла обычно из стариков-родителей, их взрослых женатых сыновей, внуков, а иногда также и дочерей с мужьями и детьми. Так или иначе, особенности такого семейного устройства не могли не отразиться в языке коми-пермяков. Лингвокультурологические аспекты отчётливо видны в различных устойчивых сочетаниях.

Попытаемся проанализировать имеющиеся в нашем распоряжении коми-пермяцкие идиоматические выражения, отражающие свободные отношения человека, отношения супругов в браке, а также измену одного из них.

¹ Статья выполнена при поддержке гранта РГНФ № 13-14-59008 «Русские говоры Коми-Пермяцкого округа: особенности функционирования и развития».

Ряд идиоматических выражений тонко характеризует людей, не состоящих в браке. Так, долго не женившегося мужчину коми-пермяки могут назвать русской лексемой *бобыль* или сравнить с одиноким деревом и др.: *бобыль кодъ* – «как бобыль», *отка пу* – «одинокое дерево», *пöрись мутреч* – «старый хряк», *ендöм жеребеч* – «заброшенный жеребец»; «*Отка пуöн сю жизнь оис Егорыс, некинöс эз вайöтвы.* – Одиноким деревом всю жизнь прожил Егор, никого не приводил (домой)» [КПФС 2010: 143]. В зависимости от ситуации и отношения к конкретному субъекту происходит семантическая наполняемость выражения: от сочувствия до осуждения. Смеем предположить, что ассоциации неженатого мужчины, связанные с различными животными (хряк, жеребец), имеют дополнительные смысловые оттенки. Так чаще говорят о тех, кто не обзаводится семьёй, но не прочь вступить в ни к чему не обязывающие отношения.

Девушка, долго не выходящая замуж, также неоднозначно воспринимается окружающими. Её могут сравнить с засидевшейся девицей – *ендöм нывка*, брошенной кобылой – *ендöм көбыла*, засидевшейся курицей – *ендöм кутю*, испорченной ягодой – *ендöм ягöд*, даже испорченным рыбным пирогом – *ендöм черинянь*. Вышеперечисленные устойчивые выражения состоят из двух компонентов, общим для всех является первая часть сочетаний – *ендöм*. В Коми-пермяцко-русском словаре выделенному слову даётся несколько толкований: 1) оставленный, брошенный; 2) незаконченный, недоделанный [КПРС 1985: 136]. Тем не менее, участвуя в подобных сочетаниях, рассматриваемое причастие начинает приобретать дополнительную семантическую нагрузку. В нашем случае проявляются два добавочных значения – «испорченная», «засидевшаяся»: «*Мый нö, оз ни мыся сiя понды овны некинкöт, ендöм кутюыс.* – Что но, не будет, говорю, она уже жить ни с кем, засидевшаяся курица» (Савельева 1939)²; «*Ендöм ягöдыс некинвö ни батя оз ков.* – Испорченная ягода никому, однако, не нужна» (Утева 1938)³. Эти выражения ярко демонстрируют недолговечный, относительно короткий срок деторождения женщины.

² Савельева П. В., 1939 г. р., жительница д. В.-Волпа Юсьвинского района КПО.

³ Утева З. Е., 1938 г. р., жительница д. Секово Юсьвинского района КПО.

Отсюда возможность испортиться, состариться, быть более ненужной, непригодной для семейной жизни.

Девушку, не имеющую пока семью, детей, могут назвать *кокнит бõжа* – «с лёгким хвостом»: «*Мый нõ тэнат, бõжыт кокнит тай сё?* – Что же у тебя, хвост-то всё ещё лёгкий?» [Лобанова 2011: 38].

Традиционная коми-пермяцкая семья весьма часто создавалась по настоянию старшего поколения и не всегда по любви и согласию молодых. Судя по материалам письменных памятников, а также по данным полевых записей, исторически так сложилось, что у коми-пермяков браки были ранними. Так, в работе Н. Рогова, известного своими работами о культуре и языке пермяков XIX столетия, отмечено: «Пермяки женять сыновей очень рано. Едва минеть парню восемнадцать летъ... Редко молодой Пермякъ остаётся холостымъ до 25 летъ» [Рогов 1860: 163].

Важно было породниться со здоровой семьёй, семьёй с достатком. По этой причине об удачно вышедшей замуж девушке часто говорят: «*Бур рõдõ мунис (шедис)*. – В хороший род ушла (попала)» [КПФС 2010: 35]. В традиционной культуре коми-пермяков не приветствуется, когда у мужчины нет возможности привести невесту домой и он вынужден жить в доме жены. О таком говорят *дом мунис* – «в дом ушёл», а северные коми-пермяки для этой ситуации знают выражение *картаõ петны (пырны)* – «в хлев выйти (зайти)».

Семья как среда обитания, некий социум характеризуется, прежде всего, интимностью общения, непринуждённой обстановкой в кругу родных и близких людей. Действительно, отношения в семье – наиболее интересная и многогранная тема, ведь, как говорит коми-пермяк: «*Семьяõн овны – не нинкõм вочны*. – В семье жить – не лапоть ремонтировать». Семейный человек традиционно воспринимается положительно. Тем не менее, в речи коми-пермяков часто можно услышать устойчивые иронические высказывания о супружеской паре. Например, *куль гозвья* – «пара чертей», *ситан да вешьян* – «зад и брюки», *чеччõны и водõны õтлаын* – «встают и ложатся вместе» в значении «неразлучная пара». По сведениям информантов, подобными выражениями пользуются люди, которые таким образом осуждают семейную

пару за слишком «идеальные отношения». Надо полагать, что к ним относятся не совсем счастливые в своём браке, те, кто завидует подобным отношениям: «*Сё тай пыр шуллисё (лит. шувлісё) миянёс ситан да вешыянён мужикёкёт, кытчö пö иньыс, сэтчö и сія.* – Всё всегда говорили про нас с мужем – зад и брюки, куда жена, туда и он» (Утробина 1943)⁴.

В семье между женщиной и мужчиной имелось строгое распределение домашнего труда, причём тяжёлую работу должен был выполнять хозяин дома, что нашло отражение в языке. Например: «*Мужиклөн пыжъян да сьёктан, а инькалөн печкан да пыркётчан.* – У мужика (мужа) шило и кочедык, а у женщины (жены) прялка и хлопушка»; *Мужиклөн чер да гөр, инькалөн ем да чöрс* – У мужика (мужа) топор и плуг, у женщины (жены) иглолка и веретено». В следующих устойчивых выражениях отмечает-ся ловкость жены и умение одурачить мужа: «*Inkais muzikse pe verme pir bebetni* [Uotila 1985: 168] – *Инькаыс мужиксö пö вермö пыр бөбөтны.* – Жена мужа, говорят, может всегда обмануть»; «*Inkais pe muzikse ebodeddzis verme bebetni desetis.* – *Инькаыс пö мужиксö обедөддзис вермö бөбөтны десетись.* – Жена, говорят, мужа до обеда может обмануть десять раз» [Там же: 168]. Ниже в этом же источнике приводится следующее выражение, которое чётко показывает отношение мужа к жене: «*Zenikis inkase lubite zdorove.* – *Жөникыс инькасö любитö здоровйөн.* – Муж жену любит здоровую» [Там же: 176].

В коми-пермяцком языке существует достаточное количество устойчивых выражений, указывающих на неверность людей, состоящих в браке, например, *бокö тальö* – «вбок шагает (наступает)», *передокыс вермö* – «передняя часть побеждает», *бөжыс лякось* – «хвост испачканный»; «*Шуёны, что мужикыс бокö тальö, ог тöд, мымда сэк ня оасö (лит. оласö).* – Говорят, что муж вбок шагает (налево ходит), не знаю, сколько они так проживут» (Власова 1968)⁵. Говоря о мужчине, который ушёл из семьи и при этом оставил детей, коми-пермяки употребят следующие устойчивые словосочетания: *йы вылö чашкалис* – «на льду разъехался», *поннэзлö турун ытшкö* – «собакам траву

⁴ Утробина Д. И., 1943 г. р., жительница с. Юкеево Кочёвского района КПО.

⁵ Власова В. А., 1968 г. р., жительница с. Антипино Юсьвинского района КПО.

косит» [КПФС 2010: 152]. К замужней женщине, имеющей связи на стороне, применимо следующее словосочетание: *юрсö сералö жöникислсь (айкаыслсь)* – «голову мужа осмеивает». По нескольким выражениям сложно судить о степени вины жены или мужа при изменах. Тем не менее, неверность жены согласно последнему фразеологизму является позором для главы дома. Если в неверности уличают мужчину, то члены семьи никак не затрагиваются.

Итак, в коми-пермяцком языке особое место занимают идиоматические выражения, отражающие свободные либо семейные отношения. Их смысловая нагрузка зачастую отражает устоявшиеся традиции народа, смысл семейных ценностей, за сохранение которых они ратуют.

Список литературы

1. Белицер В. Н. Очерки по этнографии народов коми: XIX – нач. XX в. / ТИЭ, н.с. Т. XLV. М., 1958.
2. Климов В. В. Кытчö тійö мунатö? Т. 2. Кудымкар, 1991.
3. КПРС – Коми-пермяцко-русский словарь / Р. М. Баталова, А. С. Кривощёкова-Гантман. М.: Рус. яз., 1985. 624 с.
4. КПФС – Коми-пермяцкий фразеологический словарь / авт.-сост. О. А. Попова // Труды Института языка, истории и традиционной культуры коми-пермяцкого народа. Вып. 7. Пермь, 2010. 341 с.
5. Лобанова А. С., Утева Л. В. Коми-пермяцкий этнолингвистический вопросник: учебно-методическое пособие. Пермь, 2011. 82 с.
6. Мартынова А. Н., Митрофанова В. В. Мудрость и красота // Пословицы. Поговорки. Загадки. М.: Современник, 2000.
7. Снегирёв И. М. Словарь русских пословиц и поговорок; Русские в своих пословицах // Сост. Грушко Е. А., Медведев Ю. М. Н. Новгород: Русский купец, Братья славяне, 1996.
8. Рогов Н. А. Материалы для описания быта пермяков. М., 1860. Вып. II. С. 163.
9. Uotila, T. Syrjanische texte. Komi-permjakisch. Band I // Gesammelt von T. E. Uotila. Übersetzt und herausgegeben von Paula Kokkonen. Helsinki, 1985. 297 s.

ФРАЗЕОЛОГИЗМЫ СО ЗНАЧЕНИЕМ ЭМОЦИОНАЛЬНОГО СОСТОЯНИЯ В КОМИ-ПЕРМЯЦКОМ ЯЗЫКЕ

О. А. Попова

Наряду с коммуникативной и познавательной функциями языка развиваются другие, в том числе и эмотивная функция – выражение эмоций, чувств, переживаний, настроений.

Эмоции (от лат. *emovere* – возбуждать, волновать) – особая форма отношения человека к действительности, обусловленная их соответствием/несоответствием потребностям человека. Эмоции – психологическое состояние индивида, отражающее отношение человека к миру и людям, процесс и результаты его практической деятельности. У человека они порождают переживания удовольствия, неудовольствия, страха, робости и т.д. В отличие от чувств, эмоции не имеют объектной привязки: они возникают не по отношению к кому- или чему-либо, а по отношению к ситуации в целом.

Благодаря вовремя возникшей эмоции организм имеет возможность чрезвычайно удачно приспособиться к окружающим условиям. Он в состоянии быстро отреагировать на внешнее воздействие. Психологи насчитывают более 500 различных эмоций человека.

В качестве объекта исследования эмоциональная сфера жизни человека изучается рядом наук: биологией, физиологией, психологией, философией, психолингвистикой и социолингвистикой. Каждая из этих отраслей знания пытается по-своему объяснить природу и значение эмоций.

В коммуникативном аспекте форма выражения эмоциональности может проявляться двумя способами: языковым (словесным, вербальным) и неязыковым (несловесным, невербальным). Неязыковой способ выражения эмоциональности передаётся паралингвистическими средствами (мимикой, жестами, позой) и изучается паралингвистикой. Языковой способ выражения эмоциональности передаётся лингвистическими средствами и изучается лингвистикой.

Эмоциональное присутствует на всех уровнях языка: словообразования, морфологии, лексики, фразеологии. Из всех названных уровней лексика и фразеология образуют в языковом поле фрагмент единиц, служащих для наименования эмоций. Значительную часть этого поля занимает лексика, но не менее интересны и фразеологические единицы. Ученые-исследователи Л. И. Ройзензона и Ю. Ю. Авалиани замечают: «...если лексика в своей совокупности отражает всю сумму явлений, фактов и процессов действительности, то фразеология охватывает в первую очередь сферу переживаний и чувств, психологических состояний индивидуумов, темы чувств, печали, радости, любви, дружбы, конфликта и борьбы, качественную характеристику» [по Р. И. Яранцеву 1997: 6–7].

Проблема классификации фразеологизмов со значением эмоционального состояния человека поднималась в работах ряда исследователей: Р. И. Яранцева, В. Н. Телии, Ю. Ф. Прадида, А. М. Эмировой, И. В. Кашиной, О. В. Колесниковой. В них устойчивые выражения исследуются по тематическому или семантическому принципу.

Предмет нашего исследования – фразеологизмы коми-пермяцкого языка со значением эмоционального состояния. Нами сделана попытка их анализа с выходом в функциональный аспект. Материалом для работы послужили «Коми-пермяцкий фразеологический словарь» (2010) и полевые материалы.

Со стороны семантики фразеологизмы, обозначающие эмоциональное состояние человека, можно разделить на подгруппы со значением конкретных эмоций в соответствии с классификацией эмоций, принятой в психологии (удивление, безразличие, радость, страх, смущение, жалость, гнев, раздражение, тоска, уныние, облегчение, успокоение и др.).

Приведём примеры фразеологических единиц со значением различных эмоций в коми-пермяцком языке.

Радость:

Бордпавйён (бордпалкйён – сев.) ветлётны (мунны) (букв. Стремительно ходить) – Летать на крыльях.

Пельсайез нёджжавны (букв. Высматривать за ушами) – Быть на седьмом небе.

Сьёлём радуйтчö (букв. Сердце радуется) – С лёгким сердцем.

Сьёлём орсö (*орсöтчö*) (букв. Сердце играет) – Радоваться.

Сьёлём кымөрö лэбтасьлö (букв. Сердце до неба поднимается) – За живое задевает.

Öмыс пеллезви (букв. Его рот до ушей) – Рот до ушей.

Пеллез адззыны (букв. Уши видеть) – Рот до ушей.

Нянь-солөн пантавны (букв. С хлебом-солью встретить) – Хлеб-соль.

Удивление, изумление:

Синнэз баралисö (*паськалисö*) (букв. Глаза вытаращились (раскрылись)) – Глаза на лоб лезут.

Синнэз бöбмисö (букв. Глаза сдурели) – Глаза на лоб лезут.

Синнэз паськöтны (букв. Глаза расширить) – Глаза открылись.

Синнэз пелитны (букв. Глаза пялить) – Пялить глаза.

Боккез клопöтны (букв. Бока набить) – Руки развести.

Безразличие, равнодушие:

Бордтём рака (букв. Бескрылая ворона) – Без руля и ветрил.

Пельнас оз вөрзбёт (букв. Ухом не тронет) – И ухом не ведёт.

Сьёлём кусис (букв. Сердце погасло) – Сердце обросло мхом.

Беспокойство, тревога, переживание:

Синва куравны (букв. Собирать слёзы) – Лить слёзы.

Синва öштыны (букв. Слёзы терять) – Лить слёзы.

Синва кисьтны (букв. Слёзы лить) – Лить слёзы.

Синвайн миссьыны (букв. Слезами умываться) – Утопать в слезах.

Сьёлём потö (букв. Сердце лопается) – Сердце (душа) не на месте.

Сьёлём пессьö (*чеччалö* – сев.) (букв. Сердце бьётся (прыгает) – Сердце (душа) не на месте.

Сьёлём нимавны (букв. Сосать сердце) – Сердце болит.

Сьёлём вылын из куйлö (букв. На сердце камень лежит) – Камень на сердце.

Сьёлём висьö (букв. Сердце болит) – Сердце болит – Душа болит.

Страх, испуг, ужас:

Бӱж шымыртны (букв. Хвост спрятать) – Поджать хвост.
Вывтыр косьӱвтӱс (букв. Тело разодрало) – Мурашки забегали по спине.

Вывтыр йыа вӱӱн кисьтӱсӱ (букв. Тело ледяной водой окатили) – Окатить холодной водой.

Синнӱз дук оз вӱрӱ (букв. Глаза нисколько не двигаются) – Глаза остекленели.

Сӱӱлӱм пот мунӱ (букв. Сердце трескается) – Сердце в пятки ушло.

Сӱӱлӱм кок пятаӱ лӱдзчисис (букв. Сердце в пятку ноги опустилось) – Душа в пятки ушла.

Сӱӱлӱм джӱмдӱс (букв. Сердце споткнулось) – Сердце сжалось.

Сӱӱлӱм ӱмӱт петӱ (букв. Сердце через рот выходит) – Сердце в пятки ушло.

Смушение, стыд:

Синнӱз <мӱӱ> мӱртны = *Синнӱзӱн <мӱӱ> мӱртчыны* (букв. Глаза <в землю> уткнуться. Глазами <в землю> уткнуться) – Потупить взор.

Гнев, сильное волнение, возмущение:

Вир пизис (букв. Кровь вскипела) – Кровь бросилась в голову.

Пизь не тусь керны (букв. Ни муки, ни зерна сделать) – В пух и прах.

Петук моз чеччалӱ (букв. Прыгает как петух) – Руки чешутся.

Синнӱз вирдалӱны (букв. Глаза сверкают) – Сверкать глазами.

Синнӱзын немдӱс (букв. В глазах потемнело) – В глазах потемнело.

Синнӱзӱн вирдыштны (букв. Глазами сверкнуть) – Стрельнуть глазами.

Синӱн не адззыны (букв. Глазом не видеть) – Глаза бы не видели.

Предупреждение, угроза:

Синнӱзӱн сотны (букв. Глазами сжечь) – Сверкнуть глазами.

Раздражение, досада:

Бӱбсит эн гӱрдззы! (юж.) (букв. Из глупости не вяжи) – Не мели чепуху.

Саламат тэныт! (букв. Саламат тебе!) – Говорят человеку, который уже не знает, что выбрать из еды.

Гырѣззээ йирны (букв. Локти грызть) – Локти кусать.

Гырѣззэ курчѣвтны (букв. Локоть укусить) – Локти кусать.

Кучикас оз тѣр (букв. В свою кожу не лезет) – Лезть в бутылку.

Кучикись петны (букв. Из кожи выходить) – Из кожи лезть.

Пренебрежение, презрение, насмешка:

Быздѣм кикимора (букв. Осыпавшаяся кикимора) – О неряшливо одетой женщине.

Бырѣм вешьян (букв. Износившиеся брюки) – Голь пережатая.

Бырѣм кепись (кѣти) (букв. Износившаяся рукавица (коты)) – Язык без костей.

Варзан (варган) баля (букв. Тараторящая (болтающая) овца) – Язык без костей.

Пиннез миськавны (букв. Зубы мыть) – Насмехаться над кем-либо.

Обида:

Вылына ныр видзны (букв. Высоко нос держать) – Задирать нос.

Пиннез йирны (букв. Зубы грызть) – Иметь зуб на кого-либо.

Пиннез кеслыны (букв. Зубы точить) – Точить зубы.

Тырпиез (чук) нюжѣтны (букв. Губы (морду) вытянуть) – Губы надуть.

Синкыммез увтсынь видзѣтны (букв. Смотреть из-под бровей) – Сверкать глазами.

Грусть, огорчение, тоска, уныние:

Бордѣз (киэз) лѣдзны (букв. Крылья (руки) опустить) – Опустить руки.

Ныр ѳшѣтны (букв. Нос повесить) – Повесить нос.

Облегчение, успокоение:

Ыш ловзисъны (букв. Ух вздохнуть) – Выдохнуть.

В языке коми-пермяка выработано множество ***пожеланий***.

Положительные:

Ась Ен бережитѣ (букв. Пусть Бог бережѣт) – Бог с тобой.

Ась Ен оз шу (букв. Пусть Бог не скажет) – Не приведи бог – Чур меня.

Ась Ен сетас (букв. Пусть Бог даст) – Бог даст.

Волькыт туй (букв. Гладкая дорога) – В добрый путь.
Мун благословесьён (букв. Иди, благословясь) – Иди с Богом.
Тырдоз тиянлө (букв. Полную корзину вам). – Пожелание удачного сбора ягод, грибов.

Отрицательные:

Желвак тэныт (букв. Желвак тебе).
Кös рос тэныт горш шöрат (букв. Сухой веник тебе посреди горла).

Кыскы вöриссыс (букв. Утяни леший) – Леший тебя.

Мед кылыт косьмис (букв. Пусть твой язык отсохнет) – Отсохни твой язык.

Мун вакрамешö (букв. Иди в ад кромешный) – Ад кромешный.

Сульöм тэныт (букв. Сулему тебе) – Кляп тебе.

Тартарö тарöвтчы (букв. В тартар катись) – Сквозь землю.

Сир пинь <тэныт> горшат (букв. Щучий (смоляной) зуб <тебе> в горло) – Типун тебе на язык!

Отдельные пожелания носят пренебрежительный оттенок и первоначально связаны с функцией **оберега**:

Ас вылат видзёт (букв. На себя посмотри) – Себя знай.

Ас вылат горзы (букв. На себя плачь) – На себя каркай.

Аслат юр вылö карзы (букв. На свою голову каркай!) – На свою голову каркать.

Горе:

Киэз чегны (букв. Руки ломать) – Волосы на себе рвать.

Увлечённость:

Юр бергöтчис (букв. Голова перевернулась) – Кружить голову.

Син не калькötны (букв. Глаз не отделить) – Не отрывать глаз.

Сьöлөм öйис (букв. Сердце загорелось) – В сердцах.

Сьöлөм пизьö (букв. Сердце кипит) – Вне себя.

Приведённые выше фразеологизмы позволяют утверждать, что коми-пермяк сдержан в своих эмоциях. Основными причинами данного факта являются, по мнению ряда исследователей (И. Н. Смирнов, К. Ф. Жаков, Н. А. Рогов), климат, географическое расположение и основные виды деятельности человека. Такие бурные эмоции, как восторг, восхищение, интерес, ободрение, нетерпение, не присущи коми-пермяку (ср.: рус. *хлопать в ладоши от радости* – «бурно выражать восторг», *потирать руки*

и *притопывать ногами* – «испытывать нетерпение или досаду» и др.), поэтому фразеологизмы с подобными значениями коми-пермяцкому языку не присущи.

Анализируемые фразеологизмы могут вступать между собой в антонимические и синонимические отношения, например: *мун благсловесьён* (букв. иди, благословясь) – *мун вакрамешё* (букв. иди в ад кромешный); *ёмыс пеллезви* (букв. его рот до ушей) – *ныр ёшётны* (букв. нос повесить).

Довольно часто наблюдаются в диалектной речи различные виды вариантных форм: *борддэз* (*киэз*) *лэдзны* (букв. крылья (руки) опустить); *сир пинь* <*тэныт*> *горшат* (букв. щучий (смоляной) зуб <тебе> в горло); *сьёлём орсё* (*орсётчё*) (букв. сердце играет); *варзан* (*варган*) *баля* (букв. тараторящая овца).

Из грамматических особенностей анализируемых фразеологизмов можно отметить, что основную часть рассматриваемой тематической группы представляют глагольные единицы / глагольное управление. В тексте глагольные фразеологизмы обладают наличием глагольных категорий вида, времени, лица, наклонения, залога и соответствующих значений: «*Локтін ме дынё сэк, кёр сьёлём вылын из куйліс*» (букв. Пришёл ко мне тогда, когда на сердце камень лежал) [Можаев Крепыт гөрөд, 1985: 21]. В использованном фразеологизме *сьёлём вылын из куйліс* глагол *куйліс* / *лежал* стоит в форме очевидного прошедшего времени, 3 лица, единственного числа. «*Лөгасьёма айыс, кыз шальнёр пон видзётё, синнэзсис би чеччөвтё*» (букв. Рассердился отец, как шальная собака смотрит, из глаз огонь прыгает) [Лихачёв Виль туйёт 1985: 206]. В использованном фразеологизме *синнэзсис би чеччөвтё* глагол *чеччөвтё/прыгает* имеет суффиксы мгновенного вида, настоящего времени, 3-го лица, единственного числа и др.

Фразеологизмы со значением эмоционального состояния в коми-пермяцком языке представляют собой как словосочетание: *бордпалкйён ветлётны, бырём вешьян*, так и коммуникативную единицу: *юр бергөтчис, ась Ен оз шу, сир пинь тэныт горшат*.

Неоспоримым фактом является то, что фразеологизмы всегда обращены на субъект. Они возникают не столько для того, чтобы описывать мир, сколько для того, чтобы его интерпретировать, оценивать, выражать к нему субъективное отношение. Краткий

анализ эмотивных фразеологических единиц коми-пермяцкого языка показал, что основными частотными лексическими компонентами в них являются соматизмы: *сьӧӧм/сердце, синнэз/глаза, юр/голова, горш/горло* и др. Подобные языковые универсалии, являясь одной из форм отражаемой действительности, позволяют участвовать в формировании языковой картины мира не только коми-пермяков, но и любого другого народа.

Список литературы

1. *Кашина И. В.* Фразеологизмы со значением эмоционального состояния в современном русском языке. Автореф. дисс. канд. филол. наук. М., 1981.
2. *Маслова В. А.* Лингвокультурология. Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений. М.: Академия, 2001. 208 с.
3. *Телия В. Н.* Словарь образных выражений русского языка. М.: Отечество, 1995.
4. *Попова О. А.* Коми-пермяцкий фразеологический словарь. Труды Института языка, истории и традиционной культуры коми-пермяцкого народа / Вып. VII. Пермь, 2010. 225 с.
5. *Яранцев Р. И.* Русская фразеология. Словарь-справочник. М.: Рус. яз., 1997. 845 с.

«БЫТШӨМЫС» ДА «НЁШТӨМЫС» МОРТ ВЫВТЫРЫН КОМИ-ПЕРМЯЦКӨЙ ФРАЗЕОЛОГИЗММЕЗ ПЫРЙӨТ

О. А. Попова

Эта мортыс басөк, бытшөм, а эта нёштөм... Быд кадын, быд народлөн эта тема выlö вöлі аслас дзарньöv. Ассис думаэсö вывтыр йылісь морт петкötис кыв пыр. Ас одзаным ми сувтötим мог: видзötны, кыз коми-пермяк адззö асьсö бытшөм да нёштөм вежöртассэз ладорсянь. Анализируйтны пондам разговорнöй сёрниись устойчивöй кывсочетаннёз пырйöt, кöдна мöдiка шусьöны *фразеологизмезөн (фразеологической единицаэзөн)*. Нiя вермасö мыччавны быд-кодь дзарньöv йöзлісь, неötик поколеннёлісь кад пырйöt.

Мортлөн вывтыр аркмötоны сэтшөм торрез, кыз: син-нэз, ныр, öм, киз, коккез, кынöм... Быдöс сiя, мый нүötö ассис «чужöм» да конкретнöй функцияэз: адззыны, баитны, новйötны, кывны и с. о. Именно шүм кыввез пондасö пырны соматическöй компоненттэзөн видзötөм фразеологизмезö, а сiдзкö, аркмötны основнöй фразеологическöй фонд коми-пермяцкöй кылын. Сувтчам ны вылын пыдынжыка да видзötам, мый Пармаын олісь отир понда лоас нормаөн, а мый бытшкö сылісь син.

Медперво сувтчам öтласа морт вывтыр выlö. Кытшөм сiя должен лоны? Коми-пермяк бура, положителнöя пондас видзötны морт выlö (частожык мужик выlö), ежели сiя *мусянь тэчöм, сирасьöм көр, лапкöса морт, ардынскöй породаись*. Но сылö оз гленитчы, көр мортыслөн *не одзын не бöрын* либо сiя *кертöм каб, ош мыгöра*.

Оз гленитчы сылö и сiя, ежели морт кыз, ён: *кыз кынöм (песь-тер, бочка, бондя, бурня, яй), дундöм кынöм, дзез кынöм, сельнича кынöм*. Сэк сылөн *лөк яй кайöм, лөк яй пöдтö, мылькiён госыс петö*. Эта мортісь оз пет бур уджалісь.

Натодиль, көс мортыс абу жö басөк: *кös перк, увтöм көз, лы да кучик, кульöм ур кодь, көс кань, кыз кокора*. Коми-пермяк понда сэтшөм морт сiдзжö не уджалісь.

Коми морт абу кузь вывтырөн, сiйөн оз любит вылын отирöс: *кузь верзеньөн* шуас, но ежели үчötжык сыся, бöра сералö: *серöv*

ыжда, боби ыжда, ном котомка. Басөк, вылын да чож нывкаөс Кудымкар ладорын шуасө *нагайскöй кобылаөн.*

Морт вывтыркөт йитсьö кыв *паськөм.* *Паськөм сьöрти панталöны* – баитьсö роч пословицаын и, видно, не весь. Ежели умöль паськөм морт вылын, беднöй, висьталасö: *пасьтöм рака, бырöм вешьян, быздöм тепись.* А бытшöмö да басөкö сэтшöм мортсö оз ни пуктö. Басөк да богат паськөм, шуасö: *роч акань, паськөм сы вылын чегö, чулим басөк.*

Мунöм сьöрти коми-пермяк висьталас сідз: ежели басөка мунö – *бөр сысьялö; нөштöма – чегöм кольть* (пиньласьöмөн мунö); поведеннө сьöрти: морт гордöй – *чатыра юр, чегись морт; жаг – гузи да мези; горөтлö – чижи баба.*

Коми-пермякөс көть и лыддьöны нечулимөн, но оз любит сiя, ежели морт оз видзöт ас бöрсянь: *мисьтöм куль, вылыс чегö, нятьöсь гут, рукийсь (сюгйöсь) пон, пиньтöм шег (шавр, ша-вер, шавар), быздöм кикимора, троша гуринскöй, голькийсь бөр, пашмöм юр, юрси 220 вольт, кайпоз юр, пож юр, пакля юр пö сiя.*

Быдыс видзöтö морт чужöм вылö. Басөк морт чужöм йылись коми-пермяк шуас: сы дынісь *син оз туй орöтны, син янөтö, син гусялö, акань син, чача син,* а кöда оз гленитчы чужöм вылö, сы йылись туйö кывны: *шаньга рожа, карыша рожа, баля рожа, ныртöм рожа.* Сідзкö, адззам, что кыв *рожа* пондас йитсьыны умöлик оценкаөн.

Лыддиссьö, что олан йылись информация кыкьямыс-дас процент мунö морт синнэз пыр. Видзöтам, кыз синнэз характеризуйтöмось фразеологизмезын. Фразеологизмез *мöс син, бекөр сина, кольть сина, кутю син* мыччалöны синлись не только форма вылö, но и способность вылö адззыны и при-митны морт гөгöрись сiйö, мый керсьö.

Фразеологизмез *дзöран син, кань син* – мыччалöны морт вылö, кöда бöбөтö, сідзкö, лыддиссьö небасөкөн чужöм вылö и нөштöм поведеннө сьöрти.

Лыддиссьö, что синнэз вермöны сетны магическöй вын, умöльö либо бурö: *дзöдзыв син, синнэзöн сёйны, синөн бытшкы-ны.* Мортсö сэтшöм синнэзöн йöзын оз любитö.

Компонентөн *ныр* пантасьö фразеологизм *читкыля (чингыля) ныр,* кöда мыччалö чукуля ныра морт вылö.

Ӧм – чужӧм вылын колана тор. Компонент ӧм пырӧ уна коми-пермяцкӧй фразеологизммеэ. ФЕ *чуман ӧм, пирӧг ӧм, ӧмыс ош сӧтан, ӧмыс баля сӧтан, пась ӧм* мыччалӧны нӧштӧм морт вылӧ, кӧдалӧн ӧм ыджыт али мыйӧнкӧ мавтӧм, либо ӧмын оз тырмӧ пиннез.

Фразеологизммеэ *ыджыт ӧма, векӧша ӧм, ворота ӧм* мыччалӧны не сымда физиологическӧй оценка вылӧ, кыздз характер вылӧ: нӧя характеризуйтӧны мортӧс, кӧда уна и горӧна баитӧ, лӧбтӧ шум. Фразеологическӧй единицаэз *пельӧса ӧм, нюмыра ӧм, мӧдӧра тырпа*, кӧдна ӧддӧн образнӧя шӧӧны ӧм йылись, употребляйтӧны значеннӧын «пыр горзӧсь морт вылӧ».

Негора примитӧм коми-пермяк йӧз коласын лыддӧыны, что ежели морт *торта пеля* либо сылӧн *тури голя*, ӧмас – *вӧв пинь*, а ачыс – *дульӧсь пороз*, то сӧя оз лӧсяв определеннӧ увтӧ «бытшӧм».

Торйӧтчӧны фразеологизммеэ, кӧднаын пантасьӧ компонент *кок*. Унажыкыс этна фразеологизммеэ коласӧсь сетӧны мортлӧ «нӧштӧм» оценка: *чукыля кок, пичик кок, кӧч кок, чӧрс кок, ректан кок* – висьталӧны вӧснит коккез йылись; *песьтер кок* – кыз да дженыт коккез йылись; *няньзӧм кока* – слаб коккез вылӧ; *древа кок* – чукыля коккез вылӧ. Висьталӧм фразеологизммеэ пыртӧны ас пытшканыс важмӧм кыввез: *чӧрс, ректан, песьтер*, кӧдна отсалӧны аркмӧтны ассяма образ.

Коми-пермяк оз ошкы да оз радейт сӧйӧ, кӧда ошшасьӧ: *ассьсӧ вышитӧ, асьсӧ вылына пуктӧ*. Этшӧм морт абу басӧк.

Басӧк, бытшӧм / нӧштӧм йылись образ быд йӧзлӧн ассяма, коми-пермяклӧн сӧя сӧдзжӧ аскодь. Видзӧтӧм фразеологическӧй анализ петкӧтӧ, что функциональнӧй активностъ сьӧртӧ видзӧтӧм фразеологизммеэ туйӧ торйӧтны сэтшӧм оппозицияэз вылӧ: «внешнӧй / внутреннӧй признаккез», «положительнӧй / отрицательнӧй оценка»:

1. Видзӧтӧм тематическӧй группаӧ пырӧны фразеологизммеэ, кӧдна пытшкын эм компонент, кӧда мыччалӧ тӧдчан тор вылӧ морт вывтырись: син, кынӧм, кок, юрси и с. о. Нӧя составляйтӧны ыджыт фразеологическӧй пласт коми-пермяцкӧй кылын. Унажык висьталӧм фразеологизммеэ коласӧсь мыччалӧны мортлӧсь физическӧй недостатоккез (нӧштӧмсӧ): *торта пель, пож юр, вӧв*

пинь, чуман ѓм, нежели бытшѓмсѓ: сирасьѓм кѓр, чача син. Сетѓм особенность туйѓ адззыны быд кыв фразеологической системаын.

2. Торья фразеологизмmez видзѓтѓмmez коласись пыртѓны ас пытшканыс компонент, кѓда сравнивайтѓ мортсѓ кытшѓм-либо животнѓй, пѓтка пырѓт (*дульѓсь пороз, петук юр, баля кучик*). Сидзкѓ, фразеологизмmez мыччалѓны, что коми-пермяк лыддьѓ асьсѓ природаись торѓн, мый аркмѓтѓ национальной специфика коми-пермяцкѓй фразеологизмmezлись.

3. Мортлѓн характеристика тшѓка мыччасьѓ удж процессэз пырѓт (*мусянь тэчѓм, синнэзѓн сѓйны*).

4. Небытшѓмmezѓн коми-пермяккез лыддьѓны сэтшѓм морттэзѓс, кѓдна оз видзѓтѓ ас бѓрсянь, уна и горѓна баитѓны. Этѓ внешнѓй характеристика.

5. Соматической фразеологизмmez мыччалѓны не только вывтырсѓ мортлись, но и сылись пытшкись олан, характер: *нельѓса ѓм, асьсѓ вышитѓ*.

6. Пантасьѓны фразеологизмmez, кѓдна пытшкын эмѓсь кыввез-компоненттэз, кѓдна пыртѓны нимmez мѓдик народдэзлись: *нагайскѓй кобыла* «басѓк, кузь кока нывка», *ардынскѓй порода* «вына, крепыт морт», *роч акань* «басѓк чужѓма нывка йылись». Нія, кыз ми адззам фразеологизм значеннѓ пыр, мортѓс характеризуйтѓны бытшѓм ладорсянь. Оз лоѓ басѓкѓсь нія, кѓдна вачкисьѓны *сьѓд чиган* вылѓ «бѓбѓтчись морт йылись».

ОБРАЗЫ СМЕРТИ И ЕЁ ПРЕДВЕСТНИКОВ В КОМИ-ПЕРМЯЦКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ¹

М. А. Томилина

Уже на самых ранних этапах своего развития человечество начинает задумываться о смерти, о загробной жизни. Постепенно создаются особые социальные нормы и ритуалы, регламентирующие способы обращения с умирающим либо умершим человеком.

В культуре многих народов важное место занимали и занимают представления, связанные с культом предков, их влиянием на судьбу живых людей, переселением душ после смерти, бессмертием души в «загробном» потустороннем мире. Для человека смерть приобретает социальную значимость, отношение к ней выражается не только в религиозных учениях, этических нормах, эстетических ценностях, но и в традициях, обрядах и в языке.

Пытаясь понять сущность смерти, люди облекали свои представления о ней в образную форму. В этой статье рассмотрим основные образы смерти и её вестников, которые наиболее часто встречаются в коми-пермяцкой культуре.

У финно-угорских народов, в том числе и коми-пермяков, слово *смерть* было табуировано в большей степени, чем у русских. Поэтому её обозначали через образы, различные иносказания. В современном коми-пермяцком языке эквивалентом этому слову является отглагольное существительное *кулӧм* (от глагола *кувны* «умереть, умирать») в значении «смерть, падёж». Таким образом, выходит, если в русском языке смерть изображается как явление какого-то существа, то в коми-пермяцком она становится процессом. Эта особенность прослеживается и в некоторых фразеологизмах. Как уход к богу смерть представляется в бытующих выражениях «*Еныс ас дынас корис*. – Бог к себе позвал», «*Еныс босьтіс*. – Бог забрал». В русской культуре в подобных выражениях – *смерть позвала, смерть взяла, смерть в мешок*

¹ Исследование выполнено в рамках проекта ПСР 055-П «Языковая коммуникация в условиях двуязычия (этно- и социолингвистическое исследование)».

взяла – смерть более явно выступает как некое антропоморфное существо, отчётливо видна гендерная принадлежность.

В финно-угорской культуре образ смерти как антропоморфного существа также известен. В. Я. Петрухин в своей работе отмечает, что согласно финно-угорским мифам «Жена Адама по наущению Омоля убивает своих двенадцать дочерей, за что Ен проклинает ее, превращает в Смерть и заточает под землю...» [Петрухин 2005; 205]. Изображение смерти в облике красивой девочки, молодой женщины зафиксировано на территории Юсьвинского района Коми-Пермяцкого округа: «*Вижу во сне: пришла ко мне смерть. Она такая бордоносая, с косой, чёрная в одеянии. Большой нос, как у Бабы-Яги. Села на кровать и говорит: "по тебя пришла". И меня взяла за руку. Она такая красивая, такая миловидная, глаза голубые, и волосы светло-русые...*» (зап. от М. Н. Старцевой, 1928 г. р., пос. Пожва Юсьвинского района). Если в русской традиции смерть чаще появляется в образе отвратительной старухи, то коми-пермяцкое представление смерти в виде красивой молодой женщины-блондинки объясняется, возможно, древним пониманием красоты как явления, наделённого губительным началом. Здесь же мы видим фигуры, заимствованные из русского фольклора: идёт отсылка к Бабе-Яге, косе как атрибуту смерти. Это можно объяснить и тем, что после того, как русский и коми-пермяцкий народы стали активно взаимодействовать, жить на единой территории, русские слова стали внедряться в коми-пермяцкую речь, вместе с ними заимствовались и значения, образы, связанные с этим словом. В словаре Н. Рогова XIX века семантика «смерть» представлена исконной лексемой *кулӧм*, в последнем переводном словаре 1985 года (авторы-составители Р. М. Баталова и А. С. Кривощёкова-Гантман) зафиксирована русская лексема *смерть*.

У многих народов смерть как антропоморфное существо получает имя. В русской диалектной традиции при характеристике смерти разносторонне трактуется имя *Иван*: *Загиб Иванович, Иван Соснович, Иван Гроб, Иван Могильников, Ваня Ёлкин* (ср. также близкие немецкие названия типа *Johann Jerdmann* (в выражении «*Deiwoll Johann Jerdmann kriegen. – Его Иоганн Земляной хочет забрать*»). Достаточно прозрачны в этих

именах указания на глагол «загнуться», на народное название кладбища «ёлки», на могилу; сутью же «омужичивания» смерти, как кажется, является использование старого названия чёрта, нечистой силы Иван. Этот символический смысл имени ещё ощутим в народных выражениях типа *во все стороны Иван* – о пьяном, *сам себя иванит* – о безудержно хвастающем (бесконтрольные действия приписывались воздействию нечистой силы) и особенно хорошо виден в польском и немецком языках – нем. *Hans Klapperbein* – Ганс Клаппербайн – Ганс – стучащая нога – о домовом, *Johann Krueger* – Иоганн Крюгер – Иоганн Загибатель – смерть. Сакральность и русского *Иван*, и немецкого *Ганс* имеет неясное происхождение, но по старым приметам ещё прослеживается – у русских (на Урале) имя Иван давали младенцам, которые выжили чудом, у немцев считалось, что имя Иоганн «защитно» – в частности, считали, что в дом, где живёт человек с этим именем, не ударит молния [Подюков 1996: 63].

В коми-пермяцком языке есть выражения, где имя *Иван* также сопрягается с темой смерти. Например, фразеологизм «*Ванька ягö кайны*. – В Ванькин бор подняться» – 'умереть'. В общенародном понимании имя Иван соотносится с русской культурой, символизирует русского мужчину. Русская культура в коми-пермяцкой традиции долго оставалась чужой. В народном мировоззрении чужой легко приравнивается к иному, необычному, отчасти к потустороннему. Нельзя ли в этом плане провести параллели между выражением *Ванька ягö кайны* и семантикой потустороннего мира?

Табуистически коми-пермяки обозначают и тяжёлые болезни, образы которых тоже соотносятся со смертью (плохая, чёрная, приходящая от бога – *енипти*, досл. *ен* – «бог», *пти* – «оспа»). Одна из болезней, оспа, представлялась как подземная большая хищная птица. «Писти – очень коварное существо, похожее на ястреба... А живёт Писти под землёй, там у него уйма детей. Все они чёрные-пречёрные, больше похожие на стрижей. Их раз в году посылает Писти на землю, там они начинают клевать людей, заражая тяжким недугом» [Климов 2007: 208].

Воплощением смерти и болезни становится демоническое существо по имени *Ёма* (по Петрухину *Йома*), упоминания о ней

можно найти в финно-угорских мифах и сказках. У неё железные зубы и когти, она почти не видит (слепота – один из обязательных атрибутов смерти), но обладает прекрасным чутьём. Её овцы – волки, коровы – медведи. В коми-пермяцких сказках Ёома живёт в потустороннем мире, её начальная цель – съесть живого человека, то есть умертвить. Также у коми-зырян Ёома – злая земная богиня [Петрухин 2005: 267]. Предполагается, что образ Ёомы относился к категории мифологических персонажей, которые за провинности были спущены на Землю и стали покровителями демонических сил.

Другой образ смерти, который отмечен в мифологии коми, – образ *чёрного медведя*, зооморфное представление смерти. Медведь является тотемным животным для коми-пермяков, однако в сказках, песнях часто представлен как опасный враг. П. Ф. Лимеров в своих материалах описывает свадебный обряд, в котором жених и его поезжане приравниваются к представителям иного мира, сравниваются с большой чёрной тучей, с медведем [Лимеров 1998: 139]. В преданиях медведь легко из положительного героя превращается в отрицательного. Так, он является сыном небесного божества, но запреты бога нарушает, после чего спускается на землю, и охотники получают право его убить [Петрухин 2005: 218]. Мифологичность медведя подчёркивает цветовое определение «чёрный» (реальный цвет медведя – бурый). Определённую роль играет и само цветообозначение. *Сьӧд* («чёрная») – говорили про болезнь, беду. Под именем Сьӧд («Чёрный») существует злой дух, о котором упоминают в северных районах Коми-Пермяцкого округа. По поверьям, днём он спит в своём подземном логове, а ночами рыщет по деревням и тем местам, где есть люди. И опять сравнивается этот дух с чёрным лохматым медведем. «Его главная страсть – поразить сердце человека, парализовать конечности, отнять язык, силу и сознание» [Климов 2007: 209]. Чёрный цвет имеет значение и чего-то нехорошего, дурного, например, *сьӧд син* – «чёрный глаз» (в значении «дурной глаз»).

Рассмотрев образы смерти, находим, что чаще всего в народной культуре смерть представляется в виде одушевлённого или демонологического существа. На этот образ значительно повлияла культура русская: в коми-пермяцкой лингвокультуре

сегодня можно встретить как отдельные атрибуты смерти, так и изображения, целиком взятые из русского фольклора.

Также можно выделить и образы, которые выступают как предвестники смерти. Попытаемся их раскрыть.

Зачастую смерть предвещают мифические персонажи, такие как домовой, леший, водяной. Например, у финнов лесной дух, которого зовут *Хийси*, одновременно является и воплощением смерти. Он присутствует в различных сказках, быличках.

Домовой проявляет себя как двоякий персонаж: он может нести положительную информацию и отрицательную. Обычно это проявляется, когда домовой «давит» человека. У него нужно спросить, к худу или к добру он появился. В.П. Налимов, исследуя мифологию народов коми, приводит примету, по которой «перед смертью у кого-нибудь суседко ночью в доме прядёт или строит что-нибудь, по-видимому, гробы. И всё это делает так громко, что слышно бывает шум прядения, стук топора» [Налимов 1907: 15]. Вообще, встреча с потусторонними духами, по народным приметам, чаще всего ничем хорошим не заканчивается. По истечении какого-то времени случается несчастье, предпосылкой которого и было явление человеку мифического существа. Исследователи, среди которых можно назвать В.В. Климова и В.Я. Петрухина, отмечают, что, по представлениям коми-пермяков, того, кто увидел этих существ, ожидала долгая, тяжёлая болезнь или смерть (или война).

Много животных, особенно лесных, которые также представлены как предвестники если не смерти, то беды, горя. Ими становятся ящерицы, птицы, белки, мыши, кошки. Ящерица в финно-угорских верованиях – хтоническое существо преисподней, она противопоставляется солнцу. В коми-пермяцких сказках ящерицы – дети Бабы-Яги, что уже указывает на их принадлежность к иному миру. Если ящерица заберётся на человека, то нужно ждать беды. В одном районе рассказывают, что на покосе к одной женщине на куртку залезли три ящерицы. В этом году в их семье случилось три несчастья. П.А. Сорокин, интересовавшийся проблемой возможных воплощений души, отмечал, что душа умершего предстаёт в виде кошки, недобрая же душа – в виде ящерицы [Лимеров 1998: 80]. От ящериц, по преданиям,

происходит всякая нечисть [Петрухин 2005: 209]. Птицы – общенародный предвестник плохого. Так, к смерти или большой беде, если птичка залетает в дом. Также к смерти близкого человека, если птица стучит в окно. В этом случае люди говорят, что душа человека принимает образ птицы и извещает о своей смерти. В этом мнении сходятся и исследователи, которые говорят, что «в силу естественной способности к перелётам все птицы наделались свойствами медиаторов с загробным миром. Поэтому любая птица может быть воплощением души умершего» [Лимеров 1998: 76]. Появление любых лесных животных в деревне считается знаком беды, смерти, пожара, войны. Очевидно, это связано с тем, что лесные животные и птицы принадлежат другому пространству, которое в народном мировоззрении понимается как чужое. Возможно, эти животные считались первопредками, своим появлением они пытались предупредить людей о беде. Например, по одной из версий гибель чуди описывается как её превращение в ящериц. В вариантах преданий это превращение обусловлено тем, что чудь якобы была из рода ящериц и жила под землёй.

Смерть может предвещать и сам человек, причём как умерший, так и живой. Уже умершие проявляют себя в двух случаях: либо чтобы проинформировать человека о его скорой смерти, либо «забрать» с собой. В первом случае мёртвый человек может показаться в лесу, в поле. Здесь опять прослеживается чужое пространство, несущее в себе признаки потустороннего. Во втором случае умерший может появляться во сне, подавая условные знаки, по которым человек понимает, что покойный принял образ смерти, или это могут быть какие-то слова. Также есть связанные с покойниками приметы, по которым люди знают, что в семье/местности будет ещё мертвец. Например, если до 40 дней с момента смерти одного умер другой человек, то нужно ждать третьего покойника; когда глаза у покойника открываются, считается, он своим взглядом может «утащить» за собой.

Известны случаи, когда люди видят двойника живого человека, его орта. В народных верованиях коми существуют представления о наличии у каждого человека двух форм души. «Одна из них – лов, "дыхание, жизнь", является как бы внутренней душой, обеспечивающей человеку жизненную потенцию, другая, орт,

находится раздельно от него и появляется только накануне его смерти» [Лимеров 1998: 7]. Орт может привидеться близким людям, предупреждая таким образом о предстоящей смерти, болезни человека. Обнаруживает орт своё присутствие и перед теми, кому принадлежит. По приметам, если он появляется с головой, то человека ожидает неприятное событие, а если безглавый – то это признак неминуемой скорой смерти [Терюков 1979: 178].

Необходимо упомянуть об определённых предметах, по которым также определяют конец жизненного пути. Например, в некоторых районах Коми-Пермяцкого округа известны сосны, по которым, согласно народным поверьям, можно предсказать приближение конца света. Считается, что, когда дерево засохнет, когда с него упадёт последняя хвоинка, всё живое погибнет. Хвойные деревья связаны с иным миром, их нельзя сажать перед домом. По этнографическим данным, гробы делались именно из елей или сосен. В народном мировоззрении дерево является проводником между миром живых и мёртвых. Так, на деревьях живут души предков, в то же время ребёнку объясняли, что его «*иу увтись адззисё* – под деревом нашли». В космогонии мировое древо соединяет все уровни, слои мира. Оно воплощает универсальную концепцию мира, чётко разделяет мир на три уровня: верхний, средний и нижний.

Существует множество персонифицированных ликов смерти. Люди пытались объяснить это явление, отождествляя смерть с собой, с культурными героями, первопредками. В коми-пермяцкой культуре образы смерти можно разделить на прямые и косвенные: те, которые несут смерть, и те, которые являются её вестником. Особенность коми-пермяцкой культуры состоит в том, что у понятия «смерть» высокая степень табуированности, опосредованное, образное её обозначение. А поэтому спектр обозначения смерти велик и разнообразен. Как видим, смерть может передаваться метафорически, принимать образы конкретных вещей, животных, птиц, мифических существ, самих людей.

Список литературы

1. Климов В. В. Корни бытия: Этнографические заметки о коми-пермяках. Кудымкар, 2007. 365 с.

2. Коми-пермяцко-русский словарь / Сост. Р. М. Баталова, А. С. Кривошёкова-Гантман. Москва, 1985. 594 с.

3. Краткий этимологический словарь коми языка / Сост. В. И. Лыткин, Е. С. Гуляев. Сыктывкар: Коми книжное издательство, 1999. 387 с.

4. *Лимеров П. Ф.* Мифология загробного мира. Сыктывкар, Изд-во КНЦ УрО РАН, 1998. 155 с.

5. Мифы народов мира. Т. 1–2. М.: Советская энциклопедия, 1987–1988.

6. *Налимов В. П.* Загробный мир по верованиям зырян // Этнографическое обозрение. № 1–2. Сыктывкар, 1907. С. 5–20.

7. *Петрухин В. Я.* Мифы финно-угров. М.: Астрель АСТ Транзиткнига, 2005. 463 с.

8. *Подюков И. А.* Культурно-семиотические аспекты народной фразеологии. Диссертация на соискание учёной степени доктора филологических наук. Пермь, 1996. 355 с.

9. *Попова О. А.* Коми-пермяцкий фразеологический словарь: Труды Института языка, истории и традиционной культуры коми-пермяцкого народа. Выпуск VII. Пермь, 2010. 343 с.

10. *Рогов Н. А.* Материалы для описания быта коми-пермяков. Пермь: Издательский дом «Типография купца Тарасова», 2008. 224 с.

11. *Рогов Н. А.* Пермяцко-русский и русско-пермяцкий словарь, составленный Н. Роговым. 1869. 415 с.

12. *Терюков А. И.* Представления коми-зырян о душе // Этнокультурные процессы в современных и традиционных обществах. М., 1979. 178 с.





Раздел IV

СОВРЕМЕННЫЕ ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОЦЕССЫ

ЭТНОДЕМОГРАФИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ У КОМИ-ПЕРМЯКОВ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ (по материалам Всероссийской переписи населения – 2010)¹

М. С. Каменских

Одной из наиболее актуальных проблем современного глобализирующегося общества является сохранение культур и языков небольших по численности народов. Переход на единые стандарты жизни, быта и общения влечёт за собой постепенное исчезновение уникальных проявлений в культурах разных народов по всему миру. Несмотря на растущий интерес к этим культурам и попытки их переосмысления в современном информационном обществе, количество представителей небольших по численности народов ежегодно сокращается, сокращается и число носителей языка. В России данные негативные тенденции признаны на уровне государства². Эти процессы характерны и для финно-

¹ Исследование выполнено в рамках реализации гранта РГНФ № 13-01-00072 «Этнокультурные процессы у народов Урала в конце XIX – начале XXI века».

² Во втором разделе Стратегии государственной национальной политики РФ на период до 2025 года, посвящённом состоянию межнациональных (межэтнических) отношений в Российской Федерации, «влияние факторов, имеющих глобальный или трансграничный характер, таких, как унифицирующее влияние глобализации на локальные культуры» названо одним из негативных факторов, влияющих на развитие национальных, межнациональных (межэтнических) отношений. См.: Указ президента РФ от 19 декабря 2012 г. № 1666 «О стратегии государственной национальной политики РФ на период до 2025 г.» [Электронный ресурс]: Федеральный информационно-аналитический журнал «Сенатор». URL: <http://www.minnation.senat.org/Strategiya-2025.html> (дата обращения: 29.10.2013).

угорских народов, численность которых в последние десятилетия сокращается особенно быстро. Ряд российских и зарубежных исследователей открыто заявляют о грядущем «исчезновении» финно-угорских народов, особенно в России³.

В этой связи анализ этнодемографических процессов (динамики численности, количества людей, говорящих на родном языке, количества людей, считающих язык родным, и т. д.) в среде отдельных финно-угорских народов представляется актуальным. В данной статье речь пойдёт о современном этнокультурном облике коми-пермяцкого народа.

В последние десятилетия произошли серьёзные изменения в этнодемографических процессах, которые практически не освещены в историографии. При написании данной работы использовались опубликованные данные Всероссийской переписи населения 2010 года. Последняя перепись населения зафиксировала в России 94 456 коми-пермяков, что составляет 0,06 % от численности населения страны. За последние восемь лет численность коми-пермяков снизилась на 24,6 % (30 779 человек, в 2002 году в России проживало 125 235 коми-пермяков), что явно превышает характеристики естественной убыли населения России (2 %). При этом мужчины составляли 43,6 % (в России – 46,2 %), женщины – 56,4 % (в России – 53,8 %). Численность мужчин коми-пермяков за последние восемь лет сократилась на 26,4 % (14 787 человек), женщин – на 23,1 % (15 992 человека). Доля женщин у коми-пермяков выше, чем в среднем по России (см. таблицу 1).

Определить численность коми-пермяков в мире на сегодняшний день довольно сложно. Проблема заключается не только в полноте публикуемых данных, но и в методиках учёта национального состава населения (многие европейские страны не используют понятие «национальность» при проведении переписей населения). Между тем в некоторых странах СНГ данные о численности коми-пермяков опубликованы. В Эстонии в 2011

³ Финно-угорские народы России: генезис и развитие: учеб. пособие / АФУН РФ, НИИГН при правительстве РМ. Саранск, 2011. С. 8.

году проживало 20 представителей этого народа⁴, в Казахстане в 2009 году – 561 (в 1979 году – 1777)⁵, в Украине в 2001 году – 1165⁶. Безусловно, можно заключить, что наибольшее количество коми-пермяков проживает в России, за её пределами их численность ограничивается несколькими тысячами человек.

Таблица 1

Численность коми-пермяков в России в 2002 и 2010 годах*

Год	Городское и сельское население			Городское население			Сельское население		
	муж- чины и жен- щины	муж- чины	жен- щины	муж- чины и жен- щины	муж- чины	жен- щины	муж- чины и жен- щины	муж- чины	жен- щины
2002	125 235	55 977	69 258	48 658	20 269	28 389	76 577	35 708	40 869
2010	94 456	41 190	53 266	34 759	13 609	21 150	59 697	27 581	32 116

*Составлено и подсчитано по: Всероссийская перепись населения 2002 года. Том 4. «Национальный состав и владение языками, гражданство» [Электронный ресурс]: Федеральная служба государственной статистики РФ. URL: <http://www.perepis2002.ru/index.html?id=17> (дата обращения: 09.11.2014); Всероссийская перепись населения 2010 года. Том 4 «Национальный состав и владение языками, гражданство» [Электронный ресурс]: Федеральная служба государственной статистики РФ. URL: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/vol4pdf-m.html (дата обращения: 09.11.2014).

На территории РФ коми-пермяки расселены довольно дисперсно. По итогам переписи 2010 года они не были зафиксированы только в одном субъекте РФ – Республике Ингушетии. Однако плотность расселения коми-пермяков низкая. Только в Пермском

⁴ Population and Housing Census 2011 (preliminary data) [Электронный ресурс]: Eesti statistika. URL: <http://pub.stat.ee/px-web.2001/Dialog/Saveshow.asp> (дата обращения: 22.11.2014).

⁵ Национальный состав, вероисповедание и владение языками в Республике Казахстан // Итоги национальной переписи населения 2009 года в Республике Казахстан. Статистический сборник / Под ред. А. Смаилова. Астана, 2010. С. 4.

⁶ Распределение населения по национальности и родному языку [Электронный ресурс]: Государственный комитет статистики Украины. URL: http://2001.ukrcensus.gov.ua/rus/results/nationality_population/nationality_popul1/select_51/?bottom=cens_db&box=5.1W&k_t=00&p=50&rz=1_1&rz_b=2_1%20%20&n_page=3 (дата обращения: 22.11.2014).

крае численность коми-пермяцкого населения превышает 1 % от общей численности жителей. В 33 регионах этот показатель составляет менее 0,01 %. Если говорить в абсолютных цифрах, то свыше 500 коми-пермяков проживает только в шести субъектах РФ – Пермском крае (81 084 человека), Тюменской (2621), Свердловской (1328) и Ростовской (1113) областях, Республике Коми (659), Краснодарском крае (652). Если наличие коми-пермяков в Тюменской, Свердловской областях и Республике Коми можно объяснить приграничным положением этих территорий с Пермским краем, их благоприятным социально-экономическим развитием, то большая численность на юге России, скорее всего, является следствием миграционных процессов в период с 1959 по 1970 год⁷. В среднем же количество коми-пермяков в субъектах варьируется от нескольких десятков до сотни. Так, в 58 субъектах РФ количество коми-пермяков не превышает 100 человек. Не высока численность коми-пермяцкой диаспоры в городе Москве – 155 человек (см. таблицу 2).

Таблица 2

Коми-пермяки в регионах РФ*

Регион	Городское население			Сельское население			Городское и сельское население			% от населения
	мужчины	женщины	оба пола	мужчины	женщины	оба пола	мужчины	женщины	оба пола	
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
РФ	13 609	21 150	34 759	27 581	32 116	59 697	41 190	53 266	94 456	0,06
Пермский край	10 537	16 153	26 690	25 572	28 822	54 394	36 109	44 975	81 084	3,08
Тюменская область	882	1221	2103	207	311	518	1089	1532	2621	0,07
Свердловская область	340	560	900	160	268	428	500	828	1328	0,03
Ростовская область	118	208	326	293	494	787	411	702	1113	0,03
Республика Коми	174	275	449	89	121	210	263	396	659	0,07
Краснодарский край	43	95	138	201	313	514	244	408	652	0,01

⁷ Если в 1959 году в Краснодарском крае и Ростовской области проживало 412 коми-пермяков, то в 1970-м – уже 1876, а в 1979 году – 3019.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
Челя- бинская область	65	109	174	63	89	152	128	198	326	0,01
Кировская область	41	93	134	101	143	244	142	236	378	0,02
Иркутская область	72	140	212	40	61	101	112	201	313	0,01
Краснояр- ский край	76	105	181	55	72	127	131	177	308	0,01
Омская область	50	56	106	88	113	201	138	169	307	0,02
Республи- ка Татар- стан	96	165	261	15	23	38	111	188	299	0,01
Удмурт- ская Рес- публика	66	112	178	47	46	93	113	158	271	0,02
Ива- новская область	20	154	174	7	74	81	27	228	255	0,02
Кеме- ровская область	62	97	159	32	64	96	94	161	255	0,01
Волго- градская область	38	74	112	61	78	139	99	152	251	0,01
Влади- мирская область	42	105	147	23	72	95	65	177	242	0,02
Самарская область	51	87	138	27	43	70	78	130	208	0,01
Сара- товская область	29	45	74	44	81	125	73	126	199	0,01
Ставро- польский край	17	46	63	41	77	118	58	123	181	0,01
Курганская область	23	38	61	43	70	113	66	108	174	0,02
Москов- ская область	45	67	112	18	38	56	63	105	168	Менее 0,01
Город Москва	63	92	155	0	0	0	63	92	155	Менее 0,01
Город Санкт- Петербург	46	86	132	0	0	0	46	86	132	Менее 0,01
Алтайский край	16	33	49	17	53	70	33	86	119	Менее 0,01
Орен- бургская область	28	29	57	16	45	61	44	74	118	0,01

<i>1</i>	<i>2</i>	<i>3</i>	<i>4</i>	<i>5</i>	<i>6</i>	<i>7</i>	<i>8</i>	<i>9</i>	<i>10</i>	<i>11</i>
Новоси- бирская область	34	44	78	13	26	39	47	70	117	Менее 0,01
Нижего- родская область	24	45	69	12	30	42	36	75	111	Менее 0,01
Ленин- градская область	22	52	74	11	24	35	33	76	109	0,01
Калинин- градская область	20	33	53	20	24	44	40	57	97	0,01
Примор- ский край	23	30	53	13	31	44	36	61	97	0,01
Улья- новская область	27	49	76	7	11	18	34	60	94	0,01
Республи- ка Башкор- тостан	20	45	65	9	19	28	29	64	93	Менее 0,01
Тверская область	15	29	44	19	29	48	34	58	92	0,01
Республи- ка Саха	38	35	73	7	5	12	45	40	85	0,01
Мур- манская область	26	41	67	5	6	11	31	47	78	0,01
Хабаров- ский край	32	16	48	17	12	29	49	28	77	0,01
Калужская область	6	18	24	14	24	38	20	42	62	0,01
Архан- гельская область	12	25	37	6	16	22	18	41	59	Менее 0,01
Воло- годская область	14	25	39	5	14	19	19	39	58	Менее 0,01
Тульская область	8	10	18	12	24	36	20	34	54	Менее 0,01
Камчат- ский край	16	16	32	12	9	21	28	25	53	0,02
Республи- ка Хакасия	9	24	33	10	10	20	19	34	53	0,01
Республи- ка Карелия	15	25	40	5	5	10	20	30	50	0,01
Белго- родская область	3	17	20	12	16	28	15	33	48	Менее 0,01

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
Псковская область	9	12	21	9	17	26	18	29	47	0,01
Томская область	9	15	24	9	14	23	18	29	47	Менее 0,01
Чувашская Республика	9	31	40	2	5	7	11	36	47	Менее 0,01
Воро- нежская область	7	18	25	2	12	14	9	30	39	Менее 0,01
Республика Адыгея	9	15	24	5	9	14	14	24	38	0,01
Астра- ханская область	9	12	21	7	9	16	16	21	37	Менее 0,01
Смо- ленская область	12	14	26	3	8	11	15	22	37	Менее 0,01
Ярос- лавская область	7	18	25	4	8	12	11	26	37	Менее 0,01
Амурская область	10	12	22	7	6	13	17	18	35	Менее 0,01
Пензенская область	11	16	27	1	8	9	12	24	36	Менее 0,01
Республика Калмыкия	4	12	16	7	12	19	11	24	35	0,01
Рязанская область	5	13	18	4	10	14	9	23	32	Менее 0,01
Костром- ская об- ласть	10	11	21	4	6	10	14	17	31	Менее 0,01
Республика Марий Эл	9	17	26	1	3	4	10	20	30	Менее 0,01
Липецкая область	5	6	11	5	15	20	10	21	31	Менее 0,01
Орловская область	4	7	11	8	10	18	12	17	29	Менее 0,01
Республика Бурятия	11	9	20	5	3	8	16	12	28	Менее 0,01
Саха- линская область	11	6	17	7	4	11	18	10	28	0,01
Забайкаль- ский край	8	11	19	3	4	7	11	15	26	Менее 0,01
Новго- родская область	8	8	16	0	6	6	8	14	22	Менее 0,01

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
Карачаево-Черкесская Республика	1	6	7	2	10	12	3	16	19	0,01
Брянская область	3	7	10	2	4	6	5	11	16	Менее 0,01
Курская область	3	10	13	1	1	2	4	11	15	Менее 0,01
Магаданская область	6	9	15	0	0	0	6	9	15	0,01
Республика Алтай	6	2	8	3	4	7	9	6	15	0,01
Кабардино-Балкарская Республика	5	6	11	0	3	3	5	9	14	Менее 0,01
Тамбовская область	3	4	7	1	6	7	4	10	14	Менее 0,01
Республика Северная Осетия-Алания	0	5	5	1	6	7	1	11	12	Менее 0,01
Республика Мордовия	2	5	7	1	3	4	3	8	11	Менее 0,01
Еврейская автономная область	2	1	3	3	3	6	5	4	9	0,01
Чеченская Республика	4	0	4	4	0	4	8	0	8	Менее 0,01
Республика Тыва	2	2	4	0	1	1	2	3	5	Менее 0,01
Чукотский автономный округ	0	4	4	0	0	0	0	4	4	0,01
Республика Дагестан	1	2	3	0	0	0	1	2	3	0,01
Республика Ингушетия	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0

*Составлено и подсчитано по: Всероссийская перепись населения 2010 года. Том 4. «Национальный состав и владение языками, гражданство» [Электронный ресурс]: Федеральная служба государственной статистики РФ. URL: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/vol4pdf-m.html (дата обращения: 09.11.2014).

Для анализа специфики влияния урбанизационных процессов была посчитана доля городского и сельского населения у коми-пермяков как народа в Коми-Пермяцком округе, Пермском крае, регионах-аналогах – Тюменской и Свердловской областях, и регионах с близкой к коми-пермяцкой культуре титульной нацией – Республике Коми и Удмуртской Республике.

Доля сельского населения у коми-пермяков оказалась значительно выше, чем в среднем по России и во всех рассмотренных регионах: 63,2 % сельского населения против 26,3 % сельского населения на уровне России, 30,8 % – в Удмуртской Республике и 16,1 % – в Свердловской области. При этом в самом Коми-Пермяцком округе как административном образовании доля сельского населения составляет 75,1 %. Таким образом, можно констатировать, что приверженность коми-пермяков к сельскому укладу жизни намного сильнее, нежели в среднем по России и в соседних регионах, схожих по этническому составу и хозяйственно-экономическому укладу (см. таблицу 3).

Таблица 3

Сравнительные показатели социально-демографических характеристик населения России, Пермского края, Коми-Пермяцкого округа и коми-пермяцкого народа регионов-аналогов и регионов со сходным этническим составом*

	Городское и сельское население			Городское население			Сельское население		
	мужчины (%)	женщины (%)	оба пола	мужчины (%)	женщины (%)	оба пола	мужчины (%)	женщины (%)	оба пола
<i>1</i>	<i>2</i>	<i>3</i>	<i>4</i>	<i>5</i>	<i>6</i>	<i>7</i>	<i>8</i>	<i>9</i>	<i>10</i>
Россия	66 046 579 (46,2)	76 809 957 (53,8)	142 856 536 (100)	48 117 546 (45,6)	57 196 227 (54,4)	105 313 773 (100)	17 929 033 (47,8)	19 613 730 (52,2)	37 542 763 (100)
%	100			73,7			26,3		
Пермский край	1 207 037 (45,8)	1 428 239 (54,2)	2 635 276 (100)	887 961 (44,9)	1 088 109 (55,1)	1 976 070 (100)	319 076 (48,4)	340 130 (51,6)	659 206 (100)
%	100			74,9			25,1		
Удмуртия	699 633 (45,9)	821 787 (54,1)	1 521 420 (100)	471 968 (44,9)	580 185 (55,1)	1 052 153 (100)	227 665 (48,5)	241 602 (51,5)	469 267 (100)
%	100			69,2			30,8		

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Республика Коми	425 641 (47,2)	475 548 (52,8)	901 189 (100)	322 991 (46,6)	370 445 (53,4)	693 436 (100)	102 650 (49,4)	105 103 (50,6)	207 753 (100)
%	100			76,9			23,1		
Тюменская область	1 635 963 (48,2)	1 759 792 (51,8)	3 395 755 (100)	1 274 289 (48)	1 379 167 (52)	2 653 456 (100)	361 674 (48,7)	380 625 (51,3)	742 299 (100)
%	100			78,1			21,9		
Свердловская область	1 967 670 (45,8)	2 330 077 (54,2)	4 297 747 (100)	1 636 095 (45,4)	1 967 917 (55,6)	3 604 012 (100)	331 575 (47,8)	362 160 (52,2)	693 735 (100)
%	100			83,9			16,1		
Коми-Пермский округ	55 424 (47,7)	60 733 (52,3)	116 157 (100)	13 021 (44,9)	15 946 (55,1)	28 967 (100)	42 403 (48,6)	44 787 (51,4)	87 190 (100)
%	100			24,9			75,1		
Коми-пермяки в России	41 190 (43,6)	53 266 (56,4)	94 456 (100)	13 609 (39,2)	21 150 (60,8)	34 759 (100)	27 581 (46,2)	32 116 (53,8)	59 697 (100)
%	100			36,8			63,2		

*Составлено и подсчитано по: Всероссийская перепись населения 2010 года. Том 4. «Национальный состав и владение языками, гражданство» [Электронный ресурс]: Федеральная служба государственной статистики РФ. URL: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/vol4pdf-m.html (дата обращения: 09.11.2014).

Данные о динамике численности коми-пермяков за 2002–2010 годы в сравнении с аналогичными показателями на уровне Пермского края и России демонстрируют в целом негативные тенденции этнического развития этого народа. Если население страны по всем основным категориям сократилось на несколько процентов, а в Пермском крае в среднем на 5–7 %, то у коми-пермяков в Прикамье сокращение за восемь лет составляет от 20 % и выше, а по стране от 25 % и выше. Наибольшее сокращение наблюдается среди мужчин, проживающих в городе: 32,9 % у коми-пермяков в России и 28,2 % у коми-пермяков в Пермском крае. Таким образом, общедемографические показатели динамики убыли населения у коми-пермяков значительно выше, чем в среднем по стране или в Пермском крае. При этом убыль представителей этого этноса в России оказывается даже выше на несколько процентов, чем в Пермском крае (см. таблицу 4).

**Доля населения РФ, Пермского края и коми-пермяцкого
народа (в РФ и Пермском крае) в 2010 году
по отношению к 2002 году*⁸**

	Городское и сельское население			Городское население			Сельское население		
	муж- чины и жен- щины	муж- чины	жен- щины	муж- чины и жен- щины	муж- чины	жен- щины	муж- чины и жен- щины	муж- чины	жен- щины
Россия	98,4 %	97,7 %	99 %	98,9 %	97,9 %	99,8 %	96,9 %	97,2 %	96,7 %
Пермский край	92,5 %	92,5 %	94,4 %	93,1 %	91,8 %	94,3 %	94,5 %	94,4 %	94,5 %
Коми-пермяки в России	75,4 %	75,6 %	76,9 %	71,4 %	67,1 %	74,5 %	78 %	77,2 %	78,6 %
Коми-пермяки в Пермском крае	78,6 %	77,2 %	79,9 %	76 %	71,8 %	78,9 %	80 %	79,6 %	80,4 %

* Составлено и подсчитано по: Всероссийская перепись населения 2002 года. Том 4. «Национальный состав и владение языками, гражданство» [Электронный ресурс]: Федеральная служба государственной статистики РФ. URL: <http://www.perepis2002.ru/index.html?id=17> (дата обращения: 09.11.2014); Всероссийская перепись населения 2010 года. Том 4. «Национальный состав и владение языками, гражданство» [Электронный ресурс]: Федеральная служба государственной статистики РФ. URL: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/vol4pdf-m.html (дата обращения: 09.11.2014).

В сравнении с другими схожими по культуре народами коми-пермяки в последние десять лет также имеют ряд особенностей.

⁸ Данная погрешность, связанная с динамикой убыли населения, также может быть связана с техническими вопросами оценки итогов переписи. Известно, что 113 956 респондентов (4,32 %) не отнесли себя к какой-либо национальности, они отнесены в переписи к категории «Лица, в переписных листах которых не указана национальная принадлежность». Сюда включены варианты ответов типа: без национальности, без национальной принадлежности, гражданин земли, гражданин мира, жители вселенной, жители земли, земляне, интернационалисты, космополиты, не определились, неизвестно, нет, никакая национальность, отсутствует, советский, человек, человек земли, человек мира, у 2623 (0,09 %) национальность не указана и 2959 (0,14 %) отказались от ответа. Таким образом, в данных о национальном составе возможна погрешность на 4,54 %. Хотя размытие представления о собственной этнической идентичности также может являться следствием этнодемографических, в том числе ассимиляционных или аккультурационных процессов.

Стоит отметить, что у всех финно-угорских народов процент сельского населения значительно выше, чем в среднем по России, но у коми-пермяков он самый высокий. У них также относительно высокий процент женщин – 56,4 %, больше только у карелов – 58,9 % (в России – 53,8 %). Данные пропорции сохраняются независимо от характера расселения, т.е. в сельской и городской местностях.

В целом, говоря о коми-пермяках, на фоне других финно-угорских народов России можно отметить, что у них прослеживаются общедемографические для данной группы народов характеристики, такие как значительное преобладание сельского населения над городским и высокий процент женщин в сравнении с общероссийскими показателями (см. таблицу 5).

Таблица 5

**Финно-угорское население России
по итогам переписи 2010 года***

	Городское и сельское население			Городское население			Сельское население		
	мужчины (%)	женщины (%)	оба пола	мужчины (%)	женщины (%)	оба пола	мужчины (%)	женщины (%)	оба пола
<i>1</i>	<i>2</i>	<i>3</i>	<i>4</i>	<i>5</i>	<i>6</i>	<i>7</i>	<i>8</i>	<i>9</i>	<i>10</i>
Население России	66 046 579 (46,2)	76 809 957 (53,8)	142 856 536 (100)	48 117 546 (45,6)	57 196 227 (54,4)	105 313 773 (100)	17 929 033 (47,8)	19 613 730 (52,2)	37 542 763 (100)
%	100			73,7			26,3		
Коми-пермяки	41 190 (43,6)	53 266 (56,4)	94 456 (100)	13 609 (39,2)	21 150 (60,8)	34 759 (100)	27 581 (46,2)	32 116 (53,8)	59 697 (100)
%	100			36,8			63,2		
Удмурты	244 177 (44,2)	308 122 (55,8)	552 299 (100)	103 484 (42)	142 806 (58)	246 290 (100)	140 693 (46)	165 316 (54)	306 009 (100)
%	100			44,6			55,4		
Коми	96 862 (42,4)	131 373 (57,6)	228 235 (100)	42 252 (38,5)	67 453 (61,5)	109 705 (100)	54 610 (46,1)	63 920 (53,9)	118 530 (100)
%	100			48,1			51,9		
Карелы	24 994 (41,1)	35 821 (58,9)	60 815 (100)	13 886 (39,4)	21 325 (60,6)	35 211 (100)	11 108 (43,4)	14 496 (56,6)	25 604 (100)
%	100			57,9			41,1		
Марийцы	250 383 (45,7)	297 222 (54,2)	547 605 (100)	100 718 (43,2)	132 461 (56,8)	233 179 (100)	149 665 (47,6)	164 761 (52,4)	314 426 (100)
%	100			42,6			57,4		
Мордва	338 638 (45,5)	405 599 (54,5)	744 237 (100)	170 571 (45)	208 756 (55)	379 327 (100)	168 067 (46,1)	196 843 (53,9)	364 910 (100)
%	100			50,9			49,1		

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Ханты	14 134 (45,7)	16 809 (54,3)	30 943 (100)	5119 (43,1)	6760 (56,9)	11 879 (100)	9015 (47,3)	10 049 (52,7)	19 064 (100)
%	100			38,4			71,6		
Манси	5590 (45,6)	6679 (54,4)	12269 (100)	3115 (44,3)	3913 (55,7)	7028 (100)	2475 (47,2)	2766 (52,8)	5241 (100)
%	100			38,8			71,2		

* Составлено и подсчитано по: Всероссийская перепись населения 2010 года. Том 4. «Национальный состав и владение языками, гражданство» [Электронный ресурс]: Федеральная служба государственной статистики РФ. URL: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/vol4pdf-m.html (дата обращения: 09.11.2014).

С учётом того, что 85,8 % коми-пермяков проживает на территории Пермского края (81 084 человека)⁹, можно утверждать, что определяющие для коми-пермяцкого народа этнодемографические процессы происходят именно на данной территории. Демографические процессы на уровне населения всего Прикамья также отличаются от процессов внутри коми-пермяцкого народа.

Если население Пермского края за 2002–2010 годы сократилось на 7,5 %, то численность коми-пермяков в Прикамье снизилась на 21,4 %, т. е. имела место не только естественная убыль населения, но и другие факторы, такие как миграция и ассимиляция. Гендерные отличия коми-пермяков на уровне населения Пермского края также коррелируют с данными по численности населения региона. Женщины в Пермском крае составляют 54,2 %, у коми-пермяков – 55,4 %, т. е. серьёзных гендерных отличий у коми-пермяков нет. При этом характер расселения коми-пермяков отличен. Если в Пермском крае 25,1 % населения (включая коми-пермяков) проживает в сельской местности, то у коми-пермяков в сельской местности проживает 67,1 %. По этому показателю они значительно превосходят остальные национальности Пермского края. Такая разница достигается в первую очередь за счёт сельских районов Коми-Пермяцкого округа (КПО), где сосредоточена основная масса коми-пермяцкого населения (см. таблицу 6, информация о ситуации в районах будет представлена ниже).

⁹ Данная численность не включает коми-язьвинцев и коми Пермского края.

**Численность коми-пермяков в Прикамье
в 2002 и 2010 годах***

Год	Городское и сельское население			Городское население			Сельское население		
	мужчины и женщины	мужчины	женщины	мужчины и женщины	мужчины	женщины	мужчины и женщины	мужчины	женщины
Население Пермского края									
2002	2 819 421	1 305 658	1 513 763	2 121 647	967 703	1 153 939	697 774	337 950	359 824
2010	2 635 276	1 207 037	1 428 239	1 976 070	887 961	1 088 109	659 206	319 076	340 130
Коми-пермяцкое население									
2002	103 110	46 800	56 310	35 138	14 667	20 471	67 972	32 133	35 839
2010	81 084	36 109	44 975	26 690	10 537	16 153	54 394	25 572	28 822

*Составлено и подсчитано по: Всероссийская перепись населения 2002 года. Том 4. «Национальный состав и владение языками, гражданство» [Электронный ресурс]: Федеральная служба государственной статистики РФ. URL: <http://www.perepis2002.ru/index.html?id=17> (дата обращения: 09.11.2014); Всероссийская перепись населения 2010 года. Том 4. «Национальный состав и владение языками, гражданство» [Электронный ресурс]: Федеральная служба государственной статистики РФ. URL: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/vol4pdf-m.html (дата обращения: 09.11.2014).

Материалы переписи содержат также информацию о характере расселения коми-пермяцкого населения в районах Пермского края и об уровне сохранения коми-пермяками родного языка.

В абсолютных цифрах наибольшее количество коми-пермяков проживает в Кудымкарском районе КПО – 20 732 человека, наименьшее в Уинском районе – 11 человек. Следует отметить, что большая часть коми-пермяков проживает именно в районах КПО – 50 646 (69,6%). При этом более тысячи коми-пермяков проживает только в девяти муниципальных образованиях Пермского края. Если говорить о доле в общей численности населения, то самый высокий процент зафиксирован в Кочёвском (84,57%) и Кудымкарском (80,33%) районах. Свыше 50% коми-пермяков от общей численности населения зафиксировано также в городе Кудымкаре, Юсьвинском и Косинском районах. Если не считать Гайнский район с 29,3% коми-пермяков, то в остальных районах Пермского края доля коми-пермяцкого населения не превышает 3%, а в большей части районов вообще составляет менее 1%.

Характерным является и расселение коми-пермяков по территории Пермского края. Плотность коми-пермяцкого населения в целом зависит от местонахождения района относительно КПО. Так, наименьшее количество коми-пермяков проживает в южных и юго-восточных территориях Прикамья, а наибольшее – в северных и северо-западных: городах Березники и Соликамск, Краснокамском, Нытвенском, Красновишерском, Добрянском и Вережагинском районах (см. таблицу 7).

Таблица 7

Коми-пермяцкое население в районах Пермского края*

Территория	Общая численность населения	Численность коми-пермяков	Доля от общей численности населения, %
<i>1</i>	<i>2</i>	<i>3</i>	<i>4</i>
Всё население	2 635 276	81 084	3,08
В том числе мужчины	1 207 037	36 109	2,99
В том числе женщины	1 428 239	44 975	3,15
Городское население	1 976 070	26 690	1,35
В том числе мужчины	887 961	10 537	0,12
В том числе женщины	1 088 109	16 153	1,48
Сельское население	659 206	54 394	8,25
В том числе мужчины	319 076	25 572	8,01
В том числе женщины	340 130	28 822	8,47
Кудымкарский район	25 808	20 732	80,33
г. Кудымкар	28 967	15 015	51,83
Юсьвинский район	19 558	9 965	50,95
Кочевский район	11 167	9 444	84,57
г. Пермь	991 170	7 301	0,74
Косинский район	7 246	4 710	65
Гайнский район	13 802	4 044	29,3
Пермский район	103 444	1 956	1,89
г. Березники	156 466	10 52	0,67
Краснокамский район	70 272	865	1,23
Нытвенский район	43 812	713	1,63

<i>1</i>	<i>2</i>	<i>3</i>	<i>4</i>
Красновишерский район	22 554	572	2,54
Карагайский район	22 875	537	2,35
Добрянский район	57 010	521	0,97
г. Соликамск	97 384	436	0,45
Верещагинский район	41 379	374	0,95
Чусовской район	71 187	363	0,51
Чайковский район	103 849	356	0,34
Юрлинский район	9 609	246	2,56
Ильинский район	19 634	229	1,17
Александровский район	31 477	208	0,66
Губахинский район	38 996	203	0,52
Соликамский район	17 165	203	1,18
Оханский район	16 272	202	1,24
Кунгурский район	42 450	189	0,45
Лысьвенский район	78 190	171	0,22
Ординский район	15 605	145	0,93
Усольский район	14 232	137	0,96
Сивинский район	14 843	135	0,91
г. Кунгур	66 074	123	0,17
Чердынский район	24 568	122	0,5
Очёрский район	22 828	116	0,51
Горнозаводский район	26 044	103	0,44
Большесосновский район	13 215	97	0,73
Осинский район	29 513	86	0,29
Частинский район	12 817	85	0,66
Чернушинский район	50 593	62	0,12
Берёзовский район	17 042	56	0,33
Гремячинский район	13 953	56	0,40
Звёздный	9 151	51	0,56
Кишертский район	12 777	46	0,36
Кизеловский район	25 065	42	0,17
Октябрьский район	30 441	36	0,12

1	2	3	4
Куединский район	26 952	34	0,13
Суксунский район	20 099	34	0,17
Еловский район	10 743	33	0,31
Бардымский район	25 538	13	0,05
Уинский район	11 440	11	0,1

*Составлено и подсчитано по: Материалы Федерального управления государственной статистики по Пермскому краю. Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года по Пермскому краю. Национальный состав населения.

Данные о возрастном составе коми-пермяков демонстрируют влияние ассимиляционных процессов: большая часть людей, назвавших себя коми-пермяками, – представители старшего поколения. Итоги переписи свидетельствуют, что доля коми-пермяцкого населения в возрасте до 40 лет в общем количестве коми-пермяков ниже (31,6 %), чем аналогичная возрастная категория в целом по краю (53,7 %). Категория 20–29 лет у коми-пермяков составляет 12,7 %, а «старше 70 лет» – 10,4 %. В то время как в целом по краю население в возрасте 20–29 лет составляет 16,7 %, а старше 70 лет – только 9,3 %.

Средний возраст в Пермском крае составляет 38,5 года, у коми-пермяков – 42,4; медианный возраст в крае – 37,4; у коми-пермяков – 44,4. У коми-пермяков 64,08 % населения находится в трудоспособном возрасте, в крае – 60,9 %. Но при этом если в крае моложе трудоспособного возраста 17,36 % населения, то у коми-пермяков – 12,34 %. Соответственно, коми-пермяки в среднем старше населения Пермского края. Но эта разница может объясняться не большей продолжительностью жизни, а скорее влиянием ассимиляционных процессов: этническое сознание сохраняется в основном у представителей старшего поколения, в то время как среди молодёжи и людей среднего возраста количество коми-пермяков снижается. Данный демографический тренд позволяет прогнозировать снижение количества коми-пермяков в переписях населения на ближайшие десятилетия (таблица 8).

**Коми-пермяки Пермского края
по возрастным группам***

Возраст	Городское и сельское население			Городское население			Сельское население		
	мужчины и женщины	мужчины	женщины	мужчины и женщины	мужчины	женщины	мужчины и женщины	мужчины	женщины
0–9	5873	3009	2864	1109	590	519	4764	2419	2345
10–19	7417	3772	3645	2165	983	1182	5252	2789	2463
20–29	10338	5111	5227	3528	1541	1987	6810	3570	3240
30–39	11190	5240	5950	4036	1671	2365	7154	3569	3585
40–49	14934	7015	7919	4857	1975	2882	10077	5040	5037
50–59	16390	7398	8992	5793	2220	3573	10597	5178	5419
60–69	6543	2607	3936	2543	911	1632	4000	1696	2304
Более 70	8397	1956	6441	2658	645	2013	5739	1311	4428
Возраст не указан	2	1	1	1	1	–	1	–	1
Моложе трудоспособного	10011	5123	4888	1950	997	953	8061	4126	3935
Трудоспособные	51960	26422	25538	17832	7983	9849	34128	18439	15689
Старше трудоспособного	19111	4563	14548	6907	1556	5351	12204	3007	9197
Средний возраст	42,4	39,3	44,8	44,1	41,2	46,0	41,5	38,6	44,2
Медианный возраст	44,4	41,7	46,6	45,8	42,9	47,6	43,7	41,1	46,0

*Составлено и подсчитано по: Население наиболее многочисленных национальностей по возрастным группам и полу [Электронный ресурс]: Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Пермскому краю. URL: http://permstat.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/permstat/ru/census_and_researching/census/national_census_2010/score_2010/score_2010_default (дата обращения: 03.09.2014).

Интересные сведения содержат данные о сохранении коми-пермяками родного языка. На наличие родного языка указали 81 049 коми-пермяков (99,9%). Из них родным коми-пермяцкий

назвали 53 028 (65,4 %), 117 указали в качестве родного коми (0,14 %), 1 – киргизский (менее 0,01 %), 27 874 – русский (34,4 %), 1 – русинский (менее 0,01 %), 22 – немецкий (0,03 %) ¹⁰. При этом 80 183 коми-пермяка (98,8 %) указали, что владеют ещё и русским языком. Таким образом, 1,2 % коми-пермяков в Пермском крае не говорят по-русски ¹¹. Уровень сохранения родного языка в городской и сельской местностях серьёзно отличается. Среди городского коми-пермяцкого населения только 42,36 % считают коми-пермяцкий язык родным, а среди сельского населения – 76,7 %. При этом следует отметить, что если в городской среде язык лучше сохраняется у женщин, то в сельской местности у мужчин доля считающих коми-пермяцкий язык родным незначительно, но выше, чем у женщин. Что касается районов Пермского края, то самая высокая доля населения, считающего коми-пермяцкий язык родным, зафиксирована в Кудымкарском районе (87,87 %) и почти столько же в Кочёвском районе (87,86 %). Свыше 80 % этот показатель зафиксирован также в Косинском районе – 84,47 %. В остальных районах ситуация с сохранением родного языка коми-пермяцким населением сложилась следующим образом: Юсьвинский район – 73,14 %, Гайнский район – 56,65 %, г. Кудымкар – 47,11 %, Юрлинский район – 63,41 %. Следует отметить, что в г. Перми из 7301 коми-пермяка родным коми-пермяцкий язык считают 2754 (37,72 %).

За пределами КПО свыше 50 % коми-пермяцкого населения, считающего коми-пермяцкий язык родным, проживает в Берёзовском, Карагайском, Ординском, Оханском, Сивинском, Соликамском, Чердынском, Частинском и Уинском районах. Как видно, коми-пермяцкий язык лучше сохраняется в сельской местности (см. таблицу 9).

¹⁰ Население отдельных наиболее многочисленных национальностей по родному языку [Электронный ресурс]: Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Пермскому краю. URL: http://permstat.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/permstat/ru/census_and_researching/census/national_census_2010/score_2010/score_2010_default (дата обращения: 03.09.2014).

¹¹ Население по национальности и владению русским языком [Электронный ресурс]: Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Пермскому краю. URL: http://permstat.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/permstat/resources/3a1c97804f8b35fd96f3bf9b972d8349/pub-04-04mr (дата обращения: 03.09.2014).

**Сохранение коми-пермяцким населением
родного языка***

Территория	Постоянно проживало в 2010 г.	Говорит на коми- пермяцком как на родном	% от общей численности коми-пермяков
1	2	3	4
Всё население	81 084	53 028	65,4
В том числе мужчины	36 109	24 008	66,49
В том числе женщины	44 975	29 020	64,52
Городское население	26 690	11 307	42,36
В том числе мужчины	10 537	4249	40,32
В том числе женщины	16 153	7058	43,7
Сельское население	54 394	41 721	76,7
В том числе мужчины	25 572	19 759	77,27
В том числе женщины	28 822	21 962	76,2
Кудымкарский район	20 732	18 218	87,87
г. Кудымкар	15 015	7074	47,11
Юсьвинский район	9965	7289	73,14
Кочёвский район	9444	8298	87,86
г. Пермь	7301	2754	37,72
Косинский район	4710	3979	84,47
Гайнский район	4044	2291	56,65
Пермский район	1956	859	43,91
г. Березники	1052	273	25,95
Краснокамский район	865	378	43,7
Нытвенский район	713	336	47,12
Красновишерский район	572	250	43,7
Карагайский район	537	274	51,02
Добрянский район	521	176	33,78
г. Соликамск	436	134	30,73
Верещагинский район	374	186	49,73
Чусовской район	363	132	36,36
Чайковский район	356	150	42,13
Юрлинский район	246	156	63,41

<i>1</i>	<i>2</i>	<i>3</i>	<i>4</i>
Ильинский район	229	96	41,92
Александровский район	208	85	40,86
Губахинский район	203	91	44,82
Соликамский район	203	114	56,16
Оханский район	202	101	50
Кунгурский район	189	84	44,44
Лысьвенский район	171	57	33,33
Ординский район	145	95	65,51
Усольский район	137	46	33,58
Сивинский район	135	70	51,85
г. Кунгур	123	56	45,52
Чердынский район	122	66	54,09
Очёрский район	116	46	39,66
Горнозаводский район	103	37	35,92
Большесосновский район	97	31	31,96
Осинский район	86	34	39,53
Частинский район	85	46	54,11
Чернушинский район	62	26	41,94
Берёзовский район	56	32	57,14
Гремячинский район	56	24	42,86
Звёздный	51	16	31,37
Кишертский район	46	20	43,48
Кизеловский район	42	10	23,81
Октябрьский район	36	14	38,88
Куединский район	34	17	50
Суксунский район	34	15	44,12
Еловский район	33	13	39,39
Бардымский район	13	6	46,15
Уинский район	11	5	54,54

*Составлено и подсчитано по: Население отдельных наиболее многочисленных национальностей по родному языку [Электронный ресурс]: Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Пермскому краю. URL: http://permstat.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/permstat/ru/census_and_researching/census/national_census_2010/score_2010/score_2010_default (дата обращения: 03.09.2014).

Коми-пермяки в Пермском крае указали на владение следующими языками: английским – 629 чел., азербайджанским – 3 чел., башкирским – 1 чел., белорусским – 5 чел., болгарским – 1 чел., венгерским – 5 чел., марийским – 1 чел., испанским – 2 чел., итальянским – 1 чел.¹² Кроме этого, в Пермском крае на владение коми-пермяцким языком указали 3276 русских, 30 татар, 23 украинца, 6 чувашей, 2 чеченца, 2 мордовца, 1 казах, 2 азербайджанца, 15 удмуртов, 2 марийца, 1 осетин, 23 белоруса, 6 немцев, 4 узбека, 29 коми, 8 таджиков, 4 молдаванина, 1 турок, 55 285 коми-пермяков, 1 карел. Следует подчеркнуть, что коми-пермяцкий язык в качестве родного указали 53 028 жителей Пермского края. Таким образом, в регионе проживает 2257 коми-пермяков (2,8 % всех коми-пермяков Пермского края), не считающих коми-пермяцкий язык родным, но говорящих на нём¹³.

Отдельного анализа заслуживает ситуация в Коми-Пермяцком округе. Коми-пермяцкое население этого округа составляет 63 010 человек, или 54,25 % от всей численности населения, 51,83 % – в городской местности, 55,05 % – в сельской. Уровень сохранения языка коми-пермяками в КПО выше, чем в среднем по краю – 72,6 % против 65,4 %. Следует также отметить, что в сельской местности в целом по округу уровень сохранения языка коми-пермяками составляет 80,63 % (80,57 % – мужчины, 80,67 % – женщины). Если сравнивать городское и сельское население по уровню владения языком, то очевидно, что в сельской местности он сохраняется значительно лучше – на 33,52 % (80,63 % в сельской местности против 47,11 % в городской).

Таким образом, можно констатировать, что на территории КПО коми-пермяцкий язык сохраняется, особенно в сельской местности. Однако население при этом разговаривает и на русском языке (таблица 10).

¹² Владение отдельными языками населением наиболее многочисленных национальностей [Электронный ресурс]: Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Пермскому краю. URL: http://permstat.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/permstat/ru/census_and_researching/census/national_census_2010/score_2010/score_2010_default (дата обращения: 03.09.2014).

¹³ Там же.

**Коми-пермяки на территории Коми-Пермяцкого округа*
Пермского края**

Территория	Всё население	Постоянно проживало коми-пермяков в 2010 г.	% от общей численности населения	Говорит на коми-пермяцком как на родном	% от общей численности коми-пермяков
Всё население	116157	63010	54,25	45770	72,6
В том числе мужчины	55424	29434	53,11	21341	72,51
В том числе женщины	60733	33576	55,28	24429	72,76
Городское население	28967	15015	51,83	7074	47,11
В том числе мужчины	13021	6358	48,82	2748	43,22
В том числе женщины	15946	8657	54,29	4326	49,9
Сельское население	87190	47995	55,05	38696	80,63
В том числе мужчины	42403	23076	54,41	18593	80,57
В том числе женщины	44787	24919	55,64	20103	80,67

*Составлено и подсчитано по: Население отдельных наиболее многочисленных национальностей по родному языку [Электронный ресурс]: Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Пермскому краю. URL: http://permstat.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/permstat/ru/census_and_researching/census/national_census_2010/score_2010/score_2010_default (дата обращения: 03.09.2014).

Проведённое исследование позволяет сделать ряд выводов о современных этнодемографических процессах у коми-пермяков. Сравнительный анализ демографических показателей у коми-пермяков относительно населения России и Пермского края выделяет ряд негативных тенденций, среди них – влияние ассимиляции, урбанизация и отрицательная динамика прироста населения. Распространённость русского языка, особенно среди горожан, способствует постепенной утрате коми-пермяцким населением родного языка. Вместе с тем нельзя не отметить, что сохранение мест компактного проживания, особенно в сельских территориях КПО, высокий уровень сохранения в этих территориях родного языка создают устойчивые предпосылки для этнодемографического развития коми-пермяков, сохранения языка, материальной и духовной культуры и этнического самосознания народа.

КОМИ-ПЕРМЯЦКИЕ НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЕ ОБЩЕСТВЕННЫЕ ОБЪЕДИНЕНИЯ В ПУБЛИЧНОМ ПРОСТРАНСТВЕ РЕГИОНА

Р. И. Щукина

Об актуальности проблемы

Исследование роли коми-пермяцких национально-культурных общественных объединений (далее – НКО) в публичном пространстве Пермского края – актуальная проблема по ряду причин. В первую очередь стоит отметить, что оба эти явления достаточно динамичны и находятся в состоянии постоянного развития, а что особенно важно – в состоянии взаимообусловленности. Так, трактовка сущностного содержания понятия «публичность» в последние годы значительно расширилась: сегодня публичность «соотносится с понятием гражданского общества, связана с более широким понятием публики; образуется с формированием гражданского общества и вытекающих из него ассоциативных форм политической жизни»¹.

Кроме того, смысловая нагрузка этого понятия включает пространственную составляющую публичности, а также обуславливает его тесную связь с различными коммуникациями. Актуальным признаком этого понятия является расширение и содержательных, и пространственных границ. Как показывает анализ, современная наука в определении публичности не достигла единства позиции, что также осложняет исследование заявленной темы. Вместе с тем необходимо отметить общность подходов в трактовке публичной сферы в научной традиции конца XX и начала XXI века. Однако и здесь обозначились две позиции с акцентом на разные стороны публичной жизни².

Первая из этих позиций рассматривает публичность как пространство встреч свободных граждан и выработки ими

¹ Публика // Новейший философский словарь [Электронный ресурс]. URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/fil_dict/645.php (дата обращения: 12.01.2014).

² Паченков О. Публичное пространство города перед лицом вызовов современности: мобильность и злоупотребление публичностью [Электронный ресурс]. URL: <http://www.nlobooks.ru/node/2638> (дата обращения: 12.10.2014).

общих позиций на основе свободной и определённым образом организованной коммуникации. Согласно второй позиции, публичность трактуется как «социабельность» (sociability) – способность к осуществлению социального взаимодействия, социальной жизни. Для этой традиции характерно понимание публичной сферы как пространства, в котором имеют место «множественные незапланированные взаимодействия». Итак, первый из этих подходов в большей степени связывает публичную сферу с политикой и выработкой политических решений; второй – больше культурный и «акцентирует возможность и способы свободного взаимодействия между незнакомыми людьми»³. Для характеристики национально-культурных общественных объединений в целом, в том числе и коми-пермяцких, применимы подходы и первой, и второй традиции.

Что касается непосредственно коми-пермяцких национально-культурных общественных объединений, то необходимо отметить, что социальные и этнокультурные аспекты публичности этих организаций в институциональном пространстве Пермского Прикамья и России в целом проявились уже на этапе их становления. Однако коми-пермяцкое общественное движение не нашло должного системного изучения и освещения в научной литературе, в отличие от общественных движений других финно-угорских народов⁴.

Создание коми-пермяцких общественных организаций в 90-е годы XX века явилось одним из важных элементов процесса формирования гражданского общества в регионе и обусловило их взаимосвязь с населением, различными институтами публичной власти, с другими общественными объединениями, прежде всего, в сфере сбережения национальной культуры, защиты этнических прав граждан, реализации их законных этнокультурных интересов. Этап формирования коми-

³ Там же.

⁴ См.: Абрамов В. К. Мордвыны вчера и сегодня: Краткие очерки истории Мордовской государственности и национального движения. Саранск, 2002; Крайнов Г. Н. Этапы и особенности марийского национального движения // Узловые проблемы современного финно-угроведения: Материалы I Всесоюзной конференции финно-угроведов. Йошкар-Ола, 1995. С. 228.

пермских общественных институтов стал, по сути, первым этапом их вхождения в публичное пространство тогда ещё Коми-Пермяцкого автономного округа и Пермской области. Активизация общественного движения по учреждению этих институтов была обусловлена как объективными, так и субъективными факторами. Коренные преобразования в нашей стране после распада Советского Союза не могли не коснуться сферы межнациональных отношений. По оценке учёных, именно эта область общественной жизни позволила сохранить государственную целостность России в перестроечный период. И это далеко не случайно. Во-первых, в кризисных условиях базовые этнокультурные ценности принимают на себя функции механизмов устойчивого движения к новому социокультурному состоянию, потому что выражают фундаментальные универсальные ориентиры и нормы поведения этносов. В сознании представителей разных этнических общностей, в том числе населяющих Пермский край, они глубоко укоренены. При этом ценностное ядро (ценности высшего статуса, доминирующие в общественном сознании и интегрирующие государство, общество) сохраняется в исторической памяти народов и проявляется в этнокультурном наследии народов и государств. Во-вторых, коренные изменения идеологической парадигмы и общественных установок, новые приоритеты в государственной национальной политике Российской Федерации в 1980–1990-е годы были закреплены федеральными нормативными актами, способствовали подъёму национального самосознания народов и развитию национального общественного движения как в целом в России, так и в её регионах.

О ценностных подходах и нормативной базе создания коми-пермских общественных объединений

В России в этот период принят ряд документов о правах народов на сохранение национальной самобытности с учётом международных норм (Рамочная Конвенция о защите прав национальных меньшинств разработана Советом Евро-

пы, ратифицирована Россией в 1998 году и вступила в силу в 1998 году)⁵.

Конституцией Российской Федерации были определены права народов в сфере национальных отношений. Так, в главе 1 (статья 19) гарантируется «равенство прав и свобод человека и гражданина, независимо от пола, расы, национальности, языка»; в главе 2 (статья 26) регламентируется возможность реализации гражданами «прав на пользование родным языком, на свободный выбор языка общения, воспитания, обучения и творчества». Принципиальное значение на начальном этапе создания национальных организаций имела глава 2 (статья 30), устанавливающая права граждан на объединение и гарантирующая свободу деятельности общественных объединений, т. е. регламентирующая становление общественного движения. Эти статьи Конституции получили развитие в отдельных федеральных законах, закрепивших роль, значение и положение гражданских институтов в развитии межэтнических отношений. Так, Федеральный закон «Об общественных объединениях» от 19 мая 1995 г. № 82-ФЗ (ред. от 21.07.2014) регламентировал процедуру создания и организационно-правовые формы общественных объединений, в том числе НКО. В практическом плане была значима и конкретная трактовка понятия «общественная организация» как «неправительственного/негосударственного добровольного объединения граждан на основе совместных интересов и целей»⁶.

Были приняты и другие нормативные документы, констатирующие возможности «создавать самоуправляемые общественные

⁵ См.: Европейская конвенция о защите прав человека и основных свобод (заключена в г. Риме 04.11.1950) [Электронный ресурс]. Международное право и права человека. – URL: <http://www.evrosud.ru/konvenciya.htm>; Рамочная Конвенция о защите прав национальных меньшинств разработана Советом Европы и подписана РФ 1996 г., ратифицирована РФ 18 июня 1998 г., вступила в силу 1 декабря 1998 г. [Электронный ресурс]. Conventions. URL: http://www.conventions.ru/view_base.php?id=448 и т. д. (дата обращения: 12.10.2014).

⁶ См.: Конституция Российской Федерации. СПб.: Питер, 2012. 64 с. «О языках народов Российской Федерации»: закон РФ от 25.10.1991 № 1807-1 (в ред. от 24.07.1998 г.) [Электронный ресурс]. URL: <http://www.consultant.ru>; «Об общественных объединениях»: Закон РФ от 19.05.1995 г. № 82-ФЗ (в ред. от 21.07.2014); «О национально-культурной автономии»: Федеральный закон № 74-ФЗ от 22.05.1996 (в ред. от 30.11.2005). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.consultant.ru> (дата обращения: 12.10.2014).

объединения в местах компактного проживания национальных и этнических групп, получать поддержку со стороны органов государственной власти»⁷. Конкретным примером реализации данного положения может служить становление коми-пермяцких общественных объединений, созданных в округе и получивших поддержку властных структур. В настоящее время вопрос о роли НКО актуализирован в Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года⁸ и в ряде других документов.

Таким образом, становление общественных объединений явилось одним из следствий системной модернизации российского общества в 1990-х годах. Эти институты в настоящее время рассматриваются «...как ядро современного гражданского общества, с которыми связывали развитие демократии в постсоветской России»⁹.

Создание коми-пермяцких общественных объединений в регионе было обусловлено подъёмом национального самосознания народов России, в том числе и Пермского Прикамья. Одна из главных тенденций этого периода – активизация представителей разных этнических групп и народов, проявившаяся в большом количестве инициатив по созданию НКО, – реально была воплощена представителями коми-пермяцкого народа. К примеру,

⁷ «Об утверждении Концепции государственной национальной политики Российской Федерации: Указ Президента РФ от 15.06.1996 № 909 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.bestpravo.ru> (дата обращения: 12.10.2014).

Конституция Российской Федерации. – СПб.: Питер, 2012. 64 с., «О языках народов Российской Федерации»: Закон РФ от 25.10.1991 № 1807-1 (в ред. от 24.07.1998 г.). URL: www.consultant.ru; «Об общественных объединениях»: Закон РФ от 19.05.1995 г. № 82-ФЗ (ред. от 21.07.2014); «О национально-культурной автономии: Федеральный закон № 74-ФЗ от 22.05.1996 (в ред. от 30.11.2005). – URL: www.consultant.ru (дата обращения: 12.10.2014).

⁸ Указ Президента Российской Федерации «О Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года» от 19 декабря 2012 г. № 1666 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.9111.ru/articles/2012-12-20/54091-ukaz-prezidenta-rf-ot-19-12-2012-n-1666-o-strategii-gosudarstvennoy-natsionalnoy-politiki-rossiyskoy.html> (дата обращения: 29.09.2014).

См.: Конституция Российской Федерации. СПб.: Питер, 2012. 64 с. «О языках народов Российской Федерации»: Закон РФ от 25.10.1991 № 1807-1 (в ред. от 24.07.1998 г.). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.consultant.ru>; «Об общественных объединениях»: Закон РФ от 19.05.1995 г. № 82-ФЗ (ред. от 21.07.2014). [Электронный ресурс]. URL: <http://www.consultant.ru> (дата обращения: 12.10.2014).

⁹ См.: Молокова М. А. Организации «третьего сектора» как «точки роста» потенциала гражданского общества в современной России. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.teoria-practica.ru/-6-2011/politics/molokova.pdf> (дата обращения: 11.10.2014).

коми-пермяцкие объединения созданы в таких организационно-правовых формах, как:

- региональная общественная организация «Общество радетелей коми-пермяцкого языка, истории и культуры "Югөр" («Луч»), которая работает в крае двадцать шестой год;

- общественное движение «Коми-пермяцкий народ», действует с 2000 года;

- некоммерческое партнёрство «Общественный коми-пермяцкий национально-культурный центр», работает в городе Перми с 2004 года.

Пермское региональное отделение Общероссийского общественного движения «Ассоциация финно-угорских народов РФ» создано в крае с целью содействия развитию этнокультурной самобытности финно-угорских народов в июле 2009 года.

Каждое из коми-пермяцких объединений создано и действует на основе принципов законности, добровольности, самостоятельности и гласности в соответствии с принятыми и зарегистрированными уставами, регламентирующими направления деятельности, приём, права членов и другие организационные вопросы этих общественных институтов.

Об особенностях проявления публичности

Следуя закону «Об общественных объединениях», при формировании общественных организаций коми-пермяки пошли «путём объединения физических лиц». Создание и развитие коми-пермяцких общественных институтов осуществлялись по принципу «снизу вверх», что можно проследить на примере общества «Югөр». Одной из первых в Прикамье в 1988 году на фоне всплеска общероссийского финно-угорского движения с целью сохранения и развития коми-пермяцкого языка и культуры была создана общественная организация «Общество радетелей коми-пермяцкого языка и культуры "Югөр" («Луч»». Штаб-квартирой этой организации является город Кудымкар. Коми-пермяцким государственным окружным архивом в 2013 году, к 25-летию деятельности этого объединения, была оформлена подборка документов из архивного фонда с включением исторической справки об Обществе, из которой следует, что инициаторами

создания Общества были представители интеллигенции – писатели, учёные, учителя города Кудымкара. Причинами для его создания послужили, с одной стороны, активное национальное движение финно-угорских народов, в частности, народа коми (создание на территории Республики Коми общественной организации и проведение первых съездов); с другой – всплеск самосознания той части коми-пермяцкой интеллигенции, которая была связана своей профессиональной деятельностью с языком, культурой и историей и была осведомлена о проблемах развития языка, литературы, науки на территории Коми-Пермяцкого автономного округа. Среди инициаторов создания общества были: А. С. Савельев, В. В. Климов, Т. П. Фадеев, Л. П. Ратегова, Л. А. Никитина, О. П. Аксёнова, Н. М. Долдина и др., которые разработали Устав общества, определив цели и задачи будущей деятельности. В апреле 1990 года было проведено первое учредительное собрание «радетелей коми-пермяцкого языка», где постановили создать общество «Югөр». Учредителями выступили: окружное управление народного образования (начальник Ю. А. Моисеевских), окружной отдел культуры (А. Фирсов), Коми-Пермяцкое отделение Пермского книжного издательства (Л. П. Ратегова), окружная редакция радиовещания (В. С. Петров, Л. Я. Злобин), Коми-Пермяцкий отдел общественных наук (А. С. Савельев). Общество «Югөр» зарегистрировано решением Исполнительного комитета Совета народных депутатов Коми-Пермяцкого автономного округа 25 мая 1990 года № 57 (председатель И. В. Четин). Утверждены данным решением Устав и программа общества. Председателем общества была избрана Г. П. Селина, методист по учебной литературе окружного управления образования, заместителем – Л. А. Никитина, старший лаборант Коми-Пермяцкого отдела общественных наук¹⁰.

Деятельность членов Общества имела ярко выраженный публичный характер с охватом большого количества населения, с использованием возможностей местных средств массовой информации по различным направления деятельности: «...прохо-

¹⁰ КПОГА. Ф. 292. Оп. 1. Историческая справка. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.komi-permarchiv.ru/komi-permarchiv.ru/index.php?page=uger> (дата обращения: 20.10.2014).

дили встречи коми-пермяцких писателей и поэтов с читателями; отделом культуры была утверждена литературная премия имени М. П. Лихачёва и А. Н. Зубова, основоположников коми-пермяцкой литературы (по выдвижению на литературные премии привлекались учащиеся школ и техникумов, преподаватели и читатели); читались лекции о языке, литературе, национальной культуре; готовились радиопередачи; велись уроки родного языка по радио (А. П. Ратегова); активно публиковались статьи, заметки на коми-пермяцком языке в газете "По ленинскому пути" (позже – в газете "Парма"). Были организованы курсы по изучению языка в здании окружкома КПСС (ул. 50 лет Октября, 33) для руководителей и других желающих изучать язык. В зданиях окружного краеведческого музея им. П. И. Субботина-Пермяка и окружной библиотеки им М. П. Лихачёва проводились презентации новых книг, выпущенных Коми-Пермяцким отделением Пермского книжного издательства (позже, с 1993 года – Коми-Пермяцкое книжное издательство)»¹¹.

С 1988 года география публичного пространства Общества расширяется: начали интенсивно налаживаться связи с Республикой Коми в сфере культуры и общественного движения. Члены общества «Югөр» постоянно делегировали своих представителей (в количестве 20–30 человек) на съезды коми народа. В 1997 году была осуществлена попытка регистрации общества «Югөр» в связи с новым законом, упорядочивающим функционирование различных партий, общественных движений, обществ, не увенчавшаяся успехом. В 2002 году председателем «Югөр» была избрана А. П. Ратегова. Осенью 2002 года вновь была проделана большая работа по присвоению Обществу юридического статуса. Учредителями выступили А. П. Ратегова, В. В. Федосеева, А. С. Никулин, Н. А. Кривощёкова. Общество было зарегистрировано 14 ноября 2002 года. В этот период была продолжена работа по пропаганде коми-пермяцкого языка, литературы, культуры в коми-пермяцких населённых пунктах. Кроме того, активизируется представительская функция: члены Общества принимали участие в международных мероприятиях – в съездах коми народа,

¹¹ Там же.

между съездами выезжали в Сыктывкар для участия в работе президиумов, выезжали на международные конгрессы и форумы. В 2006 году председателем Общества была избрана Н. А. Мальцева, под руководством которой была проведена перерегистрация Общества с целью получения краевого статуса.

С 14 декабря 2010 года председателем Общества является В. В. Козлов, коми-пермяцкий поэт, избранный участниками отчётно-выборной конференции¹². Информация, размещённая на сайте этой организации, свидетельствует о том, что членами правления на период 2013–2014 годов являются И. А. Дульцева, А. С. Никулин, И. И. Канюков, Н. А. Мальцева, Т. Н. Меркушева, Н. А. Останин, С. Л. Попова. В состав ревизионной комиссии входят Н. В. Бражкина, А. М. Войлокова, Н. А. Пушкина. На современном этапе активом Общества поддерживаются традиции публичных мероприятий по культивированию среди детей и молодёжи уважения к родному языку и культуре. «С июня 2012 года при Обществе действует театральная студия "Кашкавда" (по типу народных театров), коллектив которой принимал участие в межрегиональном фестивале театральных капустников "Пельнянь". Активное участие члены Общества принимали и в проведении "Чудного карнавала". Кроме того, Обществом проведены такие мероприятия, как "Пистик лун (День хвоща)", "Фин-угөр рыт (Финно-угорский вечер)"; "Коми Виль во (Коми Новый год)"; конкурс чтецов текстов коми-пермяцких авторов среди учащихся гимназии; краевой конкурс сценариев для детских спектаклей, праздников. В День коми-пермяцкого языка (17 февраля 2013 года) была организована общественная акция с чтением стихов на коми-пермяцком языке у памятника Кудым-Ошу в городе Кудымкаре»¹³.

В 2014 году на всей территории округа была организована акция «С днём коми-пермяцкого языка!», завершение которой включало сразу несколько мероприятий, прошедших 26 февраля в Коми-Пермяцком этнокультурном центре. В числе организаторов этой масштабной акции наряду с властными структурами, Коми-Пермяцким этнокультурным центром, Коми-Пермяцким

¹² Там же.

¹³ [Электронный ресурс]. URL: http://jugor.umi.ru/images/cms/data/simvolika_yugor.jpg (дата обращения: 20.11.2014).

институтом усовершенствования учителей была и Пермская региональная общественная организация «Югөр»¹⁴. Общество расширяет своё публичное влияние за счёт современных технологий: в настоящее время действует сайт, где размещаются материалы о деятельности Общества, иницилируемые им социально значимые проекты освещаются в СМИ.

Анализ ситуации на примере общества «Югөр» и других объединений позволяет констатировать, что коми-пермяцкие общественные институты созданы во имя и посредством реализации индивидуального права граждан на объединение, но их деятельность отличает выраженный коллективный характер – общие цели по сохранению культурно-исторического наследия коми-пермяков. Кроме того, для этих общественных институтов, наравне с объединениями других народов, характерно наличие персонального членства или участия.

Создание этих институтов было обусловлено их возможностью и готовностью вместе с органами власти взять на себя ответственность за решение проблем, используя общественный ресурс, таким образом заявить о себе в публичном пространстве. Коми-пермяцкие общественные институты, способствуя развитию этнокультурного взаимодействия, взяли на себя ответственность за решение задач гуманитарной составляющей социальной сферы с учётом этнокультурных ценностей и традиций коми-пермяцкого народа. Например, общество «Югөр», Общественный коми-пермяцкий национально-культурный центр проводят большую работу по сбережению и культивированию ценностей самобытной культуры и родного языка среди детей и молодёжи, по транслированию знаний об истории и традициях своего и других народов. Кроме того, их деятельность способствует развитию межнациональных отношений, сохранению этнополитической стабильности и межнационального согласия – главных ценностей всех народов и важных принципов публичности в многонациональном Пермском крае и России. При этом чётко проявились уже на этапе создания и проявляются в настоящее время такие

¹⁴ Подвели итоги декады коми-пермяцкого языка. [Электронный ресурс]. URL: <http://etno-kpo.umi.ru/> (дата обращения: 20.11.2014).

тенденции динамики деятельности коми-пермяцких объединений, как продуктивное взаимодействие с органами власти всех уровней, бизнес-структурами, общественными организациями других народов; разнообразие направлений работы; преобладание горизонтальных связей над вертикальными; отсутствие бюрократизма и плюрализм в принятии решений.

О системных связях с финно-угорским движением

Одной из тенденций и, соответственно, одним из направлений в работе коми-пермяцких общественных институтов региона является укрепление творческих связей с финно-угорским сообществом, о чём уже было упомянуто выше на примере этнокультурного взаимодействия с Республикой Коми. Сегодня коми-пермяцкие объединения достаточно активно и успешно позиционируют свой опыт на общероссийском и международном уровне. Решением I съезда коми-пермяцкого народа в состав Международного консультативного комитета на 2012–2016 годы от коми-пермяцкого народа были рекомендованы делегаты VI Всемирного конгресса финно-угорских народов (2012, Венгрия) В. А. Климов, В. В. Рычков¹⁵.

Системное взаимодействие с финно-угорским движением стало возможно после учреждения Пермского регионального отделения Общероссийского общественного движения «Ассоциация финно-угорских народов Российской Федерации» (далее – ООД «АФУН РФ»).

Решение о создании Общероссийского общественного движения «Ассоциация финно-угорских народов РФ» с целью защиты прав финно-угорских народов России, совершенствования и укрепления межнациональных отношений, создания условий для функционирования финно-угорских языков и культуры в регионах России с компактным проживанием финно-угорских народов прорабатывалось в начале 90-х годов. Окончательно оно было закреплено на I съезде финно-угорских народов РФ, который состоялся в городе Ижевске (Республика Удмуртия) в 1992 году. В 1995 году эти проблемы обсуждались и на II съезде

¹⁵ Решение I съезда коми-пермяцкого народа о рекомендации по включению в состав Международного консультативного комитета на 2012–2016 годы. [Электронный ресурс]. URL: <https://aasubbotina.wordpress.com/> (дата обращения: 20.11.2014).

финно-угорских народов в Коми-Пермяцком автономном округе (с 2005 года округ в составе Пермского края)¹⁶.

В Пермском крае это движение получило импульс к развитию в 2009 году, когда 7 июля в городе Перми состоялось общее собрание по созданию Пермского регионального отделения Общероссийского общественного движения «Ассоциация финно-угорских народов РФ», ставшее важным событием¹⁷. Учредителями регионального отделения выступили коми-пермяцкие, коми-язьвинские, марийские, удмуртские НКО края. Избраны руководящие органы, в том числе правление в количестве 12 человек – представители от финно-угорских народов края. На собрании были избраны и делегаты от Пермского края на IV Всероссийский съезд финно-угорских народов РФ, а также кандидаты в члены Совета ООД «АФУН РФ»¹⁸.

Созданное объединение активно включилось в работу. Так, в сентябре 2009 года делегация регионального отделения АФУНа из девяти человек приняла участие в работе IV съезда финно-угорских народов РФ в городе Саранске (Республика Мордовия), где состоялось избрание нового состава президиума и совета ООД «АФУН РФ». Впервые от Пермского края члены регионального отделения избраны в состав руководящих органов ООД «АФУН РФ»: членом президиума является председатель регионального отделения Ю. А. Мехоношина (г. Кудымкар), членом совета – председатель марийского культурного центра «Памаш» города Перми Р. Ш. Попова¹⁹.

¹⁶ Для справки. В начале 1990-х г. у общественности России возникло желание создать АФУН. В 1992 г. в Ижевске состоялся I съезд финно-угорских народов по вопросам состояния языков и культур финно-угров. В течение 10 лет эта Ассоциация по разным причинам не функционировала. Вопрос о восстановлении ставился неоднократно. По инициативе лидеров НКО в 2002 г. была фактически и юридически создана Ассоциация, но до 2005 г. она существовала формально. На III съезде финно-угров России избран Исполком ООД «АФУН РФ» в составе 29 человек. Новый импульс этому движению был дан на IV съезде финно-угорских народов 2009 г. в Мордовии (г. Саранск).

¹⁷ Встреча финно-угров в Перми [Электронный ресурс]. Сайт Министерства по делам Коми-Пермяцкого округа Пермского края. URL: <http://www.minkpo.permkrai.ru/node/207> (дата обращения: 16.09.2014).

¹⁸ Копия протокола № 1 общего учредительного собрания пермского регионального отделения АФУН РФ от 07.07.2009. Архив пермского регионального отделения АФУН РФ.

¹⁹ Совет АФУН РФ 2009—2013 гг. // Марийский мир. 2009, декабрь. С. 44—45.

В ноябре 2010 года делегация коми-пермяков приняла участие в международной конференции финно-угорских народов, посвящённой подведению промежуточных итогов выполнения резолюции V Всемирного конгресса финно-угорских народов.

Создание Пермского регионального отделения АФУНа позволило активизировать этнокультурное сотрудничество представителей финно-угорских народов края с финно-угорскими регионами России, расширить информационные каналы взаимодействия. Впервые в Пермском крае в марте 2010 года появился собственный корреспондент «Финно-угорской газеты» – замредактора газеты «Парма» О. Н. Радостева из города Кудымкара.

Исходя из того, что публичная сфера трактуется как «общение, мир, где люди встречаются и взаимодействуют в публичном пространстве»²⁰, всю деятельность НКО в целом, в том числе и коми-пермяцких, можно классифицировать как публичную. При этом, как и другие НКО, коми-пермяцкие общественные институты имеют ряд особенностей проявления публичности. Во-первых, они представляют один из сегментов некоммерческих организаций, который можно отнести к третьему (общественному) сектору. Во-вторых, они, формируясь по инициативе представителей коми-пермяцкой интеллигенции, в своей работе опираются на добровольно предлагаемые ресурсы (пожертвования, трудовой вклад, креативный и интеллектуальный ресурс актива и жителей в целом). Главной функцией таких организаций является в той или иной степени вовлечение населения в процесс социальных изменений и активности²¹. По сути, своей деятельностью эти институты расширяют и качественно преобразуют публичное пространство Коми-Пермяцкого округа, Пермского края через достижение общественного согласия, демонстрации этнического многообразия, содействия удовлетворению этнокультурных потребностей коми-пермяков. В-третьих, эти НКО, представляя интересы коми-пермяков, активно взаимодействуют с населением, что позволяет их лидерам на ранней стадии узнавать об очагах напряжения, минимизировать риски возникающей межэтниче-

²⁰ Публика, публичное. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.dslib.net/teoria-obwestvennoj-publichnaja-sfera-i...> (дата обращения: 21.10.2014).

²¹ Молокова М. А. Указ. соч.

ской напряжённости на основе сотрудничества с муниципальной и краевой властью региона. Многофункциональность этих объединений в публичном пространстве проявляется в том, что они:

- являются одним из важных субъектов этнокультурной политики и современных этнокультурных процессов, в том числе позиционируют опыт своих общественных институтов и региона на региональном, общероссийском и международном уровнях;
- участвуют, говоря современным языком, в формировании социального заказа на потребности населения в возрождении, развитии и культивировании традиций коми-пермяцкой культуры и языка;
- зачастую выступают медиаторами²² современных этнополитических процессов на разных уровнях, что в современных условиях обретает особую актуальность²³.

Как показывает опыт, коми-пермяцкие общественные институты, как и НКО других народов, ближе всего находятся к населению, более активно и каждодневно взаимодействуют с ним, в определённой мере выражая его ожидания и интересы. Поэтому практически ценным и наиболее значимым аспектом их работы является непосредственное обращение к людям, их идеям и начинаниям. При этом важна активность самих коми-пермяков, естественное стремление людей сотрудничать во благо своего села, своей культуры, обустройства жизни, развития добрососедства.

Социальные практики развития публичного пространства

Отличительной чертой практики взаимодействия органов власти и организованной общественности в публичной сфере региона является многообразие форм и механизмов взаимодействия. Поэтому важен анализ социальных практик, эффективных

²² Для справки. Медиация (от лат. mediation – посредничество) – процесс урегулирования конфликтов с помощью нейтральной стороны. Медиатор способствует выработке соглашения между сторонами. [Электронный ресурс]. URL: http://uchebnikionline.com/psihologia/konfliktologiya_-_pributko_ps/mediatsiya_sposib_vregulyuvannya_konfliktiv.htm (дата обращения: 23.09.2014).

²³ Мусин Д. А., Василенко Ю. В. Региональные модели этнокультурной политики. [Электронный ресурс]. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/regionalnye-modeli-etnokulturnoy-politiki-kak-predmet-sravnitel'nogo-analiza> (дата обращения: 23.09.2014).

технологий и конвенций, структурирующих общественную жизнь и публичное пространство коми-пермяцких общественных институтов на окружном, региональном, всероссийском уровнях. Одной из партнёрских площадок в этом направлении является координационный совет по национальным вопросам, действующий в регионе с 1993 года с целью «совершенствования социального управления национальными процессами в регионе и координации работы общественными национальными формированиями»²⁴. В первый состав совета, созданного в 1993 году при администрации Пермской области, входили: Н. Р. Голубев, председатель областного коми-пермяцкого культурного центра; А. С. Истомин, заместитель главы администрации Коми-Пермяцкого автономного округа²⁵. Ежегодный план работы координационного совета включает актуальные вопросы и социально значимые мероприятия этнокультурного развития разных народов и этнических групп, в том числе и коми-пермяцкого народа. Например, на заседании совета в октябре 2005 года обсуждались такие вопросы, как:

– «О проведении международной научно-практической конференции "Национальные языки народов России: региональный аспект. К 50-летию коми-пермяцко-русского отделения филологического факультета Пермского государственного педагогического университета", докладчиком по которому являлась А. С. Лобанова, заместитель декана филологического факультета Пермского государственного педагогического университета, директор Института языка, истории и традиционной культуры коми-пермяцкого народа;

– «О ходе подготовки Дней культуры и искусства коми-пермяцкого народа в Пермской области», докладывали по этому вопросу О. П. Ильиных, председатель департамента культуры и искусства Пермской области, В. Н. Бойко, председатель

²⁴ Указ губернатора Пермской области «О координационном совете по национальным вопросам» от 27.02.2001 № 50. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.admin.permkrai.ru>national/coordinate/> (дата обращения: 26.12.2012).

²⁵ Распоряжение администрации Пермской области «О координационном совете по национальным вопросам» от 05.10.93 № 459-р. [Электронный ресурс]. URL: <http://docs.cntd.ru/document/910201871> (дата обращения: 23.10.2014).

Общественного национально-культурного коми-пермяцкого центра²⁶.

С сентября 2012 года краевой координационный совет по национальным вопросам функционирует при институте губернатора Пермского края. Его председателем в настоящее время является губернатор края В. Ф. Басаргин. Коми-пермяцкий народ в этом коллегиальном органе на данный момент представляют: В. Н. Бойко, председатель некоммерческого партнёрства «Общественный национально-культурный коми-пермяцкий центр», А. С. Лобанова, директор Института языка, истории и традиционной культуры коми-пермяцкого народа; Ю. А. Мехоношина, председатель Пермского регионального отделения Ассоциации финно-угорских народов Российской Федерации; А. С. Савельев, председатель президиума общественного движения «Коми-пермяцкий народ». По-прежнему одной из главных задач совета «является обеспечение взаимодействия исполнительных органов государственной власти Пермского края, органов местного самоуправления, национальных общественных организаций, научных и других организаций по вопросам межэтнических отношений»²⁷.

Проектные технологии как механизмы развития публичности

Коми-пермяцкие общественные объединения для расширения своего публичного пространства активно используют проектные технологии. К примеру, в апреле 2010 года Йошкар-Ола принимала участников II межрегионального форума «Финно-угорский этнокультурный проект: расширение границ». Более 100 организаций и объединений из 32 регионов России представили более 150 проектов. От Пермского края в работе форума приняла участие делегация Коми-Пермяцкого округа, которая представила успешный опыт реализации проектов «Современная Финно-Угория», «Межрегиональный фестиваль национальных

²⁶ Шукина Р. И. О деятельности координационного совета по национальным вопросам администрации области // Народы Пермского края: Альманах... С. 9–10.

²⁷ Указ губернатора Пермского края от 4 сентября 2012 г. № 58 «О координационном совете по национальным вопросам при губернаторе Пермского края» [Электронный ресурс]. URL: <http://www.garant.ru/hotlaw/perm/423458/> (дата обращения: 29.10.2014).

культур финно-угорских народов "Чудный карнавал"» и проектные идеи, например идею создания международного летнего лагеря финно-угорской молодежи «FУорт» («Дом будущего») ²⁸.

«24 июня 2014 года в Казаковском зале Екатерининского дворца Государственного музея-заповедника "Царицыно" состоялась торжественная церемония награждения победителей Всероссийского конкурса проектов "Культурная мозаика малых городов и сёл". Наиболее многочисленным было представительство Приволжского федерального округа. В трёх основных номинациях "Культурный поход", "Пространство жизни" и "Традиции и развитие" 30 проектов Приволжья из 122 стали победителями в рамках данного конкурса, в том числе семь проектов из Пермского края. Коми-Пермяцкий округ представил два проекта-победителя: "От льна-долгунца до полотна" Коми-Пермяцкого этнокультурного центра и "Изготовление сура" Пермской региональной общественной организации радетелей коми-пермяцкого языка и культуры "Югөр" ²⁹.

Из средств массовой информации следует, что «научиться изготовлению сура взялись шесть молодых коми-пермячек под руководством опытных мастериц из деревни Мижуёв Кушкарского района. Целую неделю с 28 июля Школа молодой хозяйки по изготовлению этого напитка работала в мижуевском Доме культуры. 2 августа в этой деревне прошёл фестиваль "СУР", участниками которого стали творческие коллективы Ошибского, Ёгвинского, Белоевского и Степановского поселений, представив на суд жюри и гостей коми-пермяцкий национальный напиток – сур собственного производства. Наиболее ценным из всех напитков стал местный – мижуевский сур, изготовленный жителями деревни и тружениками СПК "Колхоз им. Кирова" ³⁰.

В проекте "СУР" организаторы увидели потенциал для развития гастрономического туризма, возрождения традиций и межпоселенческих связей, где будет возможность рекламировать нацио-

²⁸ URL: <http://www.permonline.ru/index.cfm>. (дата обращения: 12.10.2014).

²⁹ Новости: проекты Коми-Пермяцкого округа, победители на всероссийском конкурсе. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.finnougoria.ru/> (дата обращения: 23.11.2014).

³⁰ Дульцева Ирина. Суровая учёба. [Электронный ресурс]. URL: <http://газетапарма.рф/> (дата обращения: 23.10.2014).

нальные напитки и блюда. Руководители Кудымкарского района поддержали идею проведения фестиваля сура и в 2015 году.

Фестиваль был организован Пермской региональной общественной организацией «Общество радетелей коми-пермяцкого языка и культуры "Югөр" на основе партнёрства с администрацией Ёгвинского поселения Кудымкарского района, СПК «Колхоз им. Кирова», мижуевским сельским Домом культуры, структурным подразделением МАУК «Ёгвинский сельский досуговый дом культуры», в рамках проекта – победителя Всероссийского конкурса проектов «Культурная мозаика малых городов и сёл» Благотворительного фонда Елены и Геннадия Тимченко³¹.

Наряду с проектной деятельностью в практику коми-пермяцких общественных объединений внедряются проблемные обсуждения в формате «круглых столов», общественных слушаний, особенностью которых является негласная конвенция о том, что органы власти обязательно реагируют на предложения общественности.

О механизмах поддержки деятельности коми-пермяцких НКО

Непосредственным механизмом реализации национальной политики и инструментом поддержки коми-пермяцких общественных объединений в регионе являются краевые целевые программы. В 2013 году завершена реализация пятой по счёту краевой Программы развития и гармонизации национальных и межнациональных отношений народов Пермского края³². С 2014 года действует подпрограмма «Реализация государственной национальной политики в Пермском крае» государственной программы «Обеспечение взаимодействия общества и власти». В структуру этой подпрограммы (как и в предыдущей краевой программе) включены специальные разделы по поддержке позиционирования деятельности НКО в публичном пространстве региона. Определены и приоритеты: обеспечение для представителей

³¹ Там же.

³² О краевой целевой программе развития и гармонизации национальных отношений народов Пермского края на 2009–2013 годы: Закон № 378-ПК. [Электронный ресурс]. URL: <http://mk.permkrai.ru/upload/> (дата обращения: 12.11.2014).

этнических сообществ Пермского края равных возможностей для доступа к этнокультурным ценностям; обеспечение сохранения стабильной межнациональной ситуации и недопущение социальных конфликтов на межэтнической почве³³.

Эти приоритеты актуализированы современными реалиями. «В отечественной государственности основным предназначением общественных объединений становится достижение и сохранение социального консенсуса, являющегося значимым фактором устойчивого развития национальной государственности»³⁴. Поэтому главным результатом укрепления имиджа коми-пермяцких общественных объединений, их сотрудничества с властью в области национальных отношений как одной из «подсфер» публичной сферы³⁵ должно стать усиление работы по сохранению межнационального согласия.

Ориентированность на объединительные идеи, открытость, способность к межкультурным коммуникациям в противовес этнической замкнутости, обновление актива, усиление работы с молодёжью, укрепление авторитета коми-пермяцких общественных объединений, как и других НКО края, среди широких слоёв населения, – вот те направления, которые обусловлены современной этнополитической ситуацией в России и являются приоритетными в публичном пространстве региона в ближайшем будущем.



³³ О государственной программе «Обеспечение взаимодействия общества и власти»: Постановление Правительства Пермского края от 03.10.2013 № 1326-п [Электронный ресурс]. URL: <http://base.consultant.ru/regbase/cgi/online.cgi?req=doc...> (дата обращения: 12.11.2014).

³⁴ Остапенко А. С. Политико-правовые стратегии развития общественных объединений в институциональном пространстве современной России: Автореферат диссертации на соискание учёной степени к. ю. н. / Ростов-на-Дону, 2009. 27 с. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.law.edu.ru/book/book.asp?bookID=1366762> (дата обращения: 22.01.2014).

³⁵ Для справки: Публичная сфера состоит из множества подсфер, функционирующих самостоятельно, но связанных друг с другом множеством нитей. Существование некоторых из них обусловлено географическими факторами (национальные, региональные, городские границы). В основе возникновения других может лежать интерес к определённой теме (социальной или образовательной политике, искусству или религии, науке или кинематографу и т. д.).

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Голева Татьяна Геннадьевна, старший научный сотрудник сектора этнологических исследований Отдела истории, археологии и этнографии Пермского научного центра УрО РАН, ведущий научный сотрудник Института развития образования Пермского края.

Каменских Михаил Сергеевич, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник сектора этнологических исследований Отдела истории, археологии и этнографии Пермского научного центра УрО РАН.

Карм Светлана, научный сотрудник Эстонского национального музея, Тарту, Эстония.

Королёва Светлана Юрьевна, кандидат филологических наук, доцент кафедры русской литературы филологического факультета Пермского государственного национального исследовательского университета.

Лобанова Алевтина Степановна, кандидат филологических наук, доцент Пермского государственного гуманитарно-педагогического университета, директор Института языка, истории и традиционной культуры коми-пермяцкого народа.

Мальцева Надежда Александровна, кандидат педагогических наук, научный сотрудник сектора этнологических исследований Отдела истории, археологии и этнографии Пермского научного центра УрО РАН, г. Кудымкар.

Подюков Иван Алексеевич, доктор филологических наук, заведующий кафедрой общего языкознания филологического факультета Пермского государственного гуманитарно-педагогического университета.

Попова Ольга Анатольевна, кандидат филологических наук, директор МБОУ ДПО «Межшкольный методический центр», с. Кочёво, Пермский край.

Томилина Марина Анатольевна, ассистент кафедры методики преподавания русского языка и литературы Пермского государственного гуманитарно-педагогического университета.

Утева Любовь Валерьевна, специалист МБОУ ДПО «Межшкольный методический центр», с. Кочёво, Пермский край, аспирант Удмуртского государственного университета.

Черных Александр Васильевич, доктор исторических наук, заведующий сектором этнологических исследований Отдела истории, археологии и этнографии Пермского научного центра УрО РАН, профессор Пермского государственного гуманитарно-педагогического университета.

Щукина Раиса Ивановна, кандидат философских наук, доцент Западно-Уральского института экономики и права.

СОДЕРЖАНИЕ

О настоящем сборнике	5
РАЗДЕЛ I.	
ИЗ ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ КОМИ-ПЕРМЯКОВ	7
<i>А. В. Черных</i>	
История коми-пермяцкой этнографии: Александр Фёдорович Теплоухов	7
<i>С. Карм</i>	
Коми-пермяцкая культура глазами эстонских этнологов.	40
<i>Н. А. Мальцева</i>	
Этнограф Любовь Степановна Грибова: страницы биографии	54
РАЗДЕЛ II.	
ТРАДИЦИОННАЯ ОБРЯДНОСТЬ И ФОЛЬКЛОР	69
<i>И. А. Подюков</i>	
Русские заимствования в коми-пермяцкой заговорной традиции	69
<i>Т. Г. Голева</i>	
«Прошения» лесному о возвращении пропавшего скота у коми-пермяков	77
<i>С. Ю. Королёва</i>	
Народные поминальные молитвы коми-пермяков и мифо-ритуальный контекст их бытования	115
<i>Т. Г. Голева, А. В. Черных</i>	
Календарные традиции коми-пермяков: « <i>ваын сулавны</i> » – «стояние на воде»	163
РАЗДЕЛ III.	
ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ЭТНОЛИНГВИСТИКЕ	172
<i>А. С. Лобанова</i>	
Об эмоционально-оценочных этнонимах в языке коми-пермяков.	172
<i>А. В. Утева</i>	
Семейные/свободные отношения коми-пермяков в свете идиоматических выражений.	186
<i>О. А. Попова</i>	
Фразеологизмы со значением эмоционального состояния в коми-пермяцком языке	191

О. А. Попова

«Бытшöмыс» да «нёштöмыс» морт вывтырын
коми-пермяцкöй фразеологизмез пырйöт
«Красота» и «уродство» в облике человека средствами коми-
пермяцких фразеологизмов 199

М. А. Томилина

Образы смерти и её предвестников
в коми-пермяцкой культурной традиции 203

Раздел IV.

СОВРЕМЕННЫЕ ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОЦЕССЫ 211

М. С. Каменских

Этнодемографические процессы у коми-пермяков
на современном этапе 211

Р. И. Щукина

Коми-пермяцкие национально-культурные
общественные объединения в публичном
пространстве региона 234

Сведения об авторах 253

Научное издание

КОМИ-ПЕРМЯЦКИЙ ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ СБОРНИК

Серия «Фольклор народов России»

Авторский коллектив:

*А. В. Черных, С. Карм, Н. А. Мальцева, И. А. Подюков,
Т. Г. Голева, С. Ю. Королёва, А. С. Лобанова,
А. В. Утева, О. А. Попова, М. А. Томилина,
М. С. Каменских, Р. И. Щукина*

Авторы серии «Фольклор народов России»:

И. Ю. Маматов, А. В. Черных

Координатор проекта *Г. Цыганкова*

Редактор *А. Прокофьева*

Компьютерная вёрстка *А. Черных*

Корректор *И. Плотникова*

Подписано в печать 15.11.2014. Формат 84x108/32. Бумага ВХИ.
Печать офсетная. Тираж 1000 экз.
Издательство «Маматов»
190068, г. Санкт-Петербург, Вознесенский пр., 55а, www.mamatov.ru

Отпечатано с готовых файлов в ООО «Типография «ЗЁБРА»
614990, г. Пермь, ул. Окулова, 75, корпус 8