

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
КОМИ ФИЛИАЛ

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА И БЫТ НАРОДА КОМИ

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
КОМИ ФИЛИАЛ

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА И БЫТ НАРОДА КОМИ

(Труды Института языка, литературы и истории, № 20)

СЫКТЫВКАР 1978

В сборнике помещены статьи, вводящие в научный оборот новый материал и исследующие вопросы из области традиционной культуры и быта, ранее слабо освещавшиеся в этнографической литературе, например, о народной пище и т. п. Большинство статей написано на основе оригинального полевого материала. Три статьи посвящены изучению быта коми охотников: рассмотрены охотничьи артели, право собственности, быт и нравы, мораль охотников. Ряд статей посвящен народному искусству. В них показано бытование народных музыкальных инструментов, узорное вязание населения Печоры и т. п. Описана святочная обрядность XIX — начала XX вв. и становление новой обрядности в первом десятилетии Советской власти. Проблема бытования религиозных пережитков и борьбы с ними рассматривается в трех статьях. В них характеризуется религиозное течение иерофеевщина, показывается влияние городского образа жизни на процесс упадка религиозности верующих и т. д.

Сборник рассчитан на научных работников, преподавателей вузов, учителей, студентов и широкий круг читателей, интересующихся историей и культурой народа коми.

Ответственный редактор Л. Н. Жеребцов.
Члены редколлегии: Ю. В. Гагарин, Н. Н. Рочев, П. И. Чисталев, Г. Н. Климова (ответственный за выпуск).

ОХОТНИЧЬЕ ПРАВО СОБСТВЕННОСТИ И ОХОТНИЧЬЯ МОРАЛЬ У КОМИ

В течение многих столетий охота доминировала среди других хозяйственных занятий народа коми. Появление и распространение пашенного земледелия снизило ведущую роль охотничьего промысла, особенно в местах с более плодородными почвами. Значительный упадок добывающих промыслов был вызван также постепенным оскудением фауны, распространением внеземледельческого отходничества, связанного с проникновением капиталистических отношений в сельское хозяйство на территории Коми края. Отходники отправлялись на пермские заводы, на заготовку сортового леса или подвоз руды и дров на чугунолитейные и железоделательные заводы в Кажиме, Нювчиге и Нючпасе. Тем не менее даже в начале XX века охотничий промысел продолжал оставаться источником значительной, а в отдельных районах и преобладающей части хозяйственного бюджета коми населения. Из 28 волостей Усть-Сысольского уезда, по статистическим данным 1902 г., лишь в пяти волостях охота полностью была вытеснена другими промыслами, а в таких, как Вотчинская, Усть-Куломская и Помоздинская, она была зафиксирована в качестве единственного вида промысловой деятельности населения. В Печорской волости Усть-Сысольского уезда на охотничий промысел отлучалось более 50% мужского населения¹. Перед первой мировой войной на верхней Вычегде насчитывалось от трех до пяти тысяч промысловиков, годовая добыча которых оценивалась в 120 000 руб., на Сысоле — от 800 до 1000 чел. с доходом более 40 000 руб., в Удорском крае — 2500 чел. с добычей на 50 000 руб. и в Печорском крае — более четырех тыс. охотников, добывавших дичи и пушнины на 100—120 тыс. руб. в год². Причиной столь долгого существования такой «отсталой» формы

¹ Внеземледельческие промыслы Вологодской губернии. Под ред. А. Н. Масленникова. Вологда, 1903, с. 13; приложение, с. 10.

² Битрих А. А. Охота и пушной промысел севера европейской части СССР. — «Материалы комиссии по изучению естественно-производительных сил СССР», 1926, № 61, Л., с. 69—71.

хозяйствования, как охота, была низкая продуктивность сельского хозяйства и животноводства, не обеспечивающих крестьян годовым запасом продовольствия и предметами первой необходимости. В то время как высокая товарность продукции охоты предоставляла возможность в некоторой степени восполнить их недостачу, а также получить наличные средства для уплаты денежных податей.

Таким образом, вплоть до коренной ломки традиционного хозяйственного уклада коми крестьянства, вызванной Великой Октябрьской революцией, охотничий промысел продолжал оставаться сферой деятельности еще весьма значительной части населения Коми края.

Специфика жизни промыслового населения: оторванность на долгое время от дома и семьи, тяготы охотничьего быта, постоянная борьба с суровой северной природой, вынужденное длительное общение с узким кругом лиц при далеких походах артелями, а также соображения экономического характера — была причиной возникновения и сохранения в промысловой среде целого ряда норм и правил отношения промышленников друг к другу. К сфере действия «обычного права» коми охотников относились как профессионально-деловые, так и морально-нравственные стороны промысловой жизни. Неукоснительное следование правилам и предписаниям, выработанным за долгую историю предыдущих поколений промысловиков, позволяло избегать каких-либо конфликтов в нелегкой жизни охотников коми при взаимном общении или разрешать их мирным, за крайне редким исключением, путем.

Согласно возникшим в глубокой древности нормам обычного права земля, леса и воды являлись общей собственностью. Помещичья собственность на землю, существовавшая в большей части царской России, на территории расселения коми отсутствовала, так как она, как и все Поморье, была отнесена к краю «черных», т. е. земля, будучи собственностью государства, передавалась в пользование крестьянских общин. В качестве основного правового принципа выступал труд, затраченный на освоение земельного участка. Для получения права собственности на новые охотничьи угодья у коми было достаточно поставить охотничью избушку (вёр керка) в не освоенной еще никем местности и пометить затесами со знаком собственности (пас) путики. С этого момента весь участок леса, очерченный путиками, признавался собственностью промысловика. Он получал единоличное право добычи пушного зверя и дичи в своем угодье и ловли рыбы в водоемах, находившихся на его территории. Неофициальные права на охотничьи угодья, полученные промысловиком после устройства путиков, становились неоспоримым законом для остальных охотников, воспрещавшим появление на этом участке кого-либо, кроме хозяина угодья и членов его семьи, с целью добычи.

После смерти владельца охотничьи угодья переходило по наследству по нисходящей родственной линии. Чаще всего новым владельцем становился младший сын, который обычно оставался в родительском доме и после женитьбы. Ему же переходил и отцовский «пас». Остальные сыновья по достижении совершеннолетия и мере обзаведения семьями устраивали свои угодья на еще не занятой другими охотниками территории. По мнению Дж. Фрезера, минорат обычно связан с примитивными формами хозяйства: подсечно-огневая и переложная система земледелия и пастушеское скотоводство. Одним из необходимых условий существования системы наследования имущества младшим в роду он считает обилие земли и редкое население³. Отсутствие неосвоенных, пригодных для промысла участков было одной из движущих сил миграционных процессов народа коми в прошлых столетиях. В наиболее рано обжитых районах Коми края острая нехватка площади, пригодной для устройства охотничьих угодий, послужила причиной существенного уменьшения их размеров в результате раздробления между несколькими владельцами — наследниками устроителя. Если в 1800 г. промышленник верхней Вычегды имел район промысла в среднем около 5000 га, то через 130 лет в этом районе промышляло шесть-семь человек⁴. По этой же причине сложилась форма совместного владения угодьем двух или иногда даже трех семей, главами которых были родные братья — сыновья прежнего владельца. В. Н. Белицер считает, что у коми еще в начале XX века существовало владение охотничьими угодьями «котыром», т. е. группой родственных лиц, в котором виден отголосок былой родовой собственности на охотничьи угодья⁵. На наш взгляд, данное утверждение правомерно для стадии разложения первобытнообщинного строя, когда «котыр» совпадал с «большой семьей», объединявшей три поколения родственников и выступавшей в качестве основной социально-экономической единицы. Процесс обособления индивидуальной семьи как носительницы отношений частной собственности не мог не коснуться собственности на охотничьи угодья, в результате чего возникла система семейных охотничьих участков.

О слабости связи между родственными семьями у коми во второй половине XIX — начале XX вв. говорит отсутствие родственного принципа в промысловых объединениях охотников на период зимнего промысла пушнины. На то, что совместное владение несколькими родственными семьями угодьем, доставшимся по наследству, явление относительно позднего происхождения, указывает факт его распространения лишь в районах с повышенной концентрацией населения. В местах, где плотность населения

³ Фрезер Дж. Фольклор в Ветхом Завете. М.—Л., 1931, с. 194—195.

⁴ Верхне-Вычегодская экспедиция. М., 1932, с. 227.

⁵ Белицер В. Н. Очерки по этнографии народов коми (зырян и пермяков).—«Труды Ин-та этнографии», 1958. Т. XV, М., с. 72—73.

была не особенно велика, в частности на печорских притоках рр. Мылве, Илыче, Шугоре, Подчереме, такая форма владения охотничьим участком практически не применялась. Один из старейших илычских охотников-профессионалов, житель д. Сарьюдин И. Е. Попов (1900 г. рожд.) рассказывал нам: «У отца угодья были по Морт-ю. Нас было пять братьев. Когда мое время подошло, отец мне сказал: «Ищи себе место». По Из-Пыред место не было занято, там я и стал устраивать свое угодье. Отсюда до устья Из-Пыред 30 км, да еще вверх по нему 40 км».

На Вычегде, где к концу XIX — началу XX в. были освоены практически все близлежащие, пригодные для охотничьего промысла лесные участки, совместное пользование доставшимся по наследству охотничьим угодьем встречалось достаточно часто. Но и здесь при наличии в семье большого количества детей мужского пола право владения угодьем получали лишь двое, крайне редко трое сыновей, а остальные — либо осваивали какое-нибудь ремесло, либо подыскивали себе подходящий участок в верховьях притоков Вычегды за 100—120 и более километров от села. В противном случае охотничье угодье просто теряло свою репутацию, не оправдывая расхода на его оборудование и затраченное на охотничий промысел время. О котырной форме владения охотничьими угодьями можно было бы говорить только при условии совместного ведения хозяйства всеми членами котыра. Если промысловый участок в результате предыдущих разделов был мал по площади, то им, как правило, владела лишь одна семья, а если несколько, то у каждой из них в единоличном пользовании имелось еще охотничье угодье, расположенное на более дальнем расстоянии. Ближние угодья родственных семей обычно находились в одной и той же местности, некогда освоенной их общим предком, и граничили между собой. Поэтому можно считать, что в целом данная территория находилась во владении определенного котыра, в то время как частная собственность на охотничий участок была наследственно-семейной. Так, охотники с. Шошки Княжпогостского района промышляли в верховьях р. Выми, на р. Коин находились угодья рода Лятивных, каждая его семья имела свой участок и охотилась отдельно. По субботам охотники собирались в определенном месте, делились впечатлениями, обменивались сведениями о добыче и мылись в бане. На следующий день они вновь отправлялись по своим угодьям. Данные Верхне-Вычегодской охото-устроительной экспедиции, собранные в начале 30-х годов среди промыслового населения методом карточного опроса, также свидетельствуют о том, что «владельцем птицеловных угодьев (путиков) обычно являлся один двор или одно хозяйство». Правовое отношение охотников верхней Вычегды к производству охотничьего промысла в угодьях складывалось в это время следующим образом⁶.

⁶ Верхне-Вычегодская экспедиция, с. 284.

Право производства охоты в угодье

	Право производства охоты в угодье				
	уголье получено по наслед- ству	уголье куплено	уголье арендовано	уголье вновь организо- вано	захват чужих угодьев
Какой процент охотников имеет	84,3	2,6	1,1	5,2	6,8

Купля-продажа и аренда угодий, как видно из приведенных в таблице данных, практиковались у вычегодских охотников редко. Наиболее распространенной причиной продажи охотничьего угодья было отсутствие наследников мужского пола. В досоветское время владелец угодья в таких случаях иногда завещал его в дар церкви или кому-либо из односельчан⁷. Если не было сделано никаких распоряжений, то после смерти владельца, не имеющего наследников, его охотничье угодье поступало в распоряжение сельского общества, которое либо продавало его, либо сдавало в аренду. Так же поступали с угодьями переселившихся, если от них долго не поступало никаких сведений и не было сделано указаний относительно оставленного угодья, ставшего таким образом бесхозным⁸. Наиболее высоко при продаже оценивались угодья, находившиеся вблизи селений, т. е. наиболее старые по происхождению. Цены устанавливались по принципу пригодности к дальнейшей эксплуатации. В продажную цену включалась и стоимость оборудования, т. е. охотничьей избушки, кладовых для снаряжения и добычи, самозаванных приспособлений стационарного типа (плашки, слопцы, кулёмки и т. п.). Но основными критериями при оценке охотничьего угодья были его доходность и расстояние от населенного пункта, поэтому даже в случае полной износности оборудования цены на ближние угодья были достаточно велики. Например, на Мезени в начале XX в. дальние угодья, километров за 50 от селения, продавались за 50—100 руб., ближние стоили значительно дороже⁹. Право собственности на угодье сохранялось и в том случае, если по каким-либо причинам оно долго не использовалось. Так, М. И. Пархачев, переселившись в с. Шошки на р. Выми, с согласия родственников жены стал охотиться в их заброшенных угодьях. Каждый раз, вернувшись с охоты, он считал своим долгом отнести часть добычи в семьи сестер своей жены, мужьям которых, погибшим в войну, принадлежали угодья, хотя им практически полностью был обновлен весь охотничий инвентарь на путиках.

⁷ Волков Н. Д. Удорский край.—«Вологодские губернские ведомости» (ВГВ), 1879, № 34.

⁸ Иваненко Н. Охота как промысел в Яренском и Сольвычегодском уездах Вологодской губернии.—«Лесной журнал». СПб., 1877, кн. 5, с. 68.

⁹ Мезенская экспедиция.—«Труды лесозоноэкономических экспедиций», 1929, вып. 1, М., с. 362.

Неприкосновенность чужой промысловой территории, находящейся под защитой норм обычного права, строго соблюдалась всеми охотниками. Нарушение права собственности на охотничью территорию влекло за собой разгром вновь устроенных путиков, поджог сооруженной в пределах чужого угодья избушки и т. п. Подобные меры борьбы с нарушением права личной собственности, не имея под собой основы со стороны официальной юриспруденции, пользовались полным одобрением местного населения. Сознание своей правоты с точки зрения норм обычного права было решающим фактором в выступлениях коми крестьянства против церковных захватов земли. Устроителям Спасской Ульяновской пустыни, получившим от царя Алексея Михайловича право на земли для содержания братии, пришлось вести за них долгую и упорную борьбу с жителями Усть-Кулома и Деревянска. Дважды, в 1673 и 1675 гг., церковь была ограблена, а в 1684 г. — сожжена. Виновников не смогло установить даже тщательное дознание, т. е. налицо была круговая порука¹⁰. Территория, захваченная церковью и в глазах официального закона не принадлежащая до того никому, находилась лишь в двух десятках километров как от одного населенного пункта, так и от другого, т. е. на расстоянии местонахождения наиболее ценных ближних промысловых угодий. Поэтому нет ничего удивительного в столь упорной борьбе местного населения за «ничейную» территорию.

Часто случались столкновения за право обладания охотничьими угодьями между населением Удорского края и пришлыми русскими охотниками с Пинеги¹¹. Еще сравнительно недавно, в 20-х годах нашего столетия, была сожжена избушка одного охотника из с. Нижняя Вочь, построенная в непосредственной близости к путикам керченских охотников¹².

Охотник, пойманный с поличным во время промысла в чужом угодье, подвергался наказанию и немедленному изгнанию с чужой территории. Иногда, правда крайне редко, имело место убийство нарушителя. О таком случае нам рассказывали в с. Мохча. На верхней Вычегде обычной мерой наказания считалось изъятие всей добытой незаконным путем дичи и пушнины, а после окончания охотничьего сезона виновный приносил охотнику, границы угодья которого нарушил, «парту» водки. После чего инцидент считался исчерпанным, хотя репутация провинившегося в глазах окружающих нередко до конца жизни оставалась испорченной. У некоторых керченских охотников существовал рецепт особой приправы к приманке, которую давали собакам нарушителей, после чего они на долгое время теряли чутье.

¹⁰ Мельников С. Е. Описание Спасской Ульяновской пустыни на реке Вычегде Вологодской губернии, Усть-Сысольского уезда. — «Вологодские епархиальные ведомости», 1867, № 2, с. 45—52.

¹¹ Мезенская экспедиция. — «Труды лесозономических экспедиций», 1929, вып. 1, М., с. 361.

¹² Верхне-Вычегодская экспедиция, с. 285.

На Мезени в правовом отношении к охотничьим угодьям приравнивались перевесища — места, подготовленные для установки сети на птиц (ветöс). Работа по устройству перевесища заключалась в прорубке просеки между двумя старичными озерами или болотами для пролета уток и установке блоков для веревок от перевеса на двух деревьях с обрубленными сучьями. После ее окончания перевесище становилось семейной собственностью производителя работ, если оно, конечно, не находилось на территории чужого охотничьего участка.

При охоте в звероловных угодьях, считавшихся общественной собственностью, преимущественное право на охоту принадлежало промысловику или артели, первыми в сезоне начавшими охоту в этой местности. При встрече на дальнем промысле двух артелей район охоты освобождала та, у которой был позже сооружен шалаш для ночлега (чом) или он находился дальше от места охоты¹³. Обычно же артели охотников из одной местности собирались перед началом промысла в определенном месте и согласовывали маршруты движения так, чтобы были соблюдены интересы всех групп промысловиков. У верхнепечорских и ильчских охотников при походах за Урал таким пунктом сбора была д. Еремеево. При встрече в районе промысла, не относящемся к личным угодьям, двух охотников, охотившихся в одиночку или в составе разных артелей, не разрешалось пересекать чужую лыжню, так как охотники обычно охотились в круге из сделанной ими лыжни.

Пересечь чужую лыжню во время охоты было равноценно вторжению на чужую охотничью территорию¹⁴. Неприкосновенность права собственности на охотничью территорию отразилась в коми фольклоре в виде поучительного нравоучения любителям поухаживать за чужими женами: «Йöз лöсасö эн пыр» (По чужой охотничьей тропе не ходи)¹⁵.

Особенно строго соблюдалось промысловиками право собственности на охотничью добычу. Преступлением считалось убить белку, на которую лает в лесу собака другого хозяина, или убить зверя, уже раненого кем-либо другим¹⁶. Зверь, подстреленный промышленниками одной артели, но добытый другой, возвращался без споров первой¹⁷. Уличенный в хищении с целью наживы добычи из чужих ловушек или кладовых наказывался битьем или изгонялся на несколько лет из угодий, в которых раньше мог свободно белковать. Имя такого человека станови-

¹³ Михайлов М. Н. Промыслы зырян Усть-Сысольского и Яренского уездов Вологодской губернии.—«Журнал Министерства внутренних дел», 1851, кн. 4, ч. 33—34, с. 81.

¹⁴ Налимов В. П. К этнологии коми.—«Коми му», 1924, № 3, с. 46.

¹⁵ Коми пословицы и поговорки. (Сост. Ф. В. Плесовский). Сыктывкар, 1973, с. 158.

¹⁶ Аврамов В. Жители Яренского уезда и их хозяйственный быт.—ВГВ, 1869, № 31, с. 273.

¹⁷ Михайлов М. Физические и нравственные свойства зырян.—ВГВ, 1853, № 18, с. 152.

лось гласным, он подвергался презрению даже в сельском быту¹⁸. Кроме того, он нередко награждался позорной кличкой. Так, в одном из сел Троицко-Печорского района под прозвищем «Дозмёр-Вась» (Вася-глухарка) до сих пор живет бывший охотник уже весьма преклонных лет, награжденный этой кличкой еще в молодые годы за «любовь» к чужим слопцам. На Вычегде и Печоре существовала также такая мера наказания, как «распятие» виновника: ему привязывали руки к концам палки, пропущенной через рукава сукмана, и в таком виде отпускали домой. Добраться до жилья с распростертыми в стороны руками, с большим трудом пробираясь между деревьями, было сложной задачей, особенно зимой. Нередко после подобного наказания нарушитель права собственности, спасаясь от позора, насовсем переселялся в другую местность. Падение охотничьих нравов, наблюдавшееся в конце XIX — начале XX вв. в ряде мест Коми края, вызывало нередко и более суровые меры борьбы с нарушителями. Над профессиональными похитителями чужой добычи устраивалась расправа, известная под названием «сарб пуктём» (воцарение). Виновников сжигали живьем в собственных избушках, связанного и раздетого догола охотника, уличенного в хищении, прищемляли за волосы в расщепе стоящего дерева и т. п.¹⁹. В с. Керос Корткеросского района нам рассказали об охотнике по имени Сила, который «был грешен» и после неоднократных предупреждений приговорен к смерти специально собранными по этому поводу наиболее уважаемыми охотниками района. Трое охотников, в том числе и дед рассказчика, выбрали момент, когда Сила отсутствовал несколько дней в своей охотничьей избушке, и положили на стол в вёр-керка черинянь (рыбный пирог), начиненный сулемой, как будто бы оставленный кем-то из ночевавших в избушке за время отсутствия хозяина. Как и предполагалось, Сила, обнаружив в охотничьей избушке рыбник, решил его отведать и умер. Официальное расследование, проведенное царской администрацией, никаких сведений от местного населения, несмотря на тщательные расспросы, не могло получить, и дело было прекращено. Сходные по сюжету истории были записаны нами и у печорских охотников.

Подобная жестокость по отношению к ярым нарушителям общепринятых правовых норм была вообще не редкость у различных народов, будь то «воцарение» у коми или сельский самосуд над конокрадами у русских. Привлечению виновного к ответственности по официальным законам предпочитался суд народа, основанный на законах обычного права.

Некоторые из охотничьих обычаев возникли, видимо, еще в глубокой древности и являются пережитками былой экономической общности рода. Например, в д. Канава еще недавно су-

¹⁸ Верхне-Вычегодская экспедиция, с. 299.

¹⁹ Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Л., 1928, с. 182—183.

ществовал обычай наделения частью добычи при возвращении с охоты престарелых соседей, а также каждого, кто оказывал хоть какую-нибудь помощь промысловнику²⁰. При коллективной охоте на медведя право на долю в добыче имел каждый случайно оказавшийся на месте охоты, до того момента, пока с медведя не была полностью снята шкура, хотя он и не принимал участия в убийстве зверя²¹. В данном случае более позднее происхождению право личной собственности охотника на добычу уступало место праву на свою долю в добыче всех соплеменников, являясь как бы рудиментом первобытнообщинных отношений.

Основным стражем правовых интересов промыслового населения была охотничья мораль — своеобразный неписанный моральный кодекс, обязательный для каждого охотника. Обучение охоте всегда начиналось с разъяснения ребенку правил поведения в лесу, ознакомления его с правами и обязанностями охотника на промысле. Понятие охотничьей морали гораздо шире, чем просто уважение к чужой собственности. Она включала в себя целый комплекс правил, обязывающих охотников к взаимовыручке, честности при разделе добычи, достойному поведению в промысловом коллективе, приучала ставить общественные интересы выше личных во время артельной охоты. Правила охотничьей морали гласили: никогда не завидуй чужой добыче, а свою не ругай; если увидел в чужой петле или ловушке птицу, вынь ее и повесь рядом, чтобы зверь не достал, а ловушку насторожь; брать чужую добычу — «пеж» (скверна, нечисть). Каждый охотник считал своим долгом заботиться о сохранности чужой, случайно встреченной добыче, как о своей собственной. Существовал у охотников коми и закон своеобразного сервитута — права пользования чужим имуществом в определенных пределах. Любая охотничья избушка была готова в отсутствие хозяина к приему нуждающихся в ночлеге. В вёр-керка имелся небольшой запас продуктов (соль, сухари, иногда сушеное мясо), трут, огниво, кухонная утварь, дрова, которые могли быть использованы ночующими в ней. После ночлега в чужой избушке полагалось вымыть посуду и восстановить запас дров; если имелся излишек продуктов, то оставить и их. У охотников верхней Вычегды было принято после ночлега в чужой избушке оставлять на столе кусок бересты со своим пасом. Так как пасы друг друга были хорошо известны всем охотникам, то хозяин избушки всегда мог определить, кто воспользовался ночлегом в его отсутствие. При дальней охоте охотники, чтобы не обременять себя ношей, в случае отсутствия в этих краях избушки, складывали запас продуктов в яму и ставили пас. При нужде

²⁰ Жеребцов Л. Н., Лашук Л. П. Этнографический уклад населения верхней Вычегды. — В кн.: Историко-филологический сборник, 1960, вып. 5, Сыктывкар, с. 98.

²¹ Сидоров А. С. Следы тотемистических представлений в мировоззрении зырян. — «Коми му», 1924, № 1, с. 92.

можно было взять часть продуктов из чужого хранилища, взамен положив белок или рябчиков, или, на крайний случай, оставив свой пас как обязательство вернуть долг в дальнейшем ²².

При коллективной охоте законодателем охотничьей морали обычно являлся руководитель артели — самый опытный и обычно старший по возрасту охотник. Неуважение к товарищу, сварливость, сквернословие, попытка уклонения от работ по оборудованию лагеря для ночлега подвергались строгому осуждению. При многократных нарушениях общепринятых норм поведения в лесу кем-либо из артельщиков могло последовать наказание в виде исключения из артели. Так как отчисленного за провинность из одной артели в другую брали крайне неохотно, наказание это считалось среди охотников очень суровым.

Оставить в беде товарища, струсить в критической ситуации признавались особенно тяжкими проступками. «При коллективной охоте на медведя только тот не получает доли, кто, видев в опасности товарища, не помог ему справиться со зверем, или, как трус, сделав промах по зверю, не поспешил зарядить ружья и сделать второй выстрел, а удалился, оставив товарища в жертву разъяренному зверю: такой зверолов бывает в презрении у крестьян, и ни одна партия промышленников не принимает его к себе в пай» ²³.

Высоко ценились среди охотников коми честность и верность данному слову. При артельной охоте действовал принцип уравнительного распределения всей добычи, при этом не принималось во внимание, кем и сколько зверя убито. Любая попытка утайки части добычи вступала в противоречие с охотничьей моралью, если даже это был особенно ценный зверь, выслеженный и добытый в одиночку. В. А. Русанов приводит несколько примеров равного дележа добычи при охоте артелью. Так, когда охотник с верхней Печоры при охоте артелью на рябчиков в одиночку убил медведя, вся выручка за шкуру пошла в общий фонд. В другом случае промысловик договорился с охотником из соседней избушки об организации охоты на встреченных им трех оленей, но при подготовке гона он сумел подкрасться и убить одного оленя, а остальные два ушли. И хотя второй охотник не принял непосредственного участия в охоте, он получил половину выручки за шкуру и половину туши ²⁴. Исключительная честность коми охотников признавалась и чердынскими купцами — скупщиками пушнины, которые, давая охотникам в долг продукты и огнеприпасы, обходились обычно без каких-либо письменных обязательств.

В понятие охотничьей морали входили и народные юридиче-

²² Брусилов Н. Опыт описания Вологодской губернии. СПб., 1833, с. 57.

²³ Михайлов М. Промыслы зырян Усть-Сысольского и Яренского уездов Вологодской губернии, с. 66.

²⁴ Русанов В. А. Зыряне. В кн.: Статьи, лекции, письма, М.—Л., 1945, с. 346—347.

ские нормы общения с живой природой, нарушение которых также считалось серьезным проступком. В них отразились народные понятия о необходимости бережного отношения к запасам дикого зверя и птицы, к лесной растительности. Редкий охотник, разве по неосторожности, убивал глухарку на току, строго запрещалось мусорить на тетеревиных токах, все окурки, пепел и другой мусор надлежало тщательно собрать и закопать где-нибудь в стороне. На верхней Вычегде не разрешалось стрелять уток весной и собирать птичьи яйца. На средней Печоре и Ижме запрещалось добывать сетями тетеревов во время токования²⁵. До начала промысла охотники никогда не настаивали на приспособлениях, а перед окончанием промысла весной неременной обязанностью считалось спустить все насторожки на птицу во избежание ее случайной гибели²⁶.

Охотники начинали добычу боровой дичи после того, как молодь встанет на крыло. Вплоть до Успенья (15 авг. ст. с.) охота на боровую дичь по общепринятым нормам была воспрещена вообще. На весь выводковый период запрещалось спускать с цепи собак или брать их с собой в лес без привязи. На верхней Вычегде о каждой встреченной в этот период в лесу собаке сообщали ее хозяину, и если тот не принимал мер, то собаке давали отравленную приманку. У усинцев при добыче песцов-крестоватиков для домашнего выкармливания никогда не трогали нор, занятых беременными самками, и обычно отпускали на волю случайно попавших в капкан взрослых песцов, летний мех которых не имел особой ценности²⁷. По возможности бережно обращались охотники коми и с лесными насаждениями. Верхневычегодский охотник из с. Керос С. Е. Панюков вспоминает: «Меня дед учил охоте. Он часто говорил: «Леса лишнего не руби, свежий лес не трогай». Я один раз срубил около охотничьей избушки деревце — показалось, мешает, так он меня долго ругал».

В роли блюстителей охотничьей морали выступало обычно старшее поколение, которое поправляло, а при случае и наказывало за провинности более молодых охотников. Кроме того, в промысловой среде широко бытовало убеждение, что любое нарушение охотничьей морали влечет за собой гнев со стороны духов — хозяев леса. Охотники верили, к примеру, что если кто-либо возьмет из сложенных в хранилище чужих белок или рябчиков, то в течение года сам уже не убьет ни одной штуки²⁸. В охотничьих быличках часто рассказывается о якобы имевших место случаях мести со стороны лесных духов промыс-

²⁵ Иевлев Д. Охота в Ижмо-Печорском районе области коми.—«Записки общества изучения Коми края», 1930, Сыктывкар, вып. 4, с. 66.

²⁶ Арсеньев Ф. А. Охотничьи рассказы. М., 1885, с. 289.

²⁷ Соловьев Д. К. О звероводстве на Печоре.—«Коми му», 1927, № 1—2, с. 6.

²⁸ Ежов Ф. Заметки и воспоминания заезжего о зырянах.—«Вятские губернские ведомости», 1857, № 22, с. 136.

ловику, преступившему законы охотничьей морали. Так, в быличке, услышанной нами на р. Ильче, рассказывается об охотнике, который на промысле белок, раздраженный долгой неудачей, стал сквернословить. Вдруг загудел ветер, и его лыжи с огромной скоростью понеслись к выходу из леса. Попытки охотника повернуть обратно ни к чему не привели — лыжи его не слушались. После этого случая удача навсегда покинула его, и он был вынужден оставить промысел.

На подобное привлечение религии в качестве «стража морали» обращал внимание Г. В. Плеханов, отмечая при этом, что «религия не создает нравственности. Она только освящает ее правила, вырастающие на почве данного общественного строя»²⁹. Тот факт, что охотничья мораль у коми находилась в тесной связи именно с промысловыми культами (культ духов — хозяев мест, культ промысловых животных), несмотря на сравнительно раннюю христианизацию Коми края, свидетельствует о значительной древности ее происхождения. Условия материальной жизни промыслового населения, определяющие в конечном счете его идеологию, в ходе исторического процесса претерпевали незначительные изменения, поэтому многие правила охотничьей морали, выработанные еще на стадии родового строя, сохраняли свою жизнеспособность и после его разложения. В частности, речь идет о запрете сквернословить на промысле из боязни оскорбить зверя и его духов-хозяев, о подчеркнуто уважительном отношении к добыче, об обязательном добывании подранка — «чтобы не мучился», в которых явственно прослеживаются следы былых анимистических представлений, характерных для родоплеменной организации человеческого общества. Такое же давнее, по всей видимости, происхождение имеют и обычаи взаимопомощи и взаимовыручки. Но охотничий промысел не мог существовать в полной изоляции от происходящих перемен в жизни общества, связанных с ростом производительных сил. Добывающие промыслы (охота и рыболовство) были лишь одним из укладов комплексного хозяйства народа коми, изменения в материальной сфере которого так или иначе оказывали свое влияние на охотничий быт. В процессе разложения родового строя возникла частная собственность на промысловые угодья. Расширение товарного сектора в хозяйстве означало вытеснение древних отношений коллективизма в труде и распределении и становление отношений частной собственности. Имущественная дифференциация была причиной появления и морально-правовых установок, оберегающих право частной собственности. Закон распределения добычи между всеми сородичами уступил место праву личной собственности охотника на добычу, что повлекло за собой пересмотр как правовых, так и моральных норм, подтверждая слова Маркса: «Производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно вплетено в материаль-

²⁹ Плеханов Г. В. Соч., т. 17, с. 230.

ную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни. Образование представлений, мышления, духовное общение людей являются здесь еще непосредственным порождением их материальных действий. То же самое относится к духовному производству, как оно проявляется в языке политики, законов, морали, религии, метафизики и т. д.»³⁰.

³⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 24.

ОХОТНИЧЬИ АРТЕЛИ У КОМИ

Сезонные объединения охотников на время промысла — охотничьи артели были широко распространены практически у всех интенсивно занимающихся охотой народов Сибири и Севера Европейской России. Конвергентность развития обуславливает большое сходство в основных чертах одного и того же культурно-хозяйственного типа у различных этносов, разделенных сотнями и тысячами километров и не имеющих взаимных культурных контактов¹. Этот вывод советских ученых объясняет как сам факт возникновения артельной формы промысла на столь обширной территории, так и сходство основных признаков и особенностей охотничьих артелей у разных народов.

В качестве основных признаков охотничьей артели охотовед профессор Д. К. Соловьев выделяет следующее: договорное начало, причем условия договора выработаны долгой практикой и хорошо известны всем участникам; начало равноправности, в основе которого лежит сходность лиц, соединяющихся в артель, по имущественному положению, по возрасту, по охотничьему опыту и пр.; круговая порука, или обязанность каждого члена ручаться за своих товарищей. Равные права участников охотничьей артели выражались в равномерности пользования материальными выгодами, доставляемыми охотой, т. е. в праве на одинаковую долю в общей добыче. Характерной чертой была взаимная верность артельщиков и честность на промысле. Основными причинами появления артельной формы промысла Д. К. Соловьев считает преимущества охоты артелью перед охотой индивидуальной, а именно: охват в процессе промысла обширной территории; возможность заранее распределить охотничьи участки между артельщиками, чтобы они не мешали друг другу; значительное уменьшение роли случайности и зависимости от природных условий².

¹ Левин М. Г., Чебоксаров Н. Н. Хозяйственно-культурные типы и историко-этнографические области.—«Советская этнография» (СЭ), 1955, № 4.

² Соловьев Д. К. Основы охотоведения. Ч. IV. М., 1926, с. 659—661.

У охотников коми артельная охота практиковалась издавна на всей территории расселения. Особенно широкое распространение артели имели у населения бассейна Печоры, где, по сведениям Д. К. Соловьева, они охватывали около половины всех охотников³. На средней Печоре артельные объединения встречались не только на дальнем пушном промысле, но и при осенней добыче рябчиков вне путиков на расстоянии более 60 верст от селения, ловле куропаток и добыче молодых песцов для домашнего выкармливания. Ниже впадения в Печору р. Усы встречались артели смешанного типа — рыболовно-охотничьи. Часть артельщиков ловила рыбу, а другие добывали сначала птицу (гусей, уток), а потом, с заморозками, и зверей⁴. На верхней Печоре маршруты артелей лежали обычно к предгорьям Урала, а наиболее опытные охотники ходили и за Урал, где чаще встречались белка, куница, а иногда попадались и соболи. Путь коми охотников за Урал лежал по долинам рек Илыч, Подчерем, Щугор и Уса, однако тропа не следовала течению, а шла прямо по тайге. На р. Илыч такая тропа начиналась от впадения р. Сарью и выводила к устью левого притока Ук-ю. Среди охотников эта тропа была известна под названием «низьпас» (соболиная метка). Знаменитый Сибиряковский тракт из с. Щугор на Печоре до д. Ляпино на Оби, по рассказам местных старожилов, был также проложен на месте такой тропы, носившей название «Васька пас».

Верхневьчегодские охотники уходили за 100—150 и более километров по южным притокам Вычегды к границе с Пермской губернией, где у многих вычегодских охотников имелись избушки. В артель обычно входили лица, имевшие «вөр керка» приблизительно в одном районе. Сначала охотничья артель жила в одной избушке, пока не истребляла всю дичь поблизости, затем перекочевывала в следующую «вөр керка»⁵. Иногда такие артели из верхневьчегодских селений образовывали сложную составную артель, т. е. две-три артели, хотя бы самостоятельно, договаривались о совместном возвращении, а после прибытия в селение складывали всю добычу вместе и делили поровну между всеми артельщиками⁶. Преимущества такой составной артели были в дополнительной гарантии от неудачи на промысле. Некоторые охотничьи артели с верхней Вычегды с установлением санного пути между сс. Помоздино и Троицко-Печорск на подводах добирались до д. Еремеево или д. Сарьюдин на р. Илыч и уходили на лыжах с нартами за Урал или охотились на западном склоне Урала.

Промысловые артели удорских охотников отправлялись

³ Соловьев Д. К. Охотничье население Печорского края и его быт.— «Коми му», 1927, № 12, с. 34.

⁴ Там же.

⁵ Итоги экономического исследования крестьянского населения Усть-Сысольского уезда Вологодской губернии. Т. 1, ч. 4. Пермь, 1903, с. 24.

⁶ Налимов В. П. К этнологии коми.— «Коми му», 1924, № 3, с. 46—47.

обычно в верховья Мезени и Вашки, иногда за 200—300 км от дома. Продукты на место промысла доставляли еще летом на лодке и оставляли в построенных там избушках. Многие удорские артели занимались добычей диких оленей и лосей, обычно по насту методом гона⁷.

Численность членов артели у коми охотников колебалась от двух до десяти человек, наиболее принятым и удобным при пушной охоте считалось объединение из четырех—шести промысловиков. Составлялись артели по добровольному соглашению, роль родственных отношений была незначительной, большее значение имели охотничий опыт и моральные качества. Промысловика, исключенного из группы за какие-либо нарушения традиционных норм поведения во время промысла, в другие охотничьи артели брали крайне редко. Иногда объединялись охотники из разных сел; например, в составе артелей д. Мучкаса ходили на промысел в верховья Мезени и жители соседней деревни Мелентьево. У верхнепечорских и верхневьчегодских охотников при походах за Урал по р. Илыч особенно ценным считалось иметь в составе артели кого-либо из опытных илычских промысловиков из д. Еремеево или д. Сарьюдин. В этом случае он обычно назначался «хозяином», а прежний руководитель артели шел просто участником. Охотничий опыт промысловиков, состоящих в одной артели, обычно был примерно одинаков, хотя иногда в артель принимали и подростков лет 14—15, но не более одного на артель. В этом случае на него в первый сезон не распространялся принцип общего права на равную долю в добыче, а полагалось лишь от четверти до половины пая, или подросток получал полный пай, но после раздела добычи должен был выставить артели угощение⁸.

Руководителем охотничьей артели был наиболее опытный промысловик, хорошо знающий местность, куда направлялись на добычу зверя. Общепринятым у коми наименованием вожака артели было заимствованное из русского языка слово «хозяин». Ему предшествовал зафиксированный у охотников верхней Вычегды коми термин «юра» (главный, старшой, от «юр» — голова)⁹. Обычно «хозяин» артели был и самым старшим по возрасту, хотя иногда предпочтение отдавалось и молодому, но бывалому охотнику, если он был среди артельщиков знатоком мест, выбранных для артельного промысла. В прошлом вожаки артелей нередко считались у местного населения колдунами. Тем не менее утверждение А. С. Сидорова о том, что у коми-зырян «хозяином» артели при дальней охоте обязательно избирался сильный колдун и «главная его роль — охранять артель от колдовских чар со стороны могущих встретиться недоброже-

⁷ Мельников С. Разнообразная ловля оленей и предрассудки зырян.—«Вологодские губернские ведомости» (ВГВ), 1853, № 33.

⁸ Мартынов С. В. Печорский край. Подворно-экономическое исследование селений Печорского уезда. Ч. 1. СПб., 1904, с. 162, 165.

⁹ Налимов В. П. К этнологии коми, с. 46.

датель и следить за исполнением всех предписаний охотничьей морали»¹⁰, не совсем соответствует действительному положению вещей. По сведениям, полученным от старейших охотников, в первую очередь от «хозяина» артели требовалось быть наиболее опытным промысловиком и хорошо знать места обитания зверя. И поскольку он был самым уважаемым человеком среди членов артели, не удивительно, что именно «хозяин» следил за соблюдением охотничьей морали. Мнение, что вожак артели был обязательно колдуном, объяснялось бытовавшим у коми населения убеждением о причастности к колдовству всех наиболее удачливых охотников, обладающих якобы сверхъестественной властью над животными. В ходе полевых исследований нами был записан целый ряд историй об охотниках, будто бы останавливавших взглядом белок на дереве и заставлявших их спускаться прямо в руки, или сгонявших колдовством десятки зайцев в вырытые заячьи ямы (кӧч гу). От одного из печорских старожилов нами была услышана быличка об известном в прошлом «колду-не» Якове из д. Кодач, который будто бы однажды заявил: «Я в бога не верю, а верю в своих лесных друзей», — и, чтобы доказать свою силу, собрал на небольшой полянке в лесу несколько сотен лисиц. В д. Кодач мы беседовали с целым рядом пожилых охотников, еще помнивших «колдуна» Якова. Их общим мнением было, что Яков, хотя и умел лечить травами, но в «порче» людей или собак сведущ не был, а вот охотник он был «ярый»: «Если Прокоп Як прошел — другому охотнику делать нечего».

В другой рассказанной нам истории речь шла об убийстве в лесу старика-охотника из соседней деревни, случившейся еще на памяти информатора. Когда труп был найден, то помимо множества огнестрельных ран на теле обнаружили на руках и ногах перерезанные сухожилия, что обязательно полагалось сделать колдуну, иначе он не мог умереть. Колдуном же этого охотника считали потому, что он в свои семьдесят с лишним лет добывал пушнины и дичи больше, чем другие промысловики, даже молодые. Таким образом, при выборе «хозяина» артели имели предпочтение опытейшие и, следовательно, наиболее удачливые охотники с репутацией колдунов.

На все время промысла «хозяин» пользовался правами единоначалия, его указаниям подчинялись беспрекословно. Он выбирал маршрут движения и место для ночлега, распределял участки в районе промысла между артельщиками, следил за сохранением в артели товарищеской атмосферы. Как правило, особых привилегий во время промысла у «хозяина» не было, он наравне со всеми участвовал в устройстве лагеря, приготовлении пищи и заготовке дров, в добыче зверя. Единственно, от чего он освобождался, — это от перетаскивания нарт, а принадлежащее ему имущество равномерно было распределено по нартам ар-

¹⁰ Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Л., 1928, с. 24.

тельщиков. В более многочисленных артелях он освобождался также от приготовления пищи. По сведениям Д. К. Соловьева, в прежние времена «хозяин» не участвовал и в оборудовании ночлега, а указав место для остановки на ночлег, садился на пенек от специально срубленного для этой цели дерева и лишь следил за действиями других¹¹.

Охотничьи артели у коми характеризовала узкоцелевая направленность: вся добыча была предназначена для рыночного сбыта, поэтому каждый из артельщиков брал с собой запас продовольствия на все время промысла. Основным средством передвижения у коми охотников были камысные лыжи («лызь») и ручные прямокопыльные нарты («норт»), которые они тащили с помощью ременной упряжки («морт волыс»), привязанной к «барану» («обруч» или «норт меж»). Для управления нартами служила оглобелька длиной около 3,5 м («норт вож»), прикрученная ременной петлей к первому копылу («под»). Нарты для дальней охоты достигали 5 м длины и имели по четыре копыла. Полозья («норт сью») ручных нарт соответствовали по ширине лыжному следу. На верхней Вычегде и Печоре в помощь охотнику к нартам припрягали собак, заранее обученных ходить в упряжи («пон волыс»). У коми-ижемцев наряду с нартами обычного типа были в ходу косокопыльные ручные нарты без барана, по конструкции напоминающие оленьи нарты. Хотя грузоподъемность охотничьих нарт достигала 10—12 пудов, перетаскивание груза более 8—9 пудов даже с помощью собак было тяжелой работой. При длительных подъемах охотникам приходилось оставлять часть груза и впрягаться в нарты по двое, за оставшимся снаряжением возвращались на следующий день. Поэтому в дальние и особенно длительные артельные походы из продуктов брали только самое необходимое, ограничивая рацион до предела. В среднем на охотника и его лайку на промысле длительностью более двух месяцев бралось около 30 фунтов продуктов на неделю, на более короткий срок норма была несколько больше. Печорские охотники при артельной добыче рябчика брали с собой на четыре недели (в фунтах): муки ржаной — 5—10, сухарей (печеного хлеба) — 80, масла — 8—10, свежего мяса — 20, сухой рыбы — 20, крупы — 15, солоду — 5, соли — 2,3 и молока кислого с творогом три ведра в бочонке. Всего 86—89 кг (21,5—22,25 кг на неделю)¹².

При осенней охоте в предгорьях Урала на рябчика и белку на два месяца каждый из артельщиков имел следующий запас продуктов (в пудах): сухарей — 2, печеного хлеба — 1, муки ячменной — 1, муки ржаной — 1; (в фунтах): сушеных пирогов — 30, соли — 10, мяса свежего — 20, рыбы сухой — 5, гороху — 2, масла — 12,5, крупы ячневой — 5, а также кислого моло-

¹¹ Соловьев Д. К. Охотничье население, с. 35.

¹² Мартынов С. В. Печорский край. Ч. 1, с. 161.

ка и творога по одному ведру; следовательно, 130 кг (по 16,3 кг на неделю)¹³.

При дальних походах за Урал длительностью в три месяца печорские промысловики брали с собой (в пудах): сухарей — 4, сушеных пирогов с крупой — 1, муки ячменной — 1, муки ржаной — 1; (в фунтах): масла — 12,5, свежего сала для блинов — 12,5, сухой рыбы — 15, говядины сырой — 30, соли — 10; всего 140 кг (10,7 кг на неделю)¹⁴.

Кроме продуктов питания каждый из участников охотничьей артели имел запас пороха (до 3 ф.) и свинца (3—4,5 ф.), а если на вооружении охотника было пистонное ружье, то коробку пистонов на 1000 штук. При отсутствии в районе дальнего промысла охотничьих избушек приходилось брать с собой берестяные полотнища «киска» для покрытия чома и спальные принадлежности: оленью шкуру для подстилки при ночлеге, одеяло из овчины с мешком для ног внизу («ыж ку эшкын»). Из хозяйственных принадлежностей для всей артели брали котелок, чайник, деревянные лопаты для разгребания снега, крючья для подвески посуды над костром. На случай поломки лыж в артельном имуществе обычно имелись одна-две пары запасных. При походах за Урал в снаряжении обязательно была сеть для обмета куницы («казь») длиной от 80 до 120 саженей (170—250 м), с ячеей 36 мм и высотой 1,5 сажени (3,1 м). На средней Печоре «казь» упаковывали в специальный мешок («казь ноп»), сшитый из дмотканого сукна с клапаном («лапд») и ремнями, как у рюкзака. В некоторых селениях на верхней Печоре владельцем сети обычно являлся «хозяин» артели; к примеру, в с. Покча это условие было обязательным при выборе вожака. На средней Печоре иметь по 40—80 саженей сети входило в обязанность каждого члена артели. Двое охотников, сшив из двух половинок одну сеть, охотились вместе.

Отправлявшаяся на промысел артель стремилась как можно быстрее достичь намеченного района. Охотники двигались с максимально возможной скоростью по лыжне, проложенной идущим впереди налегке «хозяином», с раннего утра до конца светового дня. Через 2—3 дня по указанию вожака устраивались дневки, во время которых промысловики отдыхали, исправляли мелкие неполадки в снаряжении, и отстреливали дичь и зверя в ближайшей местности. Первая длительная остановка делалась лишь после прибытия в район основного промысла. На одном месте артель находилась обычно дней десять. Каждый день охотники уходили по направлениям, указанным им «хозяином» по компасу («матка»), до полного истребления зверя на этом участке.

¹³ Белинский Р. Д., Чубинский П. П., Васильев Д. В., Соппин А. П. Отчет комиссии по обследованию Печорского края в 1867 г. Архангельск, 1867, с. 70.

¹⁴ Латкин В. Н. Дневник во время путешествий на Печору 1840 и 1843 гг.—«Записки Русского географического общества», кн. 7, СПб., ч. 1, 1853, с. 57.

Затем «хозяин» переводил артель на другое место. Такая перекочевка носила название вешйог. В артели, состоявшей не менее чем из четырех человек, перед передвижением на новое место один из ее членов предварительно отправлялся на осмотр окрестностей¹⁵.

Если выбранный район промысла посещался артелями из года в год, то для ночлега обычно имелись охотничьи избышки, выстроенные в предшествующие годы. При отсутствии «вөркерка» для ночлега и временного лагеря сооружался шалаш («чом»). Такой чом, крытый берестяными полотнищами («киска чом»), обычно был единственным пристанищем на все время промысла у ходоков за Урал.

Выбрав место для сооружения лагеря, «хозяин» артели отмечал лыжами на снегу квадрат со стороной около двух метров. Затем он и один из членов артели вычищали деревянными лопатами снег до земли на отмеченном лыжной участке, выкинутый снег укладывали бруствером с трех сторон. Четвертая сторона должна была служить входом в сооружаемый «чом» и с обеих ее краев устраивались два пологих спуска в снежную яму («ворота») перпендикулярно к боковым сторонам. После этого начиналось сооружение помещения для ночлега. На два кола с развилками на верхнем конце, вбитых внутри снежной ямы вблизи «ворот», устанавливали перекладину, а на нее клали жерди, другой конец которых опирался на снежный бруствер с противоположной стороны. На жерди настилали берестяные полотнища. К получившейся крыше подгребали с боковых сторон снег до полной герметичности. Иногда под берестой предварительно натягивали домашнее полотно и насыпали поверх него слой сухой хвои, еще реже ограничивались покрытием из одного полотна. Внутри «чома» на землю настилали лапник, а по бокам устраивали стенки из дощечек, наколотых из сухих пней («палчэс»). Затем со стороны входа расчищали участок от снега, равный по площади участку, предназначенному для ночлега, он должен был служить для приготовления пищи и сушки одежды. Напротив входа в крытую часть «чома» у стенки вновь расчищенного участка вбивали три кола с развилками, на них и перекладину от входа в «чом» укладывали три жерди, центральная из которых («ва крэп») служила поперечиной над костром, а две другие — вешалками для просушки одежды. Костер делали небольшой по размеру, но жаркий. С задней стороны его укладывался короткий толстый кряж («би мыш»), который служил для отражения тепла в сторону ночлега. Если была возможность, то место для «чома» планировали так, что позади костра находилось большое дерево, в этом случае «би мыш» не требовался. С боковых сторон костра клали также сырые, но более тонкие отрезки бревен, один конец которых упирался в

¹⁵ Верхне-Вычегодская экспедиция.—Труды северной методологической охотно-устроительной экспедиции», вып. 1, М., 1932, с. 299.

землю, а другой находился на «би мыш». У входа в «чом», между ним и костром, для того чтобы не перегревалась постель, укрепляли обрубок толстого дерева («баб краж»). Рядом с задней наружной стенкой «чома» из сваленного и обтесанного дерева делали скамейку для сидения.

Если в артели было шесть и более человек, то приходилось делать два «чома», один напротив другого, с костром посредине («воча чом»). Поэтому у печорских охотников в походах за Урал многочисленные артели встречались редко. Для собак рядом с «чомом» недалеко от одних из «ворот» сооружались конические шалаши, крытые лапником («пон чом»), для каждой собаки отдельный. Снег под ними до земли не расчищали, а лишь притаптывали. С противоположной стороны «чома», рядом с другими «воротами», устраивали «лабаз» для хранения продуктов — помост на четырех ножках из кольев. На время сна костер тушили. Спали на оленьих шкурах, положенных на лапник, завернувшись в овчинные «эшкын». Если кто-либо из охотников не успевал вернуться в лагерь до наступления темноты, то он проводил ночь у «нодьи» — костра из двух положенных друг на друга сухих стволов, горевших в течение всей ночи.

Варили все члены артели по очереди, иногда большая часть хозяйственных работ выпадала на долю наименее добычливого охотника. На Мезени школу кашевара в течение сезона обязательно проходил новичок, независимо от возраста¹⁶. Дежурить по приготовлению пищи называлось «парить», а дежурство — «парный день». Дрова и растопку дежурный заготавливал еще с вечера, а на следующий день вставал раньше всех и до подъема артели должен был успеть приготовить пищу. Охотился он в этот день неподалеку от лагеря и возвращался раньше других, чтобы успеть сварить к их приходу ужин. Для приготовления пищи служил ведерный котел, воду топили обычно из снега. Меню было однообразным: каша («сюра рок»), сваренная из сушеных пирогов с начинкой из ячменной крупы, разваренной на молоке («шыдöса пирог»); похлебка из крупы и муки, куда добавляли немного мяса или сухой рыбы; по воскресеньям — блины, жареные на сале; на великий пост «хозяин» готовил квас. Мясо было очень редко, лишь при случайной добыче крупного зверя. На корм собакам шли тушки белок, а если их не хватало, то варили «щи» из ячменных отрубей («кыд») на воде с добавлением небольшого количества толченых костей и сухой рыбы или кашицу из ячменной муки.

Пушная весенняя охота обычно заканчивалась к церковному празднику Благовещение пресвятой богородицы (25 марта ст. с.), к этому времени приурочивалось возвращение артелей. Добытую пушнину делили сразу поштучно, и только шкурки соболя, куницы, рыся, медведя оставались у «хозяина», который продавал

¹⁶ Мезенская экспедиция. — «Труды лесозооэкономической экспедиции», 1929, вып. 1, М., с. 372.

их и распределял потом уже деньги. В год, богатый белкой («ура во»), на долю каждого охотника выходило по 500 и более штук белок, средняя добыча соболя на артель обычно была не более 6—10 штук, хотя при удачном промысле иногда доходила и до трех десятков.

У северных коми в июле, в разгар линьки гусей, в тундру отправлялись небольшие артели по три-четыре человека на одной-двух лодках. Особенно был распространен гусиный промысел у колвинских коми. Охотились обычно с хорошо обученными собаками, которые догоняли гусей и перегрызали им шею. Огнестрельное оружие применяли крайне редко, пользовались палками, которыми убивали гусей, подкравшись к ним вплотную. Первые из артелей, выбравшихся в тундру, имели особенно большую добычу. Гуси в период линьки обычно пасутся небольшими группами по берегам рек. Артель, поднимаясь в верховья какой-либо речки, начинала медленно продвигаться вниз, сгоняя гусей с берега в воду. Сзади образовавшегося стада плыла лодка, а по обоим берегам шли охотники с собаками, не давая гусям выйти на берег и непрерывно пополняя их количество вновь согнанными. Если встречалась боковая речка, то с нее таким же способом сгоняли гусей до устья и присоединяли к основной стае. Ближе к ночи в заранее намеченном месте гусям давали выйти на пологий берег и пасть, а рано утром вновь их сгоняли в воду. Вблизи устья реки оставался один из членов артели, который ко времени пригона гусиной стаи подготавливал загон. На пологом берегу реки, переходившем в крутой подъем, преграждавший гусям дальнейшее передвижение, вбивалось несколько кольев, обтянутых сетями, так что образовывался довольно просторный круг. На высоте 60—90 см от земли по направлению к реке делалось отверстие, к которому было проложено несколько наклонных досок, замаскированных сверху землей и травой. Отверстие закрывалось гибкими ивовыми прутьями, падающими при незначительном давлении внутрь загона. Поперек берега натягивалась изгородь из сетей, с одной стороны соединяющая загон с высоким береговым скатом, а с другой — уходящая на некоторое расстояние в реку. При приближении гусиной стаи охотник, остававшийся для сооружения загона, еще издали начинал пугать гусей, ударяя палкой по воде. Остальные члены артели вместе с собаками не давали гусям выйти на противоположный берег, а путь назад преграждал один из охотников в лодке. У гусей оставался лишь один путь — на берег и вдоль него до заграждения из сетей, а потом по помосту они попадали один за другим в загон. При большой удаче количество пойманных гусей превышало тысячу штук¹⁷. Следует отметить, что, несмотря на кажущуюся простоту, сплав гусей

¹⁷ Шренк А. Путешествие к северо-востоку Европейской России через тундры самоедов к северным уральским горам в 1837 г. СПб., 1855, с. 245—249.

требовал большого навыка и осторожности, а также хорошего знания местности, так как неосторожно преследуемая стая могла рассеяться в разные стороны. Кроме того, такой способ был приемлем лишь для небольшого количества артелей, добравшихся до тундры первыми. Большая часть артелей добывала гусей на месте, охватывая широкую прибрежную полосу. После возвращения домой производился раздел добычи по общему для всех охотничьих артелей принципу равного распределения. Своей долей в добыче каждый охотник распоряжался по собственному усмотрению. Обычно гусей солили, большей частью для собственного потребления, лишь небольшая доля продавалась чердынским купцам.

В Усинском крае, где издавна практиковалось выращивание крестоватиков, ежегодно весной, сразу после вскрытия рек, собирались артели для добычи песцовых щенков из нор. Численность артелей колебалась от 3 до 15 человек, обычно односельчан. На трех человек полагалась одна большая лодка с крытой серединой, а в больших артелях брали с собой еще несколько маленьких для разъездов. Вглубь тундры, нередко за 300—500 км от дома, поднимались бечевой с помощью весел и шестов. Иногда лодки доставляли до места добычи еще осенью, припрягая в бечеву лошадей, или ранней весной по снегу с помощью оленей, перегоняемых на летовку. Места нахождения нор песцов обычно были уже известны из предыдущих поездок. Продвигались с максимально возможной скоростью, делая лишь кратковременные остановки на отдых по 3—4 часа в сутки. Добравшись до песцовых нор в районе намеченного промысла, артель растягивалась по реке километров на 40 и приступала к отлову щенков. У лодки, оказавшейся посредине, устраивался базовый лагерь, к которому съезжались остальные с добычей. Отлов молодых песцов производился на сравнительно узкой береговой полосе шириной не более 10—15 км. В отличие от оленеводов, которые из-за недостатка времени практиковали раскапывание нор или выкуривание дымом, отлов крестоватиков производился только капканами, поставленными у входа в нору. На некотором удалении от нее строился шалаш, в котором промысловики жили, дежуря по очереди у поставленных капканов. Попавших в капкан крестоватиков переносили в лодку в специальную загородку с навесом. Ловля заканчивалась, как только все норы были осмотрены, а пойманные щенки перенесены в клетку. Освободившиеся лодки отправлялись на добычу линных гусей. Если песцов было мало, то и вся артель переходила на ловлю рыбы и линных гусей. После возвращения в деревню вся добыча распределялась поровну между членами артели¹⁸.

Коми-ижемцы практиковали заимствованный у ненцев способ охоты на песцов путем загона их на лед озера с помощью

¹⁸ Соловьев Д. К. О звероводстве на Печоре.—«Коми му», 1927, № 1—2, с. 4—7.

оленьих упряжек. В некоторых загонах участвовало до 50 оленьих упряжек из разных чумов и добывалось до 300 песцов. Все добытые таким способом песцы поровну делились между участниками облавной охоты¹⁹.

Основные признаки охотничьей артели: договорное начало и право на равную долю в добыче каждого участника были присущи и кратковременным объединениям охотников для коллективной охоты на медведя.

Вопрос о причинах и времени появления артельной охоты у коми не привлекал должного внимания исследователей, хотя сведения об охотничьих артелях встречаются практически во всех работах, затрагивающих промысловую деятельность этого народа. В дореволюционный период единственной попыткой рассмотрения вопроса об артельной форме организации труда у коми с материалистических позиций была работа известного полярного исследователя В. А. Русанова «Зыряне», опубликованная уже в советское время, спустя десятилетия после написания²⁰. В. А. Русанов опирается на собранный им фактический материал, не потерявший ценности до настоящего времени, взяв за основу марксистское положение о связи общественных отношений с данной формой производства. Приводя уравнилельный принцип распределения добычи в охотничьих артелях в качестве основного довода, автор приходит к выводу, что «исходным пунктом зырянских артелей является артель коммунистическая» и «охотничье-зырянская артель... с наибольшей ясностью и неприкосновенностью хранит в себе черты первобытного коммунизма»²¹. В примечаниях к статье видными советскими этнографами А. М. Золотаревым и В. Н. Чернецовым данный вывод В. А. Русанова ставится под сомнение и указывается, что в артели объединялись не столько родственники, сколько односельчане, т. е. они строились на территориальном или соседском принципе, а подобные формы отношений возникают в эпоху перехода от первобытнообщинного к классовому строю, сохраняясь частично и при капиталистическом укладе²².

Дальняя охота, которая, как правило, осуществлялась артельным способом, всегда была у коми посвящена исключительно добыче пушнины: даже при охоте на медведя и крупных копытных — лосей и оленей — на первое место ставился возможный доход от реализации шкур. Уменьшение численности

¹⁹ Иевлев Д. Охота в Ижмо-Печорском районе области коми.—«Записки общества изучения Коми края», вып. 4, 1930, с. 65—66.

²⁰ Русанов В. А. Зыряне.—В кн.: Статьи, лекции и письма. М.—Л., 1945, с. 332, 339.

²¹ Впервые В. А. Русанов попытался изложить свои взгляды на артели у коми в статье «Очерк промыслов по Усть-Сысольскому уезду», опубликованной без подписи в брошюре «Внеземледельческие промыслы Вологодской губернии», под ред. А. И. Масленникова, изд. Промыслового бюро Вологодского губернского земства, Вологда, 1903, но, видимо, по цензурным соображениям, в чрезвычайно кратком и неполном виде.

²² Русанов В. А. Зыряне, с. 368.

зверя в ближних лесах вынуждало охотников отправляться на промысел во все более отдаленные места. Именно специфика дальней охоты была причиной возникновения и укрепления артельного промысла ввиду его преимущества перед охотой индивидуальной. Во всех других случаях, когда не было в том необходимости, коми промышленники предпочитали лесовать в одиночку; именно так велся промысел в ближних угодьях, находившихся в семейной собственности. Отсутствие родственного принципа при составлении охотничьих артелей указывает на то, что их развитие связано с существовавшей у коми соседской общиной, которая, представляя собой объединение неродственных семей, является последним этапом существования самой общины. По словам Ф. Энгельса, «чем больше развит обмен, тем быстрее община идет к своему разложению, превращаясь в деревню мелких собственников-крестьян»²³. Проникновение капиталистических отношений на территорию Коми края затронуло и охотничий промысел, так как зависимость охотников-профессионалов (а именно из их числа комплектовались охотничьи артели) от скупщиков пушнины в принципе «это — зависимость владеющего своими средствами производства хозяина, вынужденного работать на рынок, от владельца денег, — зависимость, которая, как бы она различно ни выражалась (в форме ли ростовщического капитала или скупщика, который монополизировал сбыт), всегда ведет к тому, что громадная часть продукта труда достается не производителю, а владельцу денег. Следовательно, сущность ее — чисто капиталистическая»²⁴. Таким образом, коми охотники — добытчики пушнины мало чем отличались от мелких ремесленников, работающих на рынок через посредство скупщиков, а охотничья артель для дальней охоты — профессиональное объединение, образовавшееся ввиду его преимущества перед трудом (в данном случае, охотой) индивидуальным. Являясь объединением мелких собственников, охотничьи артели ни в коем случае не могли быть носителями первобытно-общинных отношений, которые не соответствовали их сущности, поэтому причину сохранения уравнительного принципа распределения добычи следует искать в другом. Как уже говорилось, охотничий промысел всегда был связан с элементами случайности, зависел как от климатических условий, так и от количества зверя и дичи в данный промысловый сезон в той или иной местности. Сама по себе артельная охота, несмотря на свои преимущества, не могла полностью гарантировать охотника от неудачи на промысле, но зато эти гарантии в значительной мере представляли право на свою долю в общей добыче путем ее равного раздела между всеми членами артели. Подобный уравнительный принцип распределения охотничьей добычи в корне отличается от распределения продуктов коллективного производства, су-

²³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 166.

²⁴ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 1, стр. 509.

ществовавшего в первобытнообщинном обществе, так как подразумевает право на свою долю в коллективной добыче не каждого из сородичей, а лишь лиц, непосредственно участвовавших в промысле и понесших определенные затраты на снаряжение и пропитание. Еще более очевидны причины равного раздела добычи при коллективной охоте на медведя, добыче оленей и лосей методом гона, отлове песцовых щенков для выкармливания или тундренной охоте на линных гусей, так как в данном случае каждый участник принимает практически равное участие в процессе промысла.

Итак, охотничьи артели коми сформировались уже в эпоху классового строя, а характерный для них принцип уравнилельного раздела продуктов промысла объясняется вполне объективными причинами, не вступающими в конфликт с общим уровнем развития производительных сил и соответствующими им производственными отношениями. Для изучения жизни промыслового населения охотничьи артели у коми представляют особый интерес, так как в них наиболее долго сохранялись многие из элементов традиционной материальной культуры народа коми, связанные с промысловой деятельностью, и особенно строго соблюдались охотничьи традиции.

БЫТ И НРАВЫ КОМИ КРЕСТЬЯН-ОХОТНИКОВ В РОМАНЕ В. ЮХНИНА «АЛАЯ ЛЕНТА»

Особое место среди произведений коми прозы о прошлом народа коми принадлежит роману В. Юхнина «Алая лента» (первое отдельное издание романа вышло в 1941 году, второе — в 1954 году). «Про роман «Алая лента» скажу лишь одно: это произведение родилось из суммы впечатлений, вынесенных мною из среды, в которой я родился и вырос», — писал В. Юхнин аспиранту В. Пунегову в феврале 1953 г. И далее писатель подчеркивает: «В «Алой ленте» отображаются события дореволюционного периода, причем преимущественно быта и нравов коми крестьян-охотников»¹.

Описывая их жизнь, В. Юхнин с точки зрения исторической и классовой детерминированности стремится объяснить прошлое народа, раскрывает обычаи и нравы героев с позиции нравственно-гуманистических идеалов современной общественной мысли.

История коми народа уходит в глубь веков, она наполнена борьбой за свое существование, в ходе которой складывалась его национальная самобытность, формировались лучшие черты характера, определялись нравственные заповеди.

Повествуя о прошлом своего народа, В. Юхнин сосредоточивает внимание на общественно значимых сторонах жизни, раскрывает главные черты и особенности предреволюционной коми деревни, подводит читателя к истокам новой революционной действительности.

«Мы вопрошаем и допрашиваем прошедшее, чтобы оно объяснило нам наше настоящее и намекнуло нам о нашем будущем», — писал В. Г. Белинский². В. Юхнин, проникая в смысл истории, ищет связь между минувшим и грядущим. Он не просто воссоздает прошлое, повторяя общечеловеческие черты старшего Ошлапова в облике младшего сына Ильи — трудолюбие, честность, совестливость и порядочность, писатель показывает, что

¹ Литературно-мемориальный музей им. Куратова. Научно-вспомогательный фонд. Инв. № 108/41, л. 31.

² Белинский В. Г. Полн. собр. соч., т. 10, М., 1956, с. 18.

молодое поколение способно на новые шаги. В лучших представителях этого поколения — Илье, Вере, Мироне показано рождение новых качеств: стремление к самостоятельности, сопротивление эксплуатации, пробуждение и рост политической сознательности. «Основная идея произведения — рост национального самосознания коми народа», — так определял В. Юхнин смысл своего романа³.

Писатель повествует о повседневных делах и заботах человека века. Тяжелые условия существования, низкая ступень развития производительных сил, такая сфера материального процесса производства, как охота, отрывавшая надолго охотников от общественной жизни, накладывали отпечаток на их судьбы, характеры и мировоззрение.

Естественные условия — географическая среда, природа севера существенно повлияли на жизнь народа: коми издавна были прочно связаны с лесом, а охота была основным средством существования и главным занятием многих поколений.

«При обилии хвойных лесов в крае наиболее прибыльной была охота на белку. В одном Устьысольском уезде в осенний и весенний промыслы настреливали от 500 000 до 600 000 штук белок. Не менее обильна была охота на рябчиков: бывали годы, когда охотники коми добывали их до 80 000 пар. Население Усть-Усы занималось ловлей куропаток и зайцев, зимой дичь ели вместо хлеба»⁴.

Даже в начале XX века охотничьи промыслы занимали важное место в жизни народа. Охота была «смыслом жизни» и для Степана: «Для него, как и для других охотников-коми, промысловая белка означала не просто заработок, но и хлеб, и одежду»⁵.

Еще А. М. Горький, говоря о самых первых произведениях советских писателей, изображающих дореволюционную жизнь малых народов царской России, проницательно заметил умение авторов проникать глубоко в психологию тех людей, которых «бездарная и циничная династия Романовых» вычеркивала из жизни, стремление «понять человека «изнутри», изучить и осветить его древний быт, вековые навыки его»⁶.

В. Г. Белинский писал, что «исходный пункт нравственного совершенства есть прежде всего материальная потребность, и что материальная нужда есть великий рычаг нравственной деятельности. Если б человек не нуждался в пище, в одежде, в жилище, в удобствах жизни, он навсегда остался бы в животном состоянии»⁷. Воссоздавая страницы дореволюционного прошлого своего

³ Литературно-мемориальный музей им. Куратова. Науч.-вспом. фонд. Инв. № 108/41, л. 41.

⁴ Очерки по истории Коми АССР, т. 1, Сыктывкар, 1955, с. 206.

⁵ Юхнин В. Алая лента. Сыктывкар, 1960, с. 6.

⁶ Горький М. Несобранные литературно-критические статьи. М., Гослитиздат, М., 1941, с. 118—119.

⁷ Белинский В. Г. Полн. собр. соч., т. XII, 1926, с. 463.

народа, В. Юхнин сумел постичь, что труд крестьян-охотников, пронизывая все сферы бытия, составляет определяющую основу всей их жизненной деятельности и духовного склада. Именно в главном своем труде — охоте — они проявляли себя полностью. Роман пронизан глубоким знанием нравов, рожденных жизнью и бытом связанных с лесом людей.

В центре внимания автора — семья Степана Ошлапова. Удачливый охотник принимает окружающую жизнь такой, какова она есть. Всю жизнь он трудился, не зная отдыха, сыновья его батрачили в хозяйстве местного купца Сирвойтова, но не удавалось отцу сводить концы с концами: каждый год приходилось просить в долг хлеб у купца, а потом, отдав всю добытую пушнину за бесценок, опять остаться в заботах о куске хлеба. Главная дума Степана: не свалиться на самое дно жизни, поддержать всеми силами свое хозяйство и передать его в руки сыновей. Глава семейства, представитель старшего поколения, не видел другого выхода из сложившихся условий жизни. Узость его мышления объяснялась вековой политической и хозяйственной отсталостью Коми края, тяжестью и лишениями, лежавшими на плечах трудового народа.

Охота, ее особенности имели прямое отношение к нравственному становлению личности человека. Тайга научила людей размышлять и философствовать, научила слушать и разбираться в многоголосии окружающего мира. Суровая природа Севера оказывала существенное влияние на формирование особых качеств характера коми: стойкости, выносливости, настойчивости, решительности и смелости, стремления к взаимовыручке. Человек вынужден был проявлять изобретательность и мужество, чтобы выжить в единоборстве с северной природой, по мере возможности покорить ее. Складывался особый северный характер, формировались свои личностные качества, которые не приходят сами по себе.

Писатель и этнограф прошлого века П. В. Засодимский, не раз бывавший в Коми крае, писал: «О характере этого маленького народа много можно сказать хорошего... Зыряне предприимчивы и отважны. В лесах их богатство. Скуден край, скудна природа на хлеб. Зырянин в борьбе за существование волей-неволей развил в себе находчивость, предприимчивость... От образа жизни зырян веет свежестью и юностью первобытного народа... Зыряне бедны, но бедны они не по своей вине и не по лености. Они очень трудолюбивы... Но хлеба родятся у них мало потому, что климат очень суровый и неблагоприятная почва... Хлебопашеством и скотоводством зыряне прожить не могут. Как подспорье, им нужны промыслы»⁸.

В народе со всей определенностью устанавливалось, что ценится только то, на что затрачены физические и духовные силы. Социальная справедливость, по народному пониманию, была в

⁸ Засодимский П. В. Лесное царство. Т. 1, 1895, с. 555.

соблюдении важнейшего правила: жить трудом своих рук. Как сказано в пословице коми народа, в труде заключается источник поддержания человеческой жизни. «Мортъд удж вылын мортъяммӧ, морттӧ удж вылын тӧдмалӧны». — Человек становится человеком на работе, человека на работе узнают⁹.

В. Юхнин первый из коми прозаиков сделал попытку проникнуть во внутренний мир дореволюционной коми деревни. Сведения о быте крестьян-охотников он черпал из объективной действительности, показал глубокое знание этнографии своего народа.

Автор знакомит с наукой о выборе промысловой собаки, раскрывает лесную грамоту, описывает картины охотничьего угодья, представляет личность охотника, его мораль и обычаи.

Суровые условия таежного промысла, длительное пребывание в лесной глуши, многообразие тайги с ее неожиданностями и опасностями предъявляли жесткие требования к охотникам. Они тщательно готовились к охотничьей страде.

Степан проницателен и чрезвычайно щепетилен в выборе промысловой собаки. Она заводится не для забавы, а для совместного нелегкого труда, и потому охотник подходит к ней только с практической точки зрения: она должна быть выносливой и трудолюбивой, как и сам человек, должна быть надежной и преданной, ведь случается, что в безбрежной тайге человек часто остается один на один со зверем. Опытные глаза, руки Степана определяли — быть ли собаке спутницей промысловика. Четкое сердцебиение привлекало его, оно говорило о выносливости будущей собаки. Затем он раскрывал пасть щенка, считал рубцы на деснах: чем меньше их, тем больше щенок обнадеживал охотника. Согнутость задних лап предсказывала скорость бега собаки. В этом выборе все имело смысл и значение: длина когтей, размер ушей, направление усов и даже количество длинных волос в них. Предугадывались и определялись главные охотничьи качества собаки — ее чутье, трудолюбие, нрав и характер. «С теми щенками, у которых уже прорезались глаза, Степан проделывал еще один опыт. Он надевал шубу наизнанку, становился на четвереньки и, подобно медведю, бросался на щенка. Хороший щенок от такого зверя не спрячется под лавку, а будет лаять и сердиться. Именно так лаял маленький Лыско на своего будущего хозяина, когда Степан Матвеевич приглядел его себе»¹⁰.

Выбрав таким образом собаку, охотник начинал ее воспитывать, собака становилась членом семьи, другом и товарищем на всю жизнь. И он не оставит свою питомицу, если и она окажется в беде, не выкинет ее, если она состарится.

Доволен своими собаками Степан. «Лыско вӧлі бур ныриса да выжыд сьӧлӧма пон»¹¹ (Лыско отличался острым нюхом и

⁹ Коми пословицы и поговорки. Сыктывкар, 1973, с. 63.

¹⁰ Юхнин В. Указ. соч., с. 28.

¹¹ Юхнин В. Алӧй лента, Сыктывкар, 1955, с. 22.

большим сердцем). В этом предложении прилагательное «большим» превратилось в оценочный эпитет. «Ыджыд сьёлёма» — говорит писатель о собаке Степана. Так принято говорить о человеке великодушном, имеющем дар — умом, сердцем и душой понимать другого человека. Слова эти выношенные, обдуманные, проверенные делом.

Одна за другой встают перед читателем страницы, на которых В. Юхнин приводит интересное описание ловли зверей и птиц, раскрывает во многих подробностях мир лесных обитателей, их особенности, поведение и повадки. Степан с этим миром «на ты». Вся жизнь его изучена им: привычки рябчиков, поведение и «разум» глухаря, «строение мысли» тетеревов. Зная, где любит собираться дичь — по берегам речек и болот, по редколесью на взгорках, проложил он свою тропу — «путик». Она — «вся сплошная ловушка»: опустится поклевать к корягам рябчик, заманит его раздольное гуменце, а оно с перегородкой и в узеньком проходе его — силок. «Побегают рябчик с одной стороны, захочется ему на другую — тут в силок и угодит». У глухаря «соображения ни на грош», тот сразу в силок попадает. Другое «строение мысли» у тетеревов, его в силок не заманить, Степан ему приготовил ловушку — слопец. «Над продолговатым гуменцем приподняты с одного конца два нетолстых кряжа. Подходит к такому слопцу тетерев и видит — под нависшими кряжами земля свежая, так и тянет его туда потрепыхаться. Заходит он под настороженные кряжи, наступает на планочки — они и срываются, а кряжи давят птицу»¹².

В прошлом у коми охотников широко бытовали дедовские традиционные самоловы: петли, силки, сетки, приборы, «давящие животных своей тяжестью». «Все эти остроумные приспособления в то же время чрезвычайно просты и удобны тем, что их можно сотнями соорудить здесь же в лесу из подручного материала»¹³. Разнообразны были способы ловли зверей и птиц — ямы, загородки, сети, загоны. Все это основывалось на глубоком знании окружающей природы, жизни животных и птиц¹⁴.

Знает Степан, как добыть и зайца, и лисицу, и медведя. Всю эту сноровку, труд, умение окружающие оценивали по достоинству. И эта общественная оценка очень важна для человека, по ней складывается народное мнение о нравственной ценности человека.

Охотничьи путики Степана вели к устью реки Симвы, на берегу которой под вековыми соснами стояла изба Ошлаповых. В. Юхнин описывает лесную охотничью избушку, знакомит с особенностями ее устройства. «Она срублена из восьмивершковых бревен и покрыта тесом из такого же толстого леса. Перед

¹² Юхнин В. Указ. соч., с. 45—46.

¹³ Мезенская экспедиция. Вып. 1, М., 1929, с. 375.

¹⁴ Белицер В. Н. Очерки по этнографии народов коми. М., 1958, с. 75—76.

избушкой был устроен навес. Здесь стояли скамьи и низенький стол, сколоченные из толстых досок. Под навесом, на торчащих концах потолочных плах, лежали опрокинутые берестяные туеса, котелок, набирушки, миски, ложки, пята для звериных шкур. Здесь можно было хранить и небольшой запас сухарей и другие харчи, спички или кресало и кремь, дрова на несколько ночей — словом, если бы забрел сюда голодный и усталый человек, он смог бы тут подкрепиться и отдохнуть.

Недалеко от избушки, почти уже в лесной чаще, устроил Степан хранилище для хлеба, соли, мяса убитых зверей и дичи, а также для всяческих охотничьих припасов. Это была своего рода кладовая, только сооруженная на высоких столбах, чтобы не могли проникнуть туда ни мышь, ни медведь, никакая тварь — ни ползающая, ни летающая¹⁵.

Этнографическое изучение Коми края показало, что охотничьи угодья были семейно-наследственными, они переходили из поколения в поколение, от отцов к сыновьям. Для освоения новых угодий охотник прокладывал собственную тропу — путик (лэч туй), ставил избушку (вөр керка) и, определив таким образом свою охотничью территорию, становился ее владельцем с неограниченными правами собственности на угодье.

«Семейно-наследственное владение охотничьими угодьями представляло собой своеобразное явление в культуре народов коми. Оно не характерно для их соседей — русских, манси, удмуртов и др.», — указывает В. Н. Белицер¹⁶.

Авторы «Мезенской экспедиции» отмечают, что даже после установления Советской власти изданные в 1922 году Наркомземом «Правила производства охоты» полностью игнорировались местным населением. Сложившиеся веками основы неписаных норм охотничьего права на добывание дичи вытекали из экономических бытовых условий: право на дичь неразрывно связано с правом на определенную территорию. Так повелось испокон веков. «Еще в царствование Алексея Михайловича зыряне по особому ходатайству получили исключительное право на пользование промысловыми участками и распределили их по родам в вечное неделимое владение, переходившее по наследству», ибо леса на Севере в основном рассматривались только как «места для обитания птиц и зверей, т. е. охотничьи угодья»¹⁷.

Охотничали в Важгорте семьями. Счастливыми считались те семьи, в которых были сыновья. У Степана из девяти детей, появившихся на свет, выжили двое сыновей — Михаил и Илья, и у них вышел свой семейный охотничий коллектив. У их соседа Алексея Расова кроме неженатых взрослых сыновей Афанасия и Митрия огромная родня — целая артель. У важгортцев существовало правило: с годами, главным образом с возрастом,

¹⁵ Юхнин В. Указ. соч., с. 104—105.

¹⁶ Белицер В. Н. Указ. соч., с. 73.

¹⁷ Мезенская экспедиция, с. 360—361.

отцы предоставляли лучшие уголья, лучших собак сыновьям, а сами, покуда могли, охотились из дому. Так поступил и Степан, передав свои лучшие уголья в Кузьдаве своим сыновьям.

В. Юхнин знакомит читателя с нравственными правилами и неписаными законами, выработанными с древних времен охотниками. Они опирались на жизненный опыт и практику многих поколений. Многовековые наблюдения за природой, за поведением птиц и зверей закреплялись в народных приметах, в которых отражалась существующая в природе причинно-следственная связь. «...Уродилась шишка да прилетел на нее клест, знать, и белка придет», — примечает дед Пашко. «Да, уж коли прилетели клесты, примета верная», — поддерживает односельчанина Степан Ошляпов, который еще летом заметил появление клестов в лесу¹⁸. Срок начала охоты тоже обозначен в народном календаре: «День покрова — охотничий праздник». Так названа и одна из глав романа. Автор показывает, что каждый местный житель с малых лет впитывал мудрую науку старшего поколения — «педагогику» отцов и дедов, моральные заповеди охотников, а потому извечный опыт отцов, их традиции не пропадали.

В. Юхнин подходит к освещению быта и нравов народа коми с позиций марксистско-ленинской философской теории. Он показывает, что специфика жизни охотников, длительное одиночное пребывание в тайге, неисчерпаемость природы, бессилие перед ее законами отразились в сложных представлениях о природе, о существе самого человека. Писатель показывает, что охотничья мораль тесно связана с предрассудками и суевериями. Например, глава семьи Ошляповых — Степан по рукам и ногам скован старыми предрассудками и верованиями, отвержен древним, привычным объяснением и убеждениям. Сознание охотника, опутанное массой нелепых суеверий и предрассудков, вело к убеждению, что нарушение верований влечет за собой гнев со стороны лесных духов. Это заставляло его строго соблюдать бытовавшие моральные заповеди. Писатель рассказывает, как возвращаются с охоты Степан Ошляпов и Алексей Расов, идут рядом, беседуют, «а друг на дружку не глядят — боятся сглазить. Ведь в глазах соседа можешь увидеть собственное изображение вниз головой»¹⁹. А это уже плохая примета. В. Юхнин, анализируя мир охотников, показывает, что их верования тесно связаны с культом духов хозяев леса, с культом промысловых зверей. Охотники наделяли сверхъестественной душой живой мир природы, употребляли различные эвфемизмы в охотничьем языке, чтобы раньше времени не спугнуть зверя, совершали определенные ритуалы во время охоты, если она, по их мнению, нарушалась «колдовскими духами». Писатель подчеркивает особенности поведения охотников в лесу, их неписанные

¹⁸ Юхнин В. Указ. соч., с. 6—7.

¹⁹ Юхнин В. Указ. соч., с. 126.

законы, боязнь сверхъестественных сил и веру в возможность борьбы с ними. Полно и красноречиво раскрыта эта мысль в сцене сна Степана. Ему снится, будто ранним утром вышел он на охоту, но дорогу ему пересекла черная кошка, он трижды плюнул и вернулся домой. Заново отправился он в лес — на встречу ему колдунья Огрунь. Уверен Степан, что она пустила в ход все свои силы, чтобы испортить ему охотничий день: заколдовала ружье, напустила порчу на собаку. Свидетельства этого одно за другим попадались ему на пути, как будто кто-то тешился и нарочно проверял его на честность: вот встречается ему кем-то подстреленная белка, но он не кладет ее в свой лузан, а поступает так, как положено по законам, а именно: сделал в березе расщелину и на вколоченный сухой сучок подвесил кем-то оброненную добычу, чтобы тот охотник, вернувшись, смог найти ее. А затем будто бы и он находит свою белку, которую обронил в действительности накануне: кто-то поступил с ней так же, как и он сам сейчас. Далее встречает он рысь и делает все, как принято у охотников; чтобы зверь не прочел его мысли и тем не испортить охоту на рысь, он прикусил щепку («Мед аслас жō думъясыс оз торкны кыйōмсō, весиг курччис кутшōмкō жельтор, тасалис вомсō»). Пытается выстрелить в редкого зверя, но ружье не стреляет, ибо оно заколдовано («тшыкōдōмабсь»). Но в охотничью пору показывать свое возмущение запрещалось, оно могло навлечь новые беды, потому Степан терпеливо «лечит» свое ружье. Он разжигает маленький костер, в дуло ружья вкладывает кусочек хлеба и сует конец ствола в костер, произносит заговор. «Вылечил» ружье и первым же выстрелом убил рысь.

Далее снится, что Огрунь напустила порчу и на собаку, ибо у нее нюх пропал, нос совершенно сухой и горячий. Надо лечить собаку. Степан достал из лузана тряпочку, развернул ее, взял оттуда медвежий коготь. Приготовил кусок хлеба. Поймал Катшыса. Когтем медведя до крови царапнул собачий нос, намазал этой кровью хлеб и дал собаке: «Ешь, — убеждал он ее, — не хочется, но ешь!»²⁰. Когда Катшыс съел хлеб, хозяин облегченно вздохнул, ибо еще от одной порчи избавился. Заодно он решил и себя избавить от возможной порчи. Для этого он на корню расколол не очень толстую сосну и расширил полученную щель так, чтобы человек смог пролезть. Все, что пристало к Степану, должно остаться в этой свежевырубленной щели.

В сознании младшего поколения охотников Ошлаповых тоже жили вековые предрассудки, старинные поверья и обычаи. Повествуя о сыновьях Степана Михаиле и Илье, автор раскрывает пути, по которым суеверие прочно входило в сознание человека: с малых лет от дедов, родителей, сверстников человек слышал о жизни лесных духов, леших, водяных. Мораль охотников закреплялась в сознании молодых людей через эти побывальщины

²⁰ Ю х и н и н В. Алōй лента. Сыктывкар, 1955, с. 106.

и поверия, ибо в них всегда содержался правоучительный момент. Так, запрещалось возмущаться, сквернословить во время охоты («вѣралігэд ѓд скѣравны оз позь») во избежание неприятностей. Дед Ильи однажды нарушил это правило: не удержался, рассердился на свою собаку, которая не смогла вовремя схватить лису. Он трижды плюнул и обругал ее («мед пѣ тѣнѣ сюраясы нуасны»). И наказание последовало тем же вечером: заснул дед в своей охотничьей избушке и проснулся от того, что рядом с ним кто-то мокрый лежит: ни жив ни мертв лежал дед, не смея шевельнуться. Потом он объяснял, что спасла его вернувшаяся охотничья собака, которая, по его убеждению, имела четыре глаза, два из них — потайные, которыми видела «нечистую» силу, лесных духов и могла прогнать их. Старший, Михаил, принимает этот рассказ, как достоверность, не подлежащую никакому сомнению. Однако, младший, Илья объясняет этот эпизод с дедом иначе: дедова собака вернулась промокшая, прилегла к своему хозяину.

Многие былички дедов и отцов Ильи по-новому воспринимает и объясняет, подвергает сомнению фантастические рассказы, стремится правильно объяснить окружающий мир. «Человек всех сильнее», — говорит Илья своему растерявшемуся старшему брату, испугавшемуся «нечистого духа» в родной охотничьей избушке, и первым входит в избу. Воспитанный на тех же быличках и поверьях, как и все, Илья тем не менее ищет самостоятельно причины многих явлений, пытается разобраться в законах природы и жизни. Он убеждается на деле, что в их лесную избушку не нечисть, а сова забралась; к деду, заночевавшему в другой раз в чужой лесной избе, не леший забрался, а летучая мышь. Илью уже не удовлетворяют прежние объяснения быличек. Он думает, сомневается, и эти сомнения явились толчком к поиску новых знаний, становлению убеждений, вели к углублению его стихийно-материалистического мировоззрения. Илья ищет ответ на проблему: каков смысл жизни.

В тайге, на охоте, расположившись на ветках пихты, он уже засыпал, как вдруг родилась мысль: «Вот он живет, охотится, хочет побольше наловить зверей. А потом захочется еще больше, а потом еще... Как же это назвать?.. Или, скажем, он хочет добиться чего-то большего? А ради чего?». Ответить на это было трудно, и Илья только подумал про себя: «Человек многого хочет, человек — он все может»²¹.

В. Юхнин с позиций научного историзма оценивает поступательные изменения в мировоззрении охотников. Если глава семьи Ошлаповых подчиняется действительности, не видит выхода из окружающей жизни, то его младший сын Илья возглавит народ в борьбе за новую жизнь.

Писатель показывает, как конкретные общественно-экономи-

²¹ Юхнин В. Указ. соч., с. 145.

ческие, исторические и природные условия наложили свой особый отпечаток на материальную и духовную жизнь коми народа и отразились в его быте, в верованиях, традициях и обычаях.

Раскрывая характеры героев, писатель сразу дает представление о том «человеческом материале», с которым будет иметь дело. И это имеет особую важность при художественном воссоздании прошлого. В. Юхнин стремится обстоятельно показать предысторию новой социалистической действительности.

ЭТНОГРАФИЧЕСКОЕ ИЗУЧЕНИЕ ТРАДИЦИОННОЙ ПИЩИ НАРОДА КОМИ

В этнографической литературе в ходе рассмотрения вопросов традиционной культуры народа коми до настоящего времени незаслуженно мало внимания уделялось изучению народной пищи. Изучение ее имеет не только теоретическое, но и практическое значение. Краткие описания или упоминания встречаются в работах некоторых этнографов и краеведов. Так, например, перечисление отдельных блюд есть в книге К. Попова, который писал, что «главное основание хлебной пищи зырянина составляет ячная мука и такая же крупа... Кроме хлеба едят азя-шyd — щи с ячным, немного толченым зерном со свиной или дичью в скоромные дни и с рыбой в постные дни; кутью с конопляным семенем. Ляз — лакомое блюдо — с сушеными черемуховыми ягодами. Яичные пироги без начинки или с рыбой, которые называются черинянь (рыбный хлеб). ...Евва-шyd, то же, что и азя-шyd, но варится на сыворотке или подонках. Напитки: ырош — квас и сур — пиво и то и другое из ячного солоду»¹.

Подобные или еще более краткие характеристики встречаются в работах В. Аврамова², Н. Д. Волкова³, С. В. Мартынова⁴, М. И. Михайлова⁵, И. Попова⁶, И. Н. Смирнова⁷, А. П. Энгельгардта⁸ и др.

Наряду с описанием блюд некоторые авторы обращают внимание на традиционные правила приема пищи. Так, в одной из

¹ Попов К. А. Зыряне и зырянский край. — «Известия общества любителей естествознания, антропологии и этнографии», 1874, т. 13, вып. 2, (примечание: подонки — сыворотка, получающаяся при вытопке масла).

² Аврамов В. Жители Яренского уезда и их хозяйственный быт. — «Вологодские губернские ведомости», 1859, № 28—45.

³ Волков Н. Д. Удорский край. — «Вологодский сборник», 1879, вып. 1.

⁴ Мартынов С. В. Печорский край. Ч. II. СПб., 1905.

⁵ Михайлов М. И. Домашний и семейный быт зырян. — «Журнал Министерства внутренних дел», 1852, кн. 2, с. 37.

⁶ Попов И. Черты из быта, нравов и обычаев зырян Яренского уезда Удорского края. — «Вологодские губернские ведомости», 1875, № 89—91.

⁷ Смирнов И. Н. Пермь. — «Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете», 1891, т. 9, вып. 2.

⁸ Энгельгардт А. П. Русский север. СПб., 1897.

статей автор пишет, что «ест зырянин обычно три раза: сначала утром обед, потом «пажин» и вечером ужин. Обычный обед и ужин состоят приблизительно не менее чем из трех-четырёх блюд. Сначала идет пирог с рыбой («чери-нянь»), затем щи с мясом («яя-шyd»), потом жареный картофель или что-нибудь иное и под конец молоко... Когда нет мяса, то щи с мясом заменяются так называемыми щами («ела-шyd»), состоящими из толченого ячменя, сваренного на воде, молоке, сметане»⁹.

Праздничный, особенно свадебный, стол отличался от повседневного как по качеству, так и по количеству блюд. К празднику начинали готовиться заранее. И даже если в обычные дни семья питалась кое-как, на торжество запасались и приготавливались весьма разнообразные продукты. «Когда гости сели за стол, весь заваленный шаньгами и пирогами, был подан пирог с лебсом, потом пирог со щукой, затем по очереди следовали: щи из соленой говядины, щи из свежего мяса, жаркое из утки, зажаренное легкое, картофель, зажаренный в молоке и сметане, сыр зажаренный в сметане... сладкий пирог и наконец молоко»¹⁰.

В удорских селениях порядок подачи блюд на празднике был следующим: вначале подавали мясной бульон (яя шyd), затем тот же суп с мелко нарезанным мясом (яя пыр), следом — суп из дичи и мясо из него, потом шла рыба — сперва мелкая соленая, за ней — крупная, по вкусовой ценности каждая отдельно: карась, щука, хариус и т. п., далее — уже свежая и тоже вначале мелкая, а после крупная в той же последовательности. Следующим блюдом была каша из ячневой крупы (или пшена) с молоком или творогом, разведенным молоком. В заключение подавалось сусло (сюва) с солодовым киселем (ас кисель). Это блюдо считалось конечным (рöзгона). После него застолье заканчивалось. Весь обед сопровождался обильным возлиянием пива (сур), которое подавалось в деревянном или металлическом (медном) ковше, передававшемся по кругу.

Практически большинство авторов ограничивалось перечислением продуктов и блюд, не касаясь процесса заготовки и обработки продуктов, приготовления блюд, т. е. техническая сторона производства пищи оставалась вне сферы их внимания.

Из советских этнографов наилучшее, хотя и краткое, описание традиционной пищи коми дано в монографии В. Н. Белицер¹¹. Исходя из возможностей объема книги, автор характеризует продукты питания: мясо, рыбу, зерно, овощи, молоко и молочные продукты, грибы и ягоды, способы их заготовки и хранения, описывает основные блюда, изготовленные из них, указывает, какие из них являются повседневными, какие праздничны-

⁹ Сорокин П. А. Современные зыряне.—«Известия Архангельского общества изучения Русского севера», Архангельск, 1911, № 22.

¹⁰ Сорокин П. А. Указ. соч.

¹¹ Белицер В. Н. Очерки по этнографии народов коми XIX—начала XX вв.—«Труды Института этнографии, новая серия», 1958, т. 47, М., с. 224—240.

ми, перечисляет основные напитки, называет те блюда, которые имели особое (обрядовое) значение, а также правила приема пищи. Характеризуется также кухонная утварь и столовая посуда. В заключение главы В. Н. Белицер показывает основные изменения, происходящие в пище народа коми в советское время, и приводит весьма краткий сравнительный обзор традиционной пищи коми и их соседей.

В силу необходимости В. Н. Белицер, стремясь охватить по возможности шире затронутую проблему, излагает материал обобщенно, нередко одновременно без подразделения по обоим народам коми: зырянам и пермякам. Мало освещены вопросы производства пищи, отдельных блюд, хлебных изделий и т. д.

Настоящая статья также не претендует на исчерпывающее изложение темы. В ней на конкретных примерах показаны разнообразие пищевых продуктов и способы приготовления некоторых блюд и изделий, а также и употребления их в пищу; описаны главным образом те из них, которые не получили освещения в литературе*. Полностью опускается в данной статье описание кухонной утвари и столовой посуды, так как этот вопрос заслуживает специального рассмотрения, ибо следует охарактеризовать сырье (дерево, глина, металл, кость), специфику изготовления изделий из него, раскрыть все богатства традиционной утвари и посуды и особенности использования того или иного предмета. Специального изучения также заслуживает обрядовая пища коми. Здесь для примера перечислим из монографии В. Н. Белицер поминальную кутью (куття), соленую кашу для новобрачных на Удоре, саламат на Ижме, чомор, ячменную кашу из зерна нового урожая (чарла рок) на Вашке¹².

В связи с ограниченным объемом статьи мы не останавливаемся и на способах заготовки и хранения припасов и продуктов, отсылая читателя к вышеупомянутой монографии В. Н. Белицер. Кроме того, некоторые вопросы этой стороны народного питания, так же, как вяление и сушение дичи, описаны в статьях М. Михайлова¹³ и И. Попова¹⁴, а сбор яиц диких птиц — в книге И. Лепехина¹⁵.

Все информаторы единодушны в том, что прием пищи происходил три (а по возможности и четыре) раза в сутки. При трехразовом питании при каждом застолье подается три-четыре блюда. Хозяйка встает в 3—4 часа утра с тем, чтобы успеть истопить русскую печь и приготовить еду, которая готовится на

* Статья написана на основе материалов, полученных от информаторов Н. И. Шильникова (Н. Вычегда), А. А. Попова (Удора), П. И. Парначева (Сысола), Т. А. Чисталевой и Р. Н. Бушневой (Удора).

¹² Белицер В. Н. Указ. соч., с. 235.

¹³ Михайлов М. Промыслы зырян Усть-Сысольского и Яренского уездов Вологодской губернии.—«Журнал Министерства внутренних дел», 1851, ч. 34, кн. 4, с. 93.

¹⁴ Попов И. Указ. соч.

¹⁵ Лепехин И. И. Дневные записки путешествия по разным провинциям Российского государства. Ч. III. СПб., 1780, с. 270.

весь день и постоянно находится в печи, так что к вечеру сильно перепревает. Рано утром подают полный завтрак (ѳбед), затем после полудня (между 12—15 часами) обед (павжин, пажин) и вечером в 19—20 часов — ужин. При четырехразовом рано утром подается легкий завтрак. Обед бывает несколько позже, в 9—10 часов, паужин — в 14—15 часов и ужин как обычно.

Питание всегда горячее и обязательно каждый раз первым блюдом подаются щи (шыд), суп (шыд) или уха (юква). Уха в качестве первого блюда была наименее распространена. Рыба больше шла на приготовление вторых блюд и пирогов. Уху готовили из свежей, сушеной и соленой рыбы обычно местных видов и собственного улова. Из привозных издавна широко вошла в употребление соленая треска, причем тушки и головы продавались отдельно. Основной приправой служил лук. При подаче на стол уху подбеливали сметаной.

Самым распространенным первым блюдом были разнообразные щи. В литературе можно встретить описание различных кислых щей (азя шыд)¹⁶, различавшихся по составу продуктов. В основном они готовились из перловой или ячневой крупы на сыворотке или простокваше. Дополнительно в них клали квашеную капусту или борщевик, особенно в тех случаях, когда щи готовили на воде. Для азя шыд (или шома шыд), например, разваренную крупу разбавляли водой, добавляли кислой закваски и немного разваренного гороха, кипятили, а перед подачей на стол поливали конопляным маслом.

Среди прочих видов горячих супов-похлебок, изготовленных на основе той же ячневой или перловой крупы, можно назвать гороховый (анькытша шыд), из мятого конопляного семени (кѳнтуса шыд), из тех же семян с добавлением соленых грибов (кѳнтуса тшака шыд) или картофеля (кѳнтуса картофкаа шыд). Для примера опишем приготовление на основе конопляного семени супа под названием «кутья»: растолченное в ступе семя разводится водой и полученной жидкостью белого цвета заливают разваренную перловую крупу (растолченное семя пропускается в трех водах, скорлупа выбрасывается), затем доваривают в русской печи. Если в щи добавлялась капуста, получались капустные щи (капустаа или кѳчана шыд). Способ приготовления йѳвва шыд на сыворотке или пахте следующий: перловую крупу распаривали в русской печи, затем разводили ее сывороткой пополам с водой и кипятили до готовности. При подаче на стол сдабривали сметаной.

Несколько отличался от вышеперечисленных «нурья шыд», основной которого была ячневая мука, но здесь, возможно, проявление этнического своеобразия, так как этот суп был более распространен среди удорцев.

¹⁶ Белицер В. Н. Указ. соч., с. 232.

Мясные супы варили из свежего, сушеного (вяленого) или соленого мяса. Использовались мясо домашнего скота и добыча охотничьего промысла. Приправами служили тоже крупа или мука, особенно ячневая, и, конечно, лук. В летнее время были популярны холодные первые блюда, такие как тертая редька с квасом (ырõша кушман), квашеная капуста с квасом (ырõша кõчан), нарезанная тонкими ломтиками редька в соленой воде с конопляным маслом, редька с вареным картофелем, разведенные молоком и т. п.

Очень важно отметить, что способы приготовления, подачи на стол и еды в различных этнографических районах коми были различными. Не будучи в состоянии осветить все это разнообразие в одной статье, приведем в качестве примера приготовление и употребление мясного супа. Нижневычегодская коми хозяйка, вымыв кусок мяса, клала его в глиняный горшок, солила и, залив водой, ставила в русскую печь. Готовый суп подавался на стол в общей деревянной чашке. Причем в первый раз только бульон, в который хозяин крошил черствый ярушник. Кроме того, он же отрезал каждому члену семьи ломоть свежего ржаного хлеба. Хлебали суп все одновременно из общей чашки тоже деревянными ложками и обязательно только прямо перед собой. Хозяйка в это время вынутое из горшка мясо резала на мелкие кусочки двумя ножами, держа их крест-накрест, в большой деревянной миске (яй кумли) затем сыпала в обеденную чашку и, снова залив бульоном, вторично подавала на стол. Теперь полагалось хлебать суп уже с мясом (шыдсõ паняв — суп-то хлебай).

У верхневычегодских коми сваренный таким же образом суп обязательно заправляли мелкой ячневой крупой. Перед подачей на стол хозяйка на специальной дощечке ножом мелко резала вынутое из горшка мясо и высыпала его в чашку с бульоном. Ели также все из общей посуды, но вначале хлебали лишь бульон; когда в чашке оставалось одно мясо, хозяин своей ложкой слегка стучал по краю посуды, что и являлось сигналом, разрешавшим брать мясо, которое ели с ржаным хлебом.

Верхнепечорские коми мясом (дичью) были снабжены лучше вычегодских, зато хлебом гораздо хуже. Это накладывало свой отпечаток на употребление супа, который также заправляли ячневой мукой или крупой. Правила подачи на стол были несколько иные. Бульон приносили дважды, заедая его чаще репой вместо хлеба. Вынутое из горшка мясо крупными кусками клали в специальное небольшое еловое корытце, которое ставили на стол. Каждый отрывал руками себе кусок мяса и ел его без хлеба.

Удорские коми варили суп так же, заправляя его ячневой мукой. Перед подачей на стол мясо мелко нарезалось и засыпалось в чашку с бульоном. Хлебали вначале также только один суп и когда его съедали, хозяин дополнительно солил мясо, после чего его разрешалось есть. Каждый отламывал небольшой

кусок хлеба, обычно ярушника, и, макая им в чашку, прихватывал, прижимая большим пальцем столько мяса, сколько мог вложить в рот (шыдсõ рузи — суп-то ешь)¹⁷.

Наиболее обеспеченными мясом, по сравнению с другими группами коми, были ижемцы. Главным образом они использовали оленину и дичь. Приготовление супа не отличалось от других. Варили в той же русской печи и заправляли ячневой крупой. Но употребляли его за столом в иной последовательности. Хозяйка, вынув мясо из горшка, мелко резала его и подавала на стол в общей чашке, так что вначале все ели мясо без хлеба. Затем она разливала бульон по отдельным деревянным чашечкам и каждый выпивал свою порцию с хлебом (шыдсõ ю — суп-то пей).

Во второй четверти XX в. в сырьских селениях в обед подавались мясной суп, заправленный перловой крупой, на второе — картофель, жаренный на молоке или сметане, затем каша и молоко. При отсутствии мяса — различные щи из той же перловой крупы; в постные дни вместо молока — «компот» из пареной репы.

Холодные закуски у коми широкого распространения не имели. Однако у ижемцев было принято угощение мороженым оленьим мясом — строганиной (айбарч). Повсеместно подавали соленые грибы, обычно со сметаной и часто без картофеля, а также соленую капусту, отличающуюся способом приготовления; ее отваривали, разрезав кочан на несколько частей, и не сильно посолив, хранили в замороженном или квашеном виде *. Из грибов же в отдельных районах делался так называемый студень (тшака студен: съод тшакась шабди выйõн). Но особенно любили подавать на закуску рыбу в различных вариантах. Повсеместно было распространено запекание в тесте: рыбник (чернянь, курник, кулебака). В отдельных этнографических районах имелись и свои специфические рыбные блюда. На Ижме свежемороженная рыба подавалась в виде строганины. Слабо соленая сырая так называемого печорского засола использовалась почти повсеместно, но особенно в северных районах. На Удоре лакомством считались соленые мальки (ёс) и очищенные тоже соленые внутренности крупной рыбы, чаще щуки (чоля). Последние поданные на стол хозяин нарезал ножом или ножницами на кусочки, как лапшу¹⁸. Лакомством считалась также семга и ее икра. К этой же группе праздничных блюд относятся и пельмени, которые у коми имели только мясную начинку.

На второе горячее блюдо мясо использовалось редко. Выше мы цитировали описание свадебного стола. В цитате упомина-

¹⁷ Жеребцов Л. Н. Хозяйство, культура и быт удорских коми в XVIII — начале XX вв. М., 1972, с. 109.

* На Удоре заготовка капусты впрок превращалась в празднество: варили одновременно всем селом прямо на улице.

¹⁸ Жеребцов Л. Н. Указ. соч., с. 109.

ются жаркое из дичи (утки)*, а также зажаренное легкое. По имеющимся данным, последнее приготавливалось следующим образом: свежее легкое через трахею заполнялось молоком и жарилось в русской печи; на стол подавали в мелко нарезанном виде. Чаше на второе блюдо шло вареное мясо, вынутое из супа, как об этом сказано выше. Более распространено было приготовление вторых горячих блюд из рыбы. Ее жарили в особой глиняной посуде (чери латка) обычно на молоке, соленую треску готовили с картофелем и луком. Нередко также в качестве второго блюда подавалась отварная рыба, вынутая из ухи. Делали жаркое из соленых грибов с картофелем и луком; при подаче на стол его поливали сметаной.

Однако главным продуктом, из которого готовили второе блюдо, была крупа, в основном мелкая, ячневая, реже перловая. Каша — одно из самых распространенных традиционных кушаний, известных издавна. Для примера опишем молочную (йёвва рок) — обычно не крутая, сваренная на молоке в русской печи, при подаче на стол она сдабривалась топленным маслом; и кашу на сале (госа рок) более крутую, рассыпчатую: в разорванную крупу добавляли топленное сало или мелко нарезанный шпиг, затем снова ставили в печь до готовности на 2—3 часа.

Кроме крупы для приготовления каши применялась и мука. Например, «кыз рок» изготавливалась из ячной муки на воде, «дзизья рок» из той же муки, но на молоке. На Удоре подобной же была «пызья рок». Эта крутая каша делалась весьма быстро: в кипяток засыпали муку, ставили ненадолго в печь, затем еще раз добавляли муку, не менее трех раз, и в этой же посуде горячую подавали на стол. Хозяйка в центре горшка выдавливала ямку, в которую налиwała масло, топленое или конопляное. Эту кашу можно было есть только горячей: брали с краю и, обмакнув в масло, ели. Вареный и мятый картофель, разведенный молоком, запекали в латке (картупеля рок).

Близки к кашам по способу приготовления, но употреблявшиеся уже в качестве третьего (сладкого) блюда были юм и ляз. Первое представляет собой кашу из солода, второе — из размолотых ягод черемухи. И если юм ели в горячем виде, то ляз предпочитали в холодном. На Удоре делали опары (азьгум о́пар, пувья о́пар): ржаную муку разводили водой до состояния жидкой каши, добавляли бруснику или борщевик и упаривали в печи до вечера.

Много различных блюд изготавливалось из молока и молочных продуктов. Выше неоднократно подчеркивалось использование их как составной части в супах и кашах. Далее мы отметим применение их в приготовлении мучных изделий. Но они служили и самостоятельными блюдами. Так, например, на Выми лю-

* Следует отметить, что если мясо дикой птицы употреблялось повсеместно, то куриное в ряде районов не ели еще и в начале XX в.

били сметану, топленую в русской печи в специальном горшочке (нёк кашник). Из молока с мукой или горохом варили кисель, который подавался на стол охлажденным и залитым холодным молоком. В нем же размешивали толокно (впрочем, нередко употребляли его и с квасом — гежень). Назовем еще вареный творог с молоком (ясьник).

Важным элементом питания служили изделия из грибов и ягод. Кроме уже упоминавшихся назовем еще бруснику с ржаной мукой (киприша), различные кисели. На сладкое варили также «компоты» из пропаренной репы или брюквы. Однако все это подсобные дополнительные блюда.

Главное место в питании коми занимали хлебные изделия, изготовленные из ржаной и ячменной муки. Они отличаются большим разнообразием, поэтому в данной статье ограничимся простым перечислением их, более подробно описав лишь наиболее распространенные. Хлебом повседневного питания были ржаной подовый круглый хлеб (рудзёг нянь), называвшийся тупёсь, и ячменный ярушник — ясьник или ид нянь (ид тупёсь). Последний стряпался так: с вечера заготавливалось из ячменной муки тесто (опара)* на дрожжах или закваске в глиняной квашне и ставилось на ночь на русскую печь. Утром тесто загущали добавкой муки, затем вновь ставили на русскую печь, чтобы оно поднялось. Готовое тесто формовали в ярушники. Для этого, отделив нужный кусок, клали его в специальную деревянную двуручную чашку и многократно встряхивали для придания ему шарообразной формы. Полученные заготовки раскладывали на хлебной доске, покрытой полотенцем и, подняв на брусья (сёр), давали им дойти, после чего сажали на чисто выметенный особой пихтовой метелкой разогретый под печи. Поскольку ячменный хлеб быстро черствеет, то ярушники принято было печь ежедневно. На Удоре имели распространение ярушники с начинкой, например, из картофеля (картупеля маккей) или сои (юмья маккей).

В праздничные и воскресные дни стряпали различные пироги, колобки, шаньги, сочни, блины, оладьи и калачи. Начинкой для пирогов прежде всего служила рыба, как свежая, так и соленая. Тушка заворачивалась в толстый сочень из крутого пресного теста и выпекалась на медленном жару. Таким же способом пекли пироги с редькой, нарезанной ломтиками, луком (чаще зеленым). Очень часто начинкой служила разваренная крупа или жидкое тесто. Последнее ставили также с вечера. Замес делался на сыворотке или молоке. Утром заготовка несколько сгущалась добавкой муки, но не слишком густо. Затем раскатывались тонкие сочни овальной формы из пресного крутого, обычно ржаного теста. На них клали приготовленную начинку,

* Некоторые хозяйки для лучшего вкуса опару делали из ржаной муки.

а чтобы она не растекалась, сочни с боков подгибались кверху *. Разложенным на доски пирогам давали взойти, подняв доски на сёр, затем смазывали сверху сметаной и пекли также на поду. Готовые смазывали топленным маслом. Та же начинка использовалась для стряпания колобков (кёвдум). Тесто раскладывалось в жестяные сковородки, смазанные салом или конопляным маслом, покрывалось сверху сметаной и выпекалось.

Широкое распространение имели пироги с начинкой из мяса (мелкорубленных потрохов), ягод, грибов (соленых и сушеных, которые предварительно размачивались и дробились сечкой — тшака курник), капусты, солода (чужья пирёг), картофеля (картупеля курник) и т. п. Для них готовилось кислое тесто обычным способом. Сами пироги делались небольших размеров. Начинка заворачивалась в раскатанный кусок теста и полностью зашпывалась.

Наряду с пирогами повсеместно стряпали шаньги. Они делались двух видов: на тонком сочне из пресного теста или на толстой основе из кислого теста (кызку шаньга). Заливка шанег, как и у пирожков, была весьма разнообразная: пресное тесто на простокваше, ячневая крупа являлись, пожалуй, наиболее распространенными. Кроме них широко использовались творог (рыська шаньга), ягоды, картофельное пюре (картовкаа шаньга), реже конопляное семя (контуса шаньга) и т. п.

Шаньги котировались выше, чем пироги и колобки. Пекли их и прямо на поду печи и на особых жестяных противнях **. Для шанег требовалось больше жара, чем для колобков и пирогов, поэтому если хозяйка готовила все эти виды изделий, то вначале выпекались шаньги, затем колобки и в последнюю очередь пироги. Перед посадкой в печь шаньги также обмазывались сметаной, а готовые — топленным маслом.

Если мучную заливку изготовляли быстро, разведя до нужной консистенции ячменную муку свежей простоквашей, то крупная требовала больше забот. Мелкая ячневая крупа замешивалась в квашне с вечера и отстаивалась на печи. Утром в нее добавлялось (если имелось) несколько сырых яиц не только ради вкуса, но и как связующий состав. В районах, где разводили кур, яйца непременно добавлялись в очень многие заливки: например, в творог, в картофельное пюре и даже иногда в тесто.

В числе других мучных изделий стряпались также блины, обычно из пшеничной муки. Такие блины особо уважались нижевычегодцами. Кроме того, встречались блины в смеси с конопляным семенем (контуса блин, контуса идья блин). Широко

* Как этнический элемент можно отметить тот факт, что в разных районах размеры сочней для пирогов (а следовательно, и сами пироги) различны: например, в Прилузье они крупнее, чем по Сысоле, на Удоре пироги имеют иную форму и т. п..

** В некоторых районах встречался способ выпекания пирогов и шанег на капустных листьях в осеннее время.

известны оладьи, просто из кислого теста (бладдья) и картофельные (картупеля бладдья).

Специфическим блюдом являлись сдобные сочни (сочён и дрочён). Эти довольно толстые лепешки изготавливались из ячменной муки, круто замешанной на сметане или вытопках масла, и выпекались на жестяном противне или сковородке.

Традиционные напитки коми, такие как хлебный квас (ырõш, сюкõсь), квас из пареной репы (сёркниа ырõш), сусло (чужва, сюва), солодовое пиво (сур), березовый сок (зарава), чай, и их приготовление коротко описаны в этнографической литературе¹⁹. Можно добавить, что вместо дорогого чая в качестве заварки многие употребляли брусничный лист, березовый гриб (чага), цветы и ягоды шиповника и т. п. Хлебный квас приготавлился следующим образом: в некипяченую воду комнатной температуры опускали сухари и куски ржаного хлеба (или ярушника), добавляли дрожжей, сахара и оставляли в теплом помещении на несколько дней. Посуду прикрывали полотенцем или куском холста. Под воздействием молочнокислых и спиртовых бактерий происходит брожение, собирается углекислота, предохраняющая квас от порчи, который в кадках может стоять довольно длительное время.

Следует указать также и на то, что медицина отмечает преимущества некоторых народных блюд и в частности напитков. Так, врач А. Ветошкина в своей статье подчеркивает полезность кваса, указывая, что в нем имеются витамины В₁, В₂, РР, Д, а также различные сахара. Квас улучшает аппетит, способствует пищеварению, полезен в борьбе с авитаминозом²⁰.

Мы видим свою задачу в том, чтобы обратить внимание этнографов на необходимость изучения традиционной пищи как важного элемента народной культуры коми, с одной стороны, и с другой — привлечь интерес практиков общественного питания на возможности расширения арсенала национальных блюд. Безусловно эта статья не дает рецептов, однако специалистам не доставит труда найти знатоков традиционной народной кухни, которые помогут и подскажут необходимые рецепты. Автору очень хочется надеяться именно на такой результат данной публикации.

¹⁹ Белицер В. Н. Указ. соч., с. 231; Жеребцов Л. Н. Указ. соч., с. 110 и др. работы.

²⁰ Ветошкина А. Стокан ырõш (стакан кваса).—Газ. «Югд туй», 1978, 11 марта.

ТРАДИЦИОННЫЕ И СОВРЕМЕННЫЕ ФОРМЫ БЫТОВАНИЯ КОМИ НАРОДНЫХ МУЗЫКАЛЬНЫХ ИНСТРУМЕНТОВ

Народные музыкальные инструменты возникали на различных стадиях развития материальной и духовной культуры народа. Примитивные формы инструментария, очевидно, «постепенно вызрели из древнейших синкретических производственно-магических комплексов»¹. Необходимость изготовления тех или иных инструментов была вызвана определенными трудовыми и общественными условиями, потребностями², стимулирована «социальным заказом, ...социальной устремленностью — самой первичной смысловой закладкой в инструменте»³. Подобные связи инструментария с хозяйственно-трудовой деятельностью охотников, пастухов, земледельцев сохранялись до тех пор, пока существенным образом не изменились формы производственных отношений; отголоски таких связей до сих пор встречаются в фольклорно-этнографических источниках. На последующих стадиях в результате возросших эстетических потребностей наряду с рационализацией возможностей некоторых древнейших инструментов появились другие, более совершенные.

Коми народные музыкальные инструменты по своему назначению, формам, времени и обстоятельствам употребления полифункциональны. С точки зрения общественно-социальной принадлежности они разделяются на инструменты с внеэстетической прикладной и эстетической — собственно музыкальной функцией. К первой категории относятся прежде всего полевые инструменты «производственно-магического», сигнального охранительно-оповещательного назначения, подающие неупорядоченные в то-

¹ Земцовский И. Музыкальный инструмент и музыкальное мышление. — В кн.: Теоретические проблемы народной инструментальной музыки. М., 1974, с. 98.

² Мачак И. К вопросу о документации музыкальных инструментов. — Там же, с. 41.

³ Стешенко-Куфтина В. К. Древнейшие инструментальные основы грузинской музыки. Тбилиси, 1936, с. 5.

новом отношении, можно сказать, домузыкальные звуки — звон, шум, треск. Вторую группу составляют инструменты, непосредственно связанные с различными проявлениями народной музыкальной культуры.

На первобытных стадиях развития общества у народов возникла (и долгое время сохранялась) вера в магическую силу звучащих, шумящих предметов. Исследователь культуры народа коми А. С. Сидоров писал: «Шумящие подвески, получившие такое развитие и широкое применение в финском мире с X и XI веков, основаны, по-видимому, на представлении о магической роли металлического звука... Так, бубенчики, побрякушки вешаются на шею скоту у коми, между прочим с той же (колдовской.— П. Ч.) целью, чтоб на скотину не нападали волки. Такие побрякушки («бракала»), но уже деревянные, у ижемских оленеводов вешаются на шею своим оленям именно с такой реальной целью»⁴. Аналогичное явление имело место у шведов. «Бубенчики подвешивались животным-вожакам на шею и имели большое значение, являясь одновременно защитным талисманом против таинственных сил, которыми, согласно поверьям, наполнена природа»⁵.

Указанные инструменты действительно могли выполнять и в известной мере выполняли конкретную хозяйственно-бытовую функцию — своим шумом отпугивать диких зверей. И, очевидно, положительные результаты этих факторов впоследствии были мистифицированы, в народе создавалось впечатление о магической роли звуков, в частности шумящих подвесок, бубенчиков («торган»), побрякушек («бракала»). Подобное представление, утратившее социально-мировоззренческие корни, отмерло. Но некоторые элементы этой функции оберега в трансформированном прикладном значении сохранились до сих пор. Так, например, звон колокольцев («джыннян», «тронгей») предназначен не только для отпугивания зверей, но и служит средством установления местонахождения пасущихся в лесу и на пастбищах коров и лошадей и своеобразным «опознавательным знаком животных»⁶. Действительно, по характерной высоте и тембру звука колокольца хозяин угадывал именно свою корову или лошадь.

А. Сидоров также отметил и другие формы проявления бытовой и обрядовой магии. «Магическая роль колокольца... выступает в обычае крестьян Прокопьевской волости звонить в колоколец не только в то время, когда на свадьбе невеста отправляется в баню и возвращается из нее, и все время, пока она

⁴ Сидоров А. С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми. Л., 1928, с. 129.

⁵ Эмсхаймер Э. Шведские народные музыкальные инструменты.— В кн.: Теоретические проблемы народной инструментальной музыки. М., 1974, с. 47.

⁶ Штокман Э. Изображение труда в инструментальной музыке пастухов как художественное отражение действительности.— В кн.: Теоретические проблемы народной инструментальной музыки. М., 1974, с. 64.

там моется, ...причем дети с колокольцем в руках совершают со звоном постоянный обход бани»⁷.

Сигнальную охранительно-оповещательную функцию несли те инструменты, которые обладали сильным далеко разносящимся звуком или треском. Это аэрофоны — духовые инструменты с двойной тростью (в виде сплюсненной берестяной ленточки): «сюмёд буксан», «сюмёд пöлян» (берестяная дудка), с одинарной тростью-язычком: «кывъя сюмёд сюр дуда» (язычковая берестяная рожковая дудка); идиофоны — ударные инструменты: «пу барабан» (деревянный барабан), «пу бедьяс» (деревянные палки), «тотшкөдчан» (колотушка), «сярган» (трещотка).

Берестяные рожки — один из древнейших инструментов⁸, они употреблялись по специальному назначению — для подачи сигналов. Охотники возвещали о прекращении охоты и сборе на место стоянки, пастухи оповещали друг друга и таким образом связывались между собой во время поисков коров в лесу. Сигнальная музыка при этом действовала как «знаковая система: ...музыкальные высказывания, основанные на договоренности о том, что они должны обозначать, становятся знаковыми носителями... каждый, кто слышит сигнал, понимает его содержание»⁹. Сильный ухающий звук берестяного рожка использовался как акустическое средство отпугивания животных, на которых, он, по-видимому, производил устрашающее воздействие.

Необходимо подчеркнуть, что в старину всяким инструментальным приспособлениям, издающим сильный шум, треск, издавалось вполне реальное охранительное значение. «С целью отпугивания от оленьего стада рыскающих кругом волков оленеводы ночью, время от времени, выходят из чума и бьют трещотками-палочками друг о друга, производя этим треск»¹⁰. В до-революционное время существовал обычай несения поочередной «сторожевой службы»: мужики ночью обходили деревню и постукивали колотушкой или палками. Акустические сигналы, подаваемые с помощью различных звенящих предметов — железных пластинок, колоколов, служили средством информации о стихийном бедствии, о созыве на сельский сход.

Некоторые инструменты, как, например, коми-пермяцкий «пу барабан» (деревянный барабан — вид ударяемых идиофонов)¹¹, имели комплексное прикладное значение. Профессиональный

⁷ Сидоров А. С. Указ. соч., с. 130.

⁸ Валонен Н. указывает, что берестяные рожки относятся к древнефинскому возрасту. Valonen Niilo. Geflechte und andere Arbeiten aus Birkenrindenstreifen unter besonderer Berücksichtigung finnischer Tradition. Kansatieteellinen arkisto IX herausgegeben von Suomen muinaist oyhdistus. Vammala, 1952, S. 135.

⁹ Штокман Э. Указ. соч., с. 65.

¹⁰ Сидоров А. С. Указ. соч., с. 130.

¹¹ Сходный деревянный барабан бытовал в отдельных регионах России. См. Рабинович Б. Барабан — малоизвестный пастуший инструмент. — В кн.: Теоретические проблемы народной инструментальной музыки. М., 1974 г., с. 145—147.



Рис. 1. Пастух Е. М. Балуев, д. Отопково Кочевского района Коми-пермяцкого национального округа.

Фото П. Чисталева, 1968 г.

пастух своими сигналами — гулкими ударами в барабан — оповещал хозяек о времени выгона скота на пастбище. В барабанный бой вкладывался еще и необычный по функции «понятийный» смысл. По рассказу пастуха Е. М. Балуева из д. Отопково Коми-пермяцкого национального округа, коровы привыкают к определенному стуку (т. е. ритму) на барабане и сопровождающим ударами возгласам. У него «отработаны» три вида пастушеских сигналов-«наигрышей»: «Нуётём-ваётём вылёт» (На выгон и пригон), «Корсьём вылёт» (На поиски — см. нотный пример № 1) и «Октём вылёт» (На сбор). И, наконец, барабан использовался как охранительный инструмент: «В лесу потому еще играешь, чтоб медведь боялся и не вышел к стаду коров», — заключил Е. Балуев¹².

«Сьёла чипсан» (рябчиковый свисток — разновидность закрытой продольной флейты) связан с охотничьим промыслом. Он употреблялся с целевой функцией как манок на рябчика. Инструменты с таким назначением возникли, очевидно, еще в период пермской языковой общности: они были у удмуртов (вотяков) и несли одинаковую функцию. «...Вотyak хорошо подражает крику и писку птицы и, кроме того, запасается дудками-свистушками для рябчиков, тетеревов и уток»¹³ (этимология терминов также указывает на древнепермское происхождение указанных инструментов: «сяла чипсён», «дүкъя чипсён», «чөж чипсён»). В наигрышах-зовах — определенных ритмических фигурах без фиксированной звуковысотности — уже наблюдаются элементы художественного отражения окружающей действительности (звукоподражание голосам птиц).

Инструменты музыкально-эстетического назначения имеют различные формы бытования. Они бывают приуроченными и не

¹² Чисталев П. И. Коми народные музыкальные инструменты. Дис. на соиск. учен. степени канд. искусств. Рукопись. Сыктывкар, 1974, с. 138.

¹³ Кошурников В. Быт вотяков Сарапульского уезда Казанской губернии. Казань, 1880, с. 25.

приуроченными ко времени и обстоятельствам употребления.

Возникновение и первоначальное использование многих инструментов также прямо или косвенно связано с хозяйственно-производственной деятельностью коми крестьян в прошлом, в частности, охотничьим промыслом, лесными разработками, скотоводством и земледелием.

Охотники по роду своего промысла проживали в лесных избушках и надолго отрывались от привычного домашнего быта. С целью саморазвлечения они обычно изготавливали для себя музыкальные инструменты (чаще всего трехструнные смычковые или щипковые сигудки) и играли на них. Интересный эпизод из прошлого быта промысловиков-охотников зафиксировал путешественник по «Зырянскому краю» К. Абрамов.

«...Откуда-то до меня долетело глухое треньканье струны, которому вторил сипловатый тенор, что-то однообразно и скороговоркой напевавший...

— Кто это здесь поет в такую позднюю пору? — подумал я. Треньканье и пение смолкло. Скоро я подошел к зимовью, из дверей которого выглядывала голова старика.

— Ты что ли пел?..

— Я и есть — скушно одному.

...Старик снова затренькал на каком-то таинственном инструменте и снова запел.

Дождавшись, когда старик кончит, я попросил у него инструмент, и тот протянул мне его из баньки. Каково же было мое удивление, когда увидел обыкновенную пороховую коробку, над которой были натянуты струны из сильев (конского волоса). Этой убогой музыкой старик скрашивал свое одиночество в глухой тайге. Прислушиваясь к пению старика, я понемного разобрал его песни — вот что пел старый охотник:

— Дочка горностая, чабанэ, чабанэ!

Где же твоя дорога по воду, по воду?

— Моя дорога по воду —

У ручья, у ручья, где куропатка кричит...

— Старинная песня, — сказал, окончив, дед¹⁴.

Такая форма музицирования — пение под собственный аккомпанемент на сигудке — была естественной в условиях одинокой жизни в лесной избушке; музыкант играл для собственного «увеселения»¹⁵. В домашней обстановке сигудошник выступал не столько для себя, сколько для присутствующих членов семьи и гостей. В связи с этим соответственно изменялись репертуар и характер исполнения — от камерного музицирования к более открытой, полнозвучной игре.

Пастушеский полевой инструмент «бáдьпу пöлян» (ивовая дудка — аэрофон с одинарной тростью — «язычком») также со-

¹⁴ Абрамов К. Е. В зырянском краю (Из моих скитаний по северу). М., 1914, с. 96—98.

¹⁵ Сергель С. В зырянском краю. М.—Л., 1928, с. 52.

путствовал трудовому процессу. Пастухи приходили к убеждению, что коровы «привыкают» к звукам дудки так же, как «слушают» выкрики пастухов при выпасе стада. В таких случаях для усиления звука к концу дудки навивался берестяной раструб-резонатор (такой подвид инструмента назывался «сюмод бадьпу пöлян» — ивовая дудка с берестяным рожком).

Основное назначение бадьпу пöляна было в другом — служить средством музыкального развлечения. Пастушеские наигрыши на нем принадлежат жанру сольной изобразительной музыки. Искусство исполнения заключалось в умении подражать голосам птиц, например, журавлиному крику («Мотив — «Тур-лю-лю, тур-лю-лю», тулган и есть», — говорят пастухи-музыканты). Сами инструменты иногда носят название наигрышей: «Тулган» (см. нот. пр. 2) или «Тулулу»¹⁶.

Аналогичное явление наблюдал В. Гудков в Карелии. Описывая один из видов карельских рожков «Тюрю», он отмечал: «Когда хотят подражать звуку... рожка голосом, то выговаривают: «Тю-рю, тю-рю, рют». Получается очень похоже. И самый рожок такого типа именуется — «тюрю»¹⁷.

Изменение функции пастушеского инструмента «бадьпу пöляна» приводило к созданию музыки другого стиля. В праздничные дни на улицах деревень (в регионе бытования по р. Пожог — притоку Вычегды в среднем ее течении) можно было услышать песенные и плясовые инструментальные наигрыши — «Сылöм-ворсöм» (Пение-игра), «Йöктöм-ворсöм» (Плясание-игра).

Многоствольные флейты — «кúима чíпсан» (трехствольный свисток), «пöлянтьяс» и «пöляннэз» (коми-пермяцкое название 4—10-ствольных дудок) — древнейшие музыкальные инструменты народов коми. «В Прилузье, — писал А. Сидоров, — сохранилась оригинальная народная музыка. Она организуется девушками в летнее время, главным образом при возвращении с каких-либо коллективных или общественных сельскохозяйственных работ»¹⁸, особенно в период сенокоса. Подобный обычай существовал также и у коми-пермяков¹⁹. В зимнее время пöляны и чíпсаны употреблялись на традиционных молодежных «посиделках». П. Вологдин наблюдал, как «...девки, играя на дудках, пляшут, а парни, сидя на лавке, каждый давая такт ногою, импровизируют, кто что хочет»²⁰.

Многоствольные флейты использовались и при других обстоя-

¹⁶ Жаков К. Ф. Этнологический очерк зырян. — «Живая старина», год XI, в. 1, СПб., 1901, с. 28, 29.

¹⁷ Гудков В. Музыка карельских пастухов. — «Начало» (альманах карельских писателей). Петрозаводск, 1934, с. 37.

¹⁸ Сидоров А. С. Плясовая народная музыка в Прилузском районе у коми (с зарчипсанами). — «Изв. Коми филиала ВГО», 1952, т. 1, вып. 1, Сыктывкар, с. 91.

¹⁹ Белицер В. Н. Очерки по этнографии народов коми. М., 1958, с. 361.

²⁰ Вологдин П. А. Песни пермяков, мелодии и текст, записанные в Соликамском уезде Пермской губернии. Пермь, 1887, с. 29.

тельстввах. «У девиц бывают игры... на новый год, в крещение, ...они веселятся, поют песни и играют в дудки разными голосами»²¹, — сообщал о коми-пермяках Н. Попов. В регионе проживания прилузских коми также «зимой играли на кум чипсанах на святках — 13 дней ежедневно по вечерам в избе, где вообще пели и развлекались», а летом «в прежние праздники играли с пляской, расхаживая по улицам деревни»²².

Структурно-исполнительские особенности кума чипсанов (игра ансамблем — «парами» по принципу дуоритмии, когда каждая из пар исполняет заданную мелодико-ритмическую формулу), программность пьес, связанных с отображением в музыке явлений природы (например, «Кёк кёком моз» — Как кукушка кукует, см. нот. пр. 3), свидетельствуют о древней культуре многостольных флейт этого вида.

Характерной особенностью бытования духовых инструментов было то, что по издавна сложившимся традициям разрешалось играть с «Ильина дня» (2 августа по н. ст.). Этот день в музыкальном обиходе назывался «Чипсаян, пöлясян лун» (букв. день свистения, дудения). По народным поверьям до Ильина дня, т. е. до времени созревания хлебов, играть на инструментах не полагалось, из опасения навлечь этим непогоду, неурожай²³. Необходимо учесть и то обстоятельство, что и сами трубчатые растения, из которых изготовляли «звонкие дудки» («гора пöляня»), достигали, если можно сказать, акустического «созревания», т. е. усыхания и уплотнения массы тела к указанному периоду. Во всяком случае, это явление нашло своеобразное поэтическое отражение в свадебном причитании:

Илья лун дырся пö менам да юсь пöлян гласэй,
И сё майбыр пö менам юсь пöлянэн пöлясьомой²⁴.
И голос мой похож на лебединую дудку, звучащую
с Ильина дня,
И радостно мне свистеть в эту дудочку.

Первые пробы игры на «дудках» (несмотря на запрет) начались несколько раньше — в середине июля с выходом на сенокос²⁵. Импровизационные инструменты (изготовленные «на

²¹ Попов Н. Географические, статистические и этнографические сведения, собранные в 1848 г., в селе Ганском Чердынского уезда. Архив Географического общества СССР (Ленинград), р. XXIX, оп. 1, № 72.

²² Квитка К. В. Флейта Пана в Коми АССР. Рукопись, 1940 г. Хранится в кабинете народной музыки Московской государственной консерватории.

²³ Соблюдение подобного ритуала на Брянщине в связи с бытованием русских многостольных флейт отметил Л. Кулаковский в ст. «У истоков русской музыкальной культуры». — «Советская музыка», 1940, № 10; его же «Искусство села Дорожева». М., 1959, с. 47.

²⁴ Чисталев П. И., Муравьева Г. И. Материалы Висервожской фольклорной экспедиции 1962—1963 гг. Ч. II. Архив КФАН СССР, ф. I, оп. II, д. 244 б.

²⁵ Сидоров А. С. Указ. соч., с. 91.



Рис. 2. Старейший коми сигудошник В. А. Шомысов. с. Скородум Усть-Куломского района.

Фото Ю. Прокушева, 1973 г.

вычегодский охотник В. А. Шомысов (с. Скородум): раньше на зимовье в лесной избушке, а теперь дома, в кругу семьи. В его репертуаре традиционные песни типа «Шондібаной олёмой» (Солнцеликая жизнь — см. нот. пр. 4), плясовые наигрыши.

В условиях совместного проживания многолюдной семьи часто возникали домашние импровизированные ансамбли: пение и пляску сопровождали пѡляны и чипсаны, балалайка и гармоника и даже с виду не подходящие для воспроизведения музыки поделки.

Мастера «самовыдумкой» остроумно приспособляли предметы домашнего обихода и даже части интерьера избы под музыкальные инструменты. Г. И. Чувьуров из с. Деревянск на верхней Вычегде вспоминает историю возникновения «брунгана» — струнного ударного инструмента: «Это было еще до революции. Мой дед и отец играли на брунгане — это длинные струны, прибитые к боковой стенке деревянного голбца у кухонной печи. Когда они уходили работать, я сам бренчал на брунгане: ударишь молоточком и звук — «бом, бом», как на большом церковном колоколе. Вечерами дед играл и напевал песни». По этому поводу старый музыкант сложил песню-воспоминание и исполнил ее под брунган. Вот ее фрагменты:

Ок тэ, брунган!
Меным гора сывны
Отсышт меным вай,
Кыдзи сылыс меным

пѡль...²⁸

Ох ты, брунган!
Громко петь мне
Помоги мне давай,
Как пел мой дед...

Другим предметам быта не придавалась специальная инструментальная форма, они в натуральном виде использовались вкупе с музыкальными инструментами под пляску, пение. В этнографическом очерке «О пермяках» приводится интересное, но довольно натуралистическое описание прошлого музыкального быта коми-пермяков. «В минуты полного разгула является доморощенная музыка — гудки, сопелки, гармоника, балалайка, а за неимением их, сковороды, тuesday, кадочки, словом все, что может произвести шум и треск»²⁹. На традиционных вечеринках и игрищах у коми-пермяков использовались «гырничьяс» — глиняные горшки, которые специально подбирались «в тон, под музыку», лукошко или сито, совмещавшие в себе функции барабана и бубна, деревянные ложки (сообщение писателя В. В. Климова).

Традиционные инструменты эстетического и прикладного назначения и инструментальная музыка были глубоко связаны с многообразными явлениями хозяйственной и культурной жизни народов коми, с различными видами и формами их художественного творчества. С изменением экономической, общественной и культурной жизни в советское время изменились обычаи и традиции, возникли и развиваются новые формы народного творчества.

²⁸ Чисталев П. И. Коми народные музыкальные инструменты, с. 158.

²⁹ О пермяках. — «Москвитинин». Ч. 1. М., 1847, с. 211.

Инструменты прикладного назначения, исчерпавшие свои функции, отмирают и уходят в прошлое (за исключением некоторых инструментов детского быта). Собственно музыкальные инструменты и народная инструментальная музыка существуют в ограниченных рамках отдельных традиционных форм бытования (в основном среди лиц старшего поколения)³⁰, принимают новые трансформированные формы исполнения народными музыкантами на клубных сценах, фольклорных фестивалях, проникают в сферу художественной самодеятельности. Так, например, в Нижне-Вочском регионе, соседствующем с Гаинским рай-



Рис. 3 Фольклорный ансамбль чипшансток. с. Чёрныш Прилузского р-на.
Фото С. Губского, 1975 г.

оном Коми-пермяцкого национального округа, до сих пор бытуют и в полевых и домашних условиях многоствольные продольные флейты. Народный инструментально-вокальный ансамбль чипшансток из с. Черныш Прилузского района выступал не только на районном и республиканском смотре художественной самодеятельности, но и в Москве — на этнографическом концерте VII конгресса Международного музыкального совета (1971 г.).

³⁰ Аналогичное состояние сложилось и в эстонской народной музыкальной культуре. «Большая часть традиционных инструментов вышла из активного употребления, некоторые бытуют в качестве детских забав», — отмечает И. В. Тынурист. (Музыкальные инструменты и инструментальная музыка в народном быту эстонцев. — В кн.: Музыкальный фольклор финно-угорских народов и их этномызыкальные связи с другими народами. Таллин, 1976, с. 49).

Лучшие самодеятельные художественные коллективы республики показывали свое искусство за рубежом: Ижемский ансамбль песни и танца выступал в Венгрии (1973 г.), Ансамбль песни и танца учащихся профтехобразования Коми АССР — в Англии (1977 г.). С особым интересом были прослушаны коми национальные песни и инструментальные наигрыши на многостольных флейтах — «чипсанах» и «пöлянах».

В последние годы (1960—1970) коми народные музыкальные инструменты начинают внедряться в профессиональные музыкальные коллективы. Уже первые попытки включения струнного щипкового сигудка и многостольных флейт — куима чипсанов в состав эстрадного вокально-инструментального ансамбля «Эжва» представили определенный этнографический и художественный интерес. Более значительный музыкально-общественный «резонанс» получили усовершенствованные (мастером В. Я. Павловым) деревянные ударные инструменты различных форм и конструкций, умело подключенные в общую программу Ансамбля песни и танца Коми АССР. Ансамбль успешно выступил в Болгарии — на международном фольклорном фестивале в г. Бургосе, участвовал в фестивале «Русская зима» в Москве; хоровое произведение «Прибаутки» в сопровождении коми ударных инструментов неоднократно показывалось по Центральному телевидению.

Народные музыкальные инструменты и инструментальная музыка являются памятниками материальной и духовной культуры народа. Сохранение их заключается не только в собирании инструментария, фонографическом и нотном фиксировании музыки (что, кстати сказать, проводится в системе Коми филиала АН СССР довольно результативно), но и находится в прямой зависимости от их «живого» бытования. В связи с этим возникает более широкий вопрос об отношении к традиционному песенно-музыкальному фольклору с точки зрения современности.

При обсуждении практических вопросов, связанных с народным творчеством, некоторыми местными работниками культуры иногда высказываются такие мнения, что «старый» фольклор якобы не соответствует нашему времени, поэтому его необходимо «осовременивать». Но ведь сами по себе фольклорные традиции не статичны, а динамичны: отмирают или переосмысливаются старые, рождаются и осваиваются новые традиции, созвучные современной эпохе. Такой естественный процесс обновления песенно-музыкальных (особенно лирических) жанров весьма ярко проявился в первые годы Советской власти³¹ и происходил он по своим нормам.

Суждения о модификации фольклора могли возникнуть в результате недопонимания того, что фольклор и художественная

³¹ Чисталев П. И. Из истории развития музыкальной культуры Коми АССР (1918—1932 гг.). — Историко-филологический сборник, вып. 8, Сыктывкар, 1963, с. 115—129.

самодетельность — это две отличающиеся по своей природе и функции формы непрофессионального художественного творчества трудящихся масс, возникшие на разных ступенях развития культуры; но, с другой стороны, они находятся в тесном соприкосновении и взаимодействии. «Фольклор в самых разнообразных его проявлениях, в различных трансформированных видах и новообразованиях проникает в... новые сферы современной народной творческой жизни, находит там свое место и обнаруживает новые возможности для развития»³². Народная песня и инструментальная музыка «входят» в современный музыкальный быт посредством пропаганды их по радио и телевидению, исполнения на эстраде, распространения через нотные издания, грампластинки.

Если народная песня заняла определенное место в репертуаре художественной самодетельности, то этого нельзя сказать о народной инструментальной музыке: на традиционных музыкальных инструментах по-прежнему играют только единичные любители (обычно они же и мастера-изготовители этих инструментов). Такое положение объясняется главным образом тем, что старинные инструменты и даже инструменты более поздней формации, такие как балалайка и гармошка, не выдерживают конкуренции со стороны модернизированных и новейших инструментов (электрогитары, электроорганы и др.). Задача, которая стоит перед музыкальной наукой и практикой, в том, чтобы народным инструментам найти свое место в современной музыкальной культуре, ибо одни из них по своим конструктивно-акустическим и эстетическим данным не в состоянии выйти за пределы ограниченного регионального распространения, другие могут приобрести новые формы бытования. В этом свете важно выдвинуть и по возможности разрешить такие проблемы, как

1) изучение художественно-выразительных возможностей традиционных народных инструментов³³;

2) теоретическая разработка этой проблемы дает возможность предложить соответствующим организациям и учреждениям культуры научно обоснованные рекомендации по практическому усовершенствованию наиболее перспективных народных инструментов (первые шаги по модернизации коми ударных инструментов, как было отмечено выше, дали положительные результаты);

3) известные затруднения вызовут вопросы внедрения рекон-

³² Путилов Б. Н. Фольклор и художественная самодетельность. — В кн.: Фольклор и художественная самодетельность. Л., 1968, с. 7.

³³ Эта и ряд других проблем выдвигаются в отдельных работах советских музыковедов. См. статьи-рефераты Г. Британова «О задачах социологического подхода к изучению функционирования народных инструментов в системе современной музыкальной культуры», И. Бродского «О народных музыкальных инструментах и инструментальной музыке Дальнего Востока РСФСР» в кн. «Теоретические проблемы народной инструментальной музыки». М., 1974.

струированных инструментов в массовый музыкальный быт и профессиональное музыкально-исполнительское искусство. Для этого такие инструменты должны в определенной мере соответствовать возросшим художественно-эстетическим требованиям музыкантов-любителей и профессионалов; в то же время они должны быть и материально доступны;

4) освоение инструментария, безусловно, потребует соответствующей организации учебного процесса в детских музыкальных школах, в музыкальных, культурно-просветительных училищах, выпускники которых приобретут определенные исполнительские навыки и получают возможность обучать игре на народных инструментах любителей — участников художественной самодеятельности;

5) в условиях развития современной национальной музыкальной культуры весьма перспективно создание различного типа инструментальных ансамблей, в составе которых могут быть и коми и русские инструменты, давно и прочно вошедшие в музыкальный быт коми народа.

Народная инструментальная музыка имеет также большое научное значение как один из источников исследования исторического развития форм музыкального мышления, становления музыкальной системы (эту возможность дает сохранившаяся до нашего времени музыка, исполняемая на древнейших коми народных музыкальных инструментах). «Традиция народной музыки является «материнской» для письменной музыкальной культуры»³⁴, творческое преломление ее многообразных форм важно и для композиторской практики.

Народные музыкальные инструменты и инструментальная музыка тесно связаны с хозяйственным укладом, бытом, культурой народа, поэтому представляют ценный материал для этнографии, фольклористики, эстетики, социологии, истории.

³⁴ Земцовский И. И. Народная музыка — В кн.: Музыкальная энциклопедия. Т. III, М., 1976, с. 889.

1. Корсьом выль

на поиски

Умеренно $\text{♩} = 96$

Пух
барабан

Теп, теп, теп, теп! Теп! Теп, теп!

Теп! Теп! Теп, теп, теп, теп, те - (э) х!

2. Мӧс видзысьлӧн ворсаторъяс

Пастушеские наигрыши

Скоро $\text{♩} = 120$

Бадьлу
поля

3. Кӧк кӧкӧм мӧз

Как кукует кукушка

Подвижно $\text{♩} = 104$

Пунь
чипсӧн

4. Шондібанй

Солнцеликая

Медленно $\text{♩} = 51$

Сигудӧн

УЗОРНОЕ ВЯЗАНИЕ РУССКОГО НАСЕЛЕНИЯ ПЕЧОРЫ

В бассейне Печоры компактно проживают две группы русского населения. Место обитания первой — нижняя Печора с притоками Пижма и Цильма, по административному делению это Усть-Цилемский район Коми АССР. Основание Усть-Цильмы, первого русского поселения в этом районе, относится к середине XVI в. (1544 г.). Русское население нижней Печоры сложилось в течение XVI—XVIII вв. «за счет пришлых элементов, происходивших из различных мест, но главным образом из соседних районов русского Севера — с Мезени, Пинеги, Двины». Оно впитало в себя «также отдельные пермские (коми) и ненецкие элементы»¹. Исследователь Л. П. Лашук считает, что «с этнографической точки зрения русская Печора представляет собой продолжение русского Поморья, его крайний северо-восточный рубеж, но вместе с тем отличается от Поморья целым рядом своеобразных языковых и культурно-бытовых особенностей, сложившихся под влиянием местных условий материальной жизни, иноязычного и инокультурного окружения»².

Вторая группа русских сосредоточена в верховьях Печоры вплоть до д. Мамыль. «Своим происхождением эта русская группа связана со старожильческим населением Чердынского уезда Пермской губернии». Русские начали селиться в верховьях Печоры в XIX в.³.

Одним из наиболее распространенных видов традиционного искусства обеих групп русского населения Печоры является узорное вязание. Писатель Ю. А. Арбат, побывавший в Усть-Цильме, пишет: «...шерстяные чулки здесь такие красивые, что только увидев их, можно понять, каковы они»⁴. Специальных публикаций, посвященных узорному вязанию русского населения Печоры, нет. Однако устьцилемское вязание неоднократно

¹ Лашук Л. П. Очерки этнической истории Печорского края. Сыктывкар, 1958, с. 87.

² Там же, с. 88.

³ Там же, с. 145.

⁴ Арбат Ю. А. Светлый север. Вологда, 1970, с. 79.

привлекало внимание этнографов и искусствоведов, в обобщенном виде оно вместе с вязанием ижемских коми рассмотрено в кандидатской диссертации Н. С. Королевой⁵. Общая характеристика узорного вязания устьицлемцев имеется в одном из экспедиционных отчетов Л. С. Грибовой⁶. Источником для настоящей статьи послужили главным образом полевые материалы автора, собранные в Усть-Цилемском (1969 г.), Троицко-Печорском (1975 г.) районах Коми АССР и в Чердынском районе Пермской области (1976 г.). Цель публикации — ввести в научный оборот материал по орнаментальному строю вязаных изделий перечисленных групп русских и определить его место среди узорного вязания соседнего населения.

В обоих районах орнаментируются чулки и рукавицы. Их вяжут из овечьей шерсти при помощи пяти металлических спиц. Образцы вязания — чулочная вязка, резинка и рубчик. Имея общую техническую характеристику, изделия рассматриваемых мест отличаются по художественным особенностям, поэтому узорное вязание каждой из выделенных групп населения будет рассмотрено отдельно.

Общее представление об узорном вязании устьицлемцев возникает уже после того, как пройдешь по улицам их селений. Многие взрослые и дети носят узорные рукавицы — *исподки* (женщины вяжут их по несколько пар в год: для семьи, по заказам и иногда на продажу). Пожилые женщины носят традиционную одежду, в комплект которой входят узорные чулки. Среди мужчин такие чулки встречаются больше всего на стариках, причем чаще в праздники.

Различаются будничные и выходные рукавицы. Первые из них начинаются тремя разноцветными (белый-черный-белый, красный-черный-красный) рубцами, а дальше с тыльной и внутренней стороны украшаются сетчатыми узорами из простых геометрических мотивов (точек, квадратов, крестиков) (рис. 1). Иногда на запястье будничных рукавиц вяжется два окаймленных семеричных бордюра * (рис. 2).

Среди выходных более распространенными являются рукавицы, начинающиеся тремя рубцами (иногда резинкой), украшенные по всей кистевой части окаймленными семеричными бордюрами (рис. 3). Менее распространены рукавицы с крупным узором из восьмиконечных звезд, выполненных на тыльной стороне дважды; ладонь и палец выходных рукавиц такого рода оформляются теми же узорами из простых мотивов, что и будничные

⁵ Королева Н. С. Народное искусство пермских финно-угров (коми, коми-пермяков, удмуртов) XIX—XX в. Дис. на соиск. учен. степени канд. искусствовед. М., 1969, с. 89, 90.

⁶ Грибова Л. С. Отчет Печорской этнографической экспедиции 1972—1973 гг. Архив Коми филиала АН СССР, ф. 5, оп. 2, д. 102, с. 39—42.

* Семеричным бордюром автор называет узорную полосу, выполненную шириной в семь вязальных рядов.

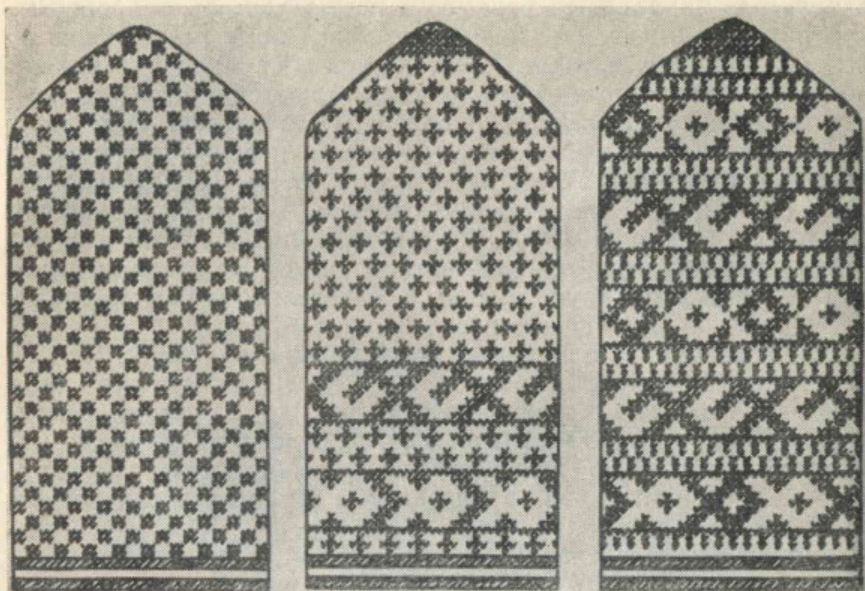


Рис. 1, 2, 3. Узорные рукавицы, район нижней Печоры.

рукавицы, а устье выполняется в резинку (рис. 12). Местные жители утверждают, что узор из восьмиконечных звезд появился в устьцилемском орнаменте уже при жизни нынешнего старшего поколения. «Узора звездой раньше не было. Мы вязали узоры с исподок наших мамок да бабок, а теперь снимают узоры с магазинных перчаток, вот и узор звездой нашли где-то», — рассказывают пожилые женщины устьцилемки.

Рукавицы, украшенные восьмиконечной звездой, носят женщины и дети. Остальные рукавицы могут носить все половозрастные группы населения. Узорные чулки являются частью традиционной одежды мужчин и женщин, однако в зависимости от половой принадлежности изделия декорируются по-разному.

Женские чулки начинаются семью-десятью черными рубцами. За ними следует узорная часть, представляющая собой композицию из трех одинаковых или различных по рисунку семеричных бордюров, окаймленную с обеих сторон. Изредка узорную часть составляет один широкий бордюр из мотива



, тоже окаймленный, или сетчатый узор из простых мотивов. Низ чулок вяжется из черной шерсти, в последнее время вместо черного нередко употребляются темно-синей и темно-фиолетовый цвета (рис. 4—6).

Среди мужских чулок различаются повседневные и выходные. Те и другие начинаются обычно тринадцатью рубцами. В рабочих чулках рубцы, как и сами изделия, двуцветны (черно-крас-

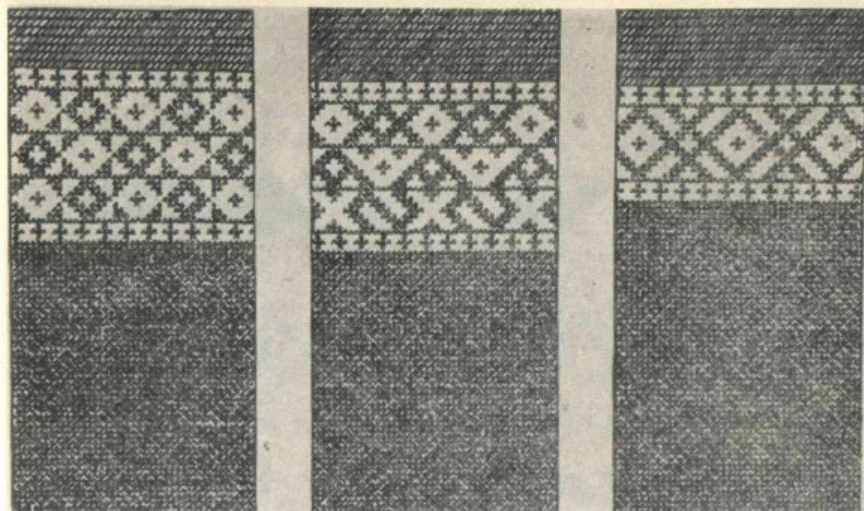


Рис. 4, 5, 6. Узорные паголенки женских чулок, район нижней Печоры.

ные, черно-желтые), в выходных — обычно трехцветны (желто-черно-красные). В повседневных чулках весь паголенок вяжется в узкую ровную поперечную полосу, а в выходных — порядком расположения орнамента паголенок делится на две части: верхнюю и нижнюю. В верхней части ряд в ряд располагается семь (изредка пять) семеричных бордюров, которые представляют собой единый узорный массив, окаймленный с обеих сторон. Нижняя

часть паголенка в абсолютном большинстве случаев украшается произвольным количеством окаймленных семеричных бордюров и изредка одним сетчатым узором (рисунки 7, 8).

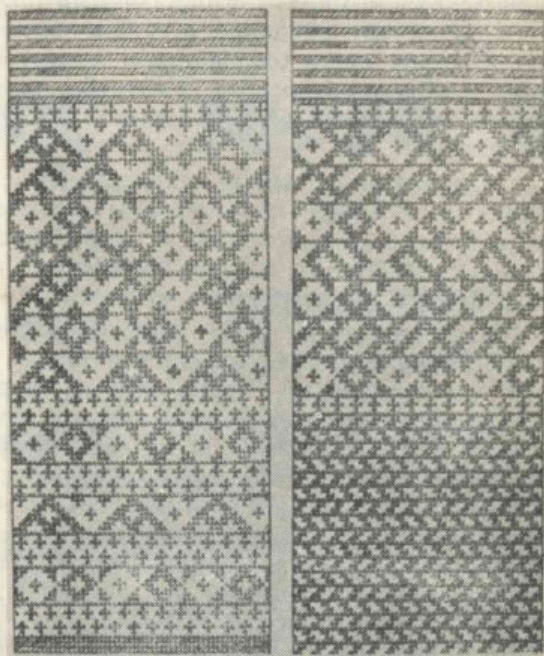
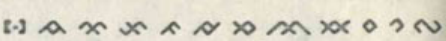


Рис. 7, 8. Узорные паголенки мужских чулок, район нижней Печоры.

В вязаном орнаменте устьицлемцев представлены следующие группы узоров, различающихся мотивами и композиционными особенностями: узоры в поперечную полоску, сетчатые узоры из простых геометрических мотивов, семеричные бордюры, окаймляющие бордюры. Имеются единичные случаи употребления широкого бордюра и сетчатого узора из мотива . В послед-

ние десятилетия нашел распространение узор из восьмиконечных звезд.

Особенно примечательны в устьицлемском орнаменте семеричные бордюры. Таковых немного. Они составляются путем повторения одного из следующих более распространенных геометрических мотивов: 

(рис. 9). Все мотивы, кроме первого, имеют диагональное направление линий и выполняются по счету 1, 3, 5. Мотив 

имеет три направления и выполняются по счету 1, 2, 3, 5 (изредка по счету 1, 2, 3). Бордюры из семи первых мотивов обладают следующей особенностью: их узорное изображение в точности соответствует фоновому. Бордюры одного изделия могут быть как одинаковыми, так и различными по рисунку.

Семеричные бордюры, а также композиции из них окаймляются. Чаще всего окаймлителем является узор, состоящий из крестиков на поперечине. Употребляются также окаймляющие бордюры из точек, вертикальных и наклонных отрезков на поперечине (рис. 9).

Изделия и их части, украшенные сетчатыми узорами из простых мотивов, устьицлемцы называют *рыбыми*; изделия, украшенные семеричными и окаймляющими бордюрами, — *писаными*, *писанками*, мотивы бордюров — *писками*. Каждый орнаментальный мотив тоже имеет местное название (табл. 1).

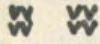
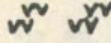
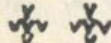
Цветовая гамма устьицлемских вязаных изделий предельно отработана. Узоры в полоску и сетчатые узоры обычно двуцветны (черно-красные, черно-желтые, черно-белые). Двуцветны также рукавицы со звездным узором, сочетания цветов в них довольно разнообразны. В изделиях, украшенных семеричными и окаймляющими бордюрами, составных цветов пять: черный, белый (естественные цвета шерсти), красный, желтый, зеленый. Замена этих цветов наблюдается крайне редко и то главным образом в изделиях, выполненных недавно. Традиционные цвета заменяются близкими по звучанию: черный темно-синим, желтый оранжевым и т. п. Каждому из пяти цветов отводится строго определенное место. Семеричные бордюры бывают черно-желтыми с красными вкраплениями и красно-зелеными с белыми вкраплениями. Двойные по расцветке семеричные бордюры в



Рис. 9. Семеричные и окаймляющие бордюры на вязаных изделиях нижней Печоры.

изделии чередуются. Окаймляющие бордюры также двойки по расцветке: черные фигуры на желтом фоне и красные на белом. Первые всегда окаймляют красно-зелено-белые семеричные бордюры, вторые — черно-желто-красные. Случаи цветовой перестановки единичны. Пряжу для вязания обычно красили в домашних условиях, и на веку нынешнего старшего поколения в обихо-

Местные названия орнаментальных мотивов

Орнаменталь- ные мотивы	Группы населения	
	русские нижней Печоры	русские верхней Печоры и Колвы
	мушки	через петельку, через одну петельку
	зубчики	зубчики
	столбики	столбики
	косинки	косой ряд, кривульки
	костылек	крестик
	однобокие (одиокруж- ные) рожки	рогатый мучник (мус- ник)
	двоебокие (двоекруж- ные) рожки	рогатый мучник
	однобокий крючок	
	однобокий крючок, со- бачка	косой крючок
	двоебокий крючок	
	"	крючок
	"	косой крючок
	косая заслоница	
	прямая заслоница	скобка
	околенка	мучник, окошко
	околенка	
	переплет	двуужильный мучник, со- рочья лапа, барашек

Орнаменталь- ные мотивы	Группы населения	
	русские нижней Печоры	русские верхней Печоры и Колвы
		барашек, сорочья лапа
		пила в одну сторону рога, пилка, пила в один рог
		пила в обе стороны рога

де были по преимуществу анилиновые краски. О растительных красителях, например, о лесном растении зеленице, употреблявшемся для окраски шерсти в желтый цвет, помнят в основном по рассказам. Интересен способ, которым устьицемики добывались яркости красного и зеленого цветов: «Сначала моток желтым красим, а уж только потом красным или зеленым. Нитка ятная выходит». Цвета, полученные таким образом, очень хорошо сочетаются в изделии.

Приведенный материал показывает, что в вязаном орнаменте русского старожильского населения нижней Печоры выделяется два пласта: более древний, которому присущи устоявшийся набор мотивов и предельная отработанность композиционных и цветовых решений, и довольно молодой пласт вариаций узора из восьмиконечных звезд.

Узорное вязание русского населения верховой Печоры нельзя рассматривать изолированно от узорного вязания верхней Колвы, вплоть до д. Ракшор (Чердынский район Пермской области), так как художественная специфика вязаных изделий Печоро-Колвинского междуречья едина. В настоящее время основным орнаментированным изделием являются рукавицы (исподки). Их носят все — мужчины, женщины, дети. И сколько женщины ни вяжут рукавиц, столько и дарят их — родственникам не только в своих деревнях, но и в дальние селения. Те в свою очередь присылают свои изделия. В верхнепечорской деревне Курья, например, нам встретились рукавицы, привезенные или присланные из верхнепечорских же деревень Светлый Родник, Усть-Унья и из деревень Дий, Сусай, Русиново, расположенных на Колве. Иногда узорными рукавицами невеста одаривала на свадьбе свою новую родню. Однако, как правило, узорные рукавицы не входили ни в приданое, ни в свадебный подарок. Не были связаны со свадебным ритуалом и узорные чулки. На памяти жителей старшего поколения орнаментировались главным образом мужские чулки. Как рассказывают в этих местах, «чулки узорами вязали мужикам, которые лесовали, а которые не лесовали — тем простые носки вязали». Сейчас мужские чулки редко кто

вяжет. Для себя женщины вязали одноцветные чулки или иногда в ровную поперечную полоску. Полосатые чулки (не шерстяные, в отличие от местных, а «бумажные») также продавали в лавках.

Рассказывая об узорном вязании, пожилые женщины обращают внимание на целесообразность узорного вязания: «Одной жницей* раньше мало вязали, тонко получается — холодно. А узорами — толще. Можно и толстую жницу спрясть, но ее иглицей не вывернешь. Вот и вязали с двух жниц. Пусть хоть простой узор «через петельку» или «мучниками»**, пусть серое с черным, но из двух жниц — толще, теплее. Поверх чулок надевали коты кожаные. Валенки, они твердые, не сгибаются, а чулки мягкие». Таким образом, мягкость и гибкость изделий достигается вязанием с двух клубков, путем чередования нитей. При ритмичном чередовании двух разноцветных нитей получаются простейшие геометрические узоры.

Как рассказывают пожилые люди, раньше, лет 50 назад, узорным вязанием занималась почти каждая женщина, потом было время, когда забывали про него, теперь снова многие, особенно в верхнепечорских деревнях, вяжут узорно. Только если раньше все женщины работали в единой художественной манере, то теперь старые и молодые украшают свои изделия по-разному. Пожилые женщины вывязывают старинные «писули», которым они выучились у своих матерей и бабушек, а молодые пользуются новыми узорами. К новым узорам в данной местности относят различные вариации узора из восьмиконечных звезд. На Колве они мало распространены, и население совершенно определенно связывает их появление здесь с верховой Печорой. В печорских верховьях эти узоры распространены шире, и об их происхождении люди толкуют по-разному: «возможно, с картинок сняли, а возможно, из Усть-Цильмы или с Ижмы привезли: там тоже такие вяжут». Действительно, узоры из восьмиконечных звезд на рукавицах более или менее равномерно распространены по всей Печоре, и всюду эти узоры считаются новыми.

В Печоро-Колвинском междуречье (как и по всей Печоре) узоры из звезд вяжут на тыльной стороне рукавиц***. Все остальные узоры и порядок расположения их на изделии считаются старинными.

Рукавицы начинаются резинкой, одноцветной или с несколькими поперечными полосками. Кистевая часть украшается или каким-нибудь сетчатым узором или несколькими окаймленными узорными полосами (рис. 10, 11). Чулки начинаются несколькими рубцами, а паголенок или только его верхняя часть декорируются таким же образом, как и кистевая часть рукавиц,

* Жница — шерстяная пряжа.

** «Через петельку», «мучник» — местные названия орнаментальных мотивов (см. табл. 1).

*** Внутренняя сторона и палец таких рукавиц украшаются узорами из простых геометрических мотивов: точек, диагональных полосок и др.

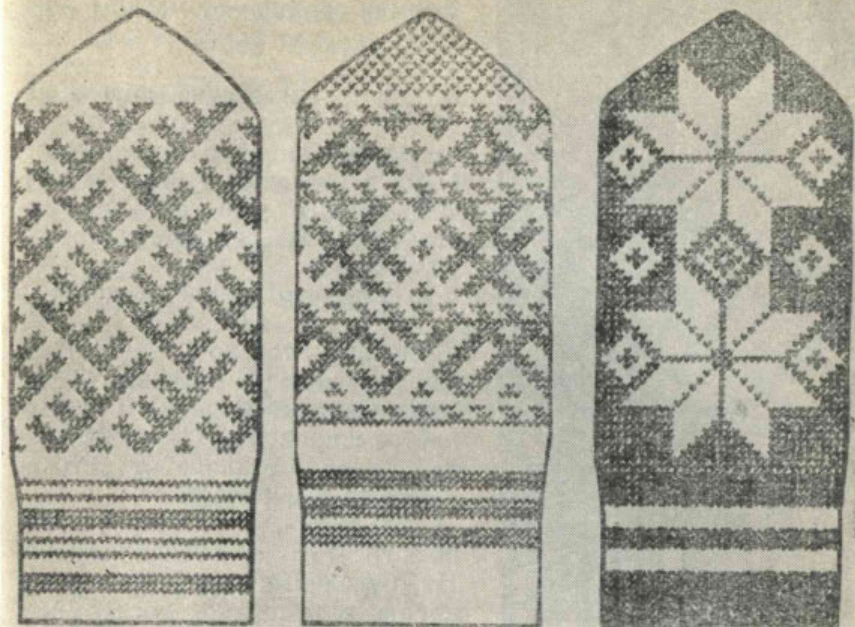
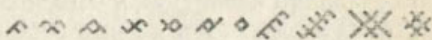


Рис. 10, 11, 12. Узорные рукавицы: 10, 11 — район верхней Печоры и верхней Колвы; 12 — район Печоры.

с той, пожалуй, разницей, что на чулках реже, чем на рукавицах, употребляются окаймляющие бордюры (рис. 13).

В вязании употребляются узоры как из простых, так и из сложных геометрических мотивов. Из простых мотивов нами зафиксированы точки, крестики, квадраты, диагональные полосы. Они являются составляющими сетчатых узоров. Части изделий, украшенные сетчатыми узорами из простых мотивов, особенно точками, печоро-колвинские русские, как и устьицлемцы, называют рябыми. Кроме того, точки, диагональные и вертикальные отрезки на поперечине служат окаймляющими бордюрами. В отличие от устьицлемских печоро-колвинские бордюры, окаймляющие две соседние узорные полосы, при стыковке не примыкают друг к другу, а сливаются в один бордюр (рис. 14).

Все мотивы сложного строения, за исключением двух, диагонально-геометрические*, выполненные по счету 1, 3, 5.

Основные из них следующие: 

Из них состоят бордюры различной ширины, в том числе и семеричные, а также сетчатые узоры. Исключение в сложных

* Диагонально-геометрическими автор называет узоры, мотивы которых имеют диагональное направление линий, соединенных или пересекающихся под прямым углом.



Рис. 13. Узорный паголенок мужского чулка, р-н верхней Печоры и верхней Колвы.

тый, зеленый, черный (синий) и белый. Более распространенные сочетания этих цветов красно-зеленое, черно(сине)-желтое, черно(сине)красное. Окаймляющие бордюры чаще всего красные и белые. Цветную пряжу печоро-кслвинские русские получали в домашних условиях при помощи анилиновых красок. Женщины

формах составляют мотивы

и , имеющие другое на-

правление линий и другой счет. О распространении восьмиконечной звезды уже сказано выше. Что же касается мотива

 то он встречается в

пределах только нескольких верхнепечорских селений (Усть-Унья, Светлый Родник) и выполняется шириной в девять вязальных рядов, в отличие от устьи-лемского семеричного.

Расцветка, как и узоры, обычно зависят от назначения изделий. На будничных вещах узоры проще и расцветка поскромнее: белый, черный, серый, реже красный цвета. Выходные изделия (в основном это относится к рукавицам) украшаются несколькими узорными полосами, выполненными в ярких цветах, основными из которых являются красный, жел-

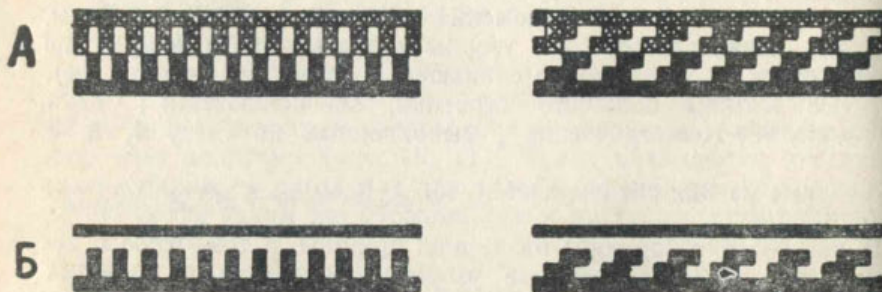


Рис. 14. Стыковка окаймляющих бордюров: а — в устьи-лемской разновидности, б — в печоро-колвинской разновидности.

постарше рассказывают: «Красили покупными красками, травой — нет. Была, говорят, раньше какая-то зеленица — желтый цвет давала, а если поморишь, то бордовый. Но при нас травой не красили».

Познакомившись с узорным вязанием двух групп русского населения, мы видим, что в обоих случаях орнаментируются одни и те же изделия — чулки и рукавицы. Одноименные изделия имеют единый фасон и выполняются одними и теми же техническими средствами и приемами. Общее наблюдается и в узорах, однако, наряду с общим, в вязании каждой из рассматриваемых групп населения есть свои местные особенности. В обобщенном виде они показаны при помощи таблицы 2.

Таблица 2

Бытование различных групп узоров
у русского населения Печоры и Верхней Колвы

Группы узоров	Группы населения	
	русские нижней Печоры	русские верхней Печоры и Колвы
Узоры в ровную поперечную полосу	+	•
Сетчатые узоры из простых геометрических мотивов	+	+
Окаймляющие бордюры	+	+
Семеричные бордюры	+	+
Широкие бордюры и сетчатые узоры из диагонально-геометрических мотивов	•	+
Узоры из восьмиконечных звезд	+	+

Примечание: + — широкое бытование, • — единичное бытование.

Общее и частное имеется и в декоративном строе изделий. Чулки и рукавицы обоих районов орнаментируются по схемам, однако они в каждом районе свои, причем у устьицелемцев схемы разработаны намного детальнее, чем у верхнепечорских русских. В обоих районах один и тот же набор основных цветов: белый, черный (синий), красный, желтый, зеленый. При этом для устьицелемских изделий характерна цветовая строгость, канонизированность, в то время как печоро-колвинские русские пользуются большей свободой в выборе цветовых сочетаний и в расположении их друг подле друга.

Итак, мы видим, что узорное вязание русского населения нижней Печоры и Печоро-Колвинского междуречья представляет собой две локальные разновидности одного и того же художественного явления. Рассматриваемые группы русских не граничат друг с другом, они отделены территорией, заселенной коми. Как в таком случае объяснить принадлежность двух территориально разобщенных разновидностей к единому художественному пласту? Для этого попытаемся определить границы интересую-

щего нас художественного явления. По комплексу существенных технических и художественных особенностей — одни и те же узорные изделия, единый или идентичный фасон одноименных изделий, единые технические средства и приемы, много общего в декоративном строе изделий и в самих узорах — узорное вязание двух рассматриваемых групп русских стоит в одном типологическом ряду с узорным вязанием русского населения бассейнов Мезени и средней Пинеги (Архангельская обл.)⁷, некоторых групп народов коми (среднесысольские, верхневыегодские, вакшинские и ижемские коми, северные коми-пермяки)⁸, а также хантов и манси⁹. В вязаном орнаменте перечисленного населения в совокупности представлены в основном одни и те же группы узоров: узоры в поперечную полоску, сетчатые узоры из простых геометрических мотивов, диагонально-геометрические узоры (а — семеричные бордюры, б — широкие бордюры и сетчатые узоры), окаймляющие бордюры *. Таким образом, очерчиваются границы единого художественного направления в узорном вязании, распространенного на порубежье Северной Европы и Азии.

Как формировалось данное направление, какие причины обусловили сходство и различия разновидностей — эти вопросы не являются целью настоящей публикации, однако мы попытаемся определить место устьцилемской и печоро-колвинской разновидностей среди остальных родственных разновидностей. В узорном вязании северного порубежья Европы и Азии общей, сквозной является группа сетчатых узоров из простых геометрических мотивов. Различия же в разновидностях идут по линии остальных групп узоров, особенно по линии диагонально-геометрических узоров и окаймляющих бордюров.

Характер устьцилемской разновидности определяют семеричные и окаймляющие бордюры, выполненные в традиционном пятицветье. По этим наиболее важным особенностям устьцилемская разновидность ближе всего стоит к среднепинежской разновидности, которой свойственны именно эти же узоры в аналогическом цветовом решении. К тому же среднепинежские «исподки», как и устьцилемские, начинаются не резинкой, а рубцами (рис. 15).

Печоро-колвинская русская разновидность узорного вязания территориально оторвана от других русских разновидностей. Однако по ряду существенных признаков, которые будут рас-

⁷ Работнова И. П., Вишневская В. М., Кожевникова Л. А. Народное искусство Архангельской области. — Сб. трудов Научно-исследовательского института художественной промышленности, 1962, № 1, с. 26, 27.

⁸ Климова Г. Н. Узорное вязание коми. Сыктывкар, 1978.

⁹ Иванов С. В. Орнамент народов Сибири как исторический источник. М.—Л., 1963, с. 110—112; Vahter T. Ornamentik der Ob-Ugrier. Helsinki, 1953, с. 77—80.

* Нужно заметить, что некоторые из перечисленных групп вязаного орнамента бытуют и за пределами выделенной территории, однако или в качестве единственных узоров, или единично, или в совокупности уже с совсем иными узорами.

смотрены ниже, она больше всего соотносится именно с русскими же разновидностями. Во-первых, общей для названных групп русского населения Поморья и печоро-колвинских русских является терминология, связанная с узорным вязанием: исподка (вязаная рукавица), жица, жичка (шерстяная пряжа), иглица (спица), писать (вязать, узорно), писаный (узорный), писанка (узорная вязаная вещь), писка, писуля (орнаментальный мотив), рябой (украшенный мелким узором). Общее можно проследить и в местных названиях орнаментальных мотивов (табл. 1). Во-вторых, окаймителями в печоро-колвинской разновидности являются бордюры из точек, наклонных и вертикальных отрезков на поперечине. Самые близкие аналогии им мы находим в среднепинежской и в устьицлемской русских разновидностях. Общими являются не только сами окаймляющие бордюры, но частично и их расцветка: печоро-колвинские окаймители обычно красно-белые, в перечисленных поморских разновидностях красно-белые наравне с черно-желтыми. В-третьих, цветовая гамма печоро-колвинских вязаных изделий, состоящая в основном из белого, черного (синего), красного желтого и зеленого цветов, тоже больше тяготеет к цветовому строю вязаных изделий русских Поморья.

Таким образом, сравнительный анализ показывает, что узорное вязание русского населения нижней Печоры и Печоро-Колвинского междуречья, являясь составной частью большого художественного пласта, распространенного на территории пяти народов, наибольшую близость обнаруживает с узорным вязанием русских Приморья.

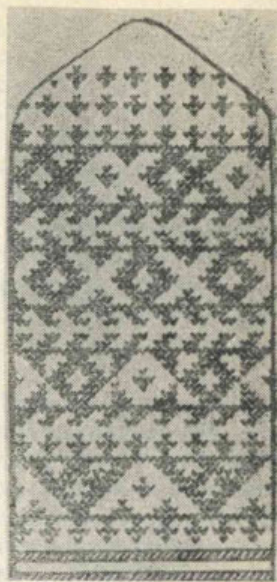


Рис. 15. Узорная рукавица, район средней Пинеги.

ФУНКЦИЯ И ИЗОБРАЖЕНИЕ В НАРОДНОМ ИСКУССТВЕ

Фольклор функционален в том смысле, что его произведения как бы вырастают из реального бытового действия. Роспись существует не для длительного ее созерцания, а для украшения необходимой человеку вещи — сундука, лукошка или прялки. Сама форма этой вещи может быть изображением, утилитарное и художественное становятся единым целым. Результатом такого рода процессов является особый способ освоения действительности, который заключается в практическом использовании вещи, уже имеющей художественно-обобщенное значение. Иными словами, вещь здесь приобретает значение меры освоенности реального действия и реальной жизни. Возникает ситуация, близкая языку: одно слово, употребляемое в разных ситуациях, служит их обобщению и само в них конкретизируется. То же следует сказать о вещи и о словесном произведении. В сущности здесь единая семиотическая структура. А значит в самой вещи (так же, как и в слове) должно существовать два слоя: отражающий реальность и проецирующий отражение снова на практическую жизнь человека.

В данной статье мы ставим задачу определить способ обусловленности художественной структуры фольклора внеэстетической функцией, а тем самым выявить также и структурные связи его видов. Иными словами, следует показать, каким образом внешнее (функция) трансформируется во внутреннее (художественное содержание), входит во внутренний мир фольклорного произведения.

Что касается произведений народного пластического творчества: прикладного и изобразительного, то тут все относительно ясно. Утилитарная функция является той основой, от которой зависят конструктивно-тектонические особенности произведений, которые в свою очередь, если и не определяют смысловой строй изобразительных элементов, то, во всяком случае, приводят их в определенное соответствие с собой. Смысл же изображения на вещи, кроме того, и непосредственно опре-

деляется функцией ее, хотя эту обусловленность изображения функцией и нельзя считать однозначной. В самом широком смысле слова можно сказать, что изображение не должно противоречить функции: между функцией и изображением всегда должно существовать общее смысловое звено, в частности — утилитарная предметность. Однако зависимость между утилитарной функцией и изображением более сложна. Изображение не только определяется функцией, но и само определяет ее, но, разумеется, не с утилитарной, а с духовной, эстетической точки зрения. В сущности, прялка расписная и без росписи — качественно разные вещи, разница касается не только их поверхности, но и их смысла, а также связей с реальностью. Различна и сама организация их конкретно-утилитарного смысла: у прялки, поверхность которой покрыта определенными изображениями, утилитарный смысл поставлен в один ряд с тем миром эстетически осмысленных явлений и человеческих чувств, которые выражены в росписи или резьбе. Поэтому дело не только в том, что расписная прялка «красивее», и даже не только в том, что она осмысленнее, но в том, что само действие с этой прялкой приобретает красоту и осмысленность вещи. Поэтому важно не что изображено, но сама связь изображения и мира, его окружающего. По поводу такой росписи на прялке, изображающей сцену «выезда», В. М. Василенко восклицает: «Какое надо было иметь пылкое воображение, чтобы на бытовом предмете, предназначенном для долгого и утомительного труда, изобразить эту сказочную сцену? Как мало, ничтожно мало знаем мы, если не умеем увидеть этого, а замечаем лишь красивый узор и в нем декоративные фигуры! Слабы и мертвы слова, определяющие подобные сценки только как жанровые. Нет здесь обыкновенного жанра, а есть поэтическое претворение бытовой темы, ее вознесение в мир красоты. Вера в чудесное, в то, что оно живет тут же в избе, около нее, и что сами вещи могут ожить как в сказке, не покидала зрителя»¹. Поэтому можно утверждать, что здесь неприменим тот подход, который рассматривает содержание произведения только как изобразительное, потому что оно с необходимостью включает в себя взаимодействие с окружающей действительностью и, следовательно, не сводится только к изображению ее. Изображение на предмете реально участвует в действии, поэтому можно сказать, что не только роспись отражает окружающий человека мир, но и мир «отражает» эту роспись — и поэтому связь их носит не односторонний, а двусторонний характер. Само восприятие этого действия неотрывно от красоты росписи. И если изображена на прялке птица-сирий, то она символизирует счастье и удачу не только для едущего под ней в возке человека, но и для владелицы этой прялки,

¹ Василенко В. М. Содержание в русском крестьянском искусстве XVIII—XIX веков. — В кн.: Русское искусство XVIII — первой половине XIX в. Материалы и исследования. М., 1971, с. 180.

т. е. каждый образ имеет двойную направленность. Вещь становится не только средством, но и эстетическим предикатом действия².

Такое отношение взаимности свойственно и профессиональному прикладному искусству. Однако разница между ним и фольклорным творчеством все же существует. Если для пластического фольклора характерно синкретическое единство изобразительного и утилитарного (в народном творчестве нет станковых форм искусства), изображение еще не выделилось в самостоятельное произведение, то профессиональное прикладное искусство развивается в условиях параллельного существования со станковым изобразительным творчеством — живописью и скульптурой, а поэтому между ними протекают процессы взаимного обогащения и отталкивания, формирования собственных изобразительных средств и смысловых возможностей — и взаимовлияния их. Между ними и происходит размежевание художественных функций, чего нет в народном изобразительно-прикладном творчестве. Поэтому в фольклоре чисто изобразительные средства, направленные на передачу глубокого содержания (например, выражение эмоциональных состояний, психологических характеристик и значительных событий в жизни людей), развиваются относительно медленно, но необходимость в передаче такого рода содержания удовлетворяется другими средствами.

Особенностью прикладного народного творчества является его полисюжетность. Обычно прялки, туеса, коробья покрыты самыми различными узорами, которые никак нельзя охарактеризовать с точки зрения «единства места» или «единства времени». Например, в с. Усть-Цильма мне показывали прялку, на которой кроме обычных мезенских лошадок с точеными ножками и крутыми шеями в обрамлении тонких орнаментальных росчерков был изображен корабль, несущийся на всех парусах. На вопрос, что значит это изображение, отвечали, что раньше ездили на конях, а теперь на кораблях. Очевидно, что объяснение это является поздним переосмыслением того, что раньше, возможно, объяснялось и воспринималось более глубоко. Во всяком случае здесь можно повторить слова Н. Щекотова о том, что кони и корабль «друг с другом незнакомы». В сущности здесь несколько изобразительных сюжетов, несколько художественных времен, несколько смыслов, а вещь одна. Очевидно, что дол-

² Один из первых исследователей русского крестьянского искусства Н. Щекотов подчеркивал, что изображенные существа «как бы вовсе друг с другом незнакомы» (*Русская крестьянская живопись*, 1923, с. 10), связывая с этим чистую декоративность этого искусства, т. е. отсутствие в нем значительного содержания. По-видимому, суть дела заключается просто в иной его организации, «не знакомые» друг с другом существа связаны прежде всего с человеком, зрителем, и только через эту связь с человеком осуществляется их связь друг с другом. Понимание смысла оказывается возможным только с учетом внетекстовой реальности.

жен быть найден закон интерпретации этих смыслов и сюжетов, закон образования художественного целого. И поиски этого закона невозможны без учета связи каждого сюжета с воспринимающим человеком. Изображенные сюжеты связаны друг с другом **через связь** их с человеком, точнее — с «сюжетом» реальной жизни. Именно в этом заключается основа художественной целостности вещи и связь с ее утилитарной функцией.

Очевидно, что вещь выполняет не только прикладные или декоративные функции, но и удовлетворяет потребность в углубленном отражении жизни — причем в результате этой двойной нагрузки сама **художественная** ее система качественно перестраивается. Поэтому народное искусство нельзя сопоставлять не только с профессиональным станковым, но и с профессиональным прикладным искусством. Оно синкретично не только с точки зрения нерасчлененности его жанров, но и с точки зрения функциональной аморфности.

Именно в этом основы его гармонии и целостности, в этом причины его функционально-изобразительного единства: между функцией и изображением всегда существует связь (в самом общем виде это справедливо и для профессионального искусства). В противном случае получается эклетика, пресловутое «прикладничество», которое нанесло большой вред прикладному искусству. Изображение не внешнее украшение вещи, но выявление ее внутреннего духовного смысла. Поэтому само изображение определяется функцией, точнее — предметом, на котором оно существует. Оно является **частью** целого, т. е. вещи, по отношению к которой оно должно быть прежде всего декоративным³. Функциональность и декоративность оказываются поэтому теснейшим образом связанными явлениями, причем связь эта касается не только формы, но прежде всего **смысла**, потому что народное искусство выполняет, как уже говорилось, и функции станкового — т. е. само выполнение станковых функций оказывается возможным прежде всего именно **через** декоративность и функциональность. Поэтому и декоративность оказывается не «игрой форм», а глубоко («станково»!) содержательной категорией. Такова логика рассуждений.

Теперь — о логике фактов.

К чему приводит существование утилитарного и станкового? Глубокое и сложное содержание не может быть передано условными фигурами и орнаментальными узорами. Но оно ими передается. Как? Тут следует возвратиться к примеру мезенской прялки: кони, корабль, узоры... Не тут ли ключ к решению вопроса? Многое в едином. Одного изображения мало для передачи духовной глубины и событийной сложности. Один элемент не выдерживает всей тяжести эмоциональной или интеллектуаль-

³ См. такую трактовку декоративности в диссертации К. Макарова «Декоративность как форма выражения красоты». Автореф. на соиск. учен. степени канд. философ. наук. М., 1966.

ной нагрузки. И вот появляется второе изображение, третье... на одной вещи! Примеров этому множество, причем мезенские прялки — далеко не самый яркий из них. А борокские, нижнетоемские, пучужские росписи! — три «става»: «став с окольными» (окнами), «став с деревом», «став с конем». Здесь и приезд жениха, и праздничное катание, и окна с цветами, и сказочные птицы счастья, и чаепитие, и фантастические цветы. Что это, эклетика? Скорее всего, нет. Это особая организация смысла. Многое в едином. Многое объединено вещью и темой. В самом общем смысле — мечтой о сказочном «райском» (хотя и земном, конечно) счастье. Возможно, деревенский зритель понимал и видел больше, чем мы. Но здесь важно подчеркнуть: существует специфичная для народного искусства организация содержания. Ей нет параллелей за пределами народного искусства. Это не повествование. Не метафора. Это — синтез разного. Еще Г. Л. Малицкий описал прялку, на которой изображено несколько сюжетов в следующей последовательности: лошадь, сани с седоком, женщина с прялкой, петух и курица, сцена «чаепития»; сверху и снизу вся эта группа изображений, расположенных столбцом (в вертикальном порядке), заканчивается стилизованными растениями. По краям этой группы идет текст: «Написано на преснище кустики, а повыше мужик на лошади идет, а повыше баба прядет сидит, а повыше петух идет, за собой кутюшку ведет, а повыше того седят — чай кушают, а повыше того кустики»⁴. По поводу этого изображения Г. Л. Малицкий пишет: «Приведенные надписи вскрывают как будто слабость теоретической мысли художника, некоторую безыдейность творчества, но зато они делают очевидным отсутствие предвзятости, тенденциозности и резонерства. По-видимому, для подобных крестьянских художников идеей была сама жизнь, явления которой они пытались изобразить, хотя бы и недостаточно искусной кистью, и назвать хотя бы и беспомощно-наивными словами. Это если и наивный, то во всяком случае **подлинный** реализм по внутреннему отношению художника к объективному содержанию темы»⁵. Возможно, что такое построение изображения на прялках — несколько ярусов с разными сюжетами — является не только наивно реалистическим «бытописанием», но представляет собой особенность поэтической системы, т. е. зависит не только от предмета изображения (реальная жизнь, быт), но и от самого способа образования художественного смысла, который заключается в сталкивании, в сопоставлении разнородных явлений, пространственное положение которых заставляет видеть в них родственность и поэтическую общность, т. е. по существу своему этот способ обобщения является тропом («Троп есть известное течение мысли, создание новой мысли, а не

⁴ Малицкий Г. Л. Бытовые мотивы и сюжеты народного искусства. Казань, 1923, с. 41.

⁵ Там же, с. 42.

просто ее иллюстрация»⁶). Столкновение разных явлений приводит к переосмысливанию их обоих. Нагромождение образов вызывает становление поэтической мысли, обретение содержанием адекватной формы. Происходит не только образование общего смысла, но и отражение его в каждом изображенном предмете, т. е. самовозрастание. «Троп есть развитие, движение мысли, переход, скачок от известного образа к новому значению»⁷. Но это столкновение разных значений, образов в одной росписи рождает не сюжет, не последовательно логическую цепочку событий, требующую повествования, но — метафору, свободно интерпретируемую символику. Однако эта свобода интерпретации в свою очередь обуславливается внеэстетической функцией предмета. Причем ни одно из изображений функционально не соответствует вещи. Функция определяет не только изображение, но и их интеграцию. Почему птица счастья на прялке? Да потому, что прялка и есть символ счастливой семейной жизни, подарок к свадьбе. Или просто — участница повседневного утомительного труда, в котором так хочется найти что-то прекрасное и светлое. Эта особенность прикладного искусства проявляется и на поздних ступенях его развития. В частности, в искусстве палешан, в тех произведениях, в которых применяется, по выражению Некрасовой, «клеимовая композиция». Примером ее являются работы Д. Н. Буторина («У лукоморья дуб зеленый»), И. И. Голикова («Плач Ярославны»), Н. М. Зиновьева («Дух предков»), Г. М. Мельникова («Каменный цветок»). По мнению М. А. Некрасовой, в этом следует видеть следы иконописной традиции, свойственной искусству Палеха. На мой взгляд, в этом проявляется близкая традиция, но наряду с ней есть и более глубокая — традиция народного искусства вообще, не только русского, но и коми (например, утки-солонки, покрытые орнаментом — та же множественность в единой вещи, где изображение утки слито с узором). Можно предположить, что истоки иконописной клеймовой композиции и полисюжетности народного искусства различны. Иконопись была направлена на передачу литературного повествования, например жития святого. Отсюда — изображение эпизодов из его жизни в клеймах. В народном прикладном искусстве такие повествовательные сюжеты не изображались. Скорее всего — тут соответствие поэтических систем народного творчества. Ведь и в устном искусстве существует своеобразная полисюжетность. Одно из ярчайших ее проявлений — психологический параллелизм:

«Была у меня алая ленточка,
Да потерялась на гари в земляничке.

.

⁶ Ким К. М. Некоторые проблемы анализа художественного языка. Автореф. на соиск. учен. степ. канд. философ. наук. М., 1971, стр. 15.

⁷ Там же, с. 16.

Был у меня милый — милый дружок,
Да на войне погиб он, убит в бою»⁸.

Впрочем, есть и еще более яркие примеры: своеобразная множественность, «нефабульность» песни:

Надо ласточку поймать,	Людам ведь не хорошо (2) да,
Надо в клету запереть (2),	Самому лишь хорошо (2), да,
Семенами накормить (2), да,	Выпью рюмку, выпью
Семена не чищены (2), да,	две (2), да,
Чистильщик не вырос (2), да,	Зашумит тут в голове (2), да,
В Корткеросе вырос (2), да,	Растяну ее меха (2), да,
Перешел через мост	Песню запою ⁹ .
железный (2),	

Разнородный текст объединен одним напевом, так же как разные изображения объединены тектоникой одной вещи — поразительный изоморфизм. И в обоих случаях интегрирующим началом выступает неизобразительная художественная сила.

Таким образом и связываются воедино: функциональность, декоративность, смысл. Именно с этой точки зрения и следует рассматривать орнамент: не украшение, а носитель смысла.

Итак, путем нахождения их метафорической общности достигается передача того содержания, которое не может выражаться только «реалистическим» изображением, да и не должно только в нем выражаться. Изображение, например, на прялке, создается не только для созерцания и углубления в его изобразительный смысл, как в произведениях станковой живописи. Оно прежде всего определяется тем обстоятельством, что оно на прялке, т. е. на вещи, используемой в реальном процессе труда. Поэтому метафоричность этого изображения приобретает еще одно звено — реальную действительность, которая поэтому становится не только предметом изображения и отражения, осмысливается не только «внутри» образного строя росписи, но сама эта роспись становится ее частью, включается в жизнь не только своим изолированным, музейным существованием, но и непосредственным в ней участием. Из сказанного следует, что функциональность вещи становится той основой, на которой и строится ее поэтический смысл, причем он — и это здесь самое главное — оказывается шире ее изобразительного смысла. Этот поэтический смысл вещи, не сводимый к смыслу изображения на ней, и обуславливает прикладной характер самого изображения. Изображение требует функциональности, «опредмеченности» в реальной действительности, потому что оно неадекватно своему замыслу. Таким образом, прикладной характер пластического фольклора и специфика его изобразительной системы взаимобуславливают друг друга. Можно сказать, что произведение

⁸ Кондратьевы М. И. и С. А. Коми народная песня. М., 1959, стр. 49.

⁹ Коми народная песня, вып. 1, Сыктывкар, 1966: с. 115, № 42.

пластического фольклора является, по аналогии с языком, не сложно-распространенным предложением, но мгновенным столкновением отдельных слов, точнее «семантических полей», которые, входя в реальность самой жизни, становятся ее метафорическим переосмыслением, переводом конкретного, единичного, непосредственно данного — в поэтическое обобщение. Происходит это отчасти в силу вынужденной художественно-функциональной действительности народного изобразительного искусства: оно с необходимостью выполняет художественные функции станкового произведения (углубленное отражение жизни), оставаясь вместе с тем связанным с бытовым предметом и его утилитарной функциональностью. Но в результате такой двойственности обе функции не только сосуществуют, но и перестраивают друг друга: результатом этого является повышенная орнаментально-изобразительная насыщенность предметов народного прикладного творчества (например, сочетание пластической изобразительной формы — ковш в виде птицы — и орнаментальной росписи на нем; многоярусная роспись прялок и т. д.).

Очевидно, что внеэстетическая функция изображения развивается из его обрядовой функции. Сначала изображалось то, что имело смысл. Первично-художественная осмысленность проявляется как оформленность, «кристаллизация» человеческого действия, имеющего определенное значение, и повторяемость в жизни людей, чем и достигается его первичное обобщение непосредственно в рамках самой реальной действительности. Художественно-мифологическое осмысление этого действия закрепляется в тех изображениях, которые наносятся на вещи, участвующие в нем. Поэтому вещь и становится своего рода художественной формой действия. Зависимость здесь не является односторонней: не только содержание определяет форму, но и форма определяет (формирует) содержание. Кроме того, действие является в этой связи изменчивым, постоянным, текучим элементом, оно зависит от обстоятельств, от людей, в него вовлеченных. Вещь же и изображение на ней являются тем постоянным, а потому и общим, что определяет его действие. Таким образом, вещь обобщает человеческое действие, сопоставляя его с другими, подобными ему, и таким образом осуществляется типизация жизни внутри самого жизненного процесса¹⁰. В этом смысле вещь сопоставима со словом как элементом человеческого языка: одинаковые слова применяются в разных ситуациях и применительно к разным явлениям, обобщая эти ситуации и явления и конкретизируясь в них. Иными словами, вещь здесь должна рассматриваться с точки зрения процесса коммуникации, т. е. не просто как материальный предмет, но и как носитель определенного (здесь — художественного) смысла, потому что искусство неотделимо от его восприятия. Если по отношению к

¹⁰ Об обобщающей функции орудий труда. см. Замбровский Б. Я. Истоки искусства. Воронеж, 1976.

словесно-музыкальным жанрам это положение выглядит совершенно естественным, так как они используют знаковую систему — язык — и без нее невозможны, то наличие подобных свойств вещи проявляется не так отчетливо. При определении знакового характера произведений пластического фольклора следует учитывать два момента: во-первых, то, что (в основе генезиса значения (а стало быть и вещи как знака.— И. Б.) лежит тот же самый процесс обобщающего отражения действительности, как и в случае понятийного мышления»¹¹, и, во-вторых, что «значения в качестве бытий нельзя помещать ни в каком месте процесса семиозиса, но их следует определять в категориях этого процесса как целого»¹². Иными словами, вещь, становясь элементом процесса коммуникации, выполняет функцию обобщения, а значение ее приобретает неодноплановый и целостный характер, оно определяется как функцией вещи, так и всеми ее связями, а не только изображением. Поэтому нельзя согласиться с точкой зрения, что становление художественного смысла в народном творчестве возможно только при отрыве от утилитарного. Суть дела как раз и состоит в интеграции вещью утилитарного и художественного. Такой подход к явлениям народного искусства может быть в какой-то мере полезным при определении роли канона в нем. Структура художественного образа при таком подходе оказывается как бы перевернутой. Акцент лежит не на постоянном (каноничном) его элементе — тексте, а на конкретной и изменчивой действительности, которая и определяет изменчивость содержания в целом. В статье «Каноническое искусство как информационный парадокс» Ю. Лотман пишет: «...извне получается лишь определенная часть информации, которая играет роль возбудителя, вызывающего возрастание информации внутри сознания получателя. Это самовозрастание информации, приводящее к тому, что аморфное в сознании получателя становится организованным, означает, что адресат играет гораздо более активную роль, чем в случае простой передачи определенного объема сведений»¹³. Здесь подчеркивается внетекстовый источник художественной информации, однако следует предположить, что он заключен кроме сознания «получателя» также и в той ситуации, в которой произведение искусства исполняется или используется.

В словесно-музыкальных жанрах фольклора можно также выделить подобные функции и отношения, что заставляет предполагать изоморфизм их образной семантики. Но следует отметить, что ввиду отсутствия в большинстве случаев чисто утили-

¹¹ Шафр А. Введение в семантику. М., 1963, с. 271.

¹² Morris Ch. W. Foundation of The Theori of Signs. In: «International Encyclopedia of Unified Science», vol. 1, N 2, University of Chicago Press, 1938, p. 45.

¹³ Лотман Ю. М. Каноническое искусство как информационный парадокс.— В кн.: Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки. М., 1973, с. 18—19.

тарной основы многих произведений народного искусства слова, процесс отделения утилитарного от изобразительного, который в пластическом фольклоре существует лишь в тенденции, зашел здесь дальше, поэтому «внерамочная» обращенность словесно-музыкальных произведений часто может быть наблюдаема лишь в реликтовом виде. Наиболее отчетливо она проявляется, с одной стороны, в обрядовой поэзии, с другой, во внеобрядовых импровизациях, однако следы ее могут быть найдены и в былинах, и в сказке, и в других «неутилитарных» жанрах. Вот одна из них: изъваса яг (ижемский лес).

Родные, любимые, дорогие сестрицы,
Подружки ведь, любимые сестрицы,
Мы сидим все десять любимых подружек
В густом уже темном сидим мы еловом лесу ¹⁴,

А. К. Микушев подчеркивает медленное развитие действия в подобных произведениях ¹⁵, что требует небольшого количества сказуемых. Это свидетельствует о том, что действие здесь в сущности и не нужно, оно не выходит во «внутренний» смысл произведений-текстов, оставаясь за их пределами, в контексте, но входит в содержание в целом. Можно попытаться определить, из каких элементов складывается смысл подобных произведений. В нем можно обнаружить два крайних полюса: с одной стороны — изменчивая индивидуальная неповторимость реального действия «сейчас», к которому и относится произведение, т. е. контекст, а с другой — сам текст, включающий в себя устойчивые традиционные формулы. В результате такого сопоставления становится понятным, что диалектика традиционного и индивидуального здесь обусловлена не столько индивидуальными особенностями творца и размером его таланта, но и художественными закономерностями народного творчества. Само индивидуальное творчество, импровизационность обусловлены обращенностью приведения к реальной жизни, вхождением его в действительность. Реальность в качестве внетекстового компонента входит в самую структуру художественного содержания. Она может не описываться и не изображаться, но все произведение относится к ней, она составляет смысловой центр, ядро импровизации. В. В. Сенкевич-Гудкова, говоря о саамской импровизации, приводит слова Устиньи Павловны Таруновой о том, как она складывает песню: «...И словно встанет передо мной мой сынок Сергей. Тут и запоешь. Ну, имя его пою, а сама все лучше и лучше вижу его в уме своем или сердце... Потом пойдут разные слова про жизнь его складываться, а то и просто одно его имя

¹⁴ КНП, 68, с. 25—26, № 2.

¹⁵ Микушев А. К. О внеобрядовых импровизациях (на материале трудовых импровизаций народа коми). — В кн.: Русский фольклор. Материалы и исследования. Т. 5. М.—Л., 1960.

пою...»¹⁶. Автор этого исследования считает, что «повтор текста, точнее, слов или словосочетаний — это основное ядро саамской импровизации»¹⁷. Повторяемое слово несет лишь часть смысловой нагрузки, основной же носитель смысла — внетекстовая действительность, контекст... Такое двуслойное строение поэтического смысла импровизации проявляется и в том, что оба ее элемента (действительность и устойчивые формулы, в пределе слова) несут разную художественную нагрузку. Если внетекстовая действительность выполняет функцию передачи основного смысла, темы, то устойчивые формулы, эпитеты и сравнения — функцию предиктирования этого содержания, обобщения его, столкновения с другими событиями человеческой жизни и (и это очень важно) с тем миром художественных образов, которые закреплены в искусстве.

Таким образом, устная фольклорная импровизация и произведение пластического фольклора оказываются изоморфными явлениями: в обоих происходит «овеществление» искусства, внесение его в жизнь, совмещение художественного и реального. Эта же закономерность в реликтовом виде может быть прослежена в различных фольклорных жанрах. Это и поговорка как знак какой-либо ситуации (контекста)¹⁸, и приуроченность рассказывания былички к определенным жизненным обстоятельствам¹⁹, исполнение сказки как производственно-магический обряд²⁰.

Из сказанного очевидно, что в структуре фольклорного образа существенную роль играет контекст исполнения (использования) произведения²¹. Очевидно и то, что вместе с развитием фольклора роль текстовых элементов в образовании содержания повышается, а контекст входит в сам текст в качестве элемента повествования (то, о чем раньше не говорилось, что было известно без слов, преобразуется в словесное высказывание). Тем самым текст получает самостоятельное развитие, все больше распространяется и углубляется. И если, по утверждению В. В. Сенкевич-Гудковой, «самым примитивным типом текстового повтора в саамской лирике являются песни, состоящие из одного слова, чаще всего имени любимого человека, иногда клички оленя или названия природы»²², причем это имя или слово

¹⁶ Сенкевич-Гудкова В. В. Элементы импровизации и традиционности на ранних стадиях развития фольклора. — В кн.: Русский фольклор. Материалы и исследования. Т. 5, М., 1960, с. 132.

¹⁷ Сенкевич-Гудкова В. В. Указ. соч., с. 137.

¹⁸ Пермьяков Г. Д. От поговорки до сказки. М., 1972.

¹⁹ Померанцева Э. В. Жанровые особенности быличек. — В кн.: История, культура, этнография и фольклор славянских народов. VI Международного съезда славистов. М., 1968, с. 285.

²⁰ Вийдалепп. Исполнение сказки как производственно-магический обряд. М., 1964.

²¹ Левинтон Г. А. К вопросу о функциях словесных компонентов обряда. — В кн.: Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974, с. 162—180.

²² Сенкевич-Гудкова В. В. Указ. соч., с. 137.

повторяется бесчисленное количество раз и составляет содержание песни, то в дальнейшем эта симметричная структура (внетекстовая реальность — ее название одним словом или формулой — как равноправные части содержания в целом) делается более сложной, так что текст становится не просто симметричной параллелью к контексту, но и переходит на более высокий уровень осмысления и обобщения, приобретает самостоятельность и целостность, отрывается от контекста.

В остаточном виде эта зависимость содержания произведения фольклора от контекста его исполнения прослеживается в причитаниях и плачах, а именно в тех, которые начинаются с названия места исполнения произведения, хотя дальнейший текст с этим местом может быть никак не связан. Описывая исполнение причети Поздеевой Еленой Федоровной, В. Базанов и А. Разумова пишут: «Однажды нам удалось ехать с Еленой Поздеевой из Уега в Хабаровку. Лодка шла парусом, женщины были свободны от весел, пели песни и приплакивали «плаксы». В этой обстановке Елена рассказывала плач о своей жизни. Отъезжая от берега, она начала плач словами: «Охти мнеченько да тошнехонько, уж я села бедна в легку лодочку, по реке пошла да я по матушке, я сказать пошла да про свое житье...»²³. Далее следует причитание, никак не связанное с описанным местом его исполнения.

Также с описания места исполнения начинается плач Поздеевой Марфы Борисовны (Плач о сыновьях):

Я сижу одна да горе серое,	Я смотрю гляжу да вон на
Я сижу одна да одинешенька,	улицу,
Во своей-то да злой хоромине,	Где ведь ходят да люди
На брусчатой да гладкой	добрые,
	Где ведь ходят да добры
	молодцы,
Я смотрю бедно	И много ходят да белы лебеди,
горе злочащенное	Я сижу тогда да верно думаю,
Во окошечко да во косявчато,	У меня тоже было много
	рощено... ²⁴

Здесь создается уже более логическое объяснение перехода от описания ситуации исполнения к содержанию самого плача.

Безусловно, ситуация исполнения (контекста) не может быть традиционной, она всегда изменчива и конкретна, как конкретны и изменчивы сами жизненные обстоятельства, причем содержание всего плача в целом без этого описания было бы не только беднее и суше — оно просто было бы другим: ведь все содержание текста привязано к контексту, в результате чего происходит

²³ Базанов В., Разумова А. Причитания Печорского края. Сыктывкар, 1944. Архив КФАН, ф. I, оп. II, ед. хр. 69, стр. 248.

²⁴ Базанов В., Разумова А. Причитания Печорского края. Сыктывкар, 1944.

взаимоосвещение и взаимопереход искусства и жизни, в настоящем выявляются его художественно осмысленные черты, «сейчас» становится художественным центром всей жизни плакальщицы.

Но даже с усилением традиционных, устойчивых элементов роль контекста как содержательного ядра относительно мало изменяется. Увеличение количества традиционных элементов особенно характерно для обрядовой поэзии. В частности, А. М. Астахова подчеркивала, что «свадебные плачи построены на ряде отработанных, устоявшихся типических образов и мотивов. Для каждого эпизода свадебного обряда выработаны свои канонические композиции, доля импровизации при их исполнении незначительна»²⁵. Но даже в таких случаях художественный смысл исполняемых причитаний не может быть сведен лишь к их тексту, так как тексты, как известно, повторяются для разных людей и на разных свадьбах. Конкретное содержание свадебных причитаний зависит от тех реальных людей, которые являются ее героями, от их чувств и отношений, от всех жизненных обстоятельств. Причем даже в пределах одной свадьбы все действия «объединены одним напевом. Тексты, с которыми соединяется этот напев, по ходу свадьбы прямо или иносказательно описывают то, что происходит в данный момент. Следовательно, тексты у каждого действия по сути разные, напев же — один. Как символ проходит он через всю свадьбу, отмечая наиболее значительные ее этапы»²⁶. Исходя из этого здесь можно выделить явления нескольких степеней общности:

1. Реальная действительность — единичное конкретное событие;
2. Тексты причитаний и песен, описывающие это конкретное свадебное действие, но уже в устойчивых традиционных формулах;
3. Напев, проходящий через всю свадьбу, являющийся ее символом и высшей степенью (в данном случае) обобщения.

Итак, обрядовый и импровизационный словесно-музыкальный фольклор, а отчасти и все другие фольклорные жанры, имеют отчетливо двойственную структуру поэтического содержания: реальная действительность — ее обобщение (слово, устойчивые формулы, тексты, напевы), причем смыслоопределяющим звеном, ядром содержаний в большинстве случаев является вне-текстовая реальность, остающаяся за пределами текста. Устойчивые же элементы этого содержания выполняют роль сопоставления двух планов — реального и художественно обобщенного, а тем самым художественное входит в жизнь, становясь ее равноправным членом, а реальное — поэтически осмысливается.

²⁵ Астахова А. М. Импровизация в русском фольклоре. — В кн.: Русский фольклор. Материалы и исследования. Специфика фольклорных жанров. Т. X. М. — Л., 1966, с. 73—74.

²⁶ Пьянкова С. В. Напевы-формулы русской свадьбы. — В кн.: Славянский музыкальный фольклор. М., 1972, с. 206.

СВЯТОЧНАЯ ОБРЯДНОСТЬ КОМИ КОНЦА XIX — НАЧАЛА XX ВВ.

Святки — языческий праздник славян, отмечаемый в поворотный момент хозяйственного года, когда заканчивались последние виды работ, связанные с уборкой урожая, начинался период подготовки к весеннему севу, от которого во многом зависело благополучие земледельца. Находясь в плену ложных, иллюзорных представлений о существовании сверхъестественных сил, древние славяне надеялись путем различных магических обрядов воздействовать в желаемом им направлении на эти силы. Так возник целый комплекс обрядов (ряжение, колядование, гадания и т. д.), преследовавших цель обеспечить успех в предстоящих полевых работах, сохранить здоровье людей и домашних животных. Обряды, приходившиеся на период подготовки к весенним полевым работам, включали в себя не только магические действия, но и элементы народного творчества, и наряду с выполнением мистической функции несли в себе социальную и эстетическую нагрузку.

Святки, обладавшие эмоциональной привлекательностью и устойчивостью дохристианских представлений, приобрели за века своего существования силу традиций. Не сумев искоренить святочную обрядность из быта русского народа, церковь связала ее с христианскими праздниками рождества и крещения, придала новое смысловое звучание. Однако несмотря на века засилья православной церкви «языческое нутро» святок продолжало проглядывать сквозь христианскую оболочку.

С христианизацией края в XIV веке в таком синкретизированном виде святки проникли к коми-зырянам. Святочная обрядность коми включала в себя почти все присущие русским компоненты: посиделки с игрищами, ряжением, исполнением песен, ритуальную еду, гадания, хождение «со славой» и по содер-

* Статья написана на основе полевых материалов автора и литературных источников.

жанию была наиболее близка к северо-русскому варианту*. Это объясняется непосредственными контактами коми с русским населением Поморья, их тесными этнокультурными связями. Восприятие синкретизированного христианством архаического празднества облегчалось еще и тем, что в силу схожести природных, хозяйственных и бытовых условий, установившихся еще до христианизации, систематических общений жителей северного региона, в языческих представлениях и обрядах коми, как и соседствовавших с ними русских, имелось немало схожих черт. Коми не просто заимствовали святочный обрядовый цикл, но внесли в него специфические элементы бытового, общественного и религиозно-магического свойства. Подвергшись дополнительной синкретизации, святочная обрядность заняла большое место в праздничном обрядовом цикле коми и явилась довольно устойчивым и повсеместным элементом быта, духовной культуры народа коми еще в начале XX века.

Основной формой святочных увеселений у коми, как и русских, были посиделки (тшуйсьём, оленасьём, вечерка), начинавшиеся на второй день рождества и заканчивавшиеся в канун крещения. Проходили они в так называемой «ворсан керкаын» (избе для игр), нанятой за определенную плату у наиболее бедных или малосемейных крестьян. Главным участником и организатором посиделочных увеселений была холостая молодежь. Посиделки привлекали парней и девушек не только развлекательными моментами, но и, поскольку сюда собиралась молодежь из соседних селений, более широкими возможностями завязывания новых знакомств, выбора женихов и невест. Взрослое население обычно сочувственно относилось к праздничным святочным увеселениям. Несколько иных взглядов по отношению к ним придерживались в старообрядческих селениях, где пожилые верующие в силу более ревностной приверженности к христианским канонам неодобрительно смотрели на «бесовские игрища» и участие в них своих детей.

На основании полевых исследований можно заключить, что святочная обрядность коми, в том числе и посиделочные увеселения с песнями, танцами, играми, ряжением, отличались эмоциональной выразительностью и представляли собой одну из самых веселых форм проведения праздничного досуга. В связи с этим нам кажется лишним основания утверждение этнографа XIX века Клавдия Попова, что у коми святочные посиделки «вялы и скучны»¹. Собравшаяся на святочные игрища молодежь стремилась показать как свой материальный достаток, так и собственные достоинства. К посиделкам девушки готовились за-

* По своему содержанию и форме проведения святочную обрядность принято подразделять на южнорусский, среднерусский и севернорусский варианты. (См. Чичеров В. И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX веков. М., 1957).

¹ Попов К. А. Зыряне и зырянский край.—«Изв. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии», т. 13, вып. 2, М., 1874, с. 64.

ранее: шили и покупали новые наряды. Девичья праздничная одежда включала в себе кофты (сос), яркие сарафаны, передники, украшенные лентами. В конце XIX века наряды в ряде мест шились по традиционному покрою, но уже из фабричной ткани — ситца, сатина. Отходничество наложило отпечаток на одежду парней, считалось модным в соответствии с заимствованными в городах мещанскими вкусами приходить на посиделки в жилете, косоворотке, сапогах с калошами. Характер святочных увеселений требовал от участников остроумия, сообразительности, умения петь и плясать. Праздничные посиделки начинались обычно с пения наиболее популярных песен. Последние составляли вообще существенный элемент святочных увеселений. По воспоминаниям старожилов за один праздничный вечер пели до 30 хороводных (кругон ворсан), плясовых (йоктан), величальных (сыльодчан) и т. д. песен.

Многие из них исполнялись и на обычных посиделках (войпуках). Однако у некоторых групп коми бытовал определенный круг песен (в основном плясовых), исполняемых только в святки: на Сыsole такими были «Тшуй, тшуй», «Олен», «Дай, дай, сваття», «Конькишла», «Да усы, усы, усы», «Я кóла»²; в Прилузье — «Пивовар, пивовар молодой»³; в Удорском, Усть-Куломском и Сторожевском районах — «Ай ладу, ладу»⁴.

В. И. Чичеров характеризует песенно-игровой комплекс святочных игрищ русского населения Севера как обряд с брачной тематикой⁵. Подобное смысловое значение в песенно-игровом репертуаре прослеживалось и у коми, особенно вымичан. В вымских селениях, начиная со второго дня рождества, устраивались свадебные игры и хороводы. Распространенной была игра, рассказывающая о выборе тестя, тещи, свата, сваты и, наконец, невесты. Она сопровождалась песней «Хожу я, гуляю вдоль по хороводу» и инсценировалась теми действиями, о которых говорилось в ней. Аналогичная популярная в святочные дни игра у русских Севера называлась «Барина женить»⁶.

Особой эмоциональностью и любовно-брачной направленностью отличались посиделки, проходившие в канун васьильева дня, на которых присутствовала не только молодежь, но и другие возрастные группы населения. Приведем краткое описание такой предновогодней вечерки в д. Ляли и Кошки. Начиналось веселье с исполнения песен, именуемых «ныв сыланкывъяс» (девичьи песни). Девушки вставали в два ряда друг против

² Кудряшова В. М. Песни Сысолы. — В кн.: Этнография и фольклор коми, Сыктывкар, 1976, с. 110.

³ Ориатская Т. И. Русские песни на Вашке. — В кн.: Историко-филологический сборник, вып. III, Сыктывкар, 1963, с. 196.

⁴ Архив КФАН СССР, ф. I, оп. 11, д. 36, с. 24.

⁵ Чичеров В. И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX веков. М., 1957, с. 185.

⁶ Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч. II. М., 1878, с. 126—127.

друга и пели «Во лузях», а при исполнении песни «Отворяйтесь да ворота» начинали водить хоровод, в который заходили два парня и шли в противоположную кругу сторону. При исполнении куплета:

Подходи, сударь, да поближе, да эх-ке,
Поклонись, сударь, да пониже, да эх-ке,
Да еще того пониже, да эх-ке,
Ты возьми ее за правую руку, да эх-ке

парни выводили на середину хоровода двух девушек, некоторое время ходили с ними под руку, а при словах:

Обведи кругом городочка, да эх-ке.
Поставь на старое место, да эх-ке

отводили обратно в круг. Пение продолжалось до тех пор, пока все девушки не перебивали внутри хоровода.

Последующие песни: «Цветная панеч, я панеч», «Толочу я, волочу» — плясовые. Первую из них исполняли две, вторую — четыре девушки, наиболее бойкие, имеющие хороший голос и умеющие плясать. В следующей «о́ктысян» (собирающей) песне «Бежит, побежит удалой молодец» хор девушек обращался к одному из парней, который выбирал среди сидящих двух девушек и выводил на середину избы. Взявшись за концы платка, они ходили по избе и пели «Сад йбрын кō ныв гуляйтō» (Во саду ли в огороде), после окончания которой в свою очередь выбирали двух парней, и так продолжалось до тех пор, пока все не оказывались в хороводе. Рассаживание по своим местам (чōлтасьōм) шло под песню «Как у нас, у наших ворот». Кульминационный момент посиделки в канун васильева дня заключался в игре «во гōгōрся бōрйōм» (выбор на год). Ее сопровождала песня «Ты впусти в город», которая была повсеместно популярной в святочном репертуаре у русских⁷. Причем ее исполняли не только девушки, но и присутствующие на вечерке женщины-зрительницы. Под пение песни каждый из присутствующих парней подходил к приглянувшейся ему девушке, с поклоном выводил ее на середину избы и, поцеловав, усаживал на колени. За своей избранницей парень должен был ухаживать в течение года. Нередко такой выбор впоследствии завершался заключением брака.

Описанная комбинация игр и песен с небольшими вариантами была типична и для других населенных пунктов по Выми.

Следует отметить, что, хотя у других групп коми подобных свадебных игр не было, элементы любовного характера содержались в святочных посиделках. Так, некоторые лирические песни, исполняемые в хороводе, обычно заканчивались поцелуями, что не было принято на простых войпуках (посиделках).

⁷ Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903, с. 313.

Неотъемлемой частью святочных вечеров были игры, связанные с ряжением молодежи. По генезису масок в ряжении выделяются два пласта — древний и более поздний. К первому относятся зооморфные маски лошади и журавля, отражавшие некоторые элементы древнего языческого мировоззрения, ко второму — антропоморфные маски бытовых персонажей.

В журавля рядились по средней и нижней Печоре, в некоторых селениях Выми и Сысолы, где его называли «кокуллю», маска же лошади — повсеместно устойчивый персонаж святочных игрищ. Инсценировки, устраиваемые ряженными в коня, в разных местах имели свои отличительные особенности. Так, в Покче, Скаляпе в васьилев вечер в лошадей наряжалось до 20 парней. Каждый из них приносил с собой семь шелковых платков, часть из которых предназначалась для вожжей, другие привязывались сзади к поясу (имитация хвоста). Участники игры вставали в два ряда, впереди шла «главная лошадь», замыкал шествие «кучер». Ряженные в сопровождении зрителей — детей и подростков некоторое время бегали по деревне, а затем заходили в «ворсан керка», где плясали под гармошку. Переодетые конем устраивали разнообразные игры, в которые вовлекали и присутствующих на вечеринках. В Пыелдино, Куратово ряженные били свитыми из соломы плетками участников, не внесших плату за нанятую избу, требуя у них угощения. Распространены были игры, показывающие обмен коней между мужиком и цыганом, порча колдуном лошади и лечение ее «доктором»⁸. В с. Палевицы А. С. Сидоровым записан интересный вариант (имевшийся у русских)⁹ святочной игры в двухголового коня: «Два участника игры становятся спиной друг к другу и в таком положении привязываются в области таза один к другому; каждый из них берет в руки по дуге за концы ее, изображая собою запряженного коня, и наклоняется к полу. Потом прикрывается это все пологом, получается вид двухголового коня. На середину такой фигуры садится голый мальчик, держа в руке сырой веник. Фигура входит на игрище и начинает двигаться назад и вперед, постукивая по полу концами дуг, как копытами, а мальчик при этом кропит всех веником»¹⁰.

Вполне вероятно, что мотив коня в святочной обрядности коми — явление заимствованное, поскольку игры с данными персонажами, преследовавшие цель «вызвать плодородие и плодovitость»¹¹, были повсеместно исконными, типичными у русских. «Древность земледелия у русских обусловила давность обряда, включающего лошадь в магические действия, придавал

⁸ Плесовский Ф. В. Коми народная драма. — В кн.: Фольклор и литература Урала. Пермь, 1971, с. 18.

⁹ Зеленин Д. Н. Описание рукописей ученого архива Русского географического общества, вып. I, II. 1914, с. 159.

¹⁰ Сидоров А. С. Следы тотемистических представлений в мировоззрении зырян. — «Коми му», 1924, № 1, с. 50.

¹¹ Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963, с. 16.

ему особые формы, сохранило его в XIX—XX вв.»¹². Условия жизни народа коми, у которого конь с развитием пашенного земледелия стал незаменимой и важной силой в хозяйстве¹³, способствовали закреплению и широкому распространению культа этого домашнего животного не только в святочной, но и в ряде других обрядов календарного цикла, в свадебной обрядности.

Выбор маски журавля также неслучаен. У коми журавлю придавали сакральное значение, хотя в преданиях, в народном творчестве мотив его был развит гораздо слабее, чем, например, мотив утки, лебедя и т. д. Журавль считался птицей вестей, мясом которой не употребляли в пищу из опасения, что могут постигнуть различные неприятности¹⁴.

Изображали журавля очень просто: человека, державшего в руках прялку или кочергу с загнутым концом вверх, накрывали пологом. Подобных фигур среди ряженных было несколько. Заходя на посиделки, они также устраивали небольшие представления: клевали концом кочерги или прялки друг друга, зрителей, которые при этом вскакивали на лавки, прятались за печкой, залезали на полаты.

Таким образом, маски журавля и коня в обряде ряжения имели определенную основу, вытекающую из хозяйственного уклада, мировоззрения коми и русского крестьянства. В конце XIX — начале XX вв. первоначальный религиозно-магический смысл этих игр был уже утерян, само ряжение и обряды носили игровой развлекательный характер.

Второй тип масок был очень разнообразным: изображали лиц повседневного быта — стариков, старух, горбунов и т. д. Переодевались в представителей общества, которые редко встречались среди крестьян: в барина, чиновника, цыгана, цыганку, в гротескной форме подчеркивая в одежде, во внешнем поведении их наиболее характерные черты. В Усть-Куломском районе было распространено ряжение в йӧгра-яран (ханты-манси). Причем, чем страшнее была одежда переодетого (чаще всего надевали лохматую шапку, вывернутую наизнанку шубу, поверх которой навешивали хвосты разных зверей, на лицо накидывали марлю, вымазанную в саже), тем достовернее якобы был образ йӧгра-яран. Видимо, здесь прослеживаются следы былых враждебных отношений между коми и этими народами, которые еще в XVI—XVII веках совершали набеги на вычегодские земли. Но чаще всего было принято переодевание мужчин в женскую одежду и наоборот — женщин в мужскую.

Основной целью ряженных было возбудить интерес со стороны зрителей, повеселить их своим внешним видом, исполнением песен, плясок. Посещение ряженными домов крестьян вызывало

¹² Чичеров В. И. Указ. соч., с. 200.

¹³ Белицер В. Н. Очерки по этнографии народов коми. М., 1958, с. 29.

¹⁴ Центральный государственный архив (ЦГА) Коми АССР, ф. 710, оп. 1, ед. хр. 4, л. 38.

всегда большое оживление, смех: хозяева старались угадывать замаскированных (на Сыsole существовало поверье, что неузнанный не будет болеть в этом году), обсуждали наряд, угощали их. Неприветливым крестьянам ряженные иногда доставляли и неприятности — сыпали на пол сажу, золу.

Переодетые в маски бытовых персонажей иногда также устраивали представления на святочных посиделках. Часто это была просто небольшая игра-импровизация, но иногда представления перерастали в народную драму с традиционным устойчивым текстом со строго определенной последовательностью действий. Различные игры имели локальный район бытования. Так, в селениях нижней Вычегды, нижней Печоры популярностью пользовались игры «Рёзбой», «Падей», на Выми — «Приятель», «Старик». «Рёзбой» — широко распространенная у русских, в том числе и на севере, народная драма, известная в других местах под названием «шлюпка», «лодка», «шайка разбойников», «атаман»¹⁵. Проходила она следующим образом. В избу, где проходят посиделки, входят «разбойники» во главе с атаманом и есаулом и закрывают двери, чтобы никто не вышел. Вначале поют песню «Вниз по матушке, по Волге», а затем следует диалог атамана и есаула. В заключение «Разбойники» качают по очереди мужчин, требуя деньги на водку¹⁶. Аналогичное вышеописанному сценарию представление разыгрывалось коми в Троицко-Печорске¹⁷. Основной отличительной чертой является лишь введение нового персонажа — разбойника Юрки, который по мнению А. С. Сидорова является прототипом разбойника-колдуна Ган Ивана. Предания о них бытовали в разных районах, эти два колдуна-богатыря отличались друг от друга своими действиями. Юрка фигурировал в преданиях жителей с. Маджа Корткеросского района (Вычегда) как разбойник-колдун, отнимавший скот у населения, а Ган Иван был известен на Печоре тем, что за одну ночь мог перенести дом из одного населенного пункта в другой. Надо полагать, что Юрка в какой-то степени был известен и жителям Печоры.

Нам удалось записать еще несколько вариантов этой игры в других населенных пунктах с включением дополнительных эпизодов. Так, в Подчерье атаман спрашивал хозяина, кто не платил за избу, и требовал:

Вайё керка донсё вештёй.

Он кё вештёй,

Юрнытё поткёдлам,

Ловнытё босьтам.

Платите за избу.

Если не заплатите,

Головы разобьем,

Душу вынем.

¹⁵ Соколов Ю. М. Русский фольклор. М., 1953, с. 580; Онучков Н. Е. Народная драма на Севере. — «Изв. отд. русского языка и словесности», т. XIV, кн. 1, 1909, с. 239.

¹⁶ Сидоров А. Ижмо-Печорский край. — «Коми му», № 7, 1924, с. 119.

¹⁷ Онучков Н. Е. Там же.

При этом Юрка хлестал плетками тех, кто не вносил плату. Интересно отметить то, что во всех вариантах информаторы указывали на особенный головной убор разбойников: это остро-конечная шапка из бересты.

Береста была непременным атрибутом в похоронных обрядах коми. По археологическим данным еще предки коми-зырян в XI—XII вв. покрывали ею могилы умерших¹⁸. Этот обычай в пережиточном виде сохранился вплоть до 20-х годов¹⁹. Посуда из бересты (чуман) использовалась при обмывании покойника. Имеются этнографические данные о применении бересты при проведении различных обрядов у других финно-угорских народов. Так, в прошлом на театрализованных представлениях удмуртов, марийцев, ханты, манси бытовали берестяные маски — личины²⁰. Видимо, берестяные шапки ряженных не случайное явление. Вполне вероятно, что и у коми существовали какие-то ритуальные обряды с применением данного материала.

Рождественские игры «Старик» и «Приятель» описаны А. К. Микушевым²¹ и Ф. В. Плесовским²². Обе они построены на диалоге. После каждого вопроса и ответа хор исполнял песню. В первой игре ведущий расспрашивал, какие виды земледельческих работ проводил «старик». В ходе диалога выясняется, что тот не пахал, не боронил, не сеял, не жал, муку не молот и хлеба не пёк. Во второй игре ведущий покупал у «приятеля» коня, узду, хомут, вожжи, оглобли, кошевку. В заключение якобы в эту воображаемую кошевку «усаживаются» все играющие, но тут же валятся на пол, так как конь упал, сбруя лопнула, сани развалились и т. д. Информаторы вспоминают о них, как о комедийных представлениях, забавляющих публику. Но первоначальная функция их (вытекающая из последовательного перечисления действий, связанных с земледельческими работами, предметов упряжи, подчеркивания действий словесными формулами), по мнению А. К. Микушева, была магической. Эти народные драмы в древности «были призваны воздействовать на природу в желательном для людей направлении — обеспечить словом и игрой приплод скота, плодородие земли, урожай»²³.

В святочных играх, ряжении отчетливо прослеживаются сатирические элементы, обращенные преимущественно к представителям эксплуататорских слоев населения. Особенно распространенными были игры, содержавшие шутовские пародии на

¹⁸ Савельева Э. А. Пермь Вычегодская. М., 1971, с. 32.

¹⁹ Сидоров А. С. Памятники древности в пределах Коми края.—«Коми муз», 1924, № 7—10, с. 54.

²⁰ Акцорин В. А. К вопросу об истории народного театра поволжских и приуральских финно-угорских народов.—«Вопросы финно-угроведения». Йошкар-Ола, 1970, с. 184.

²¹ Микушев А. К., Чисталев П. И., Рочев Ю. Г. Коми народные песни. Вып. 3. Сыктывкар, 1971.

²² Плесовский Ф. В. Народная драма у коми. Отчет. Архив КФАН, ф. 5, оп. 2, ед. хр. 30, лл. 14—17.

²³ Микушев А. К., Чисталев П. И., Рочев Ю. Г. Указ. соч., с. 7.

духовенство, что является проявлением антицерковных настроений, роста свободомыслия в крестьянских массах. На Выми подобные игры носили общее название «попѳн ворсѳм» (игра в попа). В них отражались в сатирической форме те или иные стороны деятельности духовенства. Так, в одной игре «поп» венчает молодых и требует за совершение данного обряда корову или последний мешок муки. В другой в пьяном виде «ведет службу». При этом «поп» постоянно сбивается, повторяет подсказанные «дьяконом» неприличные слова, что вызывает хохот со стороны зрителей и т. д. Некоторые святочные игры сатирического характера затрагивали черты повседневного быта. Например, в инсценировке «Падей» высмеивались либо глупая развратная жена, либо пьяница муж.

Непременным элементом святочной обрядности являлись гадания (туньясьѳм, вѳрѳжитчѳм), проходившие в течение всех праздничных вечеров. Однако наиболее благоприятными для предсказания будущего считались кануны крещения, рождества и утро васильева дня. У коми наиболее широкое распространение получили аналогичные русским²⁴ гадания, касающиеся личной жизни. Участниками святочных гаданий обычно были девушки, что являлось следствием приниженного, неравноправного положения их в семейном быту, когда судьба каждой из них во многом зависела от воли родителей, от разных случайностей. Поэтому к гаданиям они относились еще вполне серьезно, с их помощью стараясь предугадать, ожидает ли в наступающем году выход замуж, характер, внешние данные, материальное положение будущего супруга. По форме гадания можно классифицировать примерно следующим образом: гадания через сновидение, с участием домашних животных (лошади, овец, кур, петуха, собаки, кошки), посредством различных предметов домашнего обихода (жернова, сковородки, игл и т. д.), свежее испеченного хлеба и т. д.

Особый интерес представляют так называемые «страшные» гадания, сохранившие следы одухотворения и обожествления сил природы. Проводились они около бань, амбаров, пустых домов, на перекрестках трех дорог, т. е. в тех местах, где по представлению гадающих обитала нечистая сила. Если гадания устраивались в доме и при этом требовалось «участие» нечистой силы, то открывали печные трубы, вход в подполье, уличные двери, а чтобы не отпугнуть ее, снимали нательные кресты, со стен — иконы. Если в повседневной жизни нечистой силы боялись, избавлялись от нее, то тут, наоборот, приобщались к ней. Для призыва нечистой силы существовали различные словесные формулы. Так, например, садясь перед зеркалом в полночь, призывали: «Кути-мути, лок да петкѳдлы» (кути-мути, приходи и по-

²⁴ Ефименко П. С. Указ. соч., с. 168—170; Смирнов В. Народные гадания в Костромском крае. Очерки и тексты.—«Труды Костромского научного об-ва по изучению местного края», вып. XVI. Этнографический сборник, № 4, Кострома, 1927 и др.

кажи); гадая на перекрестке трех дорог — «Куття-войся, китруйт-мудруйт» (куття-войся, хитри-мудри). Однако и при «страшных» гаданиях во избежание неприятностей от нечистой силы соблюдались различные предосторожности. Эффективным средством защиты являлся замкнутый круг, очерченный каким-нибудь острым предметом (ножом, кочергой). В данном случае и сам круг и эти предметы обладали якобы магической силой, препятствующей проникновению нечистой силы к гадающим. Обязательным атрибутом для гадающих около бани, проруби, на перекрестке дорог являлась шкура коровы или овцы, на которую садились девушки. Овца, рогатый скот в народных верованиях славян являются благожелательными для человека существами, покровительствующими ему²⁵. Видимо, свойства этих домашних животных переносились и на их шкуры, которые, как и сами животные, могли уберечь человека от враждебной силы.

У коми в отличие от русских не были распространены гадания об урожае. Здесь можно упомянуть лишь об одном виде их, участниками которого являлись дети. Поздно вечером в канун васильева дня они искали на полу зерно, и если находили его, то считалось, что год будет урожайным, в противном случае — неурожайным. Какого-либо серьезного значения со стороны взрослых этому гаданию не придавалось, оно было просто развлечением детей.

Составной частью святочной обрядности коми являлась ритуальная еда, состоящая из определенных блюд. Так, в канун васильева дня на Сыsole, Вычегде варили свиную голову и ноги. Этот день так и назывался — «порсь юр-кок вильёдан лун» (день обглаживания свиных ног и головы). Крестьяне говорили: «Коть мыйкё закладё пукты, но тайё сёянсё лёсьёд (хоть заложил что-нибудь, но эту пищу приготовить)».

Данное блюдо (в новый год или в рождество) было ритуальной едой не только у коми, но и у русских²⁶, у западноевропейских народов²⁷. Ей придавался особый смысл, заключающийся в перенесении отдельных свойств свиньи (плодовитости, здоровья) на членов семьи, на домашний скот. Это животное играло определенную роль в древних верованиях финно-угорских народов (финнов, мордвы, удмуртов и т. д.), у которых ее мясо тоже являлось обрядовой едой периода святок^{28, 29}. У коми употреблению свиного мяса придавался также магический смысл, преследовавший цель сохранить благополучие семьи и домашнего скота. Неслучайно кости, оставшиеся после трапезы, зарывали

²⁵ Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начало XX вв. М. — Л., 1957, с. 54.

²⁶ Пропп В. Я. Указ. соч., с. 26—27.

²⁷ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (зимний период). М., 1973, с. 331.

²⁸ Братчина и другие религиозные обряды мордвы Пензенской губернии. П., 1914, с. 31.

²⁹ Религиозные верования народов СССР. Сб. этнографических материалов, т. 2, М. — Л., 1931, с. 197.

в хлеву, использовали при окуливании домашних животных. Однако первоначальный магический смысл поедания мяса свиньи в конце XIX — начале XX вв. прослеживается слабо. Обычай сохранился по традиции, иногда он обрстал обоснованиями, взятыми из переосмысленной обыденным сознанием христианской мифологии. К примеру, М. Ш-ова, 78-летняя жительница с. Пыелдино, объяснила этот обычай следующим образом: «Когда искали Иисуса Христа, чтобы его распять, он спрятался в хлев. Свинья помогла ему зарыться в сено. Вот с тех пор свиное мясо едят под новый год». Другим видом обрядовой еды были выпеченные из теста накануне крещения фигурки различных животных и птиц: коров, лошадей, поросят, уток, зайцев и т. д., носивших общее название «чибѣ-чань» (жеребенок). Несомненно, что как у русских, так и у коми этому обычаю придавался магический смысл. Однако, как указывает В. И. Чичеров, в XIX в. на Русском Севере прежнее смысловое значение ритуального печения постепенно исчезает, изображения животных и птиц употреблялись как угощение и украшение и только в отдельных случаях «коровки использовались как предметы оберега скота»³⁰. У коми в этот период тоже наметилось стремление печь фигурки птиц и животных для угощения, чаще всего детей. Однако в отдельных случаях «чибѣ-чань» продолжали сохранять магическое значение. С целью обеспечить сохранность и здоровье скота (на Сысоле, Вычегде) хозяйки клали фигурки на божницы, а после святок скармливали скоту. Изображения лошадок было принято обязательно класть в закрома с зерном, где они хранились до весеннего сева. По народным представлениям это должно было способствовать сохранности зерна и его плодородности.

Новогодняя обрядность русских включала в себя обычай колядования, в котором, как утверждает Г. А. Носова, получили преломление «некоторые черты древнего социального устройства общества, в частности, отношения семейно-родового строя»³¹. К коми этот обычай пришел уже с существенными христианскими напластованиями. Сохранился обряд ходить «славить», в котором принимали участие подростки и молодежь, реже — молодые мужчины. Участники коляды заранее готовили звезду, обклеенную цветной бумагой, с поставленной внутрь свечой или раскрашивали красками голубя. В рождество они ходили по домам с пением духовных песен, рацей, тропарей, излагающих в основном легенду о рождении Иисуса Христа (славитны). Часто из-за непонимания церковнославянских и русских слов текст песен искажался настолько, что трудно было понять их содержание. В рождественском колядовании у коми отсутствовали распространенные у русских и имеющие истоки в древних славянских верованиях песни-заклятья урожая и благополучия

³⁰ Чичеров В. И. Указ. соч., с. 76.

³¹ Носова Г. А. Язычество в православии. М., 1975, с. 49.

семьи. В коми языке нет даже слов типа «петь виноградь», «кликать овсень». Виноградь исполнялось лишь русским населением Коми края, например, жителями с. Усть-Цильмы, Серегово. В конце XIX века пели виноградь в среде служащих и чиновников г. Усть-Сыольска³³.

Завершался святочный обрядовый цикл праздником крещения, в котором тесно переплетались православные и дохристианские обычаи. Много разных примет, запретов было связано с кануном крещения, так как по поверью крестьян на этот день приходится наибольший разгул нечистой силы. Особенно много зла якобы могла причинить человеку категория нечисти, имевшая специфическое название — «куття-войся», «куття-васа», «кутюр» (Сысола, Вычегда), «вежа пуляк» (Ижма). А. Грен, занимавшийся мифологией коми, связывал их с культом предков: «куття-войся есть умершие и особенно те умершие, которых не похоронили как следует»³⁴. Скорее всего, под этим видом нечистой силы подразумевались представители низшей мифологии — водяные, что подтверждается и материалами по вотякам, у которых в «страшные» вечера (с 1 по 6 января) водяные (ва-мурт) назывались «вожо». Они, по верованиям крестьян, выходят из воды, поселяются в банях и пугают прохожих³⁵. По представлению коми, «куття-войся» — маленькие ледяные человечки, которые тоже выходят из воды, увозят на железных санках одиноких прохожих к проруби и топят их там. Ряд других — «бубаяс», «омольяс», «мисьтёмьяс» и т. д., также якобы творили в канун крещения разные бесчинства. С целью недопущения их в дом, берега людей и домашнего скота было принято рисовать смолой кресты на косяках окон, дверей жилых помещений и хозяйственных построек. Не разрешалось после обеда заносить в дом воду, дрова, кормить и поить скот, запрещалось проводить работы, связанные с шумом (колоть дрова, щепать лучину, толчь в ступе и т. д.), чтобы не привлечь нечистую силу.

В день крещения главным торжеством являлся обряд освящения воды в иордани. Заимствовав древние представления о воде как вообще об очищающем, исцеляющем средстве, церковь заменила его верой в святость освященной воды, которую крестьяне считали универсальным средством избавления от разных неприятностей. Верующие уносили ее в бураках домой и хранили в течение года, применяя как лекарство от болезней. Особенно полезной она считалась при лечении детей от испуга, сглаза. На святой воде из ржаной муки пекли «вежа нянь» (святой хлеб), который являлся очищающим и тоже лечебным средством, но уже для домашних животных. Его крошили и клали в

³² Земцовский И. И. Поэзия крестьянских праздников. Л., 1970, с. 97.

³³ Мельников С. Коляда в Усть-Сыольске. — «Живая старина», вып. III, IV. М. — Петербург, 1898, с. 480.

³⁴ Грен А. Зырянская мифология. — «Коми му», 1924, № 7—10, с. 30.

³⁵ Емельянов А. И. Курс по этнографии вотяков. Вып. 3. Казань, 1921, с. 26.

корм скоту; водой, в которой размачивали святой хлеб, мыли кринки из-под молока, если туда попадала мышь; эту же воду лили в новый колодец и т. д. Было принято после молебна и освящения воды мыть лицо и руки в проруби, купались там немногие — наряжавшиеся покойником или же давшие по какому-нибудь случаю (выздоровления, избавления от беды на охоте, рыбной ловле и т. д.) специальный обет. Чаще всего было распространено перекачивание больных в воде, которая разливалась на льду. При этом нижнее белье, в котором был больной, дома снимали, а на другой день уносили на речку и топили в проруби.

Итак, святки всегда были народным праздником, отражавшим общественные, трудовые интересы крестьян и воспринятыми у русских. Наслоение церковных элементов: рождественское «славление Христа», «хождение на иордань», обязательное посещение богослужений в дни рождества и крещения не могли изменить народного характера святочной обрядности. Привлекательность и популярность ее заключалась не в официальном церковном содержании, а в разнообразных коллективных играх, забавах, носивших некогда магический характер. Однако еще в условиях дореволюционной деревни с ростом стихийного материализма большая часть религиозно-магических обрядов постепенно утрачивала свой первоначальный смысл, приобретала все больший развлекательный характер. За годы Советской власти под влиянием социально-экономических, культурных преобразований с внедрением в быт новых форм проведения праздничного досуга святочная обрядность исчезла из духовной культуры коми народа. В настоящее время повсеместно получил признание праздник встречи Нового года с традиционной елкой в Домах культуры, клубах, школах. Красочные балы-маскарады, поздравления, новогодние пожелания, обмен подарками пришли на смену прежним посиделкам, рождественским песнопениям. Однако в ритуал новогоднего праздника составной частью вошли некоторые элементы народных традиций, лишенные бывшего религиозного смысла и придающие празднику особую специфичность и красочность. К ним в первую очередь относятся маски ряженых на новогодних карнавалах. По примеру других республик и областей страны³⁶ делаются попытки возродить с новым идейным содержанием новогодние поздравления-колядки³⁷. Основная смысловая нагрузка их в наши дни заключается в поздравлении, вручении приветственных телеграмм, подарков передовым коллективам, отдельным труженикам, отличившимся в труде.

³⁶ Кикило И. Новое время — новые традиции. М., 1969, с. 137—139.

³⁷ Газ. «Заполярье», 14 января 1970 г.

ИЕРОФЕЕВЩИНА КАК ТЕЧЕНИЕ В ИСТИННО-ПРАВОСЛАВНОМ ХРИСТИАНСТВЕ

В одном из предшествующих выпусков «Трудов Института языка, литературы и истории»¹ мы познакомили читателей с течением в православии бурсьылысь, возникшем среди части коми крестьянства, стремившегося придать официальной религии национальный характер. В настоящей статье делается попытка охарактеризовать также ранее совершенно не освещавшееся, если не считать несколько газетных сообщений², в литературе другое течение в православии, появившееся в 20-е годы среди русского населения Европейского Северо-Востока, — «иерофеевщину». Последнее отличалось от бурсьылысь не только иным национальным составом последователей, временем и условиями возникновения, некоторыми не столь существенными особенностями культового и догматического характера, но и большей масштабностью. Однако если сравнивать иерофеевщину с бурсьылысь 20—30-х годов, мы заметим, несмотря на расхождения, немало общих черт в плане социального состава религиозных общин и групп, антисоветской направленности их деятельности, возобладания в вероучении эсхатологических и антихристологических воззрений.

Несмотря на то, что иерофеевщина в настоящее время агонизирует, а ее приверженцы исчисляются всего лишь десятками фанатиков, изучение этой разновидности ИПЦ — ИПХ* пред-

¹ «Этнография и фольклор» (Труды Института языка, литературы и истории, № 17). Сыктывкар, 1976.

² «Лесная промышленность», 1960, 26 января; «Красный север», 1959, 12 декабря.

* В истинно-православном христианстве прослеживаются два периода. Первый, относящийся к 20—40-м годам, когда данное течение носило название ИПЦ (истинно-православная церковь). Последователи истинно-православного христианства, в основном принадлежащие к паразитическим сословиям царской России, группировались вокруг контрреволюционного духовенства, поддерживавшегося ортодоксии в сфере православного культа и совершавшего обряды в церквях, а с утратой последних — в домашних молитвнях. Второй период в основном начинается с 40-х годов, когда истинно-православное христианство уже в значительной степени лишилось прежней

ставляет определенный научный и практический интерес. Во-первых, история иерофеевщины показывает, что с исчезновением паразитической прослойки населения царской России, в условиях укрепления морально-политического единства трудящихся, поддержки верующими социалистического общества, религиозные течения с антисоветской социальной направленностью обречены на более быстрое вымирание, что подтверждает выводы, сделанные по бурсьылысь. Во-вторых, ускоренный распад и разложение таких направлений, как иерофеевщина, бурсьылысь, происходит на фоне общего угасания религии и служит наглядным примером успехов атеистического движения в нашей стране. В-третьих, знакомство с иерофеевщиной будет способствовать более глубокому изучению истории нашего Севера, с учетом той роли, которую играли церковь и религия в политической и духовной жизни народа. Наконец, поскольку религиозные пережитки в нашей стране являются из себя не нечто однородное, а конгломерацию различных конфессионных систем, изучение ИПХ позволяет осуществлять атеистическое воспитание более конкретно. Между тем истинно-православное христианство изучено недостаточно. За послевоенные годы были опубликованы работа А. И. Демьянова³ и ряд статей⁴, написанных в основном по материалам Центрального Черноземья. Что же касается отдельных течений истинно-православного христианства, многие из них, в том числе и иерофеевщина, остаются до сих пор совершенно не изученными. Между тем последователи ИПХ имеются во многих местах нашей страны, в том числе в Коми АССР (Сыктывкар, Ухта, Сыктывдинский, Усть-Куломский, Печорский районы), в Вологодской и Архангельской областях. Причем в Никольском, Кичмен-Городецком районах Вологодской области функционируют небольшие группы иерофеевцев, отдельные последователи данного течения встречаются и в других местах, в том числе и в Коми АССР. Изучение иерофеевщины представляет интерес и в плане уяснения истории православной церкви, эволюции ее социальной позиции и политической ориентации. Это тем более важно, что православие является наиболее распространенным исповеданием в нашей стране.

социальной базы и опиралось главным образом на выходцев из средних и зажиточных слоев крестьянства — единоличников, тунеядствующие элементы, лиц, по тем или иным мотивам недовольных существующими порядками. С исчезновением «истинного» духовенства прекратилось совершение некоторых таинств и обрядов, произошла деформация и упрощение других. Если на первом этапе течение представляло своеобразный осколок церкви и не выходило за рамки церковности, то на втором происходит его полный разрыв с церковью, что дает основание рассматривать его как внецерковное исповедание. Именно с этого периода данное течение в плане терминологии целесообразно именовать течением ИПХ (истинно-православных христиан).

³ Демьянов А. И. Истинно-православное христианство. Воронеж, 1977.

⁴ См. Вопросы истории религии и атеизма, т. VIII, М., 1960; т. IX, М., 1961.

Иерофеевщина возникла на территории Никольского уезда Северо-Двинской губернии и не была неким изолированным явлением. Различные возникшие в результате церковной контрреволюции течения ИПЦ (федоровщина, евлампиевщина, васильевщина и т. д.) существовали в других районах нашей страны. Как известно, свергнутые эксплуататорские классы с момента рождения молодого Советского государства оказали ему ожесточенное сопротивление нередко под предлогом защиты религии и с участием церковников. Борьбу православного духовенства возглавил глава церкви патриарх Тихон, который передал анафеме Советскую власть и призвал верующих и служителей культа вести с ней борьбу и с этой целью вступил в сговор с международной контрреволюцией. Призывы Тихона на первых порах нашли поддержку у значительной части духовенства, в том числе и у церковников образовавшейся в 1918 г. Северо-Двинской губернии.

С созданием губернии церкви, находившиеся на ее территории, вошли в состав вновь образованной Велико-Устюжской епархии, в составе которой было выделено викариатство с центром в г. Никольске. Его возглавил ярый тихоновец архиерей Варсанофий, который сплотил вокруг себя антисоветски настроенное духовенство. С 1919 г. среди никольских церковников наибольший вес приобрел административно высланный сын камергера царского двора, в прошлом учитель Сергей Воинский, который вскоре после прибытия в Никольск был посвящен в сан священника. Его переход в духовенство был продиктован стремлением скрыть свое прошлое под рясой священника и вести конспиративную антисоветскую деятельность, используя в этих целях религию. По своим взглядам Сергей Воинский был убежденным монархистом⁵.

Вокруг него сгруппировался актив из таких же антисоветски настроенных элементов, воспользовавшихся в контрреволюционных целях должностями священно- и церковнослужителей: бывший деникинский офицер Иван Кабалов, сын урядника Анатолий Шипунов, участник кронштадтского мятежа Михаил Шилов и другие. Они создали на территории губернии сеть законспирированных религиозно-монархических групп. Опираясь на зажиточные слои города и деревни, используя темноту, невежество местного населения, контрреволюционное духовенство повело работу, направленную на срыв мероприятий Советской власти. Реакции удалось в 1918 г. поднять часть крестьян, недовольных продразверсткой, на контрреволюционный мятеж, одним из руководителей которого был священник Вельский. В Сергунове были зверски замучены бойцы продотряда во главе с комиссаром Михалкиным. В Вохме белобандиты под руководством белого офицера Голубева захватили местный Совет и истребили сель-

⁵ Партийный архив Архангельской области (ПААО) ф. 240, оп. 2, л. 634, л. 13.

ских активистов, в Шонгской волости был разграблен запасной хлебный магазин⁶.

В такой благоприятной для себя обстановке и развернул свою деятельность Сергей Воинский. Отличаясь ораторскими и организаторскими способностями, он стал популярной фигурой у православных верующих. При Никольском соборе Воинскому удалось создать женскую религиозную организацию «сестричество», или «апостолиц». Многие религиозно настроенные девушки под воздействием красноречивых проповедей отца Сергея принимали обет безбрачия, соглашались на монашеское послушание. Одетые в белые платки и фартуки, «апостолицы» ходили по деревням, призывали женщин запрещать детям вступать в пионеры, в комсомол, не посещать красные уголки, избы-читальни, не брать в руки книг нерелигиозного содержания, не читать газет⁷. Воинский умер в 1924 г., приняв перед смертью схиму.

В том же году вместо умершего викариального епископа в Никольск был направлен ставленник патриарха Тихона Иерофей — в прошлом черносотенец, офицер царской армии, махновец, известный ранее под фамилиями Федоров и Афонин⁸. Незаурядный ум, привлекательная внешность, властность и решительность помогли ему добиться авторитета среди верующих. В целях поддержания религиозных настроений в массах Иерофей особое внимание обратил на торжественность, театрализованность с участием хоров служб, благолепие храмов. К новшествам следует отнести общую исповедь и продолжительные церковные службы. Торжественностью отличались его разъезды по епархии: на тройках с бубенцами в сопровождении послужников, хористов, приближенных из числа духовенства, под звон колоколов он подъезжал к селению, перед которым вдоль обочины дороги выстраивались толпы людей, собравшихся из многих деревень иногда за 50—60 километров. Дорога, по которой он проходил или проезжал, устилалась хвоей и цветами. Богослужения проходили с участием духовенства не только местной церкви, но и соседних приходов. Страстные речи архиерея, пышные изнурительные службы создавали обстановку массового психоза. С целью привлечения к себе населения Иерофей ходил по крестьянским домам, запросто беседовал с хозяевами по религиозным и житейским вопросам, занимался грошовой благотворительностью. Новый епископ поддерживал систему «сестричества», распространив ее на всю епархию. В 1926 г. в Северо-Двинской губернии насчитывалось до 500 «апостолиц» из числа отличавшихся фанатизмом никольских мещанок, молодых

⁶ Партийный архив Вологодской области (ПАВО), ф. 2, оп. 1, л. 2167, л. 3; Митенев В. Преосвященный Иерофей. Рукопись. Личное собр. автора, с. 10—11.

⁷ ПААО, ф. 240, оп. 2, д. 634, л. 16.

⁸ ПАВО, ф. 1750, оп. 1, д. 140, л. 64; «Красный север», 1959, 12 декабря.

крестьянок обычно из зажиточных семей. Они проводили активную религиозную пропаганду среди женщин, устраивали специальные «божественные посиделки» с пением псалмов и чтением религиозной литературы⁹.

Вскоре выяснилось и политическое кредо епископа. Иерофей окружил себя контрреволюционным духовенством из числа единомышленников покойного Сергея Войского. Бывший белогвардейский офицер, теперь священник И. З. Кабанов стал его ближайшим помощником. Число служителей культа пополнялось за счет антисоветски настроенных лиц: бывших полицейских, недобитых белогвардейцев. Контрреволюционное духовенство черпало поддержку среди кулацкой прослойки в деревне и никольских торговцев¹⁰. Тихоновцы в Северо-Двинской губернии играли ведущую роль, оттеснив на второй план стремившееся под давлением рядовых верующих к компромиссу с Советской властью обновленческое духовенство, и имели два центра — Великий Устюг и Никольск. В 1927 году преемник Тихона патриарший местоблюститель митрополит Сергей высказался за лояльное отношение церкви к государству. Вслед за ним большая группа тихоновцев пересмотрела свои взгляды и признала руководство митрополита. В их числе были и многие служители культа Великоустюжской епархии. Однако в Никольском викариатстве положение оказалось иным. Иерофей и поддерживаемое им духовенство продолжали борьбу с Советской властью, примкнув к так называемым «иосифлянам», которые в 1928 г. создали свой руководящий центр и официально порвали с церковной иерархией сергиевской ориентации. Если до этого «истинно-православное христианство» развивалось в рамках церковной контрреволюции, то с этого периода происходит размежевание с основной церковной организацией и становление его в качестве самостоятельного течения в лице так называемой «истинно-православной церкви». В Никольском районе Иерофей сохранил за собой почти все церкви (здесь только одна церковь в самом Никольске была в руках обновленцев), в Кичмен-Городецком районе, кроме шести приходов, все находились в руках иерофеевцев. Влияние Иерофея распространялось на ряд приходов Вохомского и Рослятинского районов¹¹.

В каждом иерофеевском приходе существовали подпольные контрреволюционные группы из числа духовенства, а также кулаков, религиозных фанатиков¹². Антисоветски настроенные элементы возглавляли церковные двадчатки и с их помощью осуществляли антинародную деятельность. Так, в составе двадчатки

⁹ ПААО, ф. 240, оп. 2, д. 634, л. 18; Великоустюжский филиал Гос. архива Вологодской области (ВУФ ГАВО); ф. 259, оп. 1, л. 6.

¹⁰ ПАВО, ф. 2, оп. 1, д. 2023, лл. 81—82.

¹¹ ПАВО, ф. 2, оп. 1, д. 2167, л. 1, д. 2023, л. 91; ВУФ ГАВО, ф. 258, оп. 1, д. 12, л. 124.

¹² ПАВО, ф. 2, оп. 1, л. 2023, лл. 81—82.

Никольского собора находились бывший становой пристав и пятеро кулаков¹³.

Все эти подпольные группы, церковные двадцатки контролировались епископом и его ближайшими помощниками, из которых наибольшей активностью отличались уже упоминавшийся Кабанов и бывшая монахиня А. С. Новгородцева. Руководство иерофеевщины поддерживало связь с носифлянами в Москве, Ленинграде, Вятке, а через мать Сергея Воинского с эмигрантскими группами православных церковников за границей. Эмиссары Иерофея неоднократно командировались для установления непосредственных контактов с руководством ИПЦ в Ленинграде и Москве. Тесная связь иерофеевцев установилась с Дмитрием Любимовым, епископом Гдовским, заместителем митрополита Иосифа по Ленинграду, известным черносотенцем и последователем Иоанна Кронштадтского¹⁴. От него поступали воззвания и листовки контрреволюционного содержания, которые затем распространялись среди верующих.

Путем проповедей, бесед, основательно одобренных антисоветскими намеками, Иерофей и возглавляемое им духовенство вели активную борьбу против социалистических преобразований на селе. Иерофей открыто призывал верующих противиться «власти временной», запугивал божьими карами родителей, чьи дети вступали в пионеры. С помощью «апостолиц» распространялись слухи о приближении войны, скорой гибели Советской власти. Агитация иерофеевцев была направлена против любых мероприятий молодой Советской власти: образования ТОЗов, реализации займа, укрепления крестьянского хозяйства, политики самообложения и т. д. Вследствие этого проведение займа и самообложения в Никольском и Кичмен-Городецком районах проходило с большим напряжением¹⁵. Под влиянием иерофеевщины некоторые родители не пускали детей в школы. Сам епископ заявлял: «Апостолы были неграмотными, но дар божий сошел на них с неба, и они стали первыми учеными. Без бога не быть грамотными»¹⁶. Истинное существо контрреволюционной пропаганды прикрывалось вымыслами о гонениях на церковь, под которыми понималась любая форма атеистического воспитания. Натравливая верующих на представителей органов власти, Иерофей призывал «защитить церковь, основы и традиции патриаршества»¹⁷. Антиобщественный характер деятельности иерофеевщины получил идеологическое обоснование в идее о пришествии антихриста и «скором конце света». Эсхатологические и антихристологические воззрения не были чем-то новым, они яв-

¹³ Капустин А. Из воспоминаний. Рукопись. Собр. автора, л. 1.

¹⁴ Платонов Н. Ф. Православная церковь в 1917—1936 гг.—«Ежегодник музея истории религии и атеизма». Вып. V, М.—Л., 1961, с. 265.

¹⁵ ВУФ ГАВО, ф. 259, оп. 1, д. 14, л. 45; ПАВО, ф. 1750, оп. 1, д. 140, л. 15 об.

¹⁶ ПАВО, ф. 2, оп. 1, д. 2023, л. 79.

¹⁷ ПАВО, ф. 1750, оп. 1, д. 140, л. 65 об.

лялись составной частью учения православной церкви. Однако выпячивание этих идей на первый план является проявлением своеобразия в догматике ИПХС. Эсхатологические представления созвучны настроению обреченных ходом исторического развития на исчезновение из жизни общества социальных групп и классов. Утрата прежнего общественного положения представлялась для них крушением установленного свыше порядка. Здесь легко просматривается аналогия с бурсьылысьяс, в общинах и группах которых в 20—30-е годы определенную роль играли также эксплуататорские элементы, чьи социальные идеалы и порядки подлежали ликвидации в ходе социалистических преобразований. В данном случае эсхатологизм бурсьылысь¹⁸ поясняет наличие аналогичных взглядов у иерофеевцев. Хотя последние в отличие от бурсьылысь и не называли точной даты «светопреставления», однако утверждали, что оно близко, любое обострение международной обстановки связывали с приближающимся его началом.

Как в бурсьылысь, так и в иерофеевщине эсхатология тесно увязывалась с антихристологическими мотивами. Согласно учению православной церкви, перед вторым пришествием Иисуса Христа и последующим «концом света» должен быть период царствования антихриста. Приход его в мир датировался 1917 годом, Советская власть мыслилась как его порождение. Отсюда антихристология обращалась против всех социалистических преобразований. Любой контакт с Советской властью (участие в выборах, вступление в колхоз, запись во время переписи, пользование советскими документами) мыслился как связь с антихристом и считался делом греховным.

Антисоветская деятельность Иерофея под флагом религии вынудила местные органы власти предпринять меры пресечения. Вызванный в губернский центр, Иерофей скрылся и перешел на нелегальное положение. Поддерживаемый кулацкими элементами он жил одно время на территории Кумбисерского, а затем Нижне-Кемского сельсоветов. В апреле 1928 г. он был арестован в Кемии. Однако группе вооруженных фанатиков в д. Путилово удалось отбить подпольного епископа. Переодетый в женское платье Иерофей с группой женщин сумел скрыться. Вскоре он был обнаружен в лесном шалаше. Вооруженный пистолетом, епископ оказал сопротивление и был ранен в перестрелке. Раненый Иерофей был увезен в Великий Устюг, где через несколько дней скончался. Было арестовано несколько активных членов иерофеевских реакционно-монархических групп¹⁹.

Смерть Иерофея и арест нескольких его ближайших сподвижников на первых порах вызвали вспышку религиозного фанатизма. Реакционную роль сыграли «апостолицы». Они игнорировали

¹⁸ Гагарин Ю. В. «Бурсьылысь» как местная разновидность православия в Коми крае.— В кн.: Этнография и фольклор коми. Сыктывкар, 1976, с. 70.

¹⁹ ПАВО, ф. 1790, оп. 1, д. 140, л. 65.

все общественные мероприятия, вели агитацию против них. Имела место фетишизация предметов, мест, связанных с Иерофеем. В церквах, в частных домах и в лесу устраивались богослужения в память епископа. Среди верующих распространялись стих «На смерть Иерофея» антисоветского содержания. Не разобравшиеся в демагогии и контрреволюционной сущности Иерофея фанатичные верующие выступали с нападками на органы власти. Арестованные вместе с Иерофеем лица, оказавшие при его поимке противодействие милиции, были вскоре отпущены. Вернувшись в родные места, они распространяли слухи, что Иерофей был арестован по вине отдельных лиц, которые будто бы понесли за это наказание. Все это вводило в заблуждение рядовые массы верующих по поводу отношения Советской власти к иерофеевщине²⁰. В последующие годы религиозный фанатизм стал затухать. Однако в Никольском, Кичмен-Городецком, Рослятинском районах все еще продолжала функционировать система «сестричества», с помощью которой иерофеевцы удерживали под своим влиянием часть молодых женщин и девушек. В 1929 г. в годовщину смерти Иерофея в ряде селений состоялись богослужения верующих в частных домах²¹.

Распространению иерофеевщины, возникновению всплеск массового фанатизма в Никольском и соседнем районах в 20-е годы способствовал ряд обстоятельств. Никольский район был местом, куда административно высылались контрреволюционные элементы, которые нашли здесь общий язык с местной реакцией. В 1928 г. здесь находилось до 300 бывших сотрудников царской полиции, представителей распущенных партий. Им удалось создать законспирированную подпольную антисоветскую организацию, опиравшуюся на кулачество и через него пользовавшуюся влиянием в деревне. Об этом можно судить по характеристике политического состояния Кумбисерского сельсовета, данной в 1928 г. комиссией Северо-Двинского губкома ВКП(б): «Сельсовет крупный с преобладанием средних хозяйств, приближающихся к зажиточным. Организованной работы с беднотой не велось. Она забита, угнетена и запугана. Бедняки отказывались сотрудничать с Советской властью из-за боязни и нанимались к зажиточным на самых кабальных условиях. Кулаки на собраниях поднимают вопросы о частной торговле. Самообложение в сельсовете провалилось, с займами плохо. Отношение к Советской власти охарактеризовать трудно, так как открыто на собраниях никто не высказывается»²².

Сильное влияние религии объяснялось отдаленностью от культурных и промышленных центров, отсутствием атеистических традиций. В 1928 г. в одном только Никольском районе имелись 23 действующие церкви. Число служителей культа, чле-

²⁰ ПАВО, ф. 2, оп. 1, д. 2023, л. 3, 79, 81, 83, 87, 88, д. 2025, л. 4.

²¹ ПААО, ф. 290, оп. 1, д. 350, л. 39.

²² ПАВО, ф. 2, оп. 1, д. 2023, л. 85.

нов церковного совета, «апостолиц» и других представителей религиозного актива там насчитывалось до полутора тысяч²³. Силы, противостоящие церковной контрреволюции, были крайне слабы. На 1 января 1927 г. в Никольском районе на 65 тысяч жителей было 57 коммунистов, из них только 15 проживали в деревне²⁴. Никольский райком партии плохо знал политическую обстановку и своевременно не среагировал на усиление иерофеевщины²⁵. Благодатную почву для иерофеевщины создавал низкий культурный и образовательный уровень местного населения. В Никольском районе в 1928 г. около 60% жителей старше 7 лет были неграмотными и малограмотными. Сказалась слабость антирелигиозной пропаганды. Организация СВБ (союз воинствующих безбожников) в губернии была создана только в октябре 1926 г., причем спустя два года она насчитывала всего 478 человек. Кичмен-Городецкий райком информировал, что систематическая антирелигиозная работа в районе отсутствует, за весь 1926 год было организовано всего несколько атеистических спектаклей и тематических вечеров. В Никольском районе на 20 июня 1928 г. имелось только пять ячеек СВБ со 139 членами²⁶.

В 1929 г. иерофеевщина в Северо-Двинской губернии получила новый импульс в связи с назначением в Великоустюжскую епархию митрополита Иосифа, который сумел быстро найти общий язык с последователями Иерофея. Под руководством Иосифа оказалось 50 церквей, в том числе 23 в Никольском районе²⁷. Новой вспышке церковной контрреволюции способствовало ожесточенное сопротивление кулачества в период массовой коллективизации, нашедшего в религиозных организациях надежного союзника. Антисоветски настроенное духовенство, церковный актив, состоявший из кулаков и подкулачников, вели агитационную работу в массах, направленную на срыв коллективизации. Распространялись и зачитывались в церквях листовки антисоветского содержания, письма и послания реакционно-монархически настроенных деятелей церкви, в том числе лидера православной эмиграции митрополита Антония Храповицкого, черносотенное сочинение дореволюционного периода «Протоколы сионских мудрецов». Имели хождение подпольные журнал «Голос угнетенных», листок «Тревога», выпускаемые группой местного духовенства²⁸.

Действия иерофеевцев приносили немалый ущерб социалистическим преобразованиям. В Рослятинском, Никольском, Вахомском районах наблюдались организованные выступления религиозно настроенных женщин против мероприятий Советской

²³ ПАВО, ф. 2, оп. 1, д. 2023, л. 92.

²⁴ Там же, ф. 1750, оп. 1, д. 140, л. 68.

²⁵ Там же, ф. 1, оп. 2, д. 2023, лл. 78, 93.

²⁶ Там же, ф. 2, оп. 1, д. 2023, л. 92; д. 2167, л. 4, ф. 1750, оп. 1, д. 140, л. 65 об.

²⁷ ПААО, ф. 290, оп. 1, д. 350, л. 99.

²⁸ Там же, д. 634, л. 25.

власти. В местах влияния иерофеевщины коллективизация раз-
вертывалась крайне медленно, имелись случаи вредительства и
террора²⁹.

В связи с усилением антисоветской деятельности церковников
и крайне реакционно-монархически настроенных активистов-
иерофеевцев, приносящей немалый ущерб социалистическому
строительству, местные органы вынуждены были предпринять
репрессивные меры. Наиболее ярые враги Советской власти
были арестованы. Во время обыска у активных иерофеевцев
была изъята антисоветская литература. Преступная деятель-
ность арестованных была доказана их собственными признания-
ми и свидетельскими показаниями³⁰.

Наряду с репрессивными мерами в отношении врагов Совет-
ской власти было обращено внимание на усиление разъясни-
тельной работы в массах. Это было крайне необходимо, так как
иерофеевщина охватывала своим влиянием не только зажиточ-
ные слои города и деревни, но и часть батраков, бедняков и
середняков³¹. При Северо-Двинском губкоме была создана спе-
циальная комиссия по антирелигиозной пропаганде. Вопрос о
работе среди верующих был рассмотрен на пленуме губкома,
который вскрыл серьезные недостатки в этой области³². В ре-
зультате принятых мер был укреплен организационно и числен-
но СВБ. В Никольский, Кичмен-Городецкий, Рослятинский и
Вохомский районы были направлены наиболее подготовленные
пропагандисты атеизма. В Никольском районе изучала рели-
гиозную обстановку, вела разъяснительную работу, создавала
ячейки СВБ специальная комиссия губкома. В результате вос-
питательных мер и под влиянием успехов социалистического
строительства многие рядовые верующие отмежевались от
иерофеевщины, что позволило создать массовую опору среди
бедняцких и середняцких масс для проведения социально-эко-
номических и культурных мероприятий³³.

Однако в конце 20-х — 30-е годы иерофеевщину оконча-
тельно ликвидировать не удалось, хотя значительная часть ее после-
дователей отошла от религии, либо примкнула к сергиевцам³⁴.
К середине 30-х годов число священников иерофеевского толка
в связи с утратой их влияния на приходы, уменьшением дейст-
вующих храмов резко сократилось. Оказавшись вне православ-
ной церкви, утратив священников, иерофеевцы проводили служ-
бы, совершали требы с участием неофициальных служителей
культа. Возросла роль «божьих людей» (так называемых «про-
зорливцев», «божьих матерей», юродивых, кликуш). В Теребаев-
ском сельсовете за «святого» почитался некий Н. П. Ципичев,

²⁹ ВУФ ГАВО, ф. 259, оп. 1, д. 19, л. 7.

³⁰ ПААО, ф. 290, оп. 2, д. 634, лл. 28—36.

³¹ Там же, л. 36.

³² ПАВО, ф. 834, оп. 1, д. 47, л. 82 об., ф. 2, оп. 1, д. 2023, лл. 65—66.

³³ Там же, лл. 79, 84.

³⁴ Там же, д. 2025, л. 23.

который имитировал временную смерть, впадая в обморочное состояние, и «воскрешение». Подобное явление в качестве обряда было широко распространено у бурсьылысь. Во время мнимой смерти Ципичев «общался» с богом, ангелами, святыми³⁵. В Кичмен-Городецком районе за «предсказателя» слыл слепой старик Зосима, «пророчества» которого обычно имели антисоветский характер. В Рослятинском районе среди верующих влиянием пользовалась «божья мать» Матрена. По деревням того же района ходил «прозорливец» Степан, занимавшийся, как и Зосима, предсказаниями скорого светопреставления, гибели «дьявольского наваждения» — Советской власти³⁶.

За святых почитались основатели ИПЦ — Воинский и Иерофей. Могила Воинского на кладбище в Никольске стала местом паломничества, куда ходили иерофеевцы за десятки километров по обету. Земля с могилы уносилась верующими для хранения в божницах в качестве целебной и посыпания тел умерших. Такой же «святостью», по мнению верующих, считалась земля под шалашом, в котором провел последние дни Иерофей. Фетишизации подвергся и пень, служивший Иерофею в шалаше в качестве стула. Верующие грызли его в надежде избавиться от зубной боли. Сам Иерофей почитался как ходатай перед богом. В рукописном стихе «На смерть Иерофея» говорилось: «Там у господ в молитвах не забудь своих овец». Фотографии епископа устанавливались в божницах и на них молились, как на икону. Наряду с местами, связанными с Иерофеем и Воинским, почитались и другие «святые места», помимо общечтимых ранее всеми православными, вроде мест «явления» икон богородицы у впадения речки Дуниловки в Юг и местечка «Борок» у д. Аргуново, появились новые, признаваемые только иерофеевцами («святой» родник у д. Плоская Кичмен-Городецкого района и др.).

Иерофеевцы, основываясь на антихристологических взглядах, по-прежнему чуждались общения с Советской властью — отказывались от пенсии, от участия на выборах, от советских документов. В целях ограждения от антихриста и «слуг его» некоторые иерофеевцы носили пояски с вышитыми на них словами: «Господи, спаси меня, пресвятая богородица, помилуй меня»³⁷. Еще в середине 30-х годов религиозные активисты старались настроить верующих против колхозов. В Пановском сельсовете Кичмен-Городецкого района группа иерофеевцев из числа раскулаченных и единоличников, возглавляемая зажиточным крестьянином П. П. Ординым, в прошлом волостным писарем, сумела развалить колхоз, который впоследствии с большим трудом был восстановлен, вела агитацию против проекта конституции³⁸. В период выборной кампании 1938 г. в Никольском и

³⁵ ПАВО, ф. 2, оп. 1, д. 2023, лл. 81—82.

³⁶ ПААО, ф. 290, оп. 2, д. 634, лл. 30—31.

³⁷ ПАВО, ф. 1750, оп. 1, д. 558, л. 77.

³⁸ Там же, лл. 77, 97.

Кичмен-Городецком районах со стороны иерофеевцев имели место отказы от участия в выборах. Некоторые из них демонстративно заявляли, что они бойкотируют мероприятия «анти-христовой власти» и потому голосовать не будут, другие в день выборов уходили в лес, скрывались. Некоторые из иерофеевцев на избирательных бюллетенях ставили крест («голосуем за бога») ³⁹.

К концу 30-х годов волна оживления антиобщественной деятельности ИПХ пошла на спад. К этому времени иерофеевцы оказались без священников. Наблюдался существенный отход верующих от религии, чему способствовали успехи социалистического строительства, культурные преобразования, усиление воспитательной работы ⁴⁰. С ликвидацией кулачества, вступлением большинства середняков и бедняцкой прослойки в колхозы иерофеевщина утратила социальную базу, ее пропаганда не находила поддержки среди широких масс крестьянства.

Трудности военного времени и тяжелые последствия войны вызвали некоторое оживление религиозности, чем не замедлили воспользоваться остатки иерофеевцев. Тяготы военных лет, временные неудачи на фронте ИПХ выдавали за признаки скорого конца света. В ряде мест под маской эсхатологических и анти-христологических идей велась пораженческая политика, раздавались призывы не подписываться на заем, уклоняться от уплаты налогов. В эти напряженные годы подобная деятельность, ослаблявшая нашу обороноспособность, была просто недопустимой. Поэтому некоторые иерофеевцы были административно выселены из Никольского и Кичмен-Городецкого районов.

В первые послевоенные годы число объединений ИПХ не превышало десяти, однако отдельные иерофеевцы входили в состав групп православных верующих и играли там руководящую роль. Особая активность ИПХ наблюдалась в Никольском районе. Иерофеевцы устраивали богослужения на своих квартирах, оборудованных под молельни, способствовали возрождению молебствований на могиле Воинского, паломничеств к святым местам. Они вели агитацию против действующих православных церквей, выдавая себя за поборников «истинного православия». В некоторых селениях иерофеевцам удалось склонить остальных верующих к отказу от участия в выборах, всесоюзной переписи 1959 г.

Утратив большинство своих приверженцев, руководители иерофеевцев повели агитацию за вовлечение в свою организацию новых людей, используя в этих целях их физические недостатки, личное горе. Так, в конце 40-х годов им удалось повлиять на Н. И. Лешукову, потерявшую своих близких. Она в свою очередь с помощью дяди, активного иерофеевца, вовлекла в группу ИПХ мужа Н. И. Лешукова. Под влиянием ИПХ супруги

³⁹ ПАВО, ф. 1750, оп. 1, д. 558, л. 97.

⁴⁰ Там же, д. 667, лл. 28, 39.

стали яркими фанатиками. Они выбросили из квартиры радио, перестали читать газеты, участвовать в общественной жизни, сожгли свои паспорта и профсоюзные билеты. Лешукова отказалась от государственного пособия на четверых детей, уничтожила пенсионную книжку матери. Целую стену квартиры занял иконостас, появилось значительное количество печатной и рукописной религиозной литературы. Детей своих Лешуковы заставляли молиться, носить нагрудные кресты⁴¹.

Однако вовлечение в свои ряды отдельных лиц не могло покрыть заметного сокращения числа иерофеевцев, объясняемое естественными причинами, разрывом с религией, переходом в православие.

В 1973 г. в Кичмен-Городецкий и Никольский районы нами была проведена экспедиция с целью знакомства с иерофеевщиной. Выяснилось, что к этому времени сохранилась одна активно действующая группа ИПХ, объединяющая 11 верующих Никольска и пос. Светлый ключ, расположенного в трех километрах от города. В составе группы трое имели возраст от 40 до 50 лет, остальные были старше 60 лет. Большинство ИПХ не участвовало в выборах («не можем служить двум господам»), отказывалось от пенсии («не хотим записываться в безбожные книги»), враждебно относилось к современной церкви («не стало истинной церкви, благодать божья ушла из храмов»), считало за грех молиться с православными («с иноверцем молиться — псом будешь»), не пользовалось электричеством, радио. Некоторые из числа активных в 20—30-е годы иерофеевцев сохраняли озлобленность против Советской власти, надеялись на возврат дореволюционных порядков, хранили в иконостасах не только портреты Иерофея, но Николая II. В Никольске 10 верующих (8 из них старше 60 лет) занимали промежуточную позицию между иерофеевцами и православными. В сельсоветах (Теребаевский, Завражский, Байдаровский, Осиновский, Ногинский, Кумбисерский) имелось 11 человек ИПХ, в основном из числа бывших апостолиц, монашек. Их поведение и отношение к обществу аналогично верующим никольской группы ИПХ. Две небольшие группки ИПХ из 10 женщин преклонного возраста сохранялись в селениях Еловинского и Плосковского сельсоветов Кичмен-Городецкого районов. Единицы ИПХ имелись в других селениях района.

Хотя иерофеевщина находится на грани полного исчезновения, влияние ее нельзя определять исходя только из числа последователей. Активная на протяжении десятилетий деятельность иерофеевщины в какой-то степени сдерживала процесс атеизации населения и способствовала консервации религиозных пережитков. Неслучайно в Никольске и сейчас еще имеют место массовые сборы верующих на кладбище у могилы Сергея Воинского. Еще большей популярностью, как объект паломничества,

⁴¹ «Красный север», 1959, 23 декабря.

пользуются местечко «Борок» в Аргуновском сельсовете, здание бывшей церкви в Дуниловском сельсовете. Как в Никольском, так и в Кичмен-Городецком районах сохраняются и другие обетные святые места. Религиозность населения, несмотря на значительное ослабление влияния православия, оставалась высокой. Мы провели социологические обследования в селениях, являвшиеся ранее опорными пунктами иерофеевщины, — с. Кумбисер Никольского района и с. Еловино Кичмен-Городецкого района. В первом верующие составили 37,4%, во втором — 42%.

Однако указанные факты не могут заслонить общей картины угасания религиозности в местах бывшего влияния иерофеевщины. Значительная часть населения свободна от религиозных пережитков. Религия удерживает под своим влиянием людей пожилого возраста. Среди верующих отсутствует прежний фанатизм, религиозные взгляды большинства из них расплывчаты, неопределенны, значительно потеснены материалистическим мировоззрением. Подавляющая часть верующих лояльно относится к существующему строю и выполняет свои гражданские обязанности.

Хотя число приверженцев истинно-православного христианства, в том числе и иерофеевщины, сравнительно невелико, но оно еще имеет некоторое влияние и вред его нельзя недооценивать. ИПХ обречено на отмирание, но этот процесс может протекать гораздо дольше, если ему не будет способствовать воспитательная работа, основанная на знании специфики мировоззрения и религиозного поведения его последователей.

ВЛИЯНИЕ ГОРОДСКОГО ОБРАЗА ЖИЗНИ НА ПРОЦЕСС УПАДКА РЕЛИГИОЗНОСТИ ВЕРУЮЩЕГО

(на материалах конкретно-социологического
исследования г. Печоры Коми АССР)

Результаты конкретно-социологических исследований, проведенных в нашей стране, показали, что уровень религиозности населения в городе меньше, чем в селе. Так, в Воронежской области религиозное население среди городских жителей составляет 15,1%; среди сельских — 32,7%; в Пензенской области соответственно 15,5 и 35%¹. Определены и причины более низкого уровня религиозности городского населения. По мнению А. А. Лебедева, которое мы разделяем, основная причина — «многократное преимущество города перед селом в пропорциях групп квалифицированных рабочих и служащих, для которых характерен высокий уровень атеистической убежденности»².

В данном случае мы имеем дело с одной стороной процесса секуляризации — воспитанием высокого уровня атеистической убежденности городского населения. Но процесс секуляризации — двусторонний процесс, предполагающий и высвобождение от религиозных предрассудков. Причем, если первая сторона процесса секуляризации охватывает как религиозное, так и нерелигиозное население, то вторая сторона охватывает только религиозное население. Вопрос об упадке религиозности рассматривается во многих работах, большинство из них посвящено воспитанию у населения атеистической убежденности, упадку религиозности верующего отводится меньшее место и решается этот вопрос путем указания на низкую посещаемость

¹ См. Тепляков М. К. Победа атеизма в различных слоях советского общества. «Вопросы научного атеизма», 1967, вып. 4, М., с. 134; Селиванов П. Д. Конкретно-социологические исследования и партийное руководство атеистическим воспитанием. — В кн.: К обществу, свободному от религии. М., 1970.

² Лебедев А. А. Конкретные исследования в атеистической работе. М., 1976, с. 49.

верующим богослужений, несоблюдение постов, низкое знание вопросов веры и т. д., т. е. рассмотрением верующих в статичной совокупности³. Можно в данном случае говорить о невысоком уровне религиозности современного верующего, но никак не об изменении этого уровня. Вопрос о том, действительно ли мы наблюдаем упадок религиозности верующих и, если да, то что влияет на этот процесс, можно решить только в динамическом исследовании определенной совокупности верующих, т. е. исследовать эволюцию их уровня религиозности за определенный отрезок времени. Частично такая попытка была сделана Л. Н. Ульяновым на основе самооценки религиозного населения изменения своих убеждений и действий⁴.

В качестве показателя упадка религиозности верующего выделяется также наличие группы бывших верующих. Это, бесспорно, так, но группа бывших верующих отнюдь не отражает всего многообразия изменений религиозности и тем более не может показать всего масштаба этого процесса. Она малочисленна⁵ и является конечным продуктом второй стороны процесса секуляризации.

В статье исследована эволюция уровня религиозности городских верующих на протяжении их жизни. Поскольку нас интересовало, оказывает ли влияние городской образ жизни на процесс упадка религиозности верующего, то в качестве объекта исследования была выделена группа верующих, получившая воспитание в селе. Таковая составила 72,3% от всего количества верующих.

Отличительными чертами городского образа жизни, в противопоставлении сельскому, являются: 1) несельскохозяйственный характер труда; 2) более высокая подвижность населения как в производительной, так и в непроизводительной сферах; 3) более полная реализация материальных и духовных потребностей населения; 4) меньшая подверженность традиционной среде; 5) направленность на создание малой семьи.

³ Так, в исследовании Е. Дулумана, Б. Лобовика, В. Танчера уменьшение числа общин, падение посещаемости церквей выдвигаются как факты, говорящие об общем падении религиозности верующих. См. Дулуман Е., Лобовик Б., Танчер В. Современный верующий. Социально-психологические очерки. М., 1970, с. 39—40. Необходимо разделять понятия «уровень религиозности населения» и «уровень религиозности верующего», если в первом случае речь идет о соотношении числа религиозных и нерелигиозных индивидов в определенной группе населения, и здесь правомерно ссылаться на распад религиозных общин и т. д., то во втором случае речь идет о падении религиозности в сознании верующего, что выражается и в его поведении, и в таком случае ссылки на вышеприведенные факты ничего не дают.

⁴ Ульянов Л. Н. Изменение характера религиозности.— В кн.: К обществу, свободному от религии. М., 1970, с. 175, табл. 3б.

⁵ К примеру, в Пензе доля бывших верующих в числе опрошенных — 3,5%; в Калуге — 4%; в нашем исследовании — 3%. См. Лебедев А. А. Секуляризация населения социалистического города.— В кн.: К обществу, свободному от религии. М., 1970, с. 149. Лебедев А. А. Конкретные исследования в атеистической работе. М., 1976, с. 50.

Черты городского образа жизни определяются такими условиями жизни, как промышленный характер производства, более высокий уровень жизни, более высокая способность удовлетворить культурные и бытовые запросы жителей, ритмичный труд и, как следствие, более высокий бюджет свободного времени, оторванность от традиционной среды.

В качестве объекта исследования был выбран город Печора. Этот выбор обосновывается следующими факторами: 1) Печора относится к категории средних городов по численности населения, по структурно-функциональному типу — к городам с преимущественным значением промышленных и транспортных центров⁶, как и большинство городов Коми АССР (за исключением Сыктывкара); 2) Население Печоры наиболее близко к городскому населению республики по социально-классовому, половому, возрастному составу, образовательному уровню населения. Сравнение по этим признакам проведено потому, что именно они в наибольшей степени влияют на уровень религиозности населения; 3) г. Печора типичен для региона по времени возникновения и способу формирования населения. Это — сравнительно молодой город, образованный в 1949 г. Население в основном приезжее.

Таблица 1

Отношение к религии и атеизму городского населения различных областей РСФСР, в % к числу опрошенных⁷

Группировка по отношению к религии	Атеисты	Индифферентные	Колеблющиеся	Верующие	Итого	
					нерелигиозное население	религиозное население
Воронеж	59,4	25,5	7,2	7,9	84,9	15,1
Калуга	74,9	12,5	5,3	6,2	87,4	11,5 *
Пенза	52,0	30,0	9,1	8,9	82,0	18,0
Печора	68,8	21,4	6,3	3,5	90,2	9,8

* 1,1% не ответили.

⁶ По классификации Б. С. Хорева. См. Хорев Б. С. Проблемы городов. М., 1975, с. 150, 162.

⁷ Сравнение проведено по наиболее общим группам, в которые можно свести данные, полученные различными исследователями, применявшими свои шкалы религиозности. Мы выделяем еще группы убежденных атеистов и убежденных верующих по степени усвоения ими научно-атеистического либо религиозного мировоззрения и степени реализации их в жизненных установках и действиях. По шкале, применяемой нами, население Печоры по отношению к религии и атеизму распределяется следующим образом (опрошено 1879 чел.): убежденные атеисты — 12,8%; неверующие — 56%; индифферентные — 21,4%; колеблющиеся — 6,3%; верующие — 3,1%; убежденные верующие — 0,4%. Данные в таблице взяты из работ: Тепляков М. К. Победа атеизма в различных слоях советского общества. «Вопросы научного атеизма», 1967, вып. 4. М., с. 134; Лебедев А. А. Конкретные исследования в атеистической работе. М., 1976, с. 19; его же. Секуляризация населения социалистического города. — В кн.: К обществу, свободному от религии. М., 1970, с. 143.

Печора как молодой город не имеет религиозного прошлого, и, следовательно, на его примере мы сможем в наиболее «чистом» виде проследить влияние городского образа жизни на религиозность верующего. Религиозное прошлое района мало сказывается на городском населении — по нашим данным лишь 3% верующих приехали в город из Печорского района Коми АССР. Несколько меньший уровень религиозности населения Печоры, по сравнению с другими городами, где проводилось исследование, объясняется повышенной долей молодежи.

Обратимся к рассмотрению вопроса о том, действительно ли мы имеем дело с уменьшением религиозности верующих и влияет ли город на этот процесс.

За время проживания в городе у 23% верующих, приехавших из села, наблюдается упадок религиозности в то же время среди верующих, постоянно живущих в городе, менее верующими стали 12%. Таким образом, можно говорить о том, что город оказывает влияние на упадок религиозности верующего, приехавшего из сельской местности; городской образ жизни не единственный фактор, влияющий на этот процесс, а скорее своеобразный катализатор, убыстряющий его.

Об упадке религиозности городских верующих говорит факт изменения соотношения верующих и колеблющихся в 1977 г. по сравнению с 1970 г. В 1970 г. в Печоре зафиксировано 6,3% верующих и 3,6% колеблющихся⁸; если количество верующих в 1970 и 1977 гг. принять соответственно за единицу, то отношение между верующими и колеблющимися в 1970 г. равно 1 : 0,57, а в 1977 г. 1 : 1,72.

Объяснение изменения этого соотношения за счет людей, ставших религиозными в городе, в период между исследованиями, отпадает, так как нами не зафиксировано за этот период ни одного случая перехода из нерелигиозного в религиозное население.

Также отпадает объяснение изменения между группами за счет вновь прибывшего религиозного населения. Из общего числа верующих и колеблющихся за последние семь лет в город приехало 13%, из них 62% колеблющихся и 38% верующих.

Определение соотношения между верующими и колеблющимися без учета религиозного населения, прибывшего в город в период между исследованиями, дает соотношение 1 : 1,73, т. е. изменение незначительно.

Угасание религиозности прежде всего выражается в отходе от культовой и обрядовой практики. Так, если 30% верующих, приехавших из села, молилось регулярно, 51% редко, то в период проживания в городе многие перестали молиться совсем или стали молиться реже. В городе лишь 23% верующих молятся

⁸ Гагарин Ю. В., Дукарт Н. И. Формирование атеистического мировоззрения городского и поселкового населения Коми АССР. — В кн.: Вопросы истории рабочего класса Коми АССР. Ист.-фил. сборник ИЯЛИ КФАН, 1970, вып. 12, Сыктывкар, с. 142.

регулярно, 35% — редко. Молиться продолжают верующие, связывающие молитву с утешением. «Помолимся перед сном, и как-то легче становится», — верующая Л. 60 лет, 4 кл. обр. Эта группа верующих не уменьшила с переездом в город интенсивности молений.

Снижение числа молящихся произошло за счет молившихся по традиции. В городе, где нет церкви, верующие постепенно отходят от культовой практики. Хотелось бы подчеркнуть, что, возможно, в городе, имеющем церковь, эта тенденция менее заметна.

В период проживания в сельской местности 47% верующих соблюдало посты, после переезда в город — лишь 2%.

В городе 74,3% верующих отмечает религиозные праздники, тогда как в период проживания в селе отмечало 89%. Причем резко сокращается число праздников, отмечаемых в городе; это, в основном, рождество, пасха, троица. Не отмечаются в городе престольные праздники — только двое верующих заявили, что они отмечают престольные праздники, которые справлялись в тех селах, откуда они приехали. Характерно, что 44% отметило, что в городе они справляют праздники в меньшей степени. Это выражается прежде всего в забвении обрядовой стороны праздника. Здесь религиозные праздники сводятся только к тому, что верующие не работают по хозяйству и устраивают религиозные праздники.

Не все верующие имеют предметы культа: лишь у 44% есть иконы, причем 31% привезли их из села. Иконы далеко не всегда используются для молений, т. е. в данном случае их культовая функция сходит на нет, они — лишь художественное произведение.

Верующие в селе получают религиозную информацию в основном от родителей (45%), от верующих родственников. Информация эта была довольно низкого качества, многие из них и сами-то были не очень сведущи в вопросах веры. Религиозные знания усваивались поверхностно и в основном сводились к знанию и соблюдению культовых и обрядовых действий. Об этом говорит исследование некоторых вопросов религиозной догматики в представлениях верующих.

Основной вопрос любой веры — вопрос о боге. 28% верующих представляют бога в образе человека. Такие представления характерны для наиболее отсталой части верующих, ассоциирующих образ бога с изображением на иконе. В этом смысле характерным является высказывание верующей К., 38 лет, малограмотная: «Бог, как на иконе, с бородой и кружком вокруг головы». 15% верующих отождествляет бога с какой-то сверхъестественной силой, которой они не могут дать объяснение. 41% вообще не смогли дать ответа, поскольку они не задумывались над этим вопросом. Верующая Я., 55 лет, образование 4 кл., заявила, например, что бог «есть и все, а видеть или представлять — господь не допустил».

Верующие плохо представляют разницу между различными вероисповеданиями. Та же Я. очень удивилась, узнав, что баптисты — христиане. Верующая Р., 72 г., 4 кл. образования, заявила, что «мы не верующие, мы лютеране, мы лбы не бьем, как православные». Из дальнейшей беседы выяснилось, что она имела в виду пятидесятников, группа которых существовала в селе, откуда приехала Р.

Большинство верующих никогда не читало и не имело религиозной литературы. В городе лишь 12% верующих имеют Библию либо другую религиозную литературу. Упомянутая Я. сказала, что «Библию я сама за жизнь не видела, что за Библия». А верующая К., 59 лет, 8 кл. образования, заявила: «Библию я не видела, какая она, говорят, есть какая-то Библия, вроде черной магии, ее, говорят, нашли и ей уже 7 млн. лет».

Выяснение причин упадка религиозности верующих неразрывно связано с вопросом ее возникновения, степени усвоения ими религиозного мировоззрения.

Как уже указывалось, большинство верующих и колеблющихся приехало в город из сельской местности. Распределение их по времени и возрасту прибытия в город приведено в табл. 2.

Таблица 2

Распределение верующих и колеблющихся по времени проживания в городе и по возрасту прибытия в город, в % по отношению к группе

Время проживания в городе, в годах	Возраст прибывших в город	До 20	20 — 29	30 — 39	40 — 42	50 — 59	и 60 старше	Итого
		До 20	20 — 29	30 — 39	40 — 42	50 — 59	и 60 старше	Итого
До 10		1,5	1,5	1,5	1,5	4,6	1,5	12,1
До 15		—	1,5	4,5	3,6	7,6	1,5	18,1
16—20		—	1,5	4,5	4,6	—	—	10,6
Свыше 20		7,6	18,1	17,9	12,6	3,0	—	59,2
ИТОГО		9,1	22,6	28,4	21,7	15,2	3,0	100,0

Верующие, приехавшие в город, в основном люди взрослые, со сложившимися убеждениями. Естественно предположить, что их религиозность складывалась именно в сельской местности, ведь 85% верующих и колеблющихся воспитывалось в селе. Из группы верующих, воспитывавшихся в городе, 20% указало на то, что их родители переехали в город из села.

Попутно заметим, что количество верующих и колеблющихся, приезжающих в город, постоянно уменьшается. Это свидетельство неуклонного развития процесса секуляризации как в городе, так и в селе.

Анализ причин религиозности показывает, что на первом месте стоит традиционное религиозное воспитание в семье — 67% верующих; 9% отметило, что стали верить под влиянием чтения религиозной литературы и посещения богослужений. Здесь мы тоже можем косвенно заметить влияние родителей и других родственников, поскольку большинство верующих отметило, что религиозную информацию они получали именно от родителей. Верующие этой группы просто подчеркнули те моменты религиозного воспитания, которые оказали на них наибольшее воздействие. 8% верующих заявили, что их вера — результат невозможности доказать отсутствие бога, осознание своего бессилия перед природой, жизнью; 6% указало причиной возникновения религиозности неустроенность жизни, 5% — страх перед смертью. Эти группы выделяются более старшим возрастом, в котором они стали верующими. Их религиозность — результат низкого образования либо опосредованный результат религиозного воспитания.

Мы разделяем вывод белорусских социологов, что эти группы верующих в детстве получили религиозное воспитание, затем у них был период безразличного отношения к религии, но в результате жизненных потрясений или естественного старения религия стала играть в их жизни более значительную роль⁹. Вот несколько примеров: «Как стал больным, так стал больше верить» — М., 42 г., 3 кл. «Чем же еще заниматься?» — Е., 66 лет, 3 кл. «Я была в заключении — там и стала верить, бог давал мне утешение» — К., 62 г., 4 кл.

Поскольку большинство верующих стало таковыми именно в селе, мы должны подчеркнуть специфические условия сельского воспитания, обеспечивающие более высокий уровень религиозности сельского населения.

В условиях сельского поселения верующие общались друг с другом в повседневной жизни, подвергались осуждению за отход от традиционных форм жизнедеятельности, в числе которых было и соблюдение религиозных традиций. К современной деревне это относится гораздо в меньшей степени, но нельзя забывать, что большинство верующих — пожилого возраста. Среди верующих Печоры — 83% старше 50 лет. Из них 92% воспитывалось в селе. Их мировоззрение складывалось в условиях деревни 20—30-е гг., с ее тогда еще довольно высоким уровнем религиозности.

Религиозность сельского верующего поддерживалась в основном за счет привлечения к культовой и обрядовой деятельности. Мы уже говорили, что верующие в селе в большей степени молятся, соблюдают посты, активнее посещают церковь, что заставляло верующих участвовать в обрядовой и культовой деятельности. Большинство верующих отмечают, что молились и по-

⁹ Баптизм и баптисты. Социологический очерк. Минск, 1969, с. 236—237.

сещали церковь, соблюдали посты под влиянием родителей, зачастую не понимая смысла совершаемых действий. Вот наиболее характерные ответы: Е., 60 лет, неграмотная: «Родители заставляли меня креститься перед едой, ходили в церковь». «В селе папа не давал кушать в посты, так и справляли» — К., 67 лет, неграмотная. Бывший верующий С., 72 г., среднее образование, в беседе с нами, анализируя уровень своей религиозности в период проживания в селе, сказал: «Я родился в религиозной семье и не мог не стать верующим. Большинство знакомых у меня были верующими, кроме отца, а бабушка фанатично верила. Она и выучила меня молитвам, водила в церковь. Бабушка молилась утром и вечером, и я с ней. Но, по-моему, никогда я не был сознательным верующим, в вере мало что понимал, в посты мы тайно ели мясо».

Исследуя мотивы участия в религиозных праздниках, мы определили, что только половина верующих отмечала праздники по религиозным мотивам, 42% справляло их по традиции, 2% из-за красочности обряда, 4% привлекало возможность праздничного угощения и встречи с друзьями. Две последние категории верующих перестали отмечать праздники в городе. Указывая причины, побудившие ее не отмечать праздники в городе, верующая Ю., 70 лет, неграмотная, сказала: «Праздники я одна не отмечаю, веселья нет».

Перестала отмечать праздники и часть верующих, делавших это по традиции. Они просто забыли, когда справляются праздники, а напомнить некому.

Попадая в город, не имеющий значительного религиозного прошлого, верующий оказывается в своеобразной изоляции от своих единоверцев. В таких городах, как правило, отсутствуют церкви, а церковь, особенно в условиях города, с его большим количеством населения, не связанного между собой, является как бы соединительным звеном между верующими. Не случайно религиозность жителей населенных пунктов, где есть церковь, выше, чем тех, где ее нет. Так, в Пензенской области, в населенных пунктах, где действует церковь, религиозное население составляет 48%, а всего по району — 27%¹⁰. В Воронежской области в селах, где есть церковь, верующие составляют 29% населения, в селах, где нет церквей, — 17%¹¹.

Из числа верующих Печоры 64% не имеют в городе знакомых единого с ними вероисповедания. Массив верующих в городе ведь складывается стихийно — в Печоре нами зафиксированы, при преобладании православных, лютеране, мусульмане, баптисты, католики.

Верующие прямо заявляют: «Церкви нету, так какая же ве-

¹⁰ Ульянов Л. Н. Опыт исследования мотивации религиозного поведения. — «Вопросы научного атеизма», 1971, вып. 11, М., с. 222.

¹¹ Подсчитано по работе: Тепляков М. К. Материалы к исследованию религиозности населения Воронежа и Воронежской области. — В кн.: Конкретные исследования современных религиозных верований. М., 1967, с. 148.

ра, помолюсь разве иногда» (Ю., 70 лет, неграмотная). Здесь явно прослеживается слабая религиозная подготовка, связанная в основном с отправлением культовых и обрядовых действий. Отсутствие возможности отправлять религиозные культовые действия ведет в условиях неглубокого усвоения религиозной идеологии к отходу от религии.

Особенно сильно сказывается отсутствие возможности отправлять культовые действия и нарушение традиционных связей на более молодых верующих, для которых соблюдение религиозных действий еще не стало устоявшейся традицией. Надо отметить, что город в данном случае нарушал традиционный круг связей молодого верующего, дает ему новый коллектив в виде производственного объединения. Верующий оказывается в окружении неверующих товарищей по работе, изменяется характер его труда. 16,6% бывших верующих отметило именно влияние рабочего коллектива и характера труда как решающий фактор их отхода от религии.

На религиозность индивида большое влияние оказывают личные невзгоды, несчастья, постигшие его, бытовые и материальные трудности. Верующий М., 42 г., образование 4 класса, отмечал, например: «Как стал больным, так стал больше верить».

От несчастий, неудач верующий не застрахован, конечно, и в городе, но город обладает гораздо большей способностью удовлетворять бытовые и материальные потребности населения. Так, 72% верующих живут в отдельных квартирах, в 30% семей, где есть верующие, доход на члена семьи превышает 100 рублей.

Правда, в отдельных случаях верующие своеобразно толкуют улучшение своих жилищных и бытовых условий, объясняя это вмешательством «свыше». Так, в беседе с нами Ч., 87 лет, малограмотный, бывший оленевод, получивший отдельную квартиру в новом доме, сказал: «Я иногда думаю, как все это сделано, где человек живет в свое удовольствие, должен же кто-то это сделать, но откуда Он явился, мне трудно сказать».

В городе, по сравнению с селом, в большей степени развиты средства массовой информации. Сравнение с сельской местностью показывает, что из числа верующих в городе слушают радио — 85%, а в селе — 69,3%, 75% городских верующих выписывают газеты и журналы, а в селе — 29,9%¹². Такая информационная обеспеченность невольно оказывает свое действие на верующего, и если не заставляет его отказаться от религиозной трактовки естественно-научных вопросов, то вызывает в них сомнения, колебания, хотя мы должны подчеркнуть более низкую, чем у неверующих, информационную избирательность верующего. Анализ читательских и зрительских (телевидение) интересов верующих показал, что большинство из них предпочитают инфор-

¹² Сравнительный материал по селу взят из книги: Гагарин Ю. В. Религиозные пережитки в Коми АССР и их преодоление. Сыктывкар, 1971, с. 220.

мацию о событиях в стране и за рубежом (34%), художественные фильмы (73%), и лишь 11% выделили материалы по науке и технике, 5% — по литературе и искусству*.

Так, 10% верующих заявили, что не связывают происхождение человека с богом, 13% отвергают миф о божественном происхождении Земли. Более образованные верующие пытаются даже обосновать свою точку зрения. Верующая К., 59 л., 8 классов образования, ответила, что «по-научному человек произошел от обезьяны посредством перерождения — по учению Дарвина». Правда, таких верующих немного — большинство не могут сформулировать свои взгляды на естественно-научные проблемы.

Большая степень культурного обслуживания городского населения проявляется и в лучшей организованности новых праздников и обрядов. Так, в Печоре проводятся праздники улиц, красочный праздник «Проводы зимы». Эти праздники посетил 61% верующих. В то же время верующие, приехавшие из села, отметили, что подобные праздники у них не проводились.

В городе в значительно большей степени развита атеистическая пропаганда. Например, в Печоре читается 75% атеистических лекций из всего количества, прочитанного в районе. Но надо отметить, что лекционная работа оказывает незначительное влияние на верующего, потому что почти никто из верующих не посещает лекций. В Печоре лишь 3% верующих и колеблющихся посещало атеистические лекции. Объяснение этому факту надо искать в том, что атеистические лекции проводились в основном на предприятиях и в учреждениях, а лишь 36,4% верующих работает, и это в основном рабочие и служащие низкой квалификации — сторожа, уборщицы и т. д. К рабочим и служащим этих категорий относится 71% работающих верующих. По существу они не участвуют в жизни коллектива, мало информированы о проводимых общественных мероприятиях. Их труд не связан с массовым коллективистским характером современного производства.

Сделаем выводы. Религиозность сельского верующего, приехавшего в город, падает. Падение религиозности выражается в первую очередь в отходе от культовой и обрядовой практики. Это очень важный момент, поскольку соблюдение культовых и обрядовых действий без должной религиозной мотивации — основной показатель религиозности сельского верующего.

На падении обрядовой и культовой практики верующих сказывается оторванность их в условиях города от традиционной среды, разобщенность верующих в городе, не имеющем церкви.

Эволюция религиозности сельского верующего в условиях города выражается не только в отходе от соблюдения религиозных действий, но и в размывании религиозного сознания. Конкретно это выражается в отказе от религиозной трактовки

* Превышение суммы за 100% объясняется тем, что верующие выделяли по несколько тем, интересующих их.

естественно-научных вопросов происхождении человека, Земли. Влияние городского образа жизни здесь сказывается в меньшей степени, хотя мы можем отметить опережающее развитие в городе средств массовой информации, лучшее культурное обслуживание населения.

Город пресекает такие каналы увеличения религиозности индивида, как слабое неудовлетворение его материальных и бытовых потребностей.

На большую часть верующих не оказывает влияние промышленный характер труда в городе, рабочий коллектив, поскольку большинство верующих не работает из-за преклонного возраста.

В то же время необходимо отметить, что рабочий коллектив и характер труда — основные факторы, влияющие на отход от религии более молодых верующих, работающих на производстве.

ХАРАКТЕРИСТИКА ГРУППЫ БЫВШИХ ВЕРУЮЩИХ В УСЛОВИЯХ ГОРОДА

Одним из ярких проявлений процесса секуляризации является отход верующих от религии. В результате образуется группа бывших верующих. Она не является какой-либо обособленной общностью и существует в системе принятого разделения населения на религиозное и нерелигиозное. Бывшие верующие представляют особый интерес для исследователя, поскольку на примере этой группы можно наиболее ясно представить себе сам ход процесса секуляризации личности верующего. «Чтобы действовать с какими-либо шансами на успех,— указывал К. Маркс,— надо знать тот материал, на который предстоит воздействовать»¹. Это «знание материала» предполагает накопление эмпирических данных, служащих основанием для теоретического анализа. А эмпирического материала, касающегося группы бывших верующих, имеется очень мало. Наиболее полно проблема рассмотрена в исследованиях А. А. Лебедева². Встречается конкретный материал в статьях В. С. Соловьева, М. К. Теплякова, Ю. В. Гагарина и Н. И. Дукарт³. Этим кратким перечнем список авторов исчерпывается.

Задачей статьи является введение в научный оборот новых конкретных данных, касающихся вопросов путей формирования,

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 16, с. 195.

² Лебедев А. А. Секуляризация населения социалистического города.— В кн.: К обществу, свободному от религии. М., 1970, с. 149—150. Его же. Атеизм и религия в условиях социалистического города.— «Труды кафедры общественных наук Тульского педагогического ин-та», вып. 4; Тула, 1973, с. 43—44; Его же. Конкретные исследования в атеистической работе. М., 1976, с. 50—54.

³ Соловьев В. С. О влиянии атеизма на духовное развитие личности.— «Вопросы научного атеизма», вып. 14. М., 1973, с. 188, 192—194; Тепляков М. К. Победа атеизма в различных слоях советского общества.— «Вопросы научного атеизма», 1967, вып. 4. М., с. 140—149. Гагарин Ю. В., Дукарт Н. И. Формирование атеистического мировоззрения у городского и поселкового населения Коми АССР.— В кн.: Вопросы истории рабочего класса Коми АССР. Историко-филологический сборник, вып. 12. Сыктывкар, 1970, с. 142—146. (ИЯЛИ КФАН).

социально-демографических характеристик группы бывших верующих, их отношения к религии и атеизму. Материалы, используемые в статье, получены в результате конкретно-социологического исследования, проведенного в г. Печоре Коми АССР в 1977 г. Обоснование выбора объекта исследования приведено в нашей статье в этом же сборнике.

Прежде чем перейти к рассмотрению вышеперечисленных вопросов, необходимо остановиться на определении самого понятия «бывший верующий». Эта необходимость диктуется неоднозначным подходом исследователей к данному определению, что ведет к значительному расхождению результатов и путанице в терминологии. Так, в Пензе доля бывших верующих в числе опрошенных определена в 3,5%, в Калуге — 4%, в исследовании В. С. Соловьева в г. Космодемьянске Марийской АССР — 41,8%⁴. Л. Митрохин считает, что все население проделало путь от религии к атеизму, и соответственно бывшими верующими можно считать все нерелигиозное население⁵. Разумеется, результаты таких исследований несопоставимы. Причем разобраться, скажем, в расхождении результатов у А. А. Лебедева и у В. С. Соловьева непросто, так как они не дают своего определения группы бывших верующих. Единственным критерием выступает наличие у индивида в прошлом религиозности. При всей бесспорности этого положения, оно нуждается в некотором уточнении, а именно: с какого возраста можно считать человека верующим? Вопрос этот далеко не лишний. Большинство отошедших от религии сделало это в молодом возрасте.

У В. С. Соловьева более 50% бывших верующих отошло от религии в возрасте до 13 лет. Можно ли считать, что они были верующими? М. Д. Калашников, исследуя процесс складывания религиозности у ребенка, отмечает, что в детском возрасте речь идет о складывании у него определенного мировоззрения. Ребенок способен усваивать те или иные религиозные положения в форме конкретных образов, но о сложившемся религиозном либо нерелигиозном мировоззрении говорить нельзя⁶. Внешние признаки религиозности, выражающиеся в религиозном поведении, — посещение церкви, моления и т. д., не могут служить критерием при отнесении ребенка к верующим, поскольку совершаются не сознательно, а под влиянием родителей.

В подростковом возрасте завершается нервно-психологическое созревание индивида, повышается уровень его логического

⁴ Лебедев А. А. Секуляризация населения социалистического города. — В кн.: К обществу, свободному от религии. М., 1970, с. 140. Его же. Конкретные исследования в атеистической работе. М., 1976, с. 50; Соловьев В. С. Указ. соч., с. 192.

⁵ Общество и религия. М., 1968, с. 232.

⁶ Калашников М. Д. Роль возрастных психологических особенностей в возникновении элементов религиозности у детей. — «Ученые записки Пермского педагогического ин-та», т. 108. Научный атеизм. Вопросы методологии и социологии. 1973, Вып. 2. Пермь, с. 24; его же. Молодое поколение и религия. Пермь, 1977, с. 46—49.

мышления. Соответственно в этот период складывается его мировоззрение. М. Д. Калашников отмечает: «Проведенные нами исследования выявили две противоположные тенденции в формировании отношения подростков к религии. С одной стороны, мы видим резкое уменьшение религиозного влияния в сравнении с младшими школьниками, освобождение подавляющего большинства подростков от религиозных заблуждений, с другой — усиление религиозности у некоторых из них, формирование более или менее зрелого и полного религиозного комплекса»⁷.

В соответствии с вышеизложенным дети до 13 лет, бывшие под религиозным влиянием, в результате чего у них выработались определенные моменты религиозности, но в подростковом возрасте вышедшие из-под влияния религии, не могут быть отнесены к группе бывших верующих, к которой принадлежат люди, сознательно руководствовавшиеся в жизни религиозными установками и верившие в бога.

Второй стороной, по которой мы относим индивида к категории «бывший верующий», является степень его секуляризации. Можно ли отнести к этой группе колеблющихся, бывших ранее верующими? А. А. Лебедев считает, что можно, определяя, что в Пензе в группе бывших верующих 20% по степени секуляризации относятся к колеблющимся. Разрешение этого вопроса зависит от определения группы колеблющихся. По классификации, применявшейся в данном исследовании, к колеблющимся относятся люди, не верящие в бога, но подтверждающие существование сверхъестественного, не связывающие с богом осуществление целей, стоящих перед человеком, но и не могущие объяснить, от кого они зависят, не имеющие четкой ни негативной, ни позитивной позиции по отношению к религии и атеизму, редко, а зачастую не отправляющие культовых действий, но могущие участвовать в обрядовых действиях, не руководствующиеся в обыденной жизни религиозными установками. Примерно такой же формулировки придерживается большинство исследователей, в том числе и А. А. Лебедев⁸. Учитывая это определение, правомерно говорить об отнесении колеблющихся, утративших основной признак верующего — веру в бога, к категории бывших верующих, подчеркивая, что отнесение индивида к этой категории еще не означает переход его в группу нерелигиозного населения. И, следовательно, его нельзя отнести к группе порвавших с религией, в которую входит нерелигиозная часть группы бывших верующих.

Бывшие верующие составляют незначительную в количественном отношении часть населения. В Печоре она равна 3%.

⁷ Калашников М. Д. Молодое поколение и религия. Пермь, 1977, с. 67.

⁸ Лебедев А. А. Секуляризация населения социалистического города.— В кн.: К обществу, свободному от религии, с. 138.

Но малая доля бывших верующих в составе городского населения не совсем точно отражает масштабы отхода верующих от религии. Большинство населения социалистического города никогда не было религиозным. Если же взять население, находившееся или находящееся под влиянием религии, а таковые составляют 11,6%, то группа бывших верующих составляет 29,7% от этого числа.

По степени секуляризации бывшие верующие распределяются следующим образом: колеблющиеся — 37%, индифферентные — 23%, атеисты — 30%, убежденные атеисты — 10%. Таким образом, порвавшие с религией составляют 63% бывших верующих.

Распределение бывших верующих по возрасту показывает, что большинство бывших верующих — люди старше 50 лет (табл. 1).

Таблица 1

Распределение бывших верующих по возрасту, %

	До 20 лет	21 — 30	31 — 40	41 — 50	51 — 60	60 и старше
Калуга ⁹	1,0	3,0	5,0	11,0	32,0	48,0
Печора	2,0	2,0	2,0	20,0	36,0	44,0

Количество отошедших от религии в последние годы уменьшается. Это и понятно. Для современного общества характерно резкое уменьшение числа верующих. В Печоре, к примеру, они составляют всего 3,5% населения. Соответственно сокращается и база для отхода от религии.

Как видно из таблицы 2, большинство бывших верующих стало таковыми в 20—40 гг. в Печоре — 64%, в Калуге — 74%, в Перми — 60%. Это годы становления нашей страны, годы бур-

Таблица 2

Распределение бывших верующих по времени отхода от религии, %

	До 1917	1917 — 1921	1922 — 1927	1928 — 1933	1934 — 1940	1941 — 1947	1948 — 1953	1954 — 1964	После 1964
Калуга . . .	2,0	6,0	13,0	32,0	13,0	13,0	9,0	4,0	3,0
Пермь . . .	18,0	14,0	18,0	7,0	10,0	11,0	7,0	8,0	7,0
Печора . . .	3,0	20,0	25,0	12,0	7,0	10,0	12,0	8,0	8,0

⁹ Проводимые здесь и далее сравнительные данные по Перми и Калуге взяты из работ: Лебедев А. А. Секуляризация населения социалистического города. — В кн.: К обществу, свободному от религии. Его же. Конкретные исследования в атеистической работе. М., 1976. Данные сведены в сопоставимые группы.

ного развития культурной революции. Именно в эти годы зарождается и проходит путь становления научно-атеистическая пропаганда в нашей стране.

По приведенным данным трудно сделать вывод, что количественные пики отхода верующих от религии приходится на переломные периоды в истории советского общества, как это делает А. А. Лебедев, основываясь только на материалах Калуги¹⁰. Отход верующих, приобретший массовый характер в первые годы Советской власти, затем идет примерно на одном уровне, с тенденцией к затуханию.

Население Печоры отошло от религии в основном еще до приезда в город, пик отхода от религии приходится на 1928—1937 гг., связано это с более молодым возрастным составом нынешних горожан. Так, если в стране в 1970 г. 19,1%¹¹ горожан были старше 50 лет, то в Печоре — 9,7%.

Вообще решить вопрос о связи отхода от религии с политическим развитием страны на уровне современной методики довольно трудно. Общественное сознание относительно автономно от общественного бытия. Поэтому невозможно утверждать, скажем, что все отошедшие от религии в годы Великой Отечественной войны сделали это под влиянием данного события, и наоборот, что на отошедших позже оно никакого влияния не оказало. Кроме того, размах отхода от религии определяется объективно лишь в сопоставлении с количеством верующих в тот период. Например, в Калуге и Перми наблюдается некоторое возрастание отошедших от религии в годы Великой Отечественной войны. На этом основании А. А. Лебедев делает вывод, что она оказала большое атеистическое воздействие на верующих. Но ведь неоспоримым является и тот факт, что общее число верующих за годы войны возросло, а не уменьшилось. Следовательно, можно сделать вывод об интегрирующем воздействии войны на личность. Это воздействие по-разному проявляется в зависимости от качеств личности и обстановки, в которой она пребывает. Сошлемся на два случая, встреченных нами в г. Печоре. Б., 60 лет, образование 3 класса, о причинах отхода от религии сказал: «Как на войну пошел, так все отошло, на войне все пришлось пережить, какой там бог!». К., 59 лет, образование 8 кл., верующая. Была комсомолкой, в годы войны была на оккупированной территории, потеряла родных, близких. На вопрос, как она стала верующей, ответила: «Кабы не война, не была бы я верующей».

У бывших верующих, по сравнению с верующими, выше образовательный уровень. Среди них больше квалифицированных специалистов, как среди рабочих, так и среди служащих. И это при приблизительно одинаковом возрастном составе этих групп.

¹⁰ Лебедев А. А. Конкретные исследования в атеистической работе. М., 1976, с. 53.

¹¹ Переведенцев В. И. Города и время. М., 1975, с. 55.

Таблица 3

Сравнение по образованию бывших верующих и верующих
в % к группе

	Высшее и и/высшее	Среднее ср. спец.	Среднее	Незакон- ченное/ср.	Началь- ное	Малогра- мотные
Бывшие верующие	3,8	5,7	5,7	23,0	25,0	36,7
Верующие	—	—	3,4	18,6	23,0	55,0

Таблица 4

Сравнение бывших верующих и верующих по социальному
положению, в % к группе

	Квалифициро- ванные рабочие	Неквали- фициро- ванные рабочие	Служащие высшей квалифи- кации	Прочие служащие	Пенсионе- ры, домо- хозяйки, иждивенцы
Бывшие верующие	23,7	13,6	8,4	8,4	45,9
Верующие	8,2	23,7	—	4,5	63,6

Причем надо отметить, что порвавшие с религией в группе бывших верующих отличаются наиболее высоким образовательным уровнем и большей профессиональной подготовленностью. Так, среди служащих высшей квалификации 100% принадлежит к порвавшим с религией, среди квалифицированных рабочих — 71,4%.

Получение образования и связанное с этим повышение своей профессиональной квалификации ведет к отходу верующих от религии. Это предположение подкрепляется еще и тем фактом, что большинство бывших верующих отошло от религии в молодом возрасте — 69% до 20 лет, 16% — 20—30.

Это возраст получения образования.

Но не только образование и профессиональная квалификация влияют на отход верующих от религии. Точнее сказать, невозможно выделить одну причину. В каждом конкретном случае комплекс причин может быть различным. И все же можно выделить определенные факторы, оказывающие наибольшее влияние на верующего. К рассмотрению комплекса этих факторов мы и перейдем.

Материалом для анализа послужили ответы бывших верующих. Чтобы уменьшить субъективность мнений, каждый мог указывать несколько вариантов ответов.

Табл. 5 дает отчетливое представление о типичности того или иного фактора в процессе атеистического воздействия на верующего.

Факторы, способствующие отходу верующих
от религии, в %*

	Бывшие верующие		Ранг I	Ранг II	d_i	d_i^2
	неверу- ющие	колеблю- щиеся**				
Общее угасание религиозности	48,7	45,0	1	1	0	0
Учеба в школе, техникуме, ВУЗе	46,1	30,0	2	2	0	0
Характер труда	17,9	20,0	3	3,5	-0,5	0,25
Достижения советской науки	15,4	0,0	4,5	6	-1,5	2,25
Успехи советского и культурного строительства	15,4	20,0	4,5	3,5	1	1
Участие в общественной жизни	10,3	5,0	6	5	1	1
$l=6$					$\Sigma =$	4,50

Наибольшее распространение имел фактор общего угасания религиозности. Верующие, попадая в безрелигиозную среду, при условии недостаточно четкого религиозного мировоззрения постепенно отходят от религии. В основном этот процесс характерен для сельских мигрантов. Интересно отметить, что разрыв между фактором общего угасания религиозности и следующим за ним фактором учебы у колеблющихся, входящих в группу бывших верующих, более значителен, чем у неверующих, входящих в эту же группу. На наш взгляд, это не случайно. Надо отметить, что при самой тщательной разработке шкалы все равно сохраняется некоторая условность в выделении признаков. Так, учеба в школе ведет к знакомству и усвоению достижений науки и техники, предполагает участие в общественной жизни. Все перечисленные факторы в той или иной степени несут атеистическую нагрузку, а в учебных заведениях и на предприятиях проводится целенаправленная научно-атеистическая пропаганда. Поэтому нет смысла выделять атеистическое воспитание в отдельную графу.

У колеблющихся ниже образовательный уровень, и это сказалось на степени их секуляризации. В свете вышесказанного понятно, почему наряду с первым фактором учеба резко преобладает у неверующих над остальными признаками. Они подсознательно выделяют ее, как первый (напомним, основная масса отошла от религии в молодом возрасте) и наиболее «синтетический признак» (предполагает участие в общественной жизни, знакомство с достижениями науки, культуры и т. д.). Атеистиче-

* Сумма превышает 100%, так как каждый мог дать несколько вариантов ответов. То же для табл. 6, 7.

** Здесь и далее в тексте под колеблющимися понимаются не все входящие в эту группу, а только колеблющиеся бывшие верующие.

ское влияние учебы подтверждается и исследованиями других авторов¹².

Ни один из колеблющихся не выделил в качестве атеистического фактора достижения советской науки. Им труднее, вследствие недостаточного образования, осмыслить современные научные достижения в применении к элементам своего религиозного мировоззрения. Скажем, полеты в космос наполняют сердце советского человека гордостью за свою Родину, но отнюдь не обязательно имеют атеистическое влияние. Наоборот, многие верующие своеобразно толкуют возможность полетов, как помощь бога. Вероятно, недостаточно воспринять сам факт полета, надо критически осмыслить то научное и общественно-политическое значение, которое имеет это событие.

Пытаясь определить, что же привело к различным уровням секуляризации бывших верующих, мы выделили в отдельный признак влияние окружающих индивида на его мировоззрение (табл. 6).

Таблица 6

Влияние окружающих на процесс секуляризации
бывшего верующего, в %

	Бывшие верующие		Ранг I	Ранг II	d_1	d_1^2
	неверующие	колеблющиеся				
Дошел до отрицания бога самостоятельно	46,1	15,0	1	2	-1	1
Влияние неверующих товарищей по работе	38,4	65,0	2	1	1	1
Влияние друзей, учителей и т. д.	10,3	10,0	3	3,5	-0,5	0,25
Влияние пропагандистов научно-го атеизма	7,9	0,0	4	5	-1	1
Влияние родственников	2,0	10,0	5	3,5	1,5	2,25
$l=5$						$\Sigma=6,50$

Для выяснения о тождественном, либо нетождественном влиянии факторов в личном воздействии на процесс секуляризации неверующих и колеблющихся в группе бывших верующих был подсчитан коэффициент ранговой корреляции Спирмена. Для таблицы 5 он оказался равен 0,872, для таблицы 6 — 0,767.

В первом случае коэффициент Спирмена показывает высокую степень связи и ее значимость, во втором — степень связи гораздо ниже и незначима. Отсюда неизбежно следует вывод о том, что при значительной взаимосвязи факторов, влияющих на отход верующих от религии, они неравнозначно реализуются при конкретном воздействии на личность верующего. Иначе говоря, существует значительная разница в «носителях» этих факторов.

¹² Гагарин Ю. В., Дукарт Н. И. Ук. соч., с. 145; Тепляков М. К. Ук. соч., с. 147.

Прежде всего выделяется значительно большее влияние на верующих пропагандистов научного атеизма. Это может служить показателем высокой эффективности атеистической работы, если она ведется грамотными, знающими специалистами. В то же время необходимо отметить, что в общем влияние пропагандистов сказывается на относительно небольшую группу верующих. Индивидуальная работа (а большинство отметивших влияние пропагандистов научного атеизма имели ввиду именно это) в связи с тем, что она не может вестись одновременно одним пропагандистом со многими верующими, имеет ограниченные рамки воздействия. Сказывается и то, что мы не располагаем еще большим выбором людей, пригодных для такой работы. Отсюда неизбежно следует два вывода: необходимо усилить подготовку пропагандистов научного атеизма с тем, чтобы шире использовать их для индивидуальной работы с верующими, и обратить внимание на массовую пропаганду атеистических знаний, поскольку большинство бывших верующих испытывало влияние со стороны своего ближайшего окружения — друзей, товарищей по работе и т. д.

Интересно отметить также относительно незначительное влияние родственников на становление атеистической убежденности бывших верующих. Здесь имеет место противоположная тенденция. Поскольку мы имеем дело с группой людей, бывших верующими, неизбежно возникает вопрос о причинах их религиозности в прошлом. В настоящее время считается доказанным, что решающее влияние на формирование религиозности индивида оказывает родственное религиозное окружение. Так, в Печоре 67% верующих указали, что они стали таковыми под воздействием религиозного воспитания в семье. Разумеется, нельзя утверждать, что все без исключения родственники бывшего верующего — религиозные. Но на основании личных бесед мы можем утверждать, что отход от религии осуществлялся в период, когда верующий испытывал ослабление родственных связей — переезд в город, выделение в самостоятельное хозяйство и т. д.

В заключение необходимо остановиться на выяснении уровня атеистической убежденности бывших верующих.

Обращает на себя внимание тот факт, что в группе бывших верующих относительно невелика доля атеистов (56% у всего городского населения против 30% у бывших верующих) и высокую долю колеблющихся, соответственно 6,3% против 37%. Этот факт подчеркивает, что процесс секуляризации бывших верующих далеко не закончен. Об этом же свидетельствуют и данные таблицы 7, показывающей отношение бывших верующих к некоторым вопросам атеизма.

Следует подчеркнуть, что 57,7% неверующих и 90% колеблющихся не могут аргументировать свои убеждения. Такая индифферентность в вопросах мировоззрения показывает стихийность отхода от религии, что можно косвенно доказать и на основании малого влияния пропагандистов научного атеизма и высокой

доли отошедших от религии в результате самостоятельного осмысливания мировоззренческих вопросов (табл. 6). Стихийный же отход от религии не дает стройной системы атеистических взглядов, что при определенных условиях может вести к рецидивам религиозности у отдельных бывших верующих. Особенного внимания заслуживают колеблющиеся. У них начался процесс отхода от религии, но без целенаправленного воздействия они могут и не прийти к осознанному атеизму. В этой связи хотелось бы заметить, что бывшие верующие заслуживают пристального внимания со стороны пропагандистов научного атеизма, общественности. Работа с ними имеет специфические черты, которые определяются наличием в прошлом у них религиозности.

Таблица 7

Сравнение мнений различных групп бывших верующих по вопросам научного атеизма, в % к группе

	Типологические группы	
	порвавшие с религией	колеблющиеся
Могут привести научные аргументы о несовместимости законов развития природы и общества с бытием бога	28,2	—
Считают, что атеистическое воспитание необходимо	33,3	30,0
Считают, что верующим надо помочь освободиться от их взглядов	15,5	5,0
Считают, что религия оказывает отрицательное влияние на человека	30,8	15,0
Не могут аргументировать свои убеждения	57,7	90,0
Отрицают необходимость атеистического воспитания	41,0	25,0
Относятся к верующим безразлично	30,8	80,0
Считают, что религия не оказывает отрицательного влияния на человека	15,5	60,0

Трудность работы с бывшими верующими заключается в том, что эту группу сложно выявить, поскольку отход от религии совершался в основном до приезда в г. Печору.

Нам кажется, что наиболее целесообразной формой работы с бывшими верующими является привлечение их к участию в семинарах, школах научного атеизма, а затем и к атеистической работе. Участие в такой пропаганде имеет и другую положительную сторону — бывшие верующие, особенно при индивидуальной работе с верующими, могут вести эту пропаганду гораздо эффективнее.

СОДЕРЖАНИЕ

Конаков Н. Д. Охотничье право собственности и охотничья мораль у коми	3
Конаков Н. Д. Охотничьи артели у коми	16
Бурилова Н. А. Быт и нравы коми крестьян-охотников в романе Юхнина «Алая лента»	29
Жеребцов Л. Н. Этнографическое изучение традиционной пищи народа коми	39
Чисталев П. И. Традиционные и современные формы бытования коми народных музыкальных инструментов	49
Климова Г. Н. Узорное вязание русского населения Печоры	64
Фадеева И. Е. Функция и изображение в народном искусстве	78
Дукарт Н. И. Святочная обрядность коми конца XIX — начала XX вв.	91
Гагарин Ю. В. Иерофеевщина как течение в истинно-православном христианстве	104
Рогачев М. Б. Влияние городского образа жизни на процесс упадка религиозности	118
Рогачев М. Б. Характеристика группы бывших верующих в условиях города	129

УДК 392 (47=945.32)

Охотничье право собственности и охотничья мораль у коми. Конаков Н. Д. «Труды Института языка, литературы и истории». Традиционная культура и быт народа коми. Коми филиал АН СССР, 1978, вып. 20, с. 3—15.

На основании письменных источников и полевых материалов автора в работе анализируются морально-правовые нормы, обязательные для коми промыслового населения в прошлом. Исследуются как вопросы генезиса отдельных морально-правовых установок, так и причины их сохранения.

УДК 392 (47=945.32)

Охотничьи артели у коми. Конаков Н. Д. «Труды Института языка, литературы и истории». Традиционная культура и быт народа коми. Коми филиал АН СССР, 1978, вып. 20, с. 16—28.

В статье рассматриваются охотничьи артели у коми в конце XIX — начале XX в. Дан анализ причины их возникновения, в сжатом виде описан быт промысловиков во время дальней охоты, орудия и способы лова.

УДК 392 (47=945.32)

Быт и нравы коми крестьян-охотников в романе В. Юхнина «Алая лента» Бурилова Н. А. «Труды Института языка, литературы и истории». Традиционная культура и быт народа коми. Коми филиал АН СССР, 1978, вып. 20, с. 29—38.

Рассматривая быт, нравы и обычаи охотников в романе «Алая лента», автор показывает, что В. Юхнин дал очень точные этнографические характеристики описываемым элементам жизни коми крестьян.

УДК 392.8 (47=945.32)

Этнографическое изучение традиционной пищи народа коми. Жеребцов Л. Н. «Труды Института языка, литературы и истории». Традиционная культура и быт народа коми. Коми филиал АН СССР, 1978, вып. 20, с. 39—48.

Статья освещает состояние изученности традиционной пищи коми, вводит в научный оборот новые сведения, показывает важность обстоятельного исследования затронутого вопроса как в научном, так и в практическом плане.

УДК 398: 785/789 (47=945.32)

Традиционные и современные формы бытования коми народных музыкальных инструментов. Чисталев П. И. «Труды Института языка, литературы

и истории». Традиционная культура и быт народа коми. Коми филиал АН СССР, 1978, вып. 20, с. 49—63.

В статье освещаются многообразные формы бытования коми народного инструментария в связи с хозяйственно-трудовой деятельностью и культурной жизнью коми народа на различных стадиях общественного развития. Выдвигаются проблемы дальнейшего изучения художественно-выразительных возможностей традиционных инструментов, внедрения их в современный народный музыкальный быт и профессиональное музыкальное искусство.

УДК 391 (47—82) (470.13)

Узорное вязание русского населения Печоры. Климова Г. Н. «Труды Института языка, литературы и истории». Традиционная культура и быт народа коми. Коми филиал АН СССР, 1978, вып. 20, с. 64—77.

В статье рассматриваются две художественные разновидности узорного вязания русского населения Печоры — усть-цилемская и печоро-колвинская — и определяется их место среди узорного вязания соседнего населения.

УДК 398

Функция и изображение в народном искусстве. Фадеева И. Е. «Труды Института языка, литературы и истории». Традиционная культура и быт народа коми. Коми филиал АН СССР, 1978, вып. 20, с. 78—90.

В статье на материале словесно-музыкального и изобразительного фольклора показывается тесная связь произведений фольклора с окружающей реальностью, освещается роль психологии в создании и восприятии произведений народного творчества.

УДК 394:947.083 (47=945.32)

Святочная обрядность коми конца XIX — начала XX вв. Дукарт Н. И. «Труды Института языка, литературы и истории». Традиционная культура и быт народа коми. Коми филиал АН СССР, 1978, вып. 20, с. 91—103.

На основе экспедиционных исследований и литературных источников рассматривается содержание святочной обрядности коми, раскрывается связь ее с трудовой деятельностью крестьянина, с пережитками дохристианских верований коми и русских.

УДК 281.9 (470.13)

Иерофеевщина как течение в истинно-православном христианстве. Ю. В. Гагарин. «Труды Института языка, литературы и истории». Традиционная культура и быт народа коми. Коми филиал АН СССР, 1978, вып. 20, с. 104—117.

Статья посвящена характеристике ранее неизвестной в литературе разновидности крайне реакционного течения истинно-православных христиан — иерофеевщины. Показываются социальные причины возникновения иерофеевщины, выявляется ее антиобщественный характер, вероисповедные особенности, прослежен закономерный процесс ее распада и разложения.

УДК 398:2 (470.13)

Влияние городского образа жизни на процесс упадка религиозного верующего. Рогачев М. Б. «Труды Института языка, литературы и истории». Традиционная культура и быт народа коми. Коми филиал АН СССР, 1978, вып. 20, с. 118—128.

На основе материала конкретно-социологического исследования в г. Печоре рассматривается вопрос о причинах упадка религиозности верующего в городе и в чем выражается этот упадок.

УДК 392:2 (470.13)

Характеристика группы бывших верующих в условиях города. Рогачев М. Б. «Труды Института языка, литературы и истории». Традиционная культура и быт народа коми. Коми филиал АН СССР, 1978, вып. 20, с. 129—138.

На основе материалов конкретно-социологического исследования в г. Печоре даются социально-демографические характеристики группы бывших верующих, рассматриваются вопросы об уровне их секуляризации и факторах, влияющих на этот процесс.

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА И БЫТ НАРОДА КОМИ

Редактор Г. Губская
Художник В. Втюрина
Техн. редактор М. Сазанская
Корректор В. Пименова

Сдано в набор 5/VII-78 г. Подписано в печать 11/X-78 г. Формат 60X90^{1/16}. Бум. типографская № 1. Печ. л. 9. Бум. л. 4,5. Уч.-изд. л. 9,9. Тираж 1000. Заказ № 4490. Цена 70 коп. Ц00857.

г. Сыктывкар, Республиканская типография Управления по делам издательств, полиграфии и книжной торговли Совета Министров Коми АССР.

70 коп.