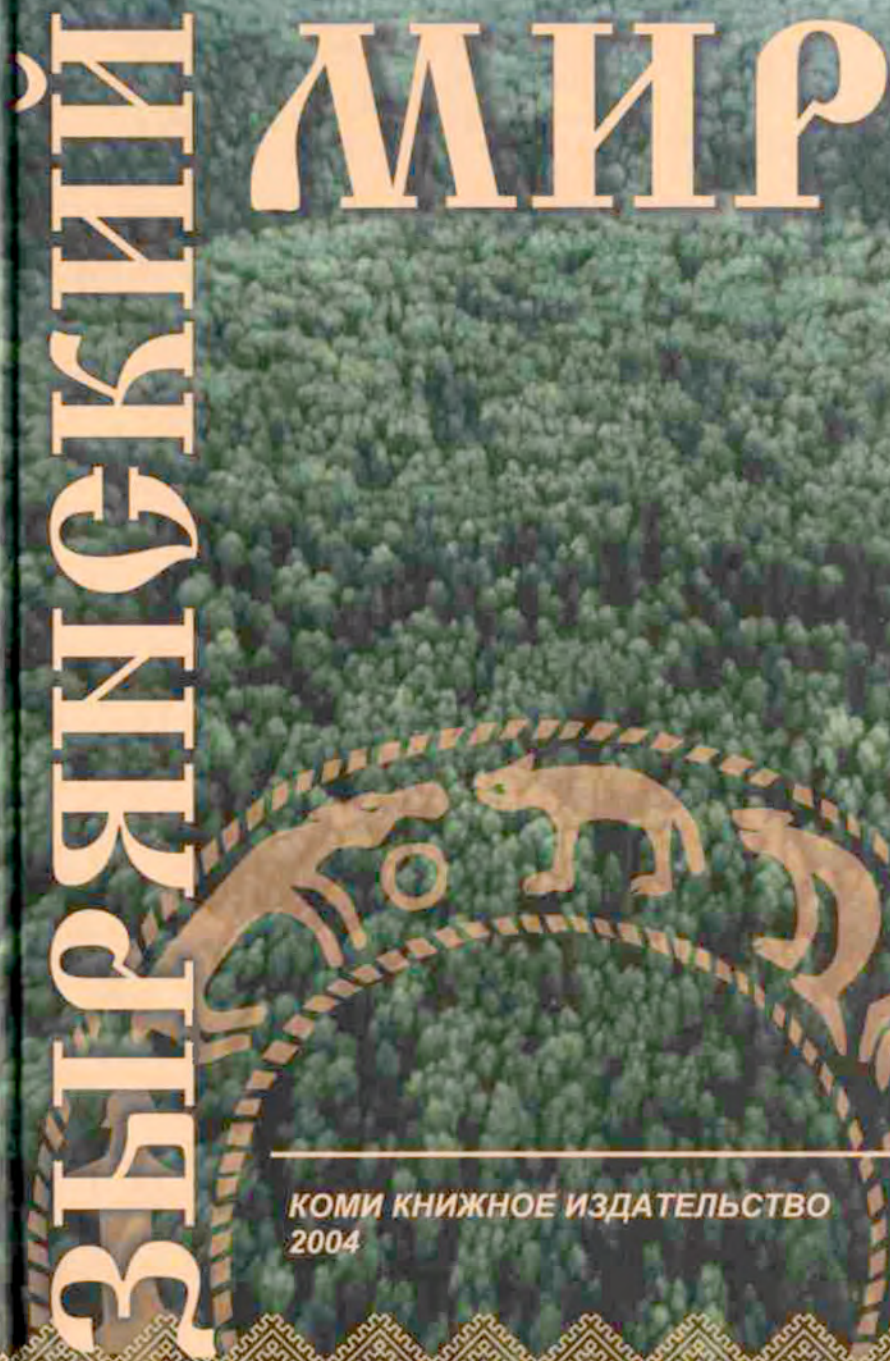


ЗЫРЯНСКИЙ МИР



КОМИ КНИЖНОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
2004



ЗЫРЯНСКИЙ МИР



Очерки
о традиционной культуре
коми
народа



Сыктывкар
Коми книжное издательство
2004

63.3 (2 Рос.Ком)
3-97

А в т о р ы:

*В.В.Власова, И.Л.Жеребцов, И.В.Ильина, Н.Д.Конаков,
Д.А.Несанелис, М.Б.Рогачев, В.А.Семенов, А.И.Терюков,
П.И.Чисталев, Ю.П.Шабаев, В.Э.Шарапов*

Составитель, научный редактор и руководитель авторского
коллектива
Н.Д.Конаков

3-97 Зырянский мир. Очерки о традиционной культуре коми народа. Издание второе, исправленное и дополненное.— Сыктывкар: Коми книжное издательство, 2004.— 432 с.

ISBN 5—7555—0780—5

В книге популярно рассказано о богатой и яркой, интересной во всех отношениях традиционной культуре древнего народа коми. Читатель многое узнает о том, как коми-зыряне вели хозяйство, какие у них были промыслы и ремесла, как они отдыхали, воспитывали детей. Немало страниц посвящено рождению, повседневной жизни и смерти, религии, обрядам, поверьям и многому другому. Все это необходимо знать. Потому что считаться человеком образованным можно, лишь имея глубокое представление о культуре, мировоззрении народа, о глубинных корнях его традиций, месте среди других народов.

Книга рассчитана на всех, кто интересуется историей и культурой родного края. Она с успехом может быть использована в качестве пособия для средних учебных заведений и гуманитарных факультетов вузов.

63.3 (2 Рос.Ком)

ISBN 5—7555—0780—5

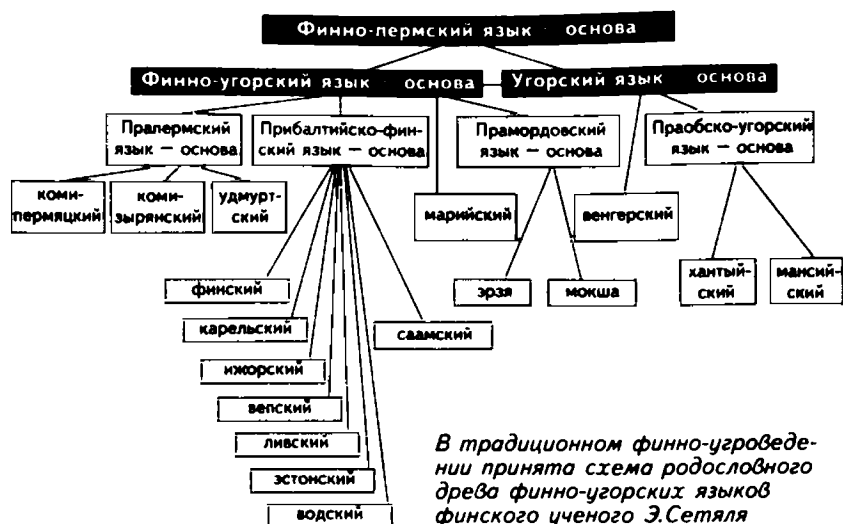
© Конаков Н.Д., составление, 2004
© Братцев А.А., обложка, 2004
© Коми книжное издательство, 2004



ВВЕДЕНИЕ

Формирование любого народа — сложный и длительный процесс. Начало этого процесса уходит в глубокую древность. Как правило, о начальном периоде нет письменных свидетельств, следовательно, нет и достоверно установленных фактов ранней истории народа. Отсутствие же письменной истории создает основу для мифологизации прошлого, для написания вольных сочинений на тему происхождения народа и его былого «величия». Ученые, однако, должны оперировать строгими фактами. Для их установления они используют различные методики. Труднее всего реконструировать глубокую древность народа. Тут исследователям помогают данные таких наук как археология, фольклористика, лингвистика, этнография.

Раскопки археологов позволяют в основном воссоздать особенности хозяйства древнего населения того или иного региона, установить отличительные черты материального быта. Но археологические находки не дают возможности четко определить, какие племена населяли эти места во времена дописьменной истории, ведь одинаковые орудия труда, посуда, жилища, типы погребений могут принадлежать разным племенным группам. Устные легенды и предания также требуют скрупулезной, тонкой обработки: надо отделить народную фантазию от рациональной основы, то есть от необходимого зерна. Ученые, подобно золотоискателям, извлекают из фольклорного наследия драгоценные крупицы исторической истины.



Более богатый материал для исторической реконструкции дает лингвистика. Как известно, родство между народами устанавливается главным образом при сравнительном анализе языков. Классифицируя языки, ученые сводят их в своеобразные семьи. Каждая языковая семья, как полагают, образовалась после распада некогда единого языка-основы, на котором говорили далекие предки нескольких или даже многих народов. Именно эти народы ученые относят ныне к той или иной семье языков.

Язык коми относится к Уральской языковой семье. Она же в свою очередь делится на две группы языков: самодийскую и финно-угорскую. К самодийским народам относятся ненцы, энцы, нганасаны и селькупы. Финно-угорская группа более многочисленна, в нее входят языки финнов, эстонцев, вепсов, ижоры, карел, ливов, коми-зырян, коми-пермяков, удмуртов, марийцев, мордвы, венгров, хантов, манси, саамов. Но и здесь необходимо разделение: языки хантов, манси и венгров относят к угорской ветви финно-угорских языков (причем, первые два — к обско-угорским), а остальные — к финским. И даже это не все. Финские языки, в свою очередь, разошлись по трем тропам: они делятся на языки прибалтийских финнов, пермских и волжских.

Народ коми (коми-зыряне) вместе с коми-пермяками и удмуртами ученые называют пермскими финнами.

Из этого следует, что уральские языки обладают большим разнообразием и ныне заметно отличаются друг от друга. Это обусловлено общей историей развития уральских народов и обширной территорией их расселения.

Традиционно историю уральских языков принято представлять в виде последовательного дробления цепочки праязыков, которые совместно с современными наречиями составляют родословное древо языков. Как давно это было?

Прауральский язык-основа, от которого собственно и берут начало все уральские языки, согласно традиционной точке зрения, распался на прафинно-угорский и прасамодийский не позднее VI—IV тысячелетий до н.э. Прафинно-угорский существовал до конца III тысячелетия до н.э., затем разделился на прафинно-пермский и праугорский. Примерно в середине II тысячелетия до н.э. прафинно-пермский в свою очередь распадается на прафинно-волжский и прапермский. Из прапермского к VIII веку н.э. формируются коми и удмуртский языки. А из прафинно-волжского еще раньше, до конца I века н.э., сформировался прибалтийско-финский, впоследствии также распавшийся на финский, эстонский, карельский и другие языки. Из праугорского в середине I тысячелетия до н.э. выделились венгерский и обско-угорские языки.

Восстанавливаемая праязыковая лексика, то есть наиболее древний пласт языков, дает возможность представить в общих чертах специфику материальной культуры носителей праязыка. Скажем, наиболее показательным отсутствием в прауральском и прафинно-угорском лексиконах терминов, которые бы свидетельствовали о земледельческом и скотоводческом ремеслах наших пращуров. Далее, реконструированная прауральская и прафинно-угорская лексика не дает также оснований предполагать, что носители этих праязыков были знакомы с металлургией, а возможно, с металлами вообще.

Но есть еще проблема определения прародины носителей прауральского и прафинно-угорского языков. Она решается с помощью так называемого метода «лингвистической палеонтологии», иначе говоря, метода «языковой археологии», «раскопок» в словарном фонде языка — поиска его наиболее древних пластов. Такие методы дают основание полагать, что уральская прародина в VI—IV тысячелетиях до н.э. находилась в зоне сибирской темнохвойной тайги. Это была в основном территория восточнее Урала — между бассейном нижней и средней Оби и верхним течением Печоры. Но уже для прафинно-угорской эпохи характерен сдвиг расселения древних финно-угров в район Прикамья.

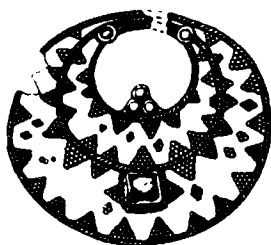
Коми язык, как мы уже отметили, относится к финно-пермским языкам финно-угорской ветви Уральской языковой семьи. Как полагают западные и некоторые российские языковеды, в лингвистическом отношении коми язык делится на три основные наречия: коми-зырянское, коми-пермяцкое и коми-язьвинское. Коми-зыряне и коми-пермяки пользуются разными литературными языками, хотя различия между ними не столь значительны. Тем не менее, языковая близость не дает основания считать эти два народа единым.

К слову, в мире существует много народов, языки которых очень близки, даже вообще говорящих на одном наречии (сербь и хорваты, англичане, валлийцы, шотландцы и ирландцы), но которые, тем не менее, не являются единым целым. Главное, что разделяет народы, — это их исторические судьбы, историческая память. Существенно разнясь, они определяют особенности самосознания народа и особенности его культуры.

Коми же и коми-пермяки сформировались как два самостоятельных этнотерриториальных объединения к XIV веку, когда в летописях стали упоминаться пермь великая (предки коми-пермяков) и пермь вычегодская (предки коми-зырян). В дальнейшем их исторические судьбы сложились по-разному, хотя развитие обоих народов проходило в едином государстве. Практически все коми-пермяки к началу XVIII столетия попали в крепостную зависимость, а все коми-зыряне были свободными, поскольку числились государственными крестьянами. Соответственно хозяйственный уклад их жизни существенно различался, а в этническом самосознании и культурном облике двух народов с течением времени накапливалось все больше специфических особенностей. Эти особенности и составляют традиционную культуру народа.

Как правило, традиционную культуру делят на две составляющие — материальную и духовную. Материальная культура — это жилища, одежда, утварь, пища, характерные именно для данного народа. Духовная — система верований и представлений, обычаи, обряды, традиции. Культура не остается неизменной, она постоянно развивается, видоизменяется, но корни многих ее элементов нередко имеют очень древнюю основу.

Традиционной культурой коми мы считаем комплекс бытовой культуры народа, который сформировался к концу XIX — началу XX веков. Именно описанию этого комплекса, а также тому, каким образом эволюционировала традиционная культура, и посвящена эта книга очерков. Показывая богатство и разнообразие традиционной культуры коми, авторы надеются, что их очерки способствуют сохранению исторической памяти. Ибо верно сказал известный писатель-публицист В.Н.Чивилихин: «Народы, теряя память, теряют жизнь».



ОЧЕРК 1

ИСТОРИЯ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ИЗУЧЕНИЯ КОМИ

Первые шаги в этнографическом изучении Европейского Северо-Востока были сделаны лишь во второй половине XVIII века, когда часть территории Коми края обследовала экспедиция Российской Академии наук во главе с И.И.Лепехиным.

Академик Иван Иванович Лепехин (1740~1802 гг.) был известным русским путешественником и натуралистом. В 1768—1772 годах руководимая им экспедиция изучала обширную территорию России — Оренбургский край, Поволжье, Пермское Приуралье и Зауралье. Он побывал на многих реках Коми края — Летке, Лузе, Сыsole и Вычегде, посетив при этом расположенные на них населенные пункты коми. Свои наблюдения ученый заносил в путевой дневник. Впоследствии они были изданы книгой «Дневные записки путешествия... Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства» (по частям опубликовано в 1771, 1772, 1780 и 1805 гг., переиздано в 1822 г.).

Сами по себе «Записки» не были этнографическим трудом, более того, описание культуры и быта населения на обследованной территории вообще не входило в задачи экспедиции. Но, занимаясь сугубо научными, в первую очередь натуралистическими исследованиями, Лепехин всегда обращал внимание на культуру и быт населения и включал эти наблюдения в текст дневника.

Несмотря на фрагментарность, собранные этнографические сведения о коми поражают разносторонностью. Так, записав легенды о Пера-охотнике, Лепехин высказал предположение, что именно от этого фольклорного героя произошло название народа пермяков. В деревне Прокопьевке на реке Летке была описана женская одежда; в селе Объячево — празднование и жертвоприношение в Ильин день; в селе Подкеберском — приемы земледелия; в селе Оквад близ Усть-Выми описана и зарисована телега оригинальной конструкции. Кроме того, в «Записках» даны сведения о народной медицине, брусняном промысле, работе на Сереговском солеваренном заводе, есть сведения об основных хозяйственных занятиях коми и многое другое.

Первый крупный исследовательский проект, который касался непосредственно изучения культурной специфики народов коми, связан с именем Андреаса Иогана Шегрена. Он родился в 1794 году в финском городе Иитти, в шведской семье. В 1819-м окончил университет в городе Турку, после чего перебрался в Россию, в Санкт-Петербург. Там и прошла вся его научная деятельность. В 1829 году он был избран адъюнктом, а в 1831-м экстраординарным академиком императорской Санкт-Петербургской Академии наук. В 1824—1829 годах совершил длительную экспедицию по северу России, где изучал жизнь многих финских народов, в том числе собрал материал для первого крупного историко-этнографического труда о коми-зырянах.

С июля по сентябрь 1827 года А.И.Шегрен был в Коми крае, где изучал исторические материалы в архивах города Усть-Сысольска, углублял свои знания по коми языку. Здесь он встретился с лексикографами-любителями, которые составляли русско-коми словарь. До конца жизни он помогал этому небольшому коллективу в его работе. Материал по коми-зырянам был достаточно обширным, что позволило на его основе создать весьма содержательное монографическое исследование. В 1861 году, уже после смерти Шегрена был опубликован его капитальный труд «*Gesammelte Schriften*», в первом томе которого и содержится монография «Зыряне. Историко-статистико-филологический опыт» (*Die Syrjänen, ein historisch-statistisch-philologischer Versuch*). В монографии семь разделов: положение и физическое состояние; климат; промышленность и промыслы; административное устройство и население; история и древности; современные жители; язык.

Страницы, посвященные коми этносу, его материальной и духовной культуре, в том числе языку и фольклору, занимают почти половину тома. Историко-этнографические материалы представлены с третьего по шестой разделы. В третьем разде-

ле А.И.Шегрен остановился на этнической специфике и особенностях хозяйства коми. В разделе четвертом автор первым из исследователей в достаточно репрезентативной форме использовал материалы архивов, в первую очередь данные писцовых и переписных книг XVII — начала XVIII веков, а также материалы ревизий населения XVIII — первой половины XIX веков. Шегрен рассмотрел динамику численности населения, его словные изменения, колебания рождаемости и смертности. В пятом разделе монографии он продемонстрировал великолепное знание летописных и историографических материалов X—XV веков по Русскому Северу. В подразделе «Когда и как Заволочье и заволочская чужь стали русскими» автор предложил оригинальную точку зрения на хронологию и особенности ассимиляционных процессов на Русском Севере. Здесь Шегрен первый широко использовал антропонимический и топонимический материал как этногенетический источник. Шестой раздел непосредственно посвящен этнографии коми и содержит описание материальной культуры, общественного быта, обрядов, форм проведения досуга. По существу, Шегрен — первооткрыватель коми фольклора. Монография содержит уникальные материалы, которые он ввел в научный оборот.

Значительная часть материалов, собранных этим ученым, осталась неопубликованной и хранится в Санкт-Петербурге, в Архиве Академии наук России (фонд А.И.Шегрена, № 94). Но это, главным образом, лингвистические материалы. Как языковед Шегрен был сторонником емской теории и стремился интерпретировать лингвистические материалы с ее позиций.

В 1837 году в составе другой академической экспедиции побывал на севере Коми края А.Шренк. В опубликованном впоследствии описании своего путешествия существенное место он отводит быту населения европейской тундры, в том числе ижемских коми оленеводов. Например, Шренк подробно описал тундровую охоту на линных гусей.

В 1847, 1848 и 1850 годах на территории Коми края работала географо-геологическая экспедиция Русского географического общества во главе с Эрнстом Гофманом. Была обследована территория северного Приуралья, начиная с реки Уньи (приток верхней Печоры) до побережья Северного Ледовитого океана. В опубликованных материалах этой экспедиции имеются и ценные этнографические сведения, особенно о промысловой деятельности коми. Подробно описан быт ижемских оленеводов: одежда, жилище, пища, утварь и т.д.

В 1840 и 1843 годах свои путешествия по Печоре совершил Василий Николаевич Латкин (1809—1867) — сын усть-сысольско-

го купца второй гильдии. Предпринял он их не с научной целью, а собираясь организовать промышленное освоение бассейна этой реки. Впечатления от своих поездок В.Латкин изложил в объемных дневниках и затем опубликовал их в «Записках Русского Географического общества» (1853).

В своей книге Латкин уделил большое внимание быту, нравам, обычаям, основным занятиям, промыслам и преданиям печорских коми. Он собрал материал о ранних верованиях и народной медицине, подробно описал орудия труда, одежду, пищу, жилище, основные хозяйственные занятия. Фактический материал по этнографии печорских коми, собранный В.Н.Латкиным, не потерял ценности и ныне.

Свой вклад в этнографическое изучение народа коми внесли и некоторые русские писатели. В 1837 году в Усть-Сысольске отбывал ссылку один из выдающихся деятелей русской литературы Николай Иванович Надеждин. Его интересы были обширны: история, география, экономика, фольклор и этнография. За время усть-сысольской ссылки он написал около ста статей. Этнографические сведения Надеждина о коми были опубликованы в «Энциклопедическом лексиконе», издаваемом А.А.Плюшаром в 1835—1841 годах. Они были даны в виде больших статей под названиями «Вымь», «Вычегда», «Вологодская губерния», «Войпель» и другими. Специально этнографический материал не вычленялся, а был помещен вместе со сведениями исторического и географического характера, что, впрочем, не снижает его ценности.

В 1855 году в Усть-Сысольск приехал и поступил на должность учителя русского языка в училище для девиц Флегонт Арсеньевич Арсеньев. Затем он работал несколько лет в Вологде, в частности, редактором неофициальной части «Вологодских губернских ведомостей», потом, в 1882 году, снова вернулся в Усть-Сысольск и жил там до своей смерти (1889). Арсеньев был заядлым охотником. Его первый рассказ «Из воспоминаний охотника» был опубликован в 1858 году в «Отечественных записках». Промысловой тематике были посвящены и почти все его дальнейшие литературные труды. Промысловое ремесло зырян привлекло внимание Флегонта Арсеньева и как объект этнографического исследования. В 1873 и 1875 годах он опубликовал первые монографические труды, посвященные охоте и рыболовству коми: «Зыряне и их охотничьи промыслы» и «Рыбная ловля у зырян».

Из других русских авторов, писавших о коми, следует упомянуть Павла Владимировича Засодимского, писателя-народника, уроженца Великого Устюга. Он посвятил коми путевой очерк

«Лесное царство», в котором описал свое путешествие в Коми край. Автор проявил изрядную наблюдательность, рассказав о многих сторонах жизни коми — о жилище, одежде, охотничьем промысле, добыче точильного бруса, сплаве леса и другом.

Ценные этнографические сведения о коми есть и в работе известного литератора второй половины XIX века Сергея Васильевича Максимова. В 1856 году он объездил практически весь европейский север России, в том числе Печорский край. Первые воспоминания об этой поездке вошли в книгу «Год на севере». В ней можно найти сведения по этнографии ижемских коми, в частности, о пище, играх, жилище, одежде, свадьбе и т.д.

Посвятил коми народу несколько своих произведений и другой русский писатель, Александр Васильевич Круглов. В своих работах «Зыряне (этнографический очерк)», «В земле Коми-воитьыр. Этнографические наброски», «Зыряне и их домашний быт», «Лесное царство» и других Круглов приводит ряд ценных наблюдений, показывающих хорошее знание коми быта. К сожалению, научное значение материала значительно снижается из-за попытки автора излагать литературным языком, попутно интерпретируя описываемые факты.

Во второй половине XIX столетия количество печатной информации о Коми крае резко возросло. В немалой степени связано это было с созданием в 1845 году Русского Географического общества (РГО), занявшегося организацией сбора материалов по традиционной культуре и быту различных народов Российской империи. Уже в 1848 году РГО была составлена и разослана по местам подробная программа для сбора этнографических и фольклорных материалов. Призыв общества к сотрудничеству нашел горячий отклик у разночинной интеллигенции. Многие учителя, священники, чиновники и другие стали страстными краеведами. Собирая сведения о народной культуре коми-зырян, они, как правило, не ограничивались пересылкой их в РГО, а публиковали материалы в периодической печати. В Вологодских, Архангельских и Вятских губернских ведомостях и даже в центральных периодических изданиях были опубликованы десятки статей, преимущественно написанных представителями местной разночинной интеллигенции. Особенно много этнографического материала было напечатано в «Вологодских губернских ведомостях» («ВГВ»).

Целый ряд статей для «ВГВ» написал учитель Усть-Сысольского уездного училища М.И.Михайлов. Глубоким знанием предмета исследования отличается его статья «О земледелии и скотоводстве у зырян». Представляет интерес как одна из пер-

вых (если не первая) попыток исследования внутреннего духовного мира народа коми статья Михайлова «Физические и нравственные свойства зырян» («ВГВ», 1853).

Ценные этнографические сведения содержат заметки А.Попова о его пешем путешествии от Усть-Сысольска до села Вишеры («ВГВ», 1848). обстоятельную статью об охоте зырян опубликовал в «Ведомостях» вологодский лесничий К.М.Сонни. О сохранившихся у коми старых обычаях писали Е.Кичин и М.Косаревиц, учитель П.В.Кокшаров и священник Иаков Попов. Довольно квалифицированный, хотя и в сжатой форме, обзор материальной культуры коми сделал Ф.Берг. В 1859 году в «Ведомостях» появилась объемная статья В.Аврамова «Жители Яренского уезда и их хозяйственный быт». Автор, сам местный уроженец, знающий досконально крестьянский быт западных коми, не только подробно описал хозяйственные занятия, но большое внимание уделил и духовной культуре.

Можно было бы упомянуть еще ряд заметок в периодике, но это подразумевает более подробный этнографо-библиографический обзор. Заметим, однако, что большая часть краеведческих сообщений в «Ведомостях», к сожалению, страдает схематичностью и недостаточным знанием предмета исследования или неумением выделить его характерные черты.

В 1874 году член Вологодского губернского статистического комитета К.А.Попов сделал выборку этнографического материала о коми из «ВГВ» и других изданий и, добавив некоторые собственные материалы, собранные им в поездках в Коми край, написал книгу «Зыряне и зырянский край». Долгое время она оставалась единственным обобщающим трудом по этнографии коми-зырян. Автор довольно подробно описал традиционное хозяйство и быт коми, но ввиду профессиональной этнографической неподготовленности реконструировать более или менее достоверную картину традиционного мировоззрения коми ему не удалось. Тем не менее, сам Попов считал неверными все предшествующие публикации по этнографии коми в плане интерпретации культуры этноса. Он выдвинул свою концепцию, согласно которой у зырян нет своей культуры, а весь культурный комплекс полностью заимствован у русских. Посему-де зырян нельзя считать самостоятельным народом. Но, несмотря на явное заблуждение, книга К.А.Попова и ныне представляет определенный интерес для исследователей, прежде всего как свод собранных воедино сведений коми энтузиастов-краеведов по самым различным вопросам народной культуры.

Ученых, то есть людей, получивших высшее образование и профессионально занимавшихся наукой, в дореволюционные

годы среди коми-зырян были единицы. Всем им впоследствии пришлось жить и работать за пределами Коми края, поскольку до революции здесь не было ни одного научного центра. В XIX веке высшее образование имели всего лишь два коми-зырянина.

Одним из них был Г.С.Лыткин — выпускник Восточного факультета Санкт-Петербургского университета, проработавший всю свою жизнь в одной из гимназий северной столицы. В 1889 году была издана его объемная монография «Зырянский край при епископах пермских и зырянский язык». В ней приводится ряд ценных фольклорных текстов. На основе анализа лингвистических данных автор сделал вывод о том, что зырян и пермян нельзя считать «одним народом».

Второй ученый — А.В.Краснов — имел высшее духовное образование и был кандидатом богословия. К 500-летию со дня кончины Стефана Пермского он опубликовал книгу «Зыряне и св. Стефан, епископ Пермский». В этой монографии Краснов достаточно подробно остановился и на описании дохристианских верований народа коми. В частности, попытался реконструировать пантеон верховных языческих божеств, описал пережитки различных культов, рассмотрел образы лешего, водяного, домового. При этом автор тщательно проанализировал весь опубликованный до него материал на эту тему.

Особо следует сказать об исследованиях финских ученых, которые в XIX веке, после присоединения Финляндии к России начали активную деятельность по изучению родственных финно-угорских народов. Кроме уже упомянутого А.И.Шегрена, имя которого, несомненно, принадлежит как российской, так и финской науке, следует упомянуть еще одного видного исследователя первой половины XIX века — М.А.Кастрена. Матиас Кастрен посетил Коми край в 1840 году во время своего первого продолжительного путешествия по Северной Евразии (1838—1844). В 1845-м в поездке в Западную Сибирь он на какое-то время останавливался в Перми. Впечатления об этих поездках вошли в его путевые заметки.

В 1883 году в Гельсингфорсе (Хельсинки) было основано Финно-угорское общество. Согласно уставу, утвержденному Сенатом, целью Общества был сбор знаний о финно-угорских народах (исследование языков, древностей, истории, этнографии). С 1886 года начал издаваться «Журнал» Общества, с 1890-го — «Труды», а с 1901-го — сборники «Финно-угорские исследования». На финском, немецком и французском языках в них печатались труды по финно-угроведению. После создания Общества финские ученые значительно активизировались, стали пред-

принимать регулярные экспедиции в Приуралье, Поволжье, Западную Сибирь.

С начала XX века началось профессиональное этнографическое изучение традиционной культуры коми-зырян. Безусловная заслуга в этом принадлежит Василию Петровичу Налимову. Именно он стал первым профессиональным коми этнографом. Родился Налимов в 1879 году в бедной крестьянской семье в деревне Седьяков (ныне входит в состав села Вильгорт) близ Усть-Сысольска. Окончив местную земскую школу, поступил на усть-сысольские курсы фельдшеров. Затем Василий Налимов решил ехать в Москву, чтобы учиться дальше.

В Москве будущий ученый обратил на себя внимание секретаря этнографического отдела Московского губернского общества любителей естественной антропологии и этнографии В.В.Богданова, председателя отдела академика В.Ф.Миллера и президента общества — видного российского этнографа Д.Н.Анучина. Эти видные мужи научного мира оценили этнографические наблюдения паренька с далекого Севера и увидели в нем будущего способного исследователя. Они помогли молодому зырянину сдать экзамен за курс гимназии и поступить в Московский университет. Курс учебы Налимов завершил с дипломом першой степени и затем сдал экзамен на магистра наук при Казанском университете, где затем стал приват-доцентом.

Основные научные интересы В.П.Налимова сосредоточились на этнографическом изучении финно-угорских народов. Уже в 1903 году, когда он еще был студентом, в «Этнографическом обозрении» появилась его первая серьезная научная статья о верованиях народа коми. В том же году опубликовал еще две небольшие работы. В одной из них он пересказал народную легенду о могучем колдуне Шыпича, в другой — под названием «Мор» и «Икота» у зырян — рассмотрел некоторые народные представления о причинах рождения неполноценных детей и способах их магического исцеления.

Большой интерес, прежде всего как источник оригинального фактического материала, представляет и последующая научная статья В.П.Налимова о дохристианских верованиях коми, посвященная представлениям о загробной жизни. Его статьи, доклады и рецензии еще в его студенческие годы привлекли внимание научной общественности. В 1906 году молодому ученому было предложено сотрудничество с Финно-угорским научным обществом, а на следующий год общество финансировало его четырехмесячную экспедицию в Коми край, в которую он отпра-

вился с известным финским этнографом У.Т.Сирелиусом. Особое внимание в этой поездке было уделено сбору информации об обычаях и верованиях народа коми.

В 1908 году в журнале «Journal de la Societe Finno-Ougrienne» на немецком языке была опубликована объемная статья В.П.Налимова «К вопросу о первоначальных половых отношениях у зырян» (в 1991 г. переиздана на русском языке). В статье проанализирован чрезвычайно интересный и разнообразный материал, собранный лично автором, о существовавших у коми половых запретах, представлениях о некоей заразе, скверне (*леж*), приобретаемой людьми, животными и даже неодушевленными предметами при нарушении этих запретов, об особом статусе повитух и крестных родителей и другом.

На следующий год, находясь в творческой командировке в Финляндии, В.П.Налимов систематизировал проведенные им за более чем пятилетний срок полевые этнографические исследования. В виде рукописного труда «Материалы по этнографии зырян и пермяков» были представлены на суд научной общестственности. Видные российские этнографы высоко оценили работу ученого, за нее Налимову была присуждена престижная научная премия Великого князя Сергея Александровича. Эта объемная рукопись «Материалов...» в 2,5 тысячи листов хранится в архиве Финно-угорского общества в Хельсинки. Она и ныне имеет большое значение для современных исследователей как свод оригинальных сведений по самым различным вопросам традиционной культуры народов коми.

В 1912 году, уже имея репутацию видного российского этнографа, В.П.Налимов опубликовал очерк о коми-пермяках в очередном томе издания «Великая Россия», посвященном народам Приуралья. Значительное место в очерке занимает описание народной культуры. Здесь автор широко использовал собственные полевые записи. После издания этой работы Налимов более чем на десять лет прервал свою научную этнографическую деятельность.

Значительный интерес к культуре своего народа проявили два других видных представителя коми научной интеллигенции, творческий путь которых начался в первые годы XX века. Одним из них был Каллистрат Фалалеевич Жаков, судьба которого была сложна, но вполне характерна для российского интеллигента первой четверти прошлого столетия.

Родился К.Ф.Жаков в 1865 году в деревне близ Усть-Сысольска в крестьянской семье. До десяти лет он не знал русского языка. Умер ученый в 1926 году в Риге, около десяти лет, до революционных событий, проработав преподавателем философии и логики. Жаков окончил сельскую школу, учительскую

семинарию, классическую гимназию. Учился в Петербургском лесном институте, в Киевском университете — на физико-математическом, а затем историко-филологическом факультетах. В 1901 году окончил словесное отделение историко-филологического факультета Петербургского университета.

Будучи студентом этого университета, Каллистрат Жаков заинтересовался фольклором и этнографией народа коми. За годы учебы написал несколько рефератов, с которыми выступал перед студенческой аудиторией. В 1900 году Академия наук командировала студента Жакова для сбора этнографического материала среди коми-зырян. С докладом «Этнологический очерк зырян», сделанным на основании материалов экспедиции, в октябре того же года он выступил на заседании отделения РГО. За этот доклад Общество присудило К.Ф.Жакову серебряную медаль. В следующем году это исследование было опубликовано в журнале «Живая старина». Тогда же вышла в свет его следующая научная статья — «Языческое мирозерцание зырян». В декабре 1902 года на заседании отделения этнографии РГО Жаков сделал доклад о результатах поездки к иньвенским коми-пермякам. В 1903-м, а затем в 1905 годах под псевдонимом Я.Камасинский он опубликовал свои впечатления в виде этнографических очерков, в которых довольно подробно описал быт, этническое самосознание и верования коми-пермяков, хотя порой, надо заметить, его суждения и выглядят недостаточно выверенными.

В дальнейшем, будучи приват-доцентом Петербургского университета, К.Ф.Жаков отошел от активной научной деятельности. Его увлек литературный труд, главный смысл которого заключался в идеализации прошлого, патриархального быта и культуры своего народа. Золотой век в истории коми он видел в далеком прошлом — в дохристианских временах жреца Пама, в эпоху легендарной Биармии. Это и показывал Жаков в ряде своих произведений, прежде всего литературных.

Выдающимся представителем коми интеллигенции начала минувшего века, поработавшим на ниве этнографии, был Питирим Александрович Сорокин. Родился он в селе Турья Жешартской волости Яренского уезда Вологодской губернии (ныне Республика Коми). Пройдя обычный для выходцев из крестьянской среды многоступенчатый путь получения образования, в 1909 году Питирим Сорокин поступил в Петербургский психоневрологический институт, но на следующий же год перевелся на юридический факультет Петербургского университета.

Существенно помог ему в получении образования земляк, к тому времени уже известный ученый и литератор, Каллистрат

Жаков. По всей видимости, именно под его влиянием в студенческие годы Сорокин активно занялся изучением традиционной культуры народа коми. В 1910–1911 годах он опубликовал в «Известиях Архангельского общества изучения Русского Севера» статьи «Пережитки анимизма у зырян», «Современные зыряне» и «К вопросу о эволюции брака у зырян». В последней статье П.А.Сорокин развивал эволюционистские взгляды Л.Г.Моргана или, точнее, отражал эти идеи в интерпретации Ю.Липперта. Не случайно разработанная Сорокиным программа по изучению коми включала вопросы наличия у коми сорората, левирата, то есть разных форм брачных отношений, и т.п.

В 1916 году в «Известиях Вологодского общества изучения Северного края» вышла статья П.А.Сорокина «К вопросу о первобытных религиозных верованиях зырян». Будучи последователем эволюционизма, автор опирался в своих работах на труды классика эволюционной школы в этнографии Эдуарда Бернетта Тайлора, развивая его анимистическую теорию и идею о пережитках. Ныне теоретические построения Сорокина существенно устарели, однако фактический материал, в том числе собственные наблюдения, представляют значительный интерес.

В 1913 году финский этнограф Уно Хольмберг опубликовал монографию «Die Wassergottenheiten der finnisch-ugrischen Völker», в которой довольно подробно описал представления народов коми о водяных духах и культ воды. Автор использовал не только литературные источники, он впервые ввел в научный оборот значительное число фактов из архивных «Материалов...» В.П.Налимова.

Большое значение для изучения фольклора и этнографии народов коми имеют фольклорные тексты, собранные видным финским филологом Ю.Вихманом в экспедициях 1901–1902 годов в Коми край и летом 1902-го в пермские земли. С 1898 года Вихман был секретарем, с 1909-го — вице-президентом, а с 1919-го — президентом Финно-угорского общества. В 1916 году материалы экспедиций были опубликованы на коми и немецком языках.

После Октябрьского переворота наступил новый этап в изучении традиционной культуры народов коми. С одной стороны, национальная проблематика стала еще более востребованной, особенно в первые годы советской власти, а с другой — все обществоведение постепенно превратилось в «проповедника» лишь марксистско-ленинской теории, с позиций которой следовало оценивать явления национальной жизни.

Судьба ученых, интересовавшихся этнографией и фольклором родного народа, сложилась по-разному. К.Ф.Жаков, не приняв новую власть, эмигрировал в Латвию и вскоре там скончался. Профессор Петроградского университета П.А.Сорокин, один из лидеров правых эсеров, в 1922 году как ярый враг большевизма был выслан за пределы Советской России. С 1930 года он преподавал в Гарвардском университете США, где основал факультет социологии и приобрел мировую известность как родоначальник социологической теории стратификации и социальной мобильности и как один из отцов-основателей американской социологии. В 1964 году он был избран президентом Американской социологической ассоциации. Умер П.А.Сорокин в 1968 году. В.П.Налимов остался в России. Вскоре после революции он вернулся в Москву, где преподавал в разных институтах, занимаясь преимущественно географическими и топонимическими исследованиями. В середине 20-х годов В.П.Налимов на короткий срок вернулся к коми этнографии. Написал и опубликовал две статьи о материальной культуре, используя собственные материалы, собранные еще в начале века.

Как и во многих регионах России, в первое десятилетие советской власти резко активизировалась деятельность местных краеведов Коми края. В 1922 году в Усть-Сысольске было образовано Общество изучения Коми края, председателем которого был избран известный кавказовед профессор А.Н.Грен, в том же году по не вполне понятным причинам приехавший в столицу Коми автономной области. В Усть-Сысольске он активно включился в процесс культурного строительства. В начавших вскоре выходить «Записках общества» и в журнале «Коми му» Грен опубликовал ряд статей на лингвистические и этнографические темы, в том числе объемную статью «Зырянская мифология».

В 1925 году, никого не предупредив, так же неожиданно, как и появился, А.Н.Грен покинул Усть-Сысольск. Тем не менее, Общество изучения Коми края, первым председателем которого он был, успешно действовало и в последующие годы, в первую очередь благодаря деятельности одного из соучредителей Общества — А.С.Сидорова.

Алексей Семенович Сидоров родился в 1892 году в семье крестьянина. В 1911-м, после окончания Тотемской учительской семинарии, работал в начальной школе, а в 1915-м поступил в Вологодский учительский институт. Успешно окончив его, преподавал в коми национальной учительской семинарии села Усть-Вымь, открытой в 1918 году. Одновременно начал активное изучение коми языка, фольклора и традиционной культуры. В 1921

году Сидоров возглавил открывшийся в Усть-Сысольске Педагогический институт народного образования. Тогда же особый интерес у него вызывали проблемы коми этнографии и археологии. Помимо чтения лекций по краеведческим дисциплинам, он организовал краеведческий кружок, редактировал краеведческий отдел журнала «Коми му».

Как руководитель этнографической секции Общества изучения Коми края А.С.Сидоров уделял большое внимание сбору материала по народной культуре и его анализу, составил специальные этнографические вопросники для полевой работы студентов. В журнале «Коми му» появились первые научные работы молодого ученого. Особо отметим статьи «Следы тотемических представлений в мировоззрении коми» и «Пережитки культа промысловых животных у охотников коми». В 1926 году Сидоров был командирован в Ленинград для специализации в области лингвистики, археологии и этнографии. За этот и следующий годы он обобщил материалы долговременных этнографических сборов, написал объемную статью о погребальных обрядах и обычаях коми (хранится в архиве РАН) и подготовил к печати книгу о традиционных верованиях. В 1928 году книга А.С.Сидорова «Знахарство, колдовство и порча у народов коми» вышла в свет (переиздана в 1996 г.).

Критически оценивая свой труд, автор написал в предисловии, что «...данная работа имеет характер не столько строго методологического исследования, сколько краеведческого описания. Общие положения, встречающиеся в работе, приведены более для освещения фактического материала, чем в качестве непосредственных выводов из него». Действительно, книга А.С.Сидорова чрезвычайно насыщена детальными описаниями суеверных представлений коми. Материал этот очень ценный и во многом уникальный, что свидетельствует о высоком профессионализме А.С.Сидорова как собирателя этнографической информации. Подробно описаны бытовые суеверия и народные приметы, даны толкования снов, рассмотрены представления о порче и ее устранении, всевозможные атрибуты колдовства и конкретные действия, связанные с колдовской деятельностью.

В 20-е годы получил профессиональную подготовку и другой коми этнограф — Г.А.Старцев. Он опубликовал целый ряд работ, написал обобщающий труд «Зыряне», в котором рассматривает различные стороны культуры и быта коми. К сожалению, этот труд не был опубликован, рукопись хранится в Коми республиканском государственном архиве. Старцев первым занялся этнографическим изучением зауральских коми. Одновременно изучал традиционную культуру хантов. В 1928 году по ре-

зультатам исследований он издал в Ленинграде монографию «Остяки». Его перу принадлежит также книга «Самоеды».

Среди других исследователей этого периода следует назвать имена П.Г.Доронина, Е.М.Мишарина, Ф.П.Чукичева, Г.А.Нечаева. Последний, будучи языковедом по своей профессиональной подготовке, основное внимание уделил изучению зюэдинского диалекта коми языка, а также характеру взаимосвязи между коми-пермяцким литературным языком и северными диалектами.

Из зарубежных авторов, которые в 20-е годы занимались изучением народной культуры коми, обращает на себя внимание статья венгерского филолога Д.Р.Фокош-Фукса «Beitrag zur Kenntnis des Volksglaubens der Syrjänen», опубликованная в 1924 году. Используя собственные фольклорные материалы, собранные в 1911 и 1913 годах во время экспедиций в Коми край, а главным образом сведения, полученные от военнопленных зырян в Первую мировую войну, автор дает обширный фактический материал о мифологии народа коми. Полные тексты фольклорных записей Фокош-Фукса на коми и немецком языках были опубликованы лишь в 1951 году.

На рубеже 20–30-х годов этнографическая наука в СССР вступила в наиболее сложный период развития. Под предлогом борьбы с национализмом, восхвалением старины, чем, по мнению идеологов, «грешила» этнография, она, эта наука, была отнесена к неактуальным и даже вредным научным направлениям. Повсеместно свертывались этнографические исследования, закрывались краеведческие общества и их издания.

В 1930 году был закрыт журнал «Коми му». В 1931-м распущено Общество изучения Коми края. В начале 30-х годов прекратила свое существование и пермская краеведческая школа. В конце 30-х арестованы все коми этнографы как старшего, так и младшего поколений. Таким образом, уже сложившиеся кадры этнографов были, по существу, уничтожены. Лишь одному А.С.Сидорову удалось пережить испытание ГУЛАГом. В сентябре 1940 года, отбыв в сталинском застенке более чем скромный по тем временам срок — три года, он вышел на свободу. Вернувшись на родину, ученый до конца своих дней занимался исключительно лингвистическими исследованиями. Умер А.С.Сидоров в 1953 году.

Тяжелое для страны и для народов коми лихолетье, тем не менее, позволило западным ученым возобновить давно прерванные (не по их воле) работы по изучению традиционной культуры коми. Информаторами становились советские солдаты в лагерях для военнопленных. Огромную работу среди них провел финский ученый Т.Е.Уотила, который записал с их слов большое

количество коми-зырянских и коми-пермяцких фольклорных текстов — сказок, быличек, примет и т.п. Кроме фольклора, он собрал много бытовых рассказов, описал около двух десятков детских игр. Публикация этого уникального материала началась с середины 80-х годов XX века.

Отечественные же исследователи возобновили этнографические исследования среди народов коми лишь в послевоенные годы, и начались они по инициативе московских ученых. В 1945—1952 годах полевой материал о коми собирала видный советский этнограф Вера Николаевна Белицер. Впоследствии этот материал был обобщен в фундаментальной монографии «Очерки по этнографии народов коми», вышедшей в свет в 1958 году. К сожалению, несмотря на обилие фактического материала в монографии, духовная культура рассмотрена значительно менее подробно, чем материальная. Практически не проанализированы особенности этнического самосознания, характер межэтнических контактов, этнолингвистические процессы и ряд других важных вопросов.

Первые квалифицированные этнографы в Коми филиале АН СССР (сейчас Коми научный центр), который возник на основе созданной в Сыктывкаре базы Академии наук, появились в 1953 году. После окончания аспирантуры здесь работали известные ученые Л.Н.Жеребцов, окончивший местный пединститут, и Л.П.Лашук. С их приходом в Сыктывкаре стал складываться профессиональный коллектив этнографов — своеобразный этнографический исследовательский центр. В 1961 году в Коми филиале был создан самостоятельный отдел археологии и этнографии. Вскоре в него пришли Ю.В.Гагарин, Л.С.Грибова, Г.Н.Климова, Н.И.Дукарт, а позднее Г.П.Белорукова. В 1953 году защищена первая диссертация — «Современное жилище народа коми», которую подготовил Л.Н.Жеребцов. Годом позже диссертацию защитил Л.П.Лашук.

Это было время активного сбора полевых материалов. Ежегодно этнографы выезжали в экспедиции в различные районы Коми, в Архангельскую область, на Кольский полуостров, на Обь, Алтай. Их научные отчеты, которые хранятся в архиве Коми научного центра, публиковались в виде многочисленных статей и солидных монографий. Первой такой работой стала книга Л.П.Лашука «Очерк этнической истории Печорского края», вышедшая в Сыктывкаре в 1958 году. Охватив период от мезолита до пятидесятих годов XX века, автор наметил основные этапы освоения человеком бассейна Печоры, сопровождавшегося разнообразными этническими, языковыми, конфессиональными и экономическими воздействиями.

Л.П.Лашук также первым обратился к этнографическому районированию Коми. Он выделил семь ареалов: прилузский, сысольский, вымский, удорский, ижемский, верхнепечорский и вычегодский. Из-под пера этого видного исследователя вышло и такое капитальное сочинение как «Формирование народности коми» (М.: Наука, 1972). В этой работе глубоко проанализированы этногенез и этническая история коми, выявлены географические, хозяйственные, социальные и культурные особенности сложения коми этноса. Книга написана на основе изучения разнообразных этнографических, лингвистических, археологических и исторических источников, корректное использование которых определило надежность и убедительность выводов, сформулированных автором. Достаточно длительный этап работы Л.П.Лашука в Коми завершился в 1960 году. Его дальнейшая научная карьера была связана с кафедрой этнографии Московского университета, где он проработал профессором до конца своих дней (1990 г.).

Существенный вклад в коми этнографию внес Л.Н.Жеребцов. Его научные интересы первоначально были сконцентрированы на изучении традиционного крестьянского жилища. Эти исследования были обобщены в книге «Крестьянское жилище в Коми АССР», изданной в Сыктывкаре в 1971 году. Л.Н.Жеребцов разработал классификацию традиционного жилища коми, показав ареалы тех или иных его типов.

Весьма показательна судьба книги Л.Н.Жеребцова. Первый ее вариант, названный «Памятники народного зодчества», был опубликован еще в 1961 году. Но весь тираж книги был уничтожен по приказу обкома КПСС. Высокопоставленные партийные идеологи посчитали, что работа ученого дискредитирует социалистический быт села, поскольку ее изобразительный ряд был составлен в значительной мере из покосившихся старинных коми изб. Трагедия коми этнографии, равно как и советской в целом, заключалась в том, что власти прямо или косвенно вынуждали исследователей обслуживать официальную идеологию и жестко корректировали их деятельность. За науку приходилось бороться, и борьба эта требовала подчас трагических жертв.

В последующие годы круг научных интересов Л.Н.Жеребцова значительно расширился. Большое внимание он уделил изучению этнографических групп коми, этнических контактов, общественного быта. Результаты его исследований вошли в целый ряд статей и нескольких крупных работ. Одна из них — «Быт и культура села», изданная в 1968 году, — была написана в соавторстве с Ю.В.Гагариным. В этой публикации, подготовлен-

ной на основе обстоятельного (свыше 600 страниц) научного отчета, подробно описан общественный быт сельского населения в первой половине XX столетия, охарактеризован процесс культурной эволюции коми села.

Анализируя изменения в жизни села, авторы из соображений цензуры, конечно, не могли дать исчерпывающую характеристику того, как происходило разрушение традиционного образа жизни коми крестьянина и норм морали. Они не могли показать, к каким последствиям это привело. Но материал книги дает возможность сравнивать «старое» и «новое» народного быта. Хотя авторы, разумеется, вынуждены были пропагандировать преимущества именно социалистического быта.

Наиболее подробно Л.Н.Жеребцов рассмотрел удорскую этнографическую группу, посвятив ей монографию «Хозяйство, культура и быт удорских коми в XVII — начале XX вв.» (М.: Наука, 1972). В 1982 году в Москве была опубликована его крупнейшая работа — «Историко-культурные взаимоотношения коми с соседними народами». В ней на основе полевых, архивных и литературных материалов показаны сложные процессы складывания взаимоотношений коми с соседними народами с X—XI до начала XX веков. Автор подчеркивал, что характер взаимодействия был двусторонним, и контакты с соседями у коми оставались в основном бесконфликтными. В разные исторические эпохи контакты носили различный характер, но связи с русскими постоянно доминировали.

Л.Н.Жеребцов изучил также процесс формирования этнической территории коми и пришел к выводу, что основные этнографические группы сложились уже к XVIII веку, а затем началось их сближение. Этой теме был посвящен препринт его научного доклада «Формирование этнической территории коми (зырян)», изданный в 1977 году. Другой работой, где были сделаны выводы принципиального характера, был препринт «Этнографические исследования на Европейском северо-востоке СССР». В нем ученый заявил: «...Несмотря на единство происхождения, длительную общность жизни и наличие значительного количества общих черт в культуре и быте, в настоящее время коми (зыряне) и коми-пермяки являются двумя самостоятельными народами...» В дальнейшем этот его вывод получил подтверждение в ряде других исследований.

Л.Н.Жеребцов, по существу, более двух десятилетий руководил этнографическими исследованиями в Республике Коми. В 1971 году он возглавил самостоятельный отдел этнографии, который был создан год спустя после того, как был сформиро-

ван Институт языка, литературы и истории Коми филиала АН СССР. Оставался на этом посту до 1988-го (умер в 1991 г.).

В 1960–70-е годы коми этнографы разрабатывали целый ряд научных проблем. Но, помимо уже названных, пожалуй, наиболее значимыми были этноконфессиональные исследования и изучение народного искусства. Под руководством Ю.В.Гагарина изучались дохристианские верования коми, история православной церкви и старообрядчества в Коми крае, современные религиозные устои. Ю.В.Гагарин первым стал использовать массовые опросы населения, при этом применяя не выборочный метод, а сплошные опросы в селах и деревнях. Конечно, учитывая тогдашнюю идеологизацию общества, ряд работ носил откровенно антирелигиозную направленность. Но сами материалы и ныне имеют несомненную научную ценность. Крупнейшая работа Гагарина — монография «История религии и атеизма народа коми», опубликованная в Москве в 1978 году. К сожалению, дохристианские верования коми и их место в системе традиционного мировоззрения описаны и проанализированы в ней довольно поверхностно, поскольку автор слабо использовал метод исторической реконструкции. Это обстоятельство побудило впоследствии вновь вернуться к изучению языческого мировоззрения коми. Незадолго до своей смерти (1981 г.) на основе монографии «История религии...» Ю.В.Гагарин защитил докторскую диссертацию.

Изучение народного искусства народов коми связано, прежде всего, с именем Л.С.Грибовой, которая стала первым профессиональным этнографом среди коми-пермяков. Не случайно ее кандидатская диссертация, которая была выполнена под руководством известного этнографа С.А.Токарева и успешно защищена в 1969 году, носила название «Исторические традиции в народном искусстве коми-пермяков». Ее перу принадлежит целая серия работ, среди которых, безусловно, следует выделить три. Первая из них — монография «Пермский звериный стиль. Проблемы семантики» (М.: Наука, 1975).

Это было первое крупное исследование за последние почти полвека со времени издания книги А.С.Сидорова, посвященное мифологии народов коми. Л.С.Грибова отобрала из опубликованных и архивных источников, а также собрала лично ценнейший материал по мифологии и языческим верованиям коми. На основе богатого этнографического, фольклорного, языковедческого материала она рассмотрела как происхождение, так и практическое значение пермских бляшек в жизни древнего населения Прикамья и выдвинула гипотезу о связи изображений с тотемизмом, экзогамными нормами брака и родовой организацией обществ. Однако серьезного обоснования гипотезы автор

не предложила, поскольку сами мировоззренческие основы культуры древних пермлян не были глубоко проанализированы. Кроме собственно мифологии, в книге рассматривается и эстетика пермского звериного стиля. Детальная характеристика декоративно-прикладного искусства коми дана в другой монографии Грибовой — «Декоративно-прикладное искусство народов коми», изданной в 1980 году в Москве. Последней крупной ее работой был альбом «Народное искусство коми», который был издан в 1992-м уже после ее скоропостижной кончины (1986 г.). К печати ее подготовила Э.А.Савельева.

Другой известной исследовательницей народного искусства коми стала Г.Н.Климова. Тематика ее исследований была достаточно узкой, но требовала очень большой и трудоемкой полевой работы, тщательного изучения музейных коллекций. Климова первой обратилась к изучению орнамента коми. Она исследовала и определила основные типы орнаментации, характерные для традиционной культуры коми, в частности, асимметричные семеричные бордюры, диагонально-геометрические узоры и многие другие. Были выявлены особенности орнаментации текстильных и вязаных изделий коми, местные названия узоров и элементов орнамента. Климова предложила свою гипотезу о происхождении коми орнамента, которая, однако, выглядит несколько умозрительной.

Результаты исследований были обобщены в двух книгах, получивших широкую известность. Первая из них — «Узорное вязание коми» — была опубликована в Сыктывкаре в 1978, а вторая — «Текстильный орнамент коми» — в 1984 году. К сожалению, Г.Н.Климова затем оставила занятие коми этнографией и переехала в Пермь, где стала преподавать.

К слову, в 1970-е годы коми этнография потеряла несколько весьма перспективных исследователей, начинавших свою научную карьеру в Коми. В Германию эмигрировала Н.И.Дукарт, которая изучала традиционные календарные и семейные обряды коми, современную гражданскую обрядность. На эту тему она опубликовала ряд содержательных статей. В Ленинград переехала Г.Н.Романова, изучавшая традиционные ремесла и защитившая на эту тему весьма интересную кандидатскую диссертацию. Теперь она сотрудник Российского этнографического музея. В Ижевск переехала Г.П.Белорукова, которая изучала быт лесных рабочих коми. Она провела этносоциологические обследования целого ряда лесных поселков, опубликовала несколько статей и препринт научного доклада, посвященные этому вопросу, а, кроме того, защитила кандидатскую диссертацию.

Эти потери, однако, были восполнены, поскольку в середине и в конце 1970-х годов в отдел этнографии пришли Н.Д.Конаков, М.Б.Рогачев, В.В.Соловьев, И.В.Ильина, Ю.П.Шабаев, В.Н.Денисенко, а чуть позже О.В.Котов. И центр этнографической науки в Коми сохранил свой научный потенциал, влияние в научном сообществе.

Значительный интерес к этнографическим сюжетам проявил известный коми фольклорист Ф.В.Плесовский. Наиболее заметны две его работы: статья «Космогонические мифы коми и удмуртов» и книга «Свадьба народа коми», изданная в 1968 году в Сыктывкаре. К сожалению, обе работы имеют один недостаток: отсутствие серьезного теоретического обоснования. Основная ценность книги Плесовского — огромный фактический материал, в основном собранный А.С.Сидоровым и его учениками в 1920-е годы.

Несомненный вклад в коми этнографию внес другой представитель школы коми фольклористики — П.И.Чисталев, долгие годы занимавшийся изучением музыкального фольклора и сбором музыкальных инструментов. Благодаря ему, удалось восстановить все разнообразие традиционных музыкальных инструментов коми и показать их место в музыкальной культуре. Этому посвящены многие статьи Чисталева и книга «Коми народные музыкальные инструменты», изданная Коми книжным издательством в 1984 году.

Во второй половине 1970-х и в последующие годы существенно изменилась тематика исследований коми этнографов. Началось углубленное изучение традиционного природопользования, народной медицины, современных этнических процессов, этнолокальных групп, мифологии, этнографии детства и т.д.

В системе природопользования коми очень важное место занимали охота и рыбная ловля. Они обеспечивали значительную часть потребностей каждой семьи не только в продуктах питания, но и в денежных доходах. Эти отрасли хозяйства существенно менялись в разных районах края. Охотничьи и рыболовные промыслы подробно охарактеризованы в получившей широкую известность монографии Н.Д.Конакова «Коми охотники и рыболовы», изданной в Москве в 1983 году. В этой работе обобщены литературные и архивные источники и собственные полевые материалы. Дано описание промысловых орудий, одежды, средств передвижения, принципов устройства охотничьих артелей и угодий, особенностей промысловой морали.

Кроме того, Н.Д.Конаков расшифровал изображения древних календарей, найденных на этнической территории коми, и на

их основе проанализировал календарную символику языческого населения Урала. Эти исследования стали основой для изучения традиционного мировоззрения коми в целом и выделения в нем наиболее архаичных пластов. В ряде работ ученый проанализировал структуру и содержание архаичных космогонических мифов. Итоговой в этой теме стала монография «Традиционное мировоззрение народов коми. Окружающий мир, пространство и время» (Сыктывкар, 1996 г.). В названных исследованиях широко применялись методы реконструкции древних мифологических представлений коми. В основу же последней работы положен анализ обширного фольклорного наследия народов коми, при этом использована апробированная во многих работах филологов и этнографов методика поиска «основного текста».

Вместе с О.В.Котовым и другими исследователями Н.Д.Конаков изучал этнолокальные группы коми на Кольском полуострове, на нижней Оби, в Омской области. Характер культурной эволюции этих групп существенно различается. Серьезный анализ выявил факторы, способствующие стабильности этих групп. Итогом этих исследований стала монография Конакова и Котова «Этнолокальные группы коми. Формирование и современное этнокультурное состояние» (М.: Наука, 1991).

Традиционной календарной обрядности посвящена научно-популярная книга Н.Д.Конакова «От рождества до сочельника», выпущенная Коми книжным издательством в 1993 году. Достоинство этой небольшой работы в том, что в ней выявлена этнокультурная специфика календарных обрядов коми и связанных с ними представлений. При участии и под редакцией Н.Д.Конакова, который с 1988 по 2001 годы заведовал отделом этнографии, вышли в Коми издательстве этнографический справочник «Коми-зыряне» (1993) и первое издание книги «Традиционная культура народа коми» (1994). Обе книги пользовались большой популярностью, они стали своего рода обобщением того, что сделано в предшествующие годы.

С начала 1980-х коми этнографы приступили к масштабному изучению современных этнических процессов, которое строилось в основном на статистико-этнографических методах, методах этносоциологии. Сформировалась группа этносоциологов — М.Б.Рогачев, Ю.П.Шабаев и В.Н.Денисенко. В 1981—1982 годах группа провела первый общереспубликанский массовый опрос коми населения по специальным этнографическим вопросам. Позднее к этой группе присоединился О.В.Котов, и уже с его участием в 1987—1988 годах была подготовлена программа и проведен второй опрос. В 80-е годы проведен также целый

ряд локальных опросов с целью выявления особенностей межнациональных контактов, этнокультурной ориентации детей в национально смешанных семьях, характера культурного потребления и т.д. По итогам этой работы М.Б.Рогачев, О.В.Котов и Ю.П.Шабаев подготовили научный отчет «Современные этнические процессы в Коми АССР», хранящийся в архиве Коми НЦ, и значительное количество отдельных статей.

Программа обследования 1987–1988 годов в отличие от предыдущего проекта предусматривала более глубокое изучение этнодемографических и этноязыковых процессов, этнического самосознания, межэтнических контактов, характера эволюции традиционной материальной и духовной культуры коми. Кроме того, предполагалось получить сравнительные данные о русском населении республики. Результаты изучения современных этнических процессов у коми и коми-пермяков были обобщены в монографии Котова, Рогачева и Шабаева «Современные коми» (Екатеринбург: Наука, 1996).

Одним из наиболее интересных направлений исследований коми этнографов в последние два десятилетия стало изучение народной медицины. Этими исследованиями успешно занималась И.В.Ильина. Наряду с изучением рациональных медицинских навыков, она оценила роль и образ самого врача-знахаря, а также используемых им средств магического воздействия на пациента. Отдельно рассмотрена родильная обрядность и способы сохранения здоровья детей, как рациональные, так и иррациональные. Результаты многолетних исследований Ильина обобщила в монографии «Народная медицина коми», опубликованной в Сыктывкаре в 1997 году. Эта книга — первая серьезная работа о традиционной медицинской культуре народов коми. Она содержит более богатый материал, нежели современные публикации, описывающие народную медицину у других финно-угорских народов.

На рубеже 1980–1990-х годов в коми этнографию и фольклористику пришли молодые перспективные исследователи Д.А.Несанелис, В.Э.Шарапов, П.Ф.Лимеров, О.И.Уляшов. Их научные интересы были в значительной степени связаны с изучением семиотики народной культуры. Поэтому вместе с Н.Д.Конаковым они сформировали своеобразную коми семиотическую школу, получившую известность как в России, так и за ее пределами. Д.А.Несанелис, занимаясь этносемиотическим анализом детских форм досуга у коми, показал, что многие игры сохраняли глубокую языческую символику, отражающую былое восприятие окружающего мира. Анализу детского досуга посвящены его кандидатская диссертация и книга «Раскачаем мы

ходкую качель» (Сыктывкар, 1994). Попыткой системного изучения представлений народов коми о потустороннем мире стала монография П.Ф.Лимерова «Загробный мир в мифологии коми» (Сыктывкар, 1998), в которой выясняется статус концепции потустороннего существования в формировании и развитии мифологических образов. О.И.Уляшов завершил исследование цветовой символики у народов коми, чему посвящена успешно защищенная им кандидатская диссертация.

Коми семиотическая школа смогла подтвердить свой авторитет в ходе реализации международного проекта «Уральская мифология», в котором участвуют ученые России, Финляндии, Венгрии, Эстонии. Идея проекта впервые была выдвинута в 1990 году. На основе полученных материалов должна быть издана на русском и английском языках многотомная международная энциклопедическая серия. Первый том серии под названием «Мифология коми» вышел в свет в 1999 году (в Финляндии издается английская версия тома). В нем подробно описана мифологическая картина мира, характерная для традиционного мировоззрения коми. Проанализировано отражение мифологического сознания в различных сферах народной жизни. Подробно описаны представители мира духов, дана подборка коми-пермяцких и коми-зырянских мифологических текстов.

В коми этнографии 1990-х годов стали интенсивно развиваться не только исследования по семиотике. Весьма заметное место в научных планах заняли этнополитические изыскания. Результаты исследований нашли отражение как в отдельных статьях, так и в трехтомной работе «Штрихи этнополитического развития Республики Коми». Первый и второй тома, изданные в 1994 и 1997 годах в Москве, в основном содержат документы, материалы и статьи, касающиеся официальной национальной политики, проблем национальной жизни и деятельности национальных движений. Третий том представляет собой монографическое исследование Ю.П.Шабаяева «Этнокультурное и этнополитическое развитие народов коми в XX веке». В нем прослеживается взаимосвязь между собственно этническим развитием и политикой, рассматривается эволюция политической доктрины коми национального движения и ее обусловленность реальной этнической ситуацией. Проанализированы этнополитические воззрения населения, показан общий характер этнического развития двух народов. Отмечено, что у коми-пермяков процессы этнической эрозии более глубоки, нежели у коми-зырян, хотя этническая ситуация в Коми-Пермяцком округе более благоприятна, чем в других национально-государственных образованиях финно-угорских народов России и в частности в Республике Коми.

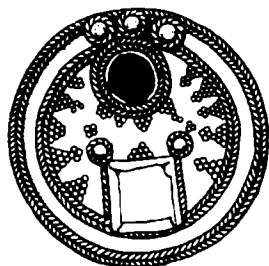
Кроме академической науки, свой вклад в коми этнографию вносят и университетские исследователи. В числе таковых В.А.Семенов и Н.М.Теребихин. Первый уделил основное внимание изучению семейной обрядности коми, чему посвящен ряд его работ. Второй значительное место в своих исследованиях отвел исследованию строительной обрядности и семантики крестьянского двора коми.

Еще один исследователь, который длительное время занимается коми этнографией,— санкт-петербургский этнограф А.И.Терюков. Он изучает похоронно-поминальную обрядность.

Таким образом, этнографическое изучение народов коми имеет глубокие традиции. Этнографы республики постоянно подтверждают свой высокий авторитет публикацией многочисленных и разноплановых работ. Очередной и в некотором смысле рубежной вехой в истории коми этнографии стало издание тома в серии «Народы и культуры», посвященного пермским и поволжским финнам. Много места в нем уделено традиционной культуре и современным этническим процессам у коми-зырян и коми-пермяков. Том этот вышел в издательстве «Наука» в 2000 году.

Сейчас в отделе этнографии Института языка, литературы и истории Коми научного центра Уральского отделения РАН ведется работа над обобщающим трудом «Этнография коми-зырян». К его подготовке планируется привлечь силы этнографов и антропологов из научных центров Сыктывкара, Санкт-Петербурга, Москвы. По замыслу этот труд обобщит результаты более чем двухвекового изучения этнографии коми.





ОЧЕРК 2

ФОРМИРОВАНИЕ НАРОДА КОМИ И ЕГО ЭТНИЧЕСКОЙ ТЕРРИТОРИИ

Происхождение и этническая история

В глубокой древности далекие предки коми, финнов, венгров, ненцев и ряда других народов составляли единую крупную этнолингвистическую общность. Об этом свидетельствуют сходные черты в языках, на которых говорят эти народы, в частности, общекоренные слова, обозначающие такие понятия, как название частей тела, местоимения, термины родства и другое. Лингвисты называют эту общность Уральской языковой семьей.

По мнению большинства языковедов, прародина уральцев находилась между Уралом и средней Волгой. Некоторые исследователи в Финляндии, Эстонии и Венгрии считают, что уральские народы жили также на обширной территории к западу, до Балтийского моря. По предположению венгерского ученого П.Хайду, древняя родина уральцев находилась в бассейне нижней и средней Оби и в районе истоков Печоры. Заселение Вычегды и Печоры в эпоху мезолита шло со стороны Волго-Окского междуречья и из Прикамья (возможно, также и с нижней Волги). Памятники эпохи мезолита на Вычегде и Печоре имеют сходные черты с памятниками Прикамья и Поволжья. В эту эпоху в обширном регионе от Печоры до нижней Волги обитали родственные племена, этническая принадлежность которых точ-

но не установлена. Есть предположения, что они принадлежали уральской этнолингвистической общности.

В V—IV тысячелетиях до н.э. уральская общность разделилась на самодийскую (предки ненцев, нганасан, селькупов и некоторых других народов) и финно-угорскую. В период раннего неолита Европейский Северо-Восток входил в обширную верхневолжскую этнокультурную общность. Неолитическое население региона сформировалось, вероятно, на основе слияния местного мезолитического населения, но при участии переселенцев с верхней Волги и, может быть, из других регионов. Возможно, население периода раннего неолита относилось к уральской этнолингвистической общности или к уже выделившимся из нее финно-уграм. В период позднего неолита на территории Европейского Северо-Востока появлялись переселенцы из Прикамья и других районов, но, по мнению современных исследователей, смены населения — полной или частичной — не происходило. На территории региона жили племена древних финно-угров.

В III тысячелетии до нашей эры началась эпоха энеолита-бронзы. Население бассейнов Печоры, Вычегды и Мезени было тогда весьма пестрым в этническом отношении, но, как подчеркивают исследователи, ведущую роль в этнической истории Европейского Северо-Востока по-прежнему играли финно-угорские племена. Со временем финно-угорская общность разделилась на праугорскую (предки венгров, хантов, манси) и прафинно-пермскую. Последняя позднее распалась на прафинно-волжскую (предки марийцев, мордвы и, возможно, некоторых других народов) и прапермскую.

В I тысячелетии до нашей эры на основе прафинно-волжской общности возникли прибалтийско-финская (предки финнов, карел, эстонцев и некоторых других народов) и праволжская общности. В последнюю входили предки современных марийцев и мордвы. Представители прапермской языковой общности населяли берега Камы, Вятки, Вычегды, Печоры, Мезени и некоторых других рек. В последние века до нашей эры — первые века нашей эры эта общность разделилась. Образовались новые культуры, одна из которых связана с предками удмуртов, а другая — с предками коми и коми-пермяков.

В середине I тысячелетия н.э. началась эпоха великого переселения народов. На Европейский Северо-Восток вторглись воинственные кочевники-скотоводы гуннского племенного союза. По мнению археологов, именно с этим вторжением связано разделение единой общности предков коми и коми-пермяков на две разные.

На рубеже VI—VII веков этнокультурные процессы в Вычегодско-Печорском регионе несколько стабилизировались. Припечорье стало регионом с преобладанием угро-самодийского населения. В бассейне Вычегды и Мезени складывается ванвиздинская культура. Ее этническая принадлежность — один из наиболее дискуссионных аспектов проблемы происхождения коми. Говоря коротко, можно отметить следующее. Во-первых, ванвиздинцы, бесспорно, сформировались в результате смешения целого ряда этнических групп различной численности и различного ареала расселения на Европейском Северо-Востоке. Во-вторых, мы не можем выделить какой-либо компонент, сыгравший определяющую роль в формировании населения на всей без исключения территории, занятой ванвиздинской культурой. В то же время в различных частях ванвиздинского ареала в указанном процессе могли на местном уровне доминировать различные этнические компоненты, в том числе и пермский (гляденовский). А то, что местное гляденовское население участвовало в сложении ванвиздинской культуры, несомненно.

Большинство исследователей сходятся во мнении, что ванвиздинцы говорили на одном из языков уральской семьи, скорее всего, на каком-то из финно-пермских. Как отмечал, в частности, Л.Н.Жеребцов, «нет оснований выделять ванвиздинский период из круга финно-пермских культур и считать его привнесенным со стороны».

В XI веке сформировались древние коми. Проблема их этногенеза (происхождения) дискуссионна. Споры связаны с вопросом о преемственности ванвиздинской культуры и культуры перми вычегодской — древних коми-зырян. Памятники перми вычегодской в бассейне Вычегды и Лузы относятся к периоду начиная с XI века. Согласно мнению, выдвинутому В.И.Канивцом и развитому, последовательно отстаиваемому Э.А.Савельевой, эта культура (называемая также вымской) сформировалась на основе древнекоми ванвиздинской культуры. Таким образом, пермяне вычегодские — не пришельцы, а местное население бассейна Вычегды.

В подтверждение этой точки зрения приводятся данные о сходстве ванвиздинской и вымской культур в обряде труположения, в керамике. В частности, чрезвычайно схожи материалы Тохтинского поселения VII—VIII веков, т.е. ванвиздинского периода, и материалы, найденные на памятниках перми вычегодской. Савельева особо указывает также на материалы поселений IX—X веков. Лозым (на Сыsole) и Угдым (на Вычегде), по ее мнению, свидетельствуют о преемственности ванвиздинской культуры и культуры перми вычегодской: форма, орнаментация и

примеси в керамике этих поселений близки, с одной стороны, ванвиздинской, с другой — керамике перми вычегодской. Обнаруживается близость орудий труда и украшений.

Э.А.Савельева отмечает значительную роль охоты и рыболовства в хозяйстве населения перми вычегодской, равно как и у ванвиздинцев. Последние занимались также животноводством и, по предположению Савельевой, земледелием, хотя подтверждений пока нет. В период же перми вычегодской животноводство и земледелие, согласно этому мнению, лишь получили дальнейшее развитие. Такая точка зрения отрицает какие-либо значительные перемещения населения из Прикамья в Коми край и участие камских переселенцев в формировании пермян вычегодских как не подтвержденные археологическими материалами. Сходство перми вычегодской и так называемой родановской культуры коми-пермяков объясняется их общей древнейшей основой и культурными, торговыми связями населения этих регионов в X—XIV веках. В то же время указывается на активное участие в сложении вымской культуры южного или юго-западного компонента (волжских финнов) и славянских групп.

Вторая точка зрения, напротив, предполагает ведущую роль переселенцев из Прикамья в формировании культуры перми вычегодской. Местное ванвиздинское население (не древнекоми, но родственное ему западно-финское, угорское или какое-либо иное) было ассимилировано переселенцами. Определенное участие группы славяно-русского и волжско-финского населения в сложении пермян вычегодских также не отрицается. Лингвист В.И.Лыткин сопоставлял миграцию древних коми в Вычегодский край с распадом в IX—X веках общепермского языка-основы. Анализ диалектов коми и коми-пермяцкого языка, по мнению языковеда В.А.Ляшева, также свидетельствует в пользу значительных перемещений населения в Коми край из Прикамья.

Этнографы Л.П.Лашук, Н.Д.Конаков указывают на резкую смену хозяйственно-культурного типа населения Вычегодского бассейна на рубеже I и II тысячелетий н.э. Ванвиздинцы принадлежали к более древнему на этой территории хозяйственно-культурному типу охотников и рыболовов тайги, вели полуседлый образ жизни, основанный на развитом промысловом хозяйстве. Пермяне вычегодские, в отличие от них, имели комплексный тип присваивающе-производящего хозяйства. В Прикамье ко времени возникновения родановской культуры (конец I тысячелетия н.э.) и предполагаемого переселения коми на Вычегду земледелие, животноводство и охота уже имели в хозяйстве примерно равное значение. Древние коми, согласно этому мне-

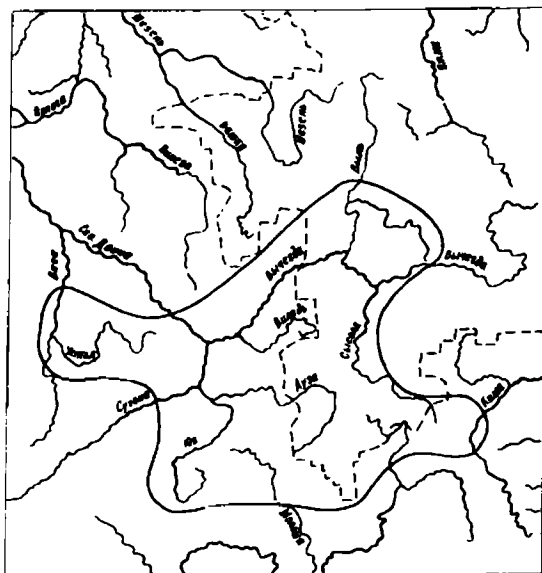
нию, оседая в новом районе, постепенно воссоздавали привычный комплекс присваивающе-производящего хозяйства, сочетавшего земледелие и животноводство с охотой, рыболовством и домашними промыслами.

Переселенцы принараивались к новым природным условиям, приспосабливая к ним традиционную культуру. Их система традиционного природопользования и выработанная на его основе модель хозяйства были совершеннее, чем у ванвиздинцев. Они полнее использовали природные ресурсы. Качественно более высокая социально-экономическая ступень развития обеспечивала больший абсолютный прирост населения. Местное ванвиздинское население, по мнению Н.Д.Конакова, заимствовало у коми переселенцев хозяйственные навыки. Оно переходило к оседлости, перенимало весь хозяйственно-культурный комплекс и постепенно растворялось среди коми. В свою очередь и ванвиздинцы внесли определенный вклад в формирование культуры промыслового населения коми.

А.М.Мурыгин ставит под сомнение прямую родственную (генетическую) преемственность ванвиздинской и вымской культур. Он полагает, что к формированию перми вычегодской имели прямое отношение лишь выходцы из Тохтинского поселения. А последнее он относит не столько к ванвиздинцам, пермский компонент в которых не играл заметной роли, а к пермским переселенцам из Камско-Вятского региона. Ряд исследователей указывает также на археологические данные, говорящие, по их мнению, о такой близости перми вычегодской и родановской культур по ряду признаков: обряд погребения, хозяйственно-бытовой уклад, керамика, украшение костюма. Эту близость можно объяснить не общей древней основой или активными торговыми связями, а лишь перемещениями камского населения в бассейн Вычегоды. Исследователи указывают, что памятники, отражающие приход людей с Камы на Сысолу и Вычегоду, имеются. Наличие же памятников, характеризующих генетическую преемственность ванвиздинской и вымской культур, они ставят под сомнение.

Таким образом, обе точки зрения подкреплены аргументацией и имеют право на существование. Но истина, представляется, должна быть где-то посередине, между двумя этими воззрениями.

В этом научном споре представляются весьма перспективными изучение локальных вариантов ванвиздинской и вычегодской культур (археолог Н.Н.Чеснокова), а также последние исследования (археолог Т.В.Истомина) сысольских памятников перми вычегодской и ряд наблюдений К.С.Королева в отношении средневековых средневычегодских памятников.



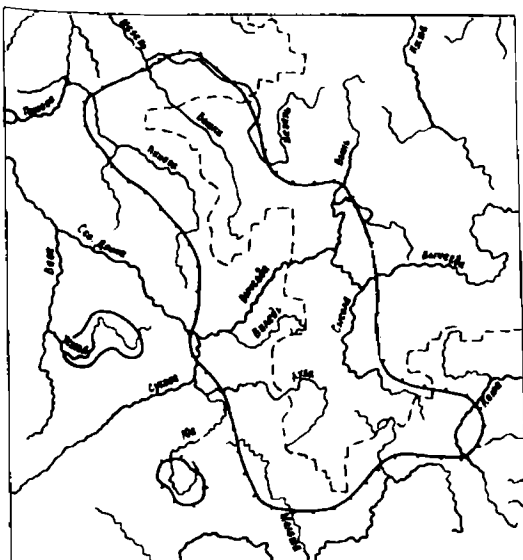
○ Территория, заселенная коми в X—XII вв.

Можно предложить следующую гипотезу, не противоречащую основным аргументам обеих вышеназванных теорий. Вероятно, в формировании древних коми участвовали как местное ванвиздинское население, так и переселенцы из Прикамья (причем обе эти группы были родственными между собой). Но их роль в сложении пермян в разных районах края была неодинакова. Очевидно, на Выми и нижней

Вычегде главным элементом стали ванвиздинцы, а на Сыsole и, быть может, верхней Вычегде, наоборот, сильнее было влияние переселенцев из Прикамья. По крайней мере, последние исследования археологов позволяют говорить о весьма тесных связях сыsoleвцев с Прикамьем. В сложении прилузских коми (в Прилузье, кстати, до сих пор не найдено ванвиздинских археологических памятников) свою роль сыграли также группы прибалтийско-финского и волжско-финского населения.

Можно сказать, что «рождение» коми народа стало в известном смысле следствием климатических изменений. Ведь переселения из Прикамья на территорию современной Республики Коми начались, вероятно, в VIII столетии нашей эры, когда потеплевший климат (малый климатический оптимум) сделал природные условия Севера более пригодными для живших южнее земледельцев и животноводов. Безусловно, эти переселения, если они действительно были, происходили не за относительно короткое время, скорее, это был длительный процесс, занявший не одно столетие, состоявший, вероятно, из нескольких этапов или миграционных волн. Причем миграции шли, видимо, не на дальние расстояния, не сразу с Камы на Вычегду, а постепенно, с освоением промежуточных территорий.

По мнению Л.Н. Жеребцова, сначала, на рубеже тысячелетий, переселенцы колонизировали берега Вятки (вероятно, в верхнем течении с притоками Моломой, Чепцой, Леткой и Коброй), освоили Сысолу и Лузу. Оттуда группы мигрантов, вероятно, выросшие численно, стали постепенно продвигаться на Вычегду с притоками Вымь, Виледь, Вишера, добирались до рек Юг, Малая Северная Двина, где было и ванвиздинское население.

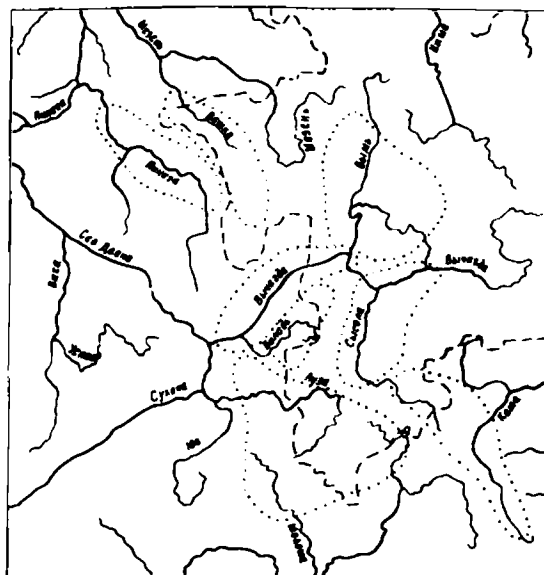


○ Территория, заселенная коми в XIII—XIV вв.

В этих районах при взаимодействии переселенцев и местных постепенно формировались локальные группы древних коми. Археологи называют пять таких групп: сысольская, средневычегодская, нижневычегодская, вымская и удорская. Наличие древнекоми населения на Вятке и ее притоках археологи ставят под сомнение, поскольку подтверждений этого пока не обнаружили.

Этнограф Л.Н.Жеребцов полагал, что на Вашке древние коми появились несколько позже, чем в остальных перечисленных районах. Можно предположить, что особую локальную группу составляли и древние коми, жившие по берегам Лузы, Юга и, возможно, Летки и Моломы. Не случайно грамота 1485 г. указывает Летку и Молому в числе владений лузских пермян.

Бок о бок с коми издревле обитали ненцы, ханты и манси. К рубежу I и II тысячелетий н.э. относятся и первые летописные известия о появлении русских на Европейском Северо-Востоке. Первыми ступили в этот отдаленный уголок Европы новгородцы, обложившие данью местное население. В «Повести временных лет» — выдающемся памятнике русской письменности начала XII столетия — приведен рассказ новгородца Гюраты Роговича, который в конце XI века «послах отрок свои в Печеру люди, иже суть дань дающе Новгороду». Во вводной части «Повести вре-



○ Территория, заселенная коми в XV в.

менных лет» среди народов, «иже дань дают Руси», автор называет древних коми, именовавшихся тогда «пермяю», «пермянами». Поначалу русские появлялись в этих краях изредка. Собрав дань, они возвращались в далекий Новгород. Но уже в конце XII столетия в Коми крае возникли первые русские поселения, ставшие сначала опорными пунктами сборщиков

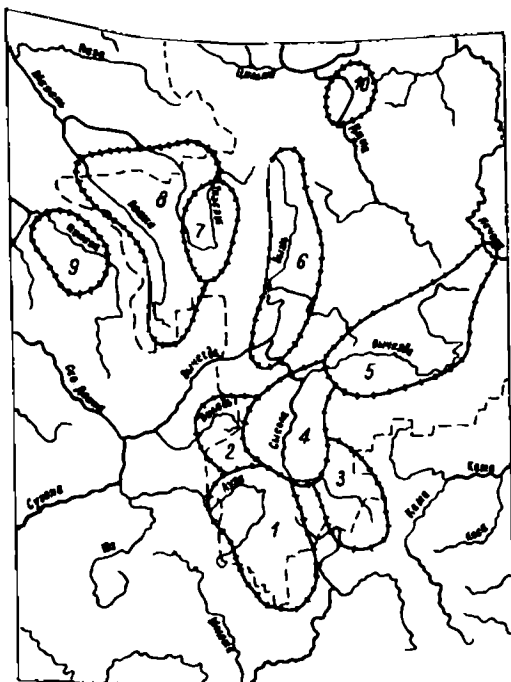
дани, а со временем — торгово-ремесленными и военно-административными центрами. В их числе были Карыбйвское городище на нижней Вычегде и Пожегское на Выми — единственное сравнительно крупное городище в Коми крае, бывшее русским военно-административным и ремесленно-торговым центром.

Постепенно нарастала и вольнонародная колонизация Севера. Русские земледельцы стремились уйти подальше от тяжелой княжеской дани и нередких междоусобных военных конфликтов. Шли туда, где имелись пригодные под пашню свободные земли. В XI — начале XII веках в западной части бассейна Северной Двины, не занятой древними коми (низовья Северной Двины, верхняя Сухона), появились первые русские переселенцы. Но массового притока выходцев с Руси в земли древних коми не было. Миграционные пути в эти места пролегли по двум направлениям. С северо-запада, из Заонежья, продвигались новгородцы. Они уже в первой половине XII века основали ряд поселений на нижней Северной Двине, Ваге и верхней Сухоне, затем появились на нижней Пинеге и Мезени. С юго-запада на реки Устью, Кокшенгу, нижнюю Сухону и Юг переселялись жители Ростово-Суздальского княжества.

С годами приток русских крестьян в бассейн Северной Двины увеличивался. Этому способствовал более теплый, благопри-

ятный для земледелия климат первой половины II тысячелетия н.э. В конце XII века древнерусская колонизация Европейского Севера и земель, населенных коми народом, значительно усилилась.

Если в Вычегодско-Вымском крае возникновение городищ не сопровождалось массовыми крестьянскими переселениями, то на западной окраине территории расселения коми складывалась иная ситуация. Особенно большое значение имело основание в конце XII — начале XIII столетий Гледеня и Устюга, сыгравших



○ Волости, заселенные коми в XVI—XVII вв.

огромную роль в присоединении к Русскому государству земель по Малой Северной Двине, Югу, нижней Сухоне, Лузе и низовьям Вычегды. Гледень, а затем Устюг стали опорными пунктами, вокруг которых началась русская земледельческая колонизация, со временем охватившая все названные районы. В XIII—XIV веках русские переселенцы начали постепенную колонизацию низовьев Лузы. Но в более отдаленных землях Коми края переселенцев с Руси было очень мало или не было вовсе.

В XIII веке коми появились на берегах Вашки, Пинеги и Немьюги (приток Кулоя), расположенных к северу от территории первоначального расселения пермян. Они пришли сюда с нижней Вычегды через ее приток Яренгу и верховье Вашки. Затем с Вашки — на верхнюю Пинегу, а с Пинеги — вероятно, на Немьюгу. Переселения эти могли быть вызваны появлением на нижней Вычегде русских переселенцев. Возможно, под их давлением часть пермян и ушла в слабозаселенные или совсем безлюдные земли, лежавшие на севере. Позднее, в XIV веке, во время христианизации Коми края, на Вашку ушла еще одна группа

вычегодских пермян, не пожелавших принимать православную веру, поскольку это требовало отказа от своих древних языческих верований.

Христианизация вычегодских коми, которую в 1379 году начал выходец из Устюга Стефан Пермский, стала одним из важных этапов присоединения населенных пермянами земель к Русскому государству. Этот длительный процесс начался еще с первых походов новгородцев в земли пермян за данью. Однако новгородцы не сумели прочно обосноваться здесь. Земли пермян по Югу и Лузе с конца XII — начала XIII веков, после основания Гледеня-Устюга, контролировались Ростовским княжеством.

Спор за «пермские дани» между Новгородом и Ростовом (позднее — Москвой) не прекращался веками. В Вычегодско-Вымской летописи говорится, что московский великий князь Иван Калита стал взимать дань для Золотой Орды с Вычегды и Печоры в 1333 году. В том же источнике говорится, что в 1367-м московский князь Дмитрий Донской отобрал у новгородцев Мезень, Пинегу и Печору (вероятно, низовья) и принял меры к установлению своего контроля над бассейном Вычегды. Поддержанный Дмитрием Донским Стефан Пермский крестил крестьян на Вычегде, Виледи, Сысоле и Выми (прилузцы были крещены раньше, а удорцы — в XV в.). Он многое сделал для укрепления власти московского князя на Европейском Северо-Востоке в противовес новгородцам. Забегая вперед, скажем, что споры Москвы и Новгорода за Пермские земли продолжались еще целое столетие, вплоть до включения в 1478 году новгородских владений в Московское государство. Последняя точка в присоединении земель древних коми к Русскому государству была поставлена в 1481 году, когда в Коми крае было проведено первое описание земель и населения, окончательно закрепившее эту территорию в составе единого государства...

Несмотря на сокращение территории расселения древних коми на западе, она по-прежнему оставалась весьма обширной. Различные группы пермян были значительно удалены друг от друга и потому не составляли единого племени. В XIV веке на землях древних коми существовало восемь территориально-племенных объединений. В это время у коми начался распад родового строя, стали формироваться территориально-соседские общины. Территориально-племенные объединения стали промежуточными звеньями между племенами отмиравшего родового строя и будущими соседскими общинами. Они представляли собой тип этнической общности, который характеризовался собственным именем и диалектом, общностью территории, хозяйственно-экономических связей и культурно-бытового

уклада. Друг от друга они отличались по культурно-бытовым особенностям, хозяйству и диалектным отличиям языка. На Пинеге и Немьюге жили пермяне пинежские, на Вашке — пермяне удорские, на Выми, Вишере и, возможно, верхней Вычегде близ устья Вишеры — пермяне вымские, на нижней Вычегде — пермяне нижневычегодские, на средней и нижней Сыsole — сысольские зыряне, на верхней Сыsole — сиряне ужговские. На Виледи располагалась Вилегодская Пермца, на Лузе — Лузская Пермца. Впоследствии, в XV—XVI веках, на основе большинства этих территориально-племенных образований сложилась большая часть главных этнографических групп коми: нижневычегодская, вымская, прилузская, сысольская и удорская.

Приток переселенцев из русских земель в Коми край не прекращался. В XIV—XV столетиях русские переселенцы начали колонизировать низовья Лузы. Появились русские поселения на нижней Вычегде — городки Чернигов, Выбор, Яренский, Вожаковский и ряд селений. Даже в самом центре Коми края, близ устья Выми, возникло русское поселение — центр новой Пермской епархии городок Усть-Вымь. В верхнем течении Выми уже в XII—XIII веках образовались округа с русскоязычным населением (Пожегское городище, Жигановское и Ыджыдьельское поселения). В конце XV—XVI столетиях после колонизации нижней и средней Мезени и низовьев Вашки русские появились в низовьях Печоры, где возникли Пустозерский городок и Усть-Цильма. В этот же период русские стали большинством населения на Пинеге и нижней Вычегде (до реки Яренги и деревни Межог), где коми, однако, жили еще в XVII веке.

Сохранение подобных темпов продвижения русского населения в земли Коми края могло бы привести к скорому обрусению прилузских, вычегодских, вымских, а затем и остальных групп коми народа. Приход численно превосходившего иноязычного населения с иным культурно-бытовым и хозяйственным укладом (русские были, в первую очередь, земледельцами) создавал очевидные трудности для дальнейшего развития коми этноса, и, в первую очередь, для развития традиционного охотничье-рыболовного хозяйства, поставившего основную часть продуктов питания и требовавшего наличия резервных территорий освоения. Отсутствие последних в районах давнего проживания коми делало невозможным обеспечение абсолютного прироста даже местного населения. А появление многочисленных переселенцев только усугубило положение.

Миграции в соседние незаселенные или слабозаселенные районы могли способствовать ликвидации относительной перенаселенности, а также сохранению хозяйственной и культурно-

бытовой самобытности коми. В XVI веке часть населения одного из старожильческих районов (на р. Выми) переселилась на северо-запад — на реку Мезень, в результате там возникла группа глотовских коми (по названию центрального поселения — Глотовой Слободы). В глотовской группе имелось небольшое включение русских. Принимали участие в сложении этой группы и ненцы. Поэтому у глотовцев были отличия в языке, культуре и быте от соседей-удорцев. Но затем совместное расселение удорцев и глотовцев по верхней Мезени, их смешение эти различия стерли. Сложилась единая удорская этнографическая группа коми с общим диалектом и культурой.

Другая группа вымичей переселилась на северо-восток, на реку Ижму (1567—1576 гг.), где возникла Ижемская слободка. Так начала складываться наиболее своеобразная из локальных групп коми — ижемская (*изьватас*). Сысолцы в XVI веке стали осваивать район близ устья Сысолы. Выходцы из Коми края поселились также в Пустозерске — в низовьях Печоры. Однако, во-первых, миграциям на восток и северо-восток до начала XVII столетия препятствовали враждебные отношения с вогулами (манси) и самоедью (ненцами), а на юг (в частности, на реку Летку) — с вятичами. Поэтому на Ижме длительное время оставалось только одно коми поселение — упомянутая Ижемская слободка.

Во-вторых, в условиях непрекращающегося притока иноэтнических мигрантов это принесло бы лишь временное улучшение положения, ибо спустя какое-то время русские переселенцы появились бы и в новых районах обитания коми. Так было на Пинеге, вероятно, на Немьюге и нижней Вашке (напомним также о наличии русского компонента в новой группе глотовских коми и смешанном коми-русском характере населения Пустозерска).

Интенсивность миграции русских крестьян не снижалась. Основной поток переселенцев с конца XV — начала XVI веков направлялся на крайний северо-восток Европы, то есть в Коми край и соседние с ним районы. Переселения были вызваны социально-экономическими изменениями в государстве. Главным образом, это рост крупного землевладения, сопровождавшийся усилением закрепощения крестьян, а значит, и бегством крестьян из центральных районов страны на Север. Кроме того, на восток стали переселяться жители ранее освоенных русскими районов Севера, где начала ощущаться нехватка пахотных земель.

Имущественное и социальное расслоение северного крестьянства, проявившееся в XVI веке и особенно явственно обозначившееся в XVII веке, выталкивало часть населения, вынуждая

его переселяться. Сходные процессы происходили и среди коми. Это усиливало подвижность жителей. В XV–XVI веках в немалой степени под социально-экономическим влиянием феодальной Руси в Коми крае развивались и упрочивались территориально-соседские связи. Произошел окончательный переход от родового строя к раннеклассовому обществу. На смену территориально-племенным объединениям пришли территориальные «земляческие» связи: одни объединяли несколько близлежащих селений в пределах одного погоста или волости, другие включали в себя целую группу таких погостов и «волосток» и именовались землями или волостями. Территории земель-волостей в основном совпадали с территориями предшествовавших территориально-племенных объединений. Это было началом формирования народности коми.

В XVI – первой половине XVII веков к сокращению этнической территории коми на западе из-за притока иноязычных мигрантов, к трудностям в развитии охоты и рыболовства добавились новые – катастрофические по своим последствиям неурожай зерновых культур. Именно к этому времени земледелие заняло важное место в хозяйстве коми. Ухудшение климатических условий произошло из-за наступления малого ледникового периода, пик которого пришелся на вторую половину XVI – первую половину XVII веков. Участились стихийные бедствия, неурожаи бывали по несколько лет подряд. Все эти несчастья приводили хозяйство населения Коми края в состояние кризиса. Особенно бедственными были 1590, 1601–1603, 1636–1638 и 1640–1644 годы. Это периоды высокой смертности и бегства жителей. «Людей 7110 (1602 г.)... много людей государевых померло, потому в Руси голод великий был два лета. Пермьки многие в голод тот разбрелись вятским и сибирским городам», – сообщает Вычегодско-Вымская летопись. Бегство продолжалось и в последующее время. Например, во второй половине двадцатых – середине сороковых годов XVII века из Коми края в различные регионы ушли свыше тысячи человек (более 800 из них – в Сибирь).

В результате климатических невзгод численность населения в ряде районов Коми края уменьшилась. Так, в конце XVI – начале XVII веков сократилось количество жителей в Пыелдинской, Ыбской и Шошкинской волостях на средней и нижней Сысоле. Однако в целом численность коми в бассейнах Вычегды, Лузы и Печоры выросла с 12–14 тыс. человек в середине 1580-х гг. до 13,5–14,5 тыс. к 1608 году. Вместе с русскими, жившими, в основном, в низовьях Печоры, на нижней Вычегде и нижней Лузе, численность населения региона составляла 19–21 тыс. человек.

В 1628-м в Коми крае было примерно 18,5–19 тыс. коми, а вместе с русскими — 28–30 тыс. человек.

Но затем ситуация резко изменилась. К 1646 году почти во всех районах Коми края (на Сысоле, Удоре, средней Вычегде, Выми, в Лузской Пермце) количество жителей сократилось. Особенно трудное положение сложилось на Выми, где население уменьшилось на 42%, в Лузской Пермце — на 47%. Всего в том году в Коми крае было 15–16 тыс. коми, а вместе с русскими 25,3 тыс. человек. Сокращение этнической территории на западе, ассимиляция коми населения западных районов, сокращение, хотя и временное, численности жителей в восточных районах позволяет охарактеризовать время с XII–XIII до середины XVII веков как период постепенно нараставшего демографического кризиса у народа коми. Дальнейшее развитие этого процесса угрожало самому существованию коми.

Однако во второй половине XVII века наступил период стабилизации историко-демографического развития коми-зырян. Положение начало постепенно улучшаться. Во-первых, прошел пик малого ледникового периода, и климат стал более мягким, не стало столь частых и губительных неурожаев. Численность населения края начала стабильно увеличиваться. Во-вторых, в XVII веке стабилизировалась и коми-русская этническая граница, прекратилось сокращение этнической территории в ее западной части. Этому способствовало включение в состав Русского государства ряда обширных регионов, удобных для земледелия. После присоединения во второй половине XVI века Казанского и Астраханского ханств появилась возможность освоения русскими колонистами Поволжья, нижней Камы и нижней Вятки. Разгром Сибирского ханства и установление власти Московских государей в Западной Сибири в конце XVI века сделали возможными переселения в Приуралье и за Урал.

В результате переселенческая активность западных соседей была переориентирована с Коми края на более богатые и плодородные земли. Тысячи переселенцев с Русского Севера (а именно они составляли абсолютное большинство тех, кто в XVII веке осваивал Сибирь), минуя Коми край, устремились за Урал. В последней четверти XVII века в Сибири осело около 130 тысяч переселенцев из европейской части России, из которых примерно две трети жили в самом западном регионе — Тобольском, по соседству с Коми краем. Можно себе представить участь коми народа, если бы на его землях появилась хоть четверть от этого числа людей. Ведь в середине XVII века в крае насчитывалось всего 15–16 тысяч коми.

Чрезвычайно интересным в этой связи представляется то, что

именно коми сыграли важную роль в присоединении Сибири к Русскому государству, особенно на первом этапе. Они становились проводниками русских отрядов на дорогах через Уральские горы.

Об участии коми в освоении Сибири и Дальнего Востока мы расскажем чуть ниже. А пока следует подчеркнуть следующее: коми этнос, оказавшись в тяжелой ситуации, словно подсознательно искал из нее выход. Таким выходом и стала переориентация миграций русского крестьянства на Зауралье. В дальнейшем в Коми край приходили лишь отдельные немногочисленные русские переселенцы, которые вскоре сливались с местным населением. Примеров тому много. Так, в середине и второй половине XVII века в Глотовой Слободке поселился выходец с Вологодчины, в Лоемской волости — переселенец с реки Шехонь, в Спаспурубской волости — мигрант с Вятки. Несколько человек пришли на верхнюю Вычегду из Каргополя, Тотмы, с Ваги, из Мезенского уезда. В Киберской волости, на средней Сыsole поселились выходцы с реки Юг и из Костромы. Потомки переселенцев (например, Юговы и Костромины в Кибре), считающие себя коми, есть среди жителей средней Сысолы, Вычегды, Прилузья и других районов Коми края.

Единственным исключением стали поселки при возникших в XVII—XVIII веках четырех небольших заводах. Во второй половине XVII столетия владельцы соляного промысла на Выми близ Серегово, задумав расширить промысел, привезли туда своих крепостных. В 1678 году здесь находилось 15 русских крепостных, 10 карел и 19 поляков. Вслед за ними в Сереговском Усолье появились и вольнонаемные работные люди из разных северорусских городов — Сольвычегодска, Солигалича, Устюга, Холмогор, выходцы из Важского, Тотемского и Мезенского уездов (в 1678 г. их было 44 человека).

В середине XVIII века на Сыsole были построены три чугунолитейных и железоделательных завода — Нювчимский в низовьях реки, Кажымский и Нючпасский в верховьях. Для работы на них нужны были мастеровые, которых владельцы покупали за пределами Коми края. Так на Сыsole стали складываться группы русского населения. В 1799 году на Нювчимском заводе имелось 126 работных и мастеровых людей, на Кажымском и Нючпасском заводах — 153. На исходе столетия, в 1800-м, в Костромской и других губерниях центральной России к заводам было куплено еще 236 человек.

Завершающий этап формирования народности коми приходится на XVII—XVIII века. В указанное время росли производи-

тельные силы. Увеличивались площади, занятые под земледелие, роль которого повышалась в хозяйстве коми. Нивелировались местные социально-экономические условия, сближавшиеся с общероссийскими. Росло мелкое ремесло, поднималась товарность сельского хозяйства, возникали промышленные предприятия, развивался внутренний обмен. Постепенно преодолевались рамки земельных союзов, поначалу мало связанных друг с другом. Этому способствовали как укреплявшиеся торговые связи, так и взаимные переселения жителей из одних районов края в другие. Основное ядро народности коми составляли обитатели бассейна Вычегды — вычегжане, вымичи и сысольцы. Население других, более отдаленных частей Коми края сыграло меньшую роль в этом процессе в силу чисто географических факторов. Сложившиеся народности коми-зырян и коми-пермяков, по определению Л.П.Лашука, — это особый тип этнической общности, обладающей единством языка, этнического самосознания и имени, этнической территории и культурно-бытового уклада (при наличии и местных особенностей). Эта общность формируется в феодальную эпоху при сравнительно развитых формах хозяйства и общения людей на основе ранее возникших территориальных союзов.

На завершающем этапе формирования народности коми произошли значительные изменения в расселении коми-зырян, чему тоже способствовало присоединение Сибири к России. У них появилась возможность продвигаться на Печору и верхнюю Вычегду. А благодаря тому, что Москва установила прочный контроль над Вятско-Камским бассейном, облегчились условия и для переселений коми на юг.

На рубеже XVI—XVII веков наиболее активно осваивался Усть-Сысольский район. Рядом с погостом Усть-Сысола (современный Сыктывкар) появилось несколько небольших поселений — деревень и починков. Большинство из них основали, вероятно, выходцы из различных сысольских селений. Вместе с тем, в языке обитателей ряда населенных пунктов этого района имеются черты, позволяющие предположить, что в числе первопоселенцев были и выходцы с нижней Вычегды. Население усть-сысольских земель входит в этнографическую группу сысольских коми, однако говорит оно на своеобразном диалекте. Современные исследователи именуют его присыктывкарским.

Процесс внутренней колонизации активно шел в Лузской Пермце, особенно в верховьях Лузы. А в 1620—1625 годах появились первые поселения на реке Летке, основанные выходцами с Лузы, — Летка, Слудка и другие. Далее, во второй половине XVII — XVIII веках, происходило постепенное передвижение коми

вниз по реке Летке, до селений Прокопьевки и Булатовки. Со временем здесь оформилась локальная группа летских коми, говорящих на одном диалекте с населением Лузы, но обладающих специфическими чертами в материальной и духовной культуре. Это было вызвано, в частности, включением значительного русского компонента.

В первой четверти XVII века началась колонизация верхневычегодских земель. В начале XVII столетия этот обширный район был фактически безлюден. На Вычегде крайними селениями были Пезмог и Маджа. На Вишере (приток Вычегды) стояли два поселения — Вишера и Большелуг. Ранее там было несколько сельбищ, но к этому времени они исчезли. В 1608—1629 годах на Вишере и ниже ее устья — на Вычегде — возникли еще 3-4 поселения: Нёбдино, Сторожевск, Сюзяыб и, возможно, Другая Сюзяыб. Их основатели были, видимо, родом с Вишеры и Выми. Позднее к ним присоединились переселенцы с нижней Вычегды и Сысолы.

В 1629—1646 годах на верхней Вычегде главным районом колонизации стала территория значительно выше по течению — при впадении в Вычегду рек Кулом и Нем. Там появились пять поселений — Усть-Кулом, Усть-Нем и другие. Большая часть новоселов пришла сюда из Вишерской волости и, возможно, с Выми. Было какое-то число выходцев с Лузы и Сысолы.

В 1646—1678 годах на верхней Вычегде были основаны 28 населенных пунктов: Руч, Деревянск, Аныб и другие. Среди переселенцев — выходцы из разных районов Коми края. Например, в Деревянск пришли люди из трех сысольских селений — из деревни Парчег на Вычегде, с Лузы, Удоры и Вишеры. В первой четверти XVIII века селения стояли уже на всем протяжении Вычегды вплоть до самых верховьев.

В ходе освоения этих земель, собравших переселенцев из всех частей Коми края, в XVII—XVIII веках сформировалась этнографическая группа верхневычегодских коми. Оформился и особый диалект — верхневычегодский. Этническая смешанность, а также изоляция от инонационального населения стала, по мнению Л.Н.Жеребцова, причиной культурно-бытовой и диалектной специфики верхневычегодцев. Для этой группы характерно языковое и культурное смешение, сохранение древних элементов традиционной культуры коми. В антропологическом отношении верхневычегодцы тяготеют к вятско-камскому сублапоноидному типу.

Локальная группа коми — локчимцы (*локчимса*) — сложилась на притоке Вычегды Локчима, который стал заселяться на рубеже XVII—XVIII веков. К 1707 году здесь появились три селе-

ния — Позтыкерос, Боякерос и Мордино, основанные мигрантами с Сысолы. В середине XVIII столетия к ним добавились Конша, Дань, Четдино, Лопыдино, среди основателей которых были выходцы с Сысолы, из верхневьчегодских поселений. Заселение берегов Нившеры (приток Вишеры) началось в первой половине XVIII века выходцами с Выми, верхней и нижней Вычегды и Сысолы. Освоение других притоков Вычегды в ее верхнем течении происходило позднее, в XIX — начале XX веках.

Во второй половине XVII столетия началось переселение коми на верхнюю Печору. В 1674 году выходцы с Лузы, Сысолы и Удоры основали здесь первое поселение — починок Кузьминский (современный Троицко-Печорск). В 1707—1719 годах ниже его были основаны деревни Петрушино, Покча, Савинобор, Скаляп, первопоселенцами которых были, в основном, мигранты с верхней Вычегды. В 1719—1747 годах еще ниже по течению появилась деревня Возино, в 1747—1785 годах — деревни Подчерье, Усть-Щугор, Усть-Соплеск, Даниловка и Усть-Аранец, а в XIX веке — Концебор, Медвежская, Красный Яг (крайние пункты расселения верхнепечорских коми). В этих и других селениях обосновывались выходцы с Сысолы, верхней Вычегды и отдельные переселенцы из других районов. Это, а также включение русско-пермяцкого компонента (переселенцы из Прикамья), создало этнокультурную и языковую специфику верхнепечорских коми. Определенную роль сыграли и природные условия, мало пригодные, в отличие от Вычегды, Сысолы и Лузы, для земледелия, зато обеспечивавшие богатый охотничье-рыболовный промысел, по крайней мере, в первое время. Сложилась этнографическая группа в XVIII веке, тогда же оформился и печорский диалект коми языка.

В этом же веке произошли решающие изменения в расселении коми на Ижме и средней Печоре. Первоначально коми-ижемцы основали две деревни на Печоре между устьями Ижмы и Цильмы — Гарево (1729) и Нерица (1731). В последующие годы это направление миграций ижемских коми не получило развития, поскольку здесь столкнулись два встречных потока переселенцев — коми из Ижемской слободки и русских из Усть-Цильмы. Последние осваивали территорию от реки Пижмы, что выше Усть-Цильмы, и далее, вниз по течению Печоры до современных границ нынешней республики. Этническая граница между коми и русскими на Печоре пролегла в районе реки Нерицы.

На самой Ижме, близ Ижемской слободки, в 1747—1763 годах появилось шесть селений — Сизябск, Мохча, Гам, Мошьюга, Злоба и Ластва. В них обосновались выходцы из Ижемской слободки. В то же время ижемец Г.С.Канев основал поселение на огромном

расстоянии от Ижемской слободки и в противоположной стороне от района первоначальных переселений ижемцев на Печору. Он переселился вверх по Печоре до реки Колвы, где и основал деревню Колва (ныне Усть-Уса).

В 1763–1782 годах коми-ижемцы, во-первых, заселили низовья Ижмы, где появились деревни Диюр, Усть-Ижма и другие. Освоением низовьев ижемцы не ограничились и стали продвигаться вверх по Печоре в сторону Колвы, но первоначально их продвижение было незначительным. В 1763–1766 годах была основана деревня Щельяюр, позднее (около 1782 г.) – Брыкаланск. Выше Брыкаланска на обширных пространствах по берегам Печоры селений не было. А выше Колвы на Печоре, на значительном удалении от нее, а именно в устье реки Кожвы появилась деревня Усть-Кожва. Ее в 1782–1795 годах основали переселенцы из Ижемской слободки (Семяшкин), Мохчи (Канев, Истомин), Краснобора (Артеев). Усть-Кожва стала своего рода «пограничным» пунктом ижемских коми на Печоре, поскольку выше возникли селения, основанные верхне-печорскими коми.

В 1763–1782 годах началось продвижение коми-ижемцев вверх по Ижме. Там появились деревни Картаель, Поромес и Кедвавом. В самых верховьях реки позднее, уже в XIX веке, переселенцы с Вишеры и верхней Вычегды основали несколько небольших поселений.

Формирование ижемской этнографической группы (*изьвэ-тас*) завершилось во второй половине XVIII века. Ее основой стали переселенцы с Выми и Удоры, к которым в XVII веке присоединились русские из Усть-Цильмы. На это указывают как письменные источники, так и антропологические данные. В XVII–XVIII веках ижемцы переняли оленеводство у ненцев, вышли в тундру, установив с соседями разнообразные и устойчивые взаимосвязи. Таким образом, в составе ижемцев появился ненецкий компонент. Ижемцев отличает свой диалект и яркая культурно-бытовая и хозяйственная специфика, сложившаяся вследствие заимствования оленеводства, его усовершенствования. Сыграли свою роль и природные условия: суровый климат, тундра, богатые промысловые угодья и тому подобное.

Численность коми-зырян во второй половине XVII – XVIII веках постепенно увеличивалась. В 1725 году в Коми крае их было примерно 40000, а в 1782-м – около 52000. Примечательно, что количество жителей в коми-зырянских волостях росло быстрее, чем в соседних русских (или смешанных русско-коми со значительным преобладанием первых).

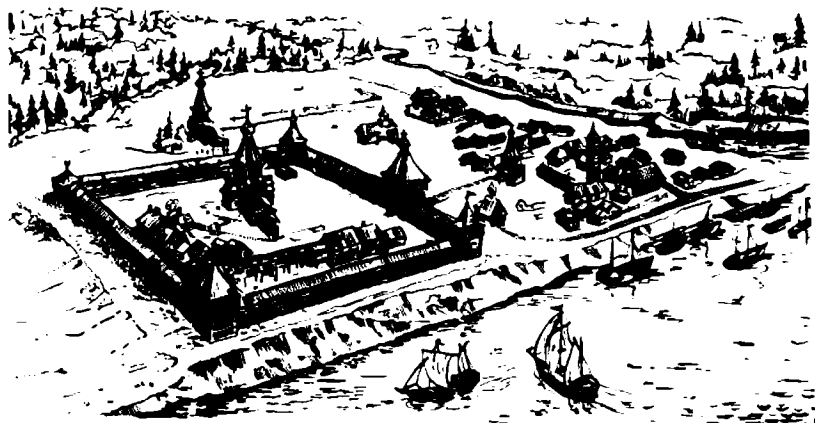
В XVII–XVIII веках продолжалось переселение коми-зырян в Прикамье. Они оседали в Чердынском и Соликамском уездах, в

вотчинах Строгановых. В первой четверти XVII века они впервые появились, например, в Сылвенско-Иренском поречье. Особенно много было в прикамских селениях вычегжан и сысолцев. В переселениях на Каму были заинтересованы, в частности, владельцы солеваренных заводов, нуждавшиеся в рабочей силе. Так, в 1720-х годах на соляном заводе Суровцева (Соль Камская) работали выходцы из Жешартской волости, из Тыдора, Арабача, Ванвиздино, Серегово, Усть-Сысолы, Керчомъи, Небдино, Подъельска, Важгортской волости, с верхней Печоры.

Коми переселялись не только в пределах Европейского Северо-Востока. Документы XVII—XVIII веков, содержащие сведения о населении Коми края, пестрят сообщениями о том, что тот или иной житель Сысолы, Вычегды и других районов «сшел в Сибирь», «отпущен в Сибирские города» и т.п. Отряд Ермака вели через Урал сорок проводников-зырян. Кстати, к выходцам из Коми края можно отнести полностью или почти полностью упоминаемых в источниках того времени вымичей, сысоличей, удорятинов, косьвинцев и в значительной мере яренчан, сольвычегодцев, вычегжан, пермяков, вилежан, усольцев и мезенцев. Так вот они были в числе основателей или жителей большинства городов, возникших в Сибири.

К концу XVI века выходцы из европейской части страны освоили среднюю и нижнюю Обь, нижнее течение Иртыша с Тавдой и Турой. На реке Таз был основан Мангазейский острог. В начале XVII века возникли поселения на притоках Оби — в ее верхнем течении, а затем и на Енисее. Посадские люди, казаки и крестьяне с характерными прозвищами Вычегжанин, Вымитин, Печора и т.п., с типично коми фамилиями Куимов (от «*куим*» — три) и другими жили в конце XVI — первой четверти XVII веков в Тюмени и уезде, в Тобольске, Пелыме, Березове, Сургуте, Мангазее, Верхотурье, Таре, Нарыме, Томске, Енисейске, в других городах и острогах. Ряд документов прямо указывает на наличие зырян среди населения сибирских уездов.

Отток населения за Урал усилился в неурожайные годы второй четверти XVII века. Выходцы из Зырянского края продолжали селиться в Западной Сибири и Енисейском крае. На это указывают разные источники, в частности, в Верхотурском, Мангазейском, Енисейском уездах. В начале 1630-х годов началось освоение бассейна Лены, и коми были в числе отправленных туда служилых людей. Переселенцы с Вычегды, Сысолы, из других районов входили в число служилых и промышленных людей, осваивавших Яну, Индигирку, Колыму, Чукотку. В походе Ерофея Хабарова на Амур участвовали Треня Зырянин и Калина



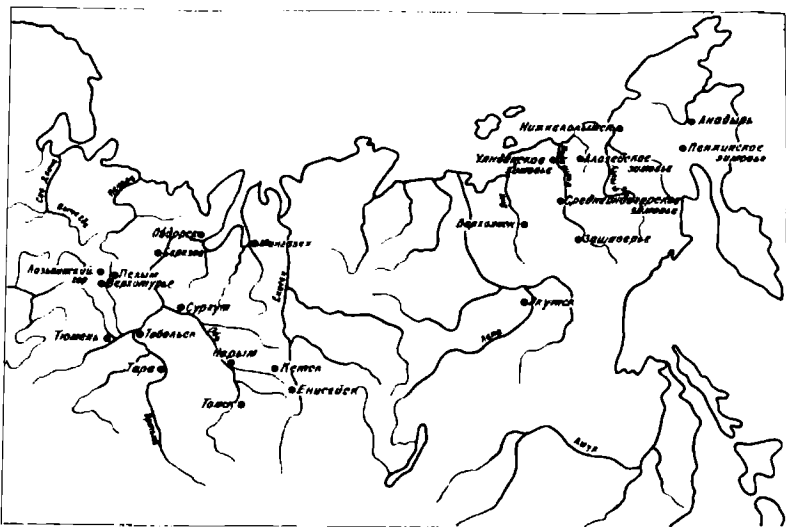
Мангазея. С реконструкции М.Белова, О.Овсянникова, К.Старкова

Зырянин. Коми были и среди участников знаменитого похода Семена Дежнева и Федора Попова вокруг Чукотки. Известно, что среди оставшихся в живых двенадцати человек этой команды были Иван Зырянин, Фома Пермь, а также усалец, чердынец, два мезенца и другие. Известными землепроходцами стали Дмитрий Зырян и Федор Чукичев, руководившие освоением Алазеи, Колымы и Пенжины.

Немало коми ушло в Сибирь во второй половине XVII века. Например, в переписной книге Верхотурского уезда 1672–1673 годов перечислено 36 семей, пришедших сюда из Жешартской, Турьинской, Шошкинской, Усть-Вымской и еще 14 волостей Коми края. В окладные книги Тобольска вписаны пять Иванов Зыряновых, Лузенин, Вычегжанин, Выметин, Сысолетин и т.д. В именной книге служилых людей Томска в 1680 году названы 83 человека, которые (или родители которых) пришли в Томск из Прилузья, с Сысолы, Вычегды, из других районов Коми края. В Мангазейском уезде в 1664 году выходцы из Коми составляли 28,9% всех промышленных людей, в Енисейском уезде в 1677-м – 63% промышленных людей уезда.

В конце XVII века коми были среди жителей самых южных острогов Сибири – Нерчинского и Селенгинского. Одна из деревень в Забайкалье носила название Зырянская. В конце XVI – начале XVIII веков в Сибирь, по неполным данным, только из Зырянского края ушло 1800 человек.

Продолжились переселения за Урал и в XVIII столетии. Особенно облюбовали коми переселенцы Алтайский край. Среди работников тамошних Колыванских заводов в середине этого



Коми в Сибири и на Дальнем Востоке в XVII веке

● города, среди основателей которых были коми землепроходцы

века были выходцы из Усть-Куломской, Жешартской, Турьинской, Ношульской и других волостей Коми края. Отметим, что в этом столетии увеличилась доля легального и временного ухода жителей за пределы края и, соответственно, сократилась доля бегства и переселений на постоянное жительство.

На первом этапе миграции в Сибирь и другие регионы, когда преобладал уход навсегда, коми переселенцы на новых местах поступали на военную службу — в казаки или служилые люди. Другие оседали в деревнях, занимаясь земледелием и охотой, в городах становясь посадскими людьми, находя применение своим силам в торговле или ремесле. Часть переселенцев шла в ямщики, либо нанималась на заводы.

В XVIII веке и особенно в последнее время с ростом доли маятниковой (возвратной, временной) миграции стали играть значительную роль отхожие промыслы. В поисках дополнительного заработка коми уходили в Сибирь или на запад, в уезды Русского Севера, заниматься коновальством, валянием валенок, кузнечным делом и прочим.

В XIX — начале XX веков наибольшие изменения в расселении коми произошли в бассейне Печоры. К 1859 году коми-ижемцы основали на Ижме и средней Печоре двадцать деревень и выселков — Усть-Лыжа, Соколовская, Смольный материк,

Бакур, Ёль и другие. При этом берега Усы и Колвы на крайнем северо-востоке оставались незаселенными. В 1859 году там было лишь два поселения — Усть-Уса и Колва. К 1905 году появилось еще три десятка деревень и выселков — Абезь, Макариха, Адзьва и т.д. Заселена была вся Уса до самых верховьев, где возникли выселки Ошвор, Елец и другие.

Осваивались и притоки Усы — Косью, Роговая, Нерцета, Лемва. В 1905—1917 годах здесь были заложены еще двенадцать выселков. Тогда же, в 1905—1917 годах, проходила колонизация берегов Колвы, где появилось шесть выселков. В 1917—1929 годах на Усе и Колве, на их притоках возникло еще шестнадцать выселков. Абсолютное большинство первопоселенцев — выходцы из Ижемской, Красноборской и Кедвамовской волостей, к которым затем присоединялись в ряде случаев ненцы, переходившие к оседлости.

На берегах Печоры, между устьями Ижмы и Кожвы, ижемцы основали во второй половине XIX — начале XX веков тринадцать поселений — Кипиево, Захарвань и другие (девять — в 1905—1917 годах, восемь — в 1917—1929-м). Кроме того, в конце XIX — начале XX столетий несколько групп коми-ижмцев перекочевали в низовья Печоры. В 1920 году в Ермицкой и Пустозерской волостях (от Абрамовки до Куи) жили 113 семейств (они составляли там 13% семей), а в Бугаевской волости — 34 семейства (15%). В низовьях Ижмы в 1859—1904 годах коми-ижмцы основали четыре селения, в 1905—1917-м — еще четыре населенных пункта (на нижней и средней Ижме). В 1917—1929-м к ним добавились одиннадцать небольших поселений. В верховьях Ижмы, которые осваивали выходцы с верхней Вычегды и Вишеры, в первой половине XIX века появились починки Роздин (Извайль) и Чулки, деревня Лачевская. Позднее в этом районе возникло еще несколько починков.

Ряд новых поселений в XIX веке был основан на верхней Печоре — выселок Бызовский, деревни Медвежская, Приуральская и т.д. В конце XIX — начале XX столетий осваивались притоки Печоры: Щугор, Подчерье, Ыльч. В Щугорской волости в 1881—1916 годах возникло десять починков, в 1916—1929-м — 17 деревень и починков (Тиминка-дан, Васька-керка и др.). На реке Подчерье и ее притоках появились Мича-Бечевник, Орловка, Емель-усти и т.д. На Ильче граница расселения коми (рубеж XIX—XX вв.) проходила в районе выселков Сарьюдин и Максимова, а к 1930 году она отодвинулась значительно выше по реке. Там верхнепечорские коми основали деревни и починки Лемья-ди, Вадзег-юр и другие.

С освоением верховьев Илыча, Подчерья и Щугора земли, заселенные коми, существенно расширились на восток, к Уральским горам. Граница этнической территории коми на верхней Печоре в XIX веке установилась в районе деревень Порог и Усть-Пожег. В самых же верховьях жили русские, переселившиеся сюда из Пермской губернии. В начале XIX века они основали Усть-Волосницу, затем появились Усть-Унья, Пачгино, Мамыль и прочие. Поскольку заселение верхней Вычегды началось раньше освоения Печоры, то здесь к XIX веку не оставалось столь обширных лакун, то бишь пространственных пробелов, в расселении коми. Но и здесь имелось немало возможностей для продолжения внутренней колонизации.

В конце XIX — начале XX веков особенно активно осваивались самые верховья Вычегды (район Пожега и Помоздино). Там в 1881—1918 годах был заложен 21 населенный пункт, а в 1918—1929-м — еще шесть селений. По соседству, на Вишере и ее притоке Нившере, появились девять деревень и починков (1881—1929).

В одном из наименее осваиваемых отдаленных уголков верхней Вычегды, на Северной Кельтме и ее притоках в 1881—1929 годах возникло пятнадцать поселений — Асывовожская, Пивью, Оська, Воль, Люблин, Дема и другие. Это значительно расширило здешние границы расселения коми. С верховьев реки Воль переселенцы двинулись в верховья Тимшера (приток Камы), где появились три починка с одинаковым названием — Тимшер. Ныне это территория Коми-Пермяцкого округа. На остальной территории верхней Вычегды в 1881—1929 годах были основаны 26 поселений.

Процесс внутренней колонизации шел и в старожильческих районах: на Вычегде (от устья Сысолы вниз по течению до современной границы республики) в 1881—1929 годах появилось около 60 селений, на Выми — 19, в том числе несколько деревень в верховьях Выми и на Елве, на Удоре — пять. На Сыsole новые деревни появились во всех волостях (23 в Чухломской волости, одиннадцать — в Пыелдинской и т.д.). Починок Ком, основанный между 1881 и 1916 годами в необжитых землях на реке с одноименным названием, стал самым южным коми поселением в бассейне Сысолы. В 1881—1929 годах на реке Кобре были основаны восемь деревень и починков — Суран, Мишунь-поле и другие.

Немалые перемены в расселении коми произошли в верховьях Лузы, где в 1881—1929 годах возникли 76 починков — Сокса, Кривуша, Тылай, Ула, Худышино и другие. Территория по Лузе была освоена от Ношуля до самых верховьев, с притоками

Сокся, Ула, Тылай. Большинство первопоселенцев были коми, выходцы из Прилузья. Они появились даже близ реки Кузюг, притоке Моломы, где основали починок Кузюк (позднее Зырянский, или Пермязкий Кузык). На юге и юго-западе крайними коми поселениями стали Тылай и Зырянский Кузюк, рядом с которым возникли починок с русским населением Харламов Мыс (близ Тылая), Елховка и Плясцы (у Зырянского Кузюка). В верховьях Улы крайними селениями были Ношва, Худышино, Голодаево и Шабаргун. В трех первых жили коми, а состав жителей последнего неизвестен.

Существенно расширилась территория, заселенная коми, на верхней Летке. В 1871—1929 годах между Мутницей и истоками Летки было основано свыше 120 выселков, починок и хуторов. В то же время южнее, в районе Слудки и Прокопьевки, появилось всего десять селений. В середине XIX века в Коми крае было около 80 тысяч коми-зырян, в 1897 году — 142 тысячи, и еще примерно 12 тысяч коми жили в Сибири, на Алтае и Кольском полуострове. В 1917—1918 годах в Коми крае проживало около 190 тысяч коми и примерно 20 тысяч русских.

В XIX — начале XX веках значительные группы коми-зырян оседали на Алтае. Так, в 1803 году на территории современного Сорокинского района Алтайского края была основана деревня Зырянновка. Ее первыми обитателями, судя по фамилиям (Черновы, Казанцевы, Гусельниковы), были коми-пермяки. Сейчас их не осталось в Зырянновке, а живут там коми-зыряне с верхней Сысолы — из Койгородка, Гривы и Ужги. Примерно в 1870 году в Зырянновку переселились первые выходцы из верхнесысольских селений. Последняя группа прибыла в 1912—1915 годах. В 1970-м многие жители Зырянновки носили фамилии Турубанов, Торопов, Кузеванов и другие, распространенные на верхней Сысоле. Давние переселенцы сохранили в обиходе верхнесысольский диалект коми языка. Кроме того, в селе живут выходцы из других районов Коми края. Часть из них уже в 1970 году была записана русскими. Ныне в похозяйственных списках села Зырянновки все его обитатели указаны русскими, однако работники сельсовета точно знают, какая семья у них действительно русская, а какая — коми. Об этом сообщал Л.Н.Жеребцов, изучавший состав местного населения.

Первопоселенцам в первые десятилетия была свойственна бытовая замкнутость, но в ходе межнационального общения коми сближались с иноэтничными соседями. Постепенно утрачивались элементы традиционной коми культуры, особенно материальной — усваивались иные типы жилищ, заимствовались орудия труда и методы хозяйствования. Более устойчивой ока-

залась духовная культура, в первую очередь язык, смена которого, по наблюдениям Л.Н.Жеребцова, происходила у алтайских коми лишь в четвертом поколении.

В середине и второй половине XIX века группы коми-ижемцев поселились в Северном Зауралье. Как уже говорилось, выходцы из Коми края приходили туда и в предшествующие столетия. В 1842 году на реке Ляпин поселилась первая семья переселенцев с Ижмы. Потом к ним почти каждый год присоединялись одна, две, а порой и больше ижемских семейств, и вскоре здесь возникла деревня Саранпауль. В 1853 году первая коми семья поселилась в Обдорске (Салехард), через пять лет к ним присоединилась еще одна, а в 1859-м — четыре семейства. С 1863 по 1899-й почти ежегодно в Обдорск переселялись до пяти и более семей. На рубеже столетий, в 1900—1901 годах туда переехали 22 коми семьи из-за Урала.

В 1863 году несколько коми семейств поселились в городе Березове. С 1875-го ижемцы стали оседать в селе Мужы. Сначала там появились четыре семьи, в 1879 году — еще четыре, в 1881-м — две, в 1882-м — одна и т.д. В начале XX века в Мужах жили 88 ижемских семей, в Обдорске — 101. В 1913 году в Березовском уезде значилось примерно 500 ижемцев, в 1924-м — 959. В конце 1925 года там было 250 хозяйств, 1140 жителей. В Обдорском районе в том же году проживало 3810 коми (2,7% населения). Эти группы коми есть там и поныне. Например, в Тюменской области живет сейчас более 10 тысяч коми.

В начале 70-х годов XIX века коми основали несколько селений на территории нынешней Омской области. Примерно в 1870 году выходцы из села Кибры, что на средней Сысоло, основали деревню Кибер-Спасск. В 1896-м коми с верхней Вычегды поселились на берегу реки Шиш (приток Иртыша), где основали село Имшегал. Позднее к ним присоединялись земляки. В обоих поселениях и сейчас живет коми население. В 1922—1923 годах несколько коми переселенцев с Выми уехало в Минусинский край. В 1925-м свыше тридцати семей из Турьи, Коней, других вымских селений переехали на реку Чулым в Ачинском округе. Через два года к ним присоединилось еще более 50 семей. Таких примеров много, почти из каждого селения на Выми хотя бы одна семья уехала в 1920-е годы в Сибирь.

В 1880-х годах большая группа коми-ижемцев переселилась на Кольский полуостров. В 1887-м они обосновались в центре полуострова близ саамского села Ловозеро. Тогда их было 65 человек, в том числе несколько ненцев. В 1895-м в Ловозере жили 75 коми. На исходе XIX столетия к ним присоединились новые мигранты из Ижмо-Печорского края. В 1897 году здесь

было 116 коми, в 1915-м — 493. В 1926 году на Кольском полуострове значилось 715 коми, а сейчас их около двух тысяч. Эта группа сохранила развитое этническое самосознание, причем ее представители считают себя не просто коми, а именно коми-ижемцами.

Не случайно накануне переписи населения 2002 года именно из села Ловозеро от членов местной общественной организации «Изьватас» прозвучал призыв к своим братьям в Коми в графе переписных листов о национальности указывать «коми-ижемец». Половина жителей Ижемского района так и сделали, желая, чтобы ижемцы были включены в список малочисленных народов севера России с предоставлением соответствующих прав и льгот. А по сути получилось, что в своем национальном самоопределении ижемцы заявили о себе как о субэтносе, то есть как о достаточно самостоятельной части коми этноса, отличной от него по целому ряду культурных особенностей. Однако об этнографических группах коми речь впереди.

Этнографические группы народа

В ходе этнической истории народа коми неоднократно изменялись границы его расселения, осваивались новые территории. Соответственно менялись условия среды обитания, устанавливались новые культурно-экономические связи с соседними народами. Проникали на территорию Коми края, оседая там, представители других этносов. Между отдельными районами края существовала известная обособленность, вызванная как определенной замкнутостью территориальных крестьянских общин, так и типичным для Европейского Северо-Востока бездорожьем. По этим причинам у коми-зырянского населения вырабатывались и закреплялись в традиционной культуре региональные отличия в отдельных ее элементах, в языке, одежде, орнаменте, хозяйственных занятиях и другом.

В результате анализа этих отличий этнографы выделили районы, отличающиеся своей культурной спецификой, и определили основные этнографические группы народа коми. Одни из этих групп — вымичи, нижневьегодцы, прилузцы, сысольцы, удорцы — сложились уже в XVI—XVII веках, другие — ижемцы, верхневьегодцы, печорцы — позже, в результате дальнейшего расселения коми-зырян на территории края.

Этнографическая группа вымичей (*емватас*) — коренное население бассейна Выми — в основном оформилась еще в X—



Коми дома в удорском селе Пысса

XIV веках на основе древнепермского населения этого района (летописная пермь вычегодская). В XV—XVII веках, после вхождения Коми края в состав Русского государства, через эту территорию проходил русский торговый путь в Сибирь. Это оказало определенное воздействие на традици-

онную культуру вымских коми. Тому же способствовало открытие в XVII веке соляных промыслов в селе Серегово, поскольку на них преобладало пришедшее русское население.

Длительные коми-русские контакты отразились в вымском диалекте. Основным антропологическим типом у вымичей является восточно-балтийский. Русское влияние отмечается также и в материальной сфере, например, в жилище, сельскохозяйственной технике. В хозяйственной деятельности вымские коми пропорционально сочетали земледелие, животноводство, охоту и рыболовство. В промысловом быту у них сохранялись многие древние традиции.

Нижневычегодцы (*эжватас*) ныне обитают на небольшом отрезке нижней Вычегды между селами Межог и Коквицы. А до XVII века они заселяли Вычегду значительно ниже, вплоть до современного города Котласа. В X—XIV веках этот район входил в этноареал вымской археологической культуры, но с XIII столетия в него началось активное проникновение русского населения, усилились коми-русские контакты.

На основе межэтнического взаимодействия у нижневычегодцев выработались определенные особенности. Им присущ европеоидный восточно-балтийский антропологический тип, особый диалект языка, в котором наряду с древними вепскими заимствованиями есть более поздние русские. Были распространены русские пахотные орудия, северорусской была планировка жилища и его тип. Русские элементы вошли и в свадебную обрядность.

Этнографическая группа удорцев (*удорасаяс*) сложилась в течение XIII—XVIII веков в бассейнах верхней Мезени и ее притока Вашки. Заселение Удоры было длительным процессом. Переселение коми на Вашку, преимущественно из бассейна ниж-

ней Вычегды, началось в XIII столетии и продолжалось весь следующий век. Вашкинские коми до середины XVI века использовали верховья Мезени только как свою промысловую территорию. Первыми основали здесь постоянное поселение — Глотову Слободу — коми с Выми, откуда на Мезень шел прямой путь. Со второй половины XVI века в верховья Мезени стали переселяться и коми с Вашки.

В сложении этнотерриториальных групп верхнемезенских и вашкинских коми имелись некоторые отличия. На Вашке коми имели тесные связи с соседним западно-финским (древне-вепсским) населением. На формирование верхнемезенской группы влияло русское и ненецкое население. Сближение обеих групп происходило в XVII—XVIII веках в ходе дальнейшего переселения вашкинских коми на верхнюю Мезень и в связи с установлением между ними тесных культурно-экономических связей. К началу XIX века процесс формирования единой этнографической группы удорских коми в целом был завершен.

Удорских коми характеризует особый диалект языка со значительным количеством вепсских и русских заимствований, преобладание европеоидных (беломорский и восточно-балтийский) антропологических типов, а также специфика отдельных элементов материальной и духовной культуры.

В хозяйстве удорских коми вплоть до середины XIX века решающее значение имели охота и рыболовство. Сельское хозяйство играло подсобную роль. К началу XX века доля скотоводства и земледелия возросла, увеличился отход на лесозаготовки и другие сезонные работы. Занимались удорцы, но в незначительных размерах, оленеводством так называемого избяного типа. Оленей выпасали на лесных ягельниках недалеко от селений.

Характерным для удорцев жилищем были избы-двойни; зимние избы на высоком подполье, в котором располагался хлев; комнаты, устроенные в сарае. Амбары, овины и гумна ставили группами в стороне от селений. Для остальной территории Коми края все это не типично. Имели свои особенности внутренняя планировка дома и его убранство. Большинство домов украшали охлупнями — резными изображениями конских голов и птиц.

Отличалась у удорцев и одежда: яркие одноцветные сарафаны в виде широкой юбки до подмышек на узких коротких лямках, подпоясанные узорными поясами с кистями; шерстяные чулки с оригинальным орнаментом; овчинные шубы, малицы и другое.

Особенностью Удоры была единая русско-коми-мезенская традиция росписи по дереву. Имелась специфика в свадебных

обрядов: обычай похищения невесты, отсутствие приданого и прочее. Своеобразны местные традиции в пище.

Этнографическая группа прилузских коми (*лузская*) занимает юго-западную часть нынешней Республики Коми — бассейн верхней Лузы и Летки. Пермские обосновались в этом районе еще в конце I тысячелетия н.э. В XIII—XIV веках в низовьях Лузы появились русские поселения. Давние этнокультурные связи с соседними народами (русские, марийцы, удмурты) привнесли в культуру прилузцев ряд особенностей, которые отличают их от других групп коми.

По антропологическим признакам прилузские коми относятся к вятско-камскому сублапоноидному типу. Лузско-летский диалект отличается значительным своеобразием. Здесь распространены фамилии, включающие в себя звуки «ф» и «х», которых нет в других коми диалектах, кроме ижемского.

В области хозяйственных занятий прилузцы раньше всех в Коми крае перешли к пашенному земледелию, и оно было у них более развито. Хорошо в Прилузье развивалось и животноводство: среднее хозяйство в начале XX века имело здесь 1-2 лошади, 3-4 коровы и около десятка овец. Занимались прилузцы свиноводством. Одним из важных традиционных промыслов было судостроение — по Лузе издавна сплавляли в Архангельск вятский хлеб. Было развито также смоло- и дегтекурение.

Для селений характерна по тем временам не типичная для других мест уличная планировка. Возле домов много зелени — тоже редкость в Коми крае. Только в Прилузье у коми была особая пристройка — санник (*улич*) для хранения дров, саней, телег, содержания скота. Двор состоял из двух частей: для содержания крупнорогатого и для мелкого скота. Встречались в Прилузье и своеобразные многоизбные дома, неизвестные в других районах. В таких домах объединялись в два порядка от четырех до шести изб. Среди временных жилищ прилузцев выделяются оригинальные конические (типа *чума*) шалаши на понях и специфические срубные постройки — *кола* (низкий сруб с крышей на два ската, без окон, с открытым очагом посередине и дымоходом).

Заметны отличия в покрое и украшениях женской одежды, вязаных поясах — широких, с большими кистями и узорами из цветных поперечных полос. Орнаментальные узоры здесь вышивались, что также не встречалось в других этнографических группах. Только в Прилузье коми-зыряне плели лапти из липового лыка.

Этнографическая группа сысольских коми (*сыктылская*) сформировалась в бассейне Сысолы — одного из районов, наи-

более рано заселенных предками коми. Особенностью сложения этой группы было вхождение в ее состав двух этнотерриториальных объединений — верхнесысольского и среднесысольского, носителей одноименных диалектов. Верхнесысольский диалект имеет много общего с коми-пермяцким наречием, что обусловлено длительными и прочными связями между Верхним камьем и Ужгой (верхней Сысолой). По антропологическим признакам сысольцы в основном относятся к вятско-камскому сублапоноидному типу.

Основу хозяйства сысольских коми составляло земледелие с сохранением некоторой роли охоты. Хорошо были развиты местные и отхожие промыслы. Техника земледелия и сельскохозяйственный инвентарь типичны для коми: соха (*гöр*) и вятская косуля, борона-суковатка (*пиня*), коса-горбуша, серп (*чарла*), цеп (*Вартан*). В селениях преобладала прибрежно-рядовая застройка. Обычный тип жилища — пятистенник и крестовик. Традиционной женской одеждой на Сысоло были прямая или на кокетке рубаха, сарафан косоклиный и прямого покроя с лифом, легкая кофта, юбка; на голову — сборник, различные платки. Из верхней одежды — сукман (*дукöс*), шабур. Охотники носили промысловую накидку — лузан (*лаз*).

Среди других этнографических групп народа коми, пожалуй, наибольшей спецификой своей культуры отличаются ижемцы (*изьватас*). Начало формирования этой группы приходится на конец XVI века. Между 1568 и 1575 годами на Ижме — притоке нижней Печоры — была основана Ижемская слобода. По преданиям, ее zaloжили переселенцы из Глотовой слободы (верхняя Мезень) и Усть-Цилемской слободы, которая за четверть века до того была основана новгородцем Ивашкой Ласткой. Долгое время Ижемская слобода оставалась единственным коми сельбищем на нижней Печоре. Лишь в конце XVIII века вокруг нее разросся куст новых поселений — Мохча, Сизябск, Гам, Бакур, Мошьюга.

В течение XVII—XVIII веков в основном был завершён процесс формирования самой северной коми этнографической группы. В результате длительного межэтнического смешения и этнокультурного взаимовлияния у ижемцев выработались своеобразные черты в антропологическом типе. Возник особый ижемский диалект с существенными заимствованиями из русского и ненецкого языков. Произошли изменения в традиционном хозяйственном комплексе, определились другие существенные отличия от остальных коми этнографических групп.

В XIX веке ижемцы значительно расширили территорию своего обитания, основав поселения по всей средней Печоре. Они



Ижемские малицы

заселили приток этой реки — Усу, осели в Большеземельской и Канинской тундрах. Перевалив через Урал, заложили селения по Оби.

Такой подвижностью ижемцы обязаны прежде всего специфике своего хозяйства, в котором, начиная с XVIII века, ведущее

место занимало товарное оленеводство. Продажа продукции, в первую очередь замши, шкур и оленины, была основой ижемской экономики. Кроме того, существенное значение имели скотоводство, товарное рыболовство и, в меньшей мере, охота. Земледелие носило сугубо подсобный характер.

Оленеводческий комплекс (упряжь, транспорт — *нарты*, переносное жилище — *чум*, одежда из оленьего меха, технологические навыки и др.) был заимствован у ненцев, но впоследствии значительно усовершенствован.

Зимняя одежда из оленьего меха — *малица*, *совик*, меховые сапоги — *пимы* и *тобоки* — стали для ижемцев традиционными. Преобладала яркая окраска тканей. Были в ходу яркие шали и платки, носили богато украшенные женские головные уборы в северорусском стиле — кокошники, парчовые треюки (*треюки*) и другое.

В ижемских селениях преобладали одно- и двухэтажные пятистенки и крестовики. Богатые оленеводы ставили двухэтажные дома со средней горницей. Нередкими были такие дома с балконами.

Имелись у ижемцев отличия от других коми групп и в пище, например, употребление строганины. Хлеб они молотили *кичигой*, а не цепом. В обрядовую жизнь вошли такие календарные праздники, как день оленевода и т.д.

Верхневьегодские коми (*вылысэжвасаяс*) принадлежат к смешанным по составу этнографическим группам. Они расселены по верхней Вычегде и берегам ее притоков — Вишеры, Кельтмы, Локчиму. Верхняя Вычегда — это район позднего заселения. Сложение здесь этнографической группы началось с переселения коми с Выми на Вишеру во второй половине XV века. В

XVI—XVII столетиях в бассейн верхней Вычегды коми переселялись из разных районов — с нижней Вычегды, Сысолы, Прилузья, Удоры. Были переселения русских и в небольших количествах коми-пермяков, даже обских угров (ханты и манси).

Большая этническая смешанность переселенцев, изменение природных условий, существенная изоляция от других районов проживания коми — все это способствовало сложению в XVII—XVIII веках языковой и культурно-бытовой специфики верхневычегодцев. Их диалект образовался в результате слияния элементов многих других диалектов коми языка. В антропологическом типе верхневычегодцев преобладают черты вятско-камского сублапоноидного типа.

В жилых постройках типичным был трехраздельный дом с маленьким окном над печью. Застройка была беспорядочной, иногда прибрежно-рядовой с зачатками уличного расположения. Для женской одежды характерен косоклинный сарафан в складочку. Из верхней одежды носили сукман и шабур.

В культуре верхневычегодских коми сохранялись многие черты древних традиций, обусловленные высокой ролью в хозяйственной деятельности занятий охотой и рыболовством.

Этнограф Л.Н.Жеребцов предлагал выделить в рамках верхневычегодского этнографического района особый локчимский микрорайон как обладающий особой спецификой. Выходцы из верхневычегодских селений обосновались в бассейне реки Локчим в конце XVII века. Говорят локчимцы на верхневычегодском диалекте. Основным занятием в прошлом у них были охота и рыболовство, в земледелии очень большое значение имела подсека. У них раньше, чем в других районах края, стали разводить свиней и домашнюю птицу. Жилье и хозяйственные постройки располагались только беспорядочно, окна ориентировались на юг, а не на реку, как в других вычегодских селениях. Сохранялось большое количество разнообразных архаических форм временных построек. Одежда локчимцев отличалась от таковой у соседей расцветкой и употреблением более простых по крою элементов. Вязаные изделия имели особенности в орнаменте, они характеризовались особой яркостью цветов и сложностью узоров. Определенная специфика была и в области быта.

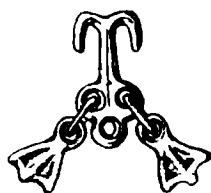
К смешанным по составу этнографическим группам народа коми относятся также верхнепечорцы (*печораса*). На севере, ниже нынешнего города Печоры, верхнепечорские коми граничат с ижемцами, на юго-западе — с верхневычегодцами, и на юге, выше деревни Мамыль — с русским населением верхней Печоры.

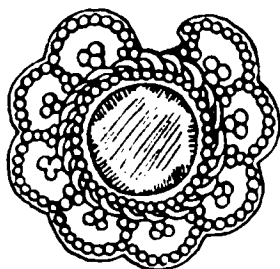
Первое коми селение на верхней Печоре — починок Кузьминский (ныне село Троицко-Печорск) — было основано в 1674

году переселенцами с верхней Вычегды. В XVIII веке усилился поток мигрантов с Сисолы. Переселялись на верхнюю Печору и коми со средней и нижней Вычегды, из Удоры, с Лузы, пришли коми-пермяки и русские из Чердыни, сюда же перебрались выходцы из хантов и манси. Позднее время формирования, участие в нем представителей нескольких уже сложившихся этнографических групп коми, а также иноэтнического компонента — все это обусловило смешанный характер культуры верхнепечорцев.

Печорский диалект коми языка вобрал в себя отдельные черты других диалектов — верхневычегодского, среднесыольского и других. В традиционном хозяйстве большую роль играли охота и рыболовство. Земледелие было развито слабо. На мировоззрение и духовную культуру верхнепечорцев большое влияние оказывало распространенное здесь старообрядчество.

Несмотря на то, что процессы межэтнической консолидации и образование коми народности в основном завершились в XVIII веке, различия в культуре и быте этнографических групп сохранялись еще длительное время. Стирание этих различий происходило особенно интенсивно уже в советское время, и связано это было с общей ломкой традиционного уклада народа коми. Ныне, пожалуй, лишь ижемские коми сохраняют определенные особенности национальной культуры. У остальных этнографических групп региональная этническая специфика в основном утрачена, исключая диалектные особенности языка.





ОЧЕРК 3

ТРАДИЦИОННАЯ СИСТЕМА ПРИРОДОПОЛЬЗОВАНИЯ И ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ЗАНЯТИЯ КОМИ

Традиционное природопользование

Природно-географические условия территории Европейского Северо-Востока относятся к достаточно пригодным для проживания человека. Кстати, первые люди появились здесь еще в палеолите. В то же время северный край обладал недостаточно благоприятными условиями не только для культивирования растений и одомашнивания животных, но и для проникновения извне производящей экономики. Для различных народов лесостепной зоны Северной Евразии процесс становления производящего хозяйства, в основу которого положено интенсивное земледелие, протекал неоднозначно и растянулся во времени.

Зачатки производящего хозяйства появились у древнего населения Прикамья еще в эпоху бронзы — в виде мотыжного земледелия. Долгое время оно носило ограниченный характер, практиковалось на небольших, свободных от леса площадях. В ананьинскую эпоху раннего железа (VIII—III вв. до н.э.) для мотыжной обработки расчищались уже значительные лесные участки. В первых веках нашей эры у прикамских племен стало

развиваться животноводство, а с X—XII веков н.э. — пашенное земледелие. К началу родановской археологической культуры (IX—XV вв.), принадлежащей предкам коми-пермяков, доли земледелия, скотоводства и добывающих промыслов (охоты и рыболовства) в экономике были примерно равными.

Аналогичная модель хозяйства была у русского населения европейского севера России в период создания там постоянных поселений, а также у старожильского населения Сибири. Видимо, эта модель обладала наилучшими адаптационными возможностями для обеспечения оседлости в условиях северного климата и лесных малоплодородных почв. Модель присваивающе-производящего хозяйства тесно связана с экологическими факторами, прежде всего потому, что для обеспечения абсолютного прироста населения требуется резервная территория, пригодная к освоению. Отсутствие таковой немедленно отзывалось негативно на ее экстенсивных отраслях.

Смена типа традиционного природопользования произошла у населения Коми края примерно на рубеже I и II тысячелетий н.э. Если население, оставившее археологические памятники ванвиздинской культуры (IV—VIII вв. н.э.), принадлежало к древнему хозяйственно-культурному типу охотников и рыболовов тайги, то сменявшая его пермь вычегодская (вымская археологическая культура, X—XIV вв.) имела комплексный тип присваивающе-производящего хозяйства. На основании археологических, этнографических и лингвистических данных можно полагать, что появление нового типа хозяйства было связано с проникновением на эту территорию новых этнических групп из Прикамья — носителей древнекоми языка.

Природные условия бассейна Вычегды и Прикамья существенно отличаются друг от друга. Практически это одна и та же таежная экологическая зона (в Прикамье есть и смешанные леса) со сходным животным и растительным миром. Климат и плодородие почв Коми края, уступая несколько Прикамью, позволяют тем не менее успешно выращивать основные зерновые культуры — ячмень, рожь, а заливные луга дают достаточно корма для скота. Формирование присваивающе-производящего хозяйственного комплекса у народов коми происходило в период малого климатического оптимума (VIII—XIII вв.). Благоприятные климатические условия способствовали развитию производящих отраслей, а еще не подорванные интенсивной эксплуатацией естественные биоресурсы обеспечивали успешное функционирование присваивающих.

Но уже к XVII веку была освоена практически вся экологически благоприятная резервная территория. Взаимодействие

социально-экономических (увеличение государственных повинностей) и экологических (ограниченные возможности для интенсификации сельского хозяйства) факторов усилили антропогенное воздействие на природу, в частности, начался «перепромысел» зверя. В традиционном хозяйстве коми разразился кризис: резко увеличился отток избыточного населения за пределы этнической территории. Аналогичная картина наблюдалась на всем Русском Севере, который к XVIII веку в общем русле социально-экономической жизни страны стал, по определению П.А.Колесникова, в основном лишь «...значительным резервом людских ресурсов, используемых для осуществления... преобразований».

Эволюция сложившихся традиций в трудовых процессах и быту более активно проявлялась в южных, земледельческих районах Коми края, где затяжной кризис традиционной системы природопользования ко второй половине XIX века вступил в завершающую фазу. Требовалась коренная реконструкция крестьянского хозяйства, исчерпавшего последние резервы присваивающих отраслей. Одни производящие отрасли в силу уровня социально-экономического развития и природных условий среды обитания не могли обеспечить абсолютный прирост населения. Массовое развитие различных отхожих промыслов не разрешало проблемы.

В то же время на значительной территории Коми края кризис традиционной системы природопользования был выражен в существенно меньшей мере и протекал медленнее. Этническая история народа коми свидетельствует о том, что вплоть до начала XX века происходило непрерывное расширение этнической территории, причем, если до XVII века преимущественно шло освоение западных районов (средняя Вычегда с притоками, Удора, Прилузье), то позднее направление миграций избыточного населения изменилось на восточное и северное (верхняя Вычегда и Печора с притоками). Ко второй половине XVII века Коми край в связи с освоением Сибири и общим развитием производительных сил в стране оказался весьма тесно связанным с общероссийским рынком. Расширение товарных связей позволило коми перейти к освоению территории, мало пригодной для земледелия, но дававшей возможности для восполнения недостающей сельскохозяйственной продукции за счет других отраслей. В той или иной мере товарная продукция (прежде всего охоты) всегда использовалась для того, чтобы сбалансировать отрасли традиционного присваивающе-производящего хозяйства. Заселение севера Коми края шло по пути освоения земель, все менее пригодных для земледелия, но еще достаточ-

но богатых естественными биологическими ресурсами. Традиционная система природопользования коми обладала достаточной гибкостью для того, чтобы, изменяя место в общем хозяйственном комплексе отдельных отраслей, сохранять свою структуру без существенных трансформаций. При этом земледелие как отрасль не исключалось из хозяйственного комплекса, а лишь функционировало с меньшей отдачей.

Но к началу XX века острая необходимость в рационализации традиционной системы природопользования назрела и на севере Коми края. Заселенность этой территории была к тому времени достаточно плотной, что вело к усилению антропогенного воздействия на природу, а исходя из специфики коми хозяйства, — сокращению популяций животного мира (зверя, птицы и рыбы) из-за «перепромысла». Сельское же хозяйство обладало здесь еще меньшими возможностями для качественного роста, чем на юге края.

Особого внимания заслуживает самая северная группа народа коми — ижемцы. Переселившись в бассейн Ижмы, коми оказались в зоне, где без коренной ломки традиционной системы природопользования невозможно продвижение на север. Процесс культурно-хозяйственной адаптации к новым природным условиям протекал у них крайне болезненно, поскольку добывающие промыслы (охота и рыболовство), развитие животноводства не могли в полной мере компенсировать резкое снижение продуктивности земледелия. Выход был найден во включении в традиционный хозяйственный комплекс новой отрасли — оленеводства, которое было заимствовано у ненцев с

Притундровые леса Полярного Урала



полным сохранением как отдельных элементов, так и терминологии.

Благодаря оленеводству ижемцы, сохраняя в целом традиционный тип хозяйства и присущую ему оседлость, включили в территорию освоения новую экологическую нишу — зону тундры — и стали использовать ее природные ресур-

сы наряду с богатствами лесотаежной зоны. Выработанный ижемцами местный вариант присваивающе-производящего хозяйства оказался весьма перспективным, что позволило им широко расселиться в бассейне средней Печоры. Но и здесь к началу XX века стали сказываться, с одной стороны, оскудение лесной и водной фауны, с другой — ограниченная емкость оленьих пастбищ, необходимых для практиковавшегося у ижемцев крупнотабунного оленеводства.

Кризис северного крестьянского хозяйства и традиционной системы природопользования в целом возникал отнюдь не из-за скудости природных ресурсов географической среды, а обуславливался далеко не равномерным использованием их отдельных отраслей. Так, эффективность использования ресурсов животного мира достигала высшего допустимого предела и даже превышала его, о чем свидетельствует исчезновение ко второй половине XIX века на территории Коми края соболя и бобра, резкое сокращение популяций куницы, диких копытных. Не увеличивался вылов рыбы ценных пород, хотя лов становился активнее. Использование земельных ресурсов, ввиду относительного расширения земледользования, еще имело возможности для качественного роста, но они были не столь велики. Развитие животноводства сдерживали ограниченные возможности пойменных, заливных лугов, пригодных для заготовки сена, в оленеводстве — нехватка ягельников, еще не зараженных ящуром, копыткой и другими оленьими болезнями. В то же время огромные минерально-сырьевые и лесные ресурсы использовались незначительно и практически не выходили из сферы внутреннего потребления.

Из минерально-сырьевых ресурсов, которыми особенно богат Коми край, наиболее широко и издавна использовалась глина. Керамическая посуда традиционно занимала видное место в бытовой утвари, однако даже в начале XX века гончарное производство у коми сохраняло характер домашнего ремесла с примитивной техникой жгутового налепа и обжигом в обычной русской печи. Мастеров, использующих гончарный круг, обжиг в печах-горнах и работающих для рынка, на весь обширный Усть-Сысольский уезд было в начале века не более двух десятков. Широко использовалась глина и в печном деле, но и здесь почти каждый коми крестьянин изготавливал кирпичи сам для себя, без обжига. Первые два маленьких кустарных кирпичных завода появились в Усть-Сысольском уезде лишь в конце XIX века. Столько же их было тогда и во всем Печорском крае. Производительность каждого такого завода не превышала 30 тыс. штук кирпича в год.

Наряду с кирпичными были распространены у коми глинобитные печи. Кроме того, из обожженной глины каждый для себя изготавливал грузила на рыболовецкие сети — цилиндрические, яйцевидные, дисковидные и т.д.

Очень давние, уходящие в «каменную индустрию» мезолита и неолита традиции имеет обработка камня. Распространение изделий из металла, доступное, легкообрабатываемое древесное сырье привели к постепенному снижению роли камня у народов лесотаяжной зоны. В виде исключения у коми продолжали сохраняться архаичные каменные жернова для помола муки. Особенно распространены они были в неземледельческих районах — ввиду слабого развития там мукомольной промышленности, хлеб поступал извне уже в виде муки. Например, во второй половине XIX века у печорских коми ручные жернова имелись практически в каждом доме. На реках Мезени и Вашке вплоть до недавнего времени рыбаки применяли грузила из камней, просверленных лучковым сверлом. Подростков специально посылали собирать подходящие для сверления голыши. Такого же типа грузила, по археологическим данным, применялись здесь издавна. Не менее древним типом грузила у коми рыбаков была завернутая в бересту галька.

К изжитым, но восстановленным в новых условиях архаичным формам культуры относилась добыча и обработка кремня. С конца XVII и вплоть до начала XX веков многие коми продолжали охотиться с кремневыми ружьями. Они-то и заставили возвратиться к каменному сырью. Наиболее крупные месторождения качественного кремня были на реках Ылыче (приток Печоры) и Ваполке (приток верхней Вычегды). Первое из них было широко известно промысловикам верхней Печоры, а вапольский кремень употребляли охотники почти по всей Вычегде.

Не прерывалась в Коми крае традиция добывать открытым способом брусняной камень для изготовления точил и оселков в верхнем течении Выми и в бассейне верхней Вычегды (р. Нем). Точильные бруски шли для местного употребления и частично поступали в другие районы. Богатейшие месторождения качественного брусняного камня на Печоре (Сопляское и Усть-Войское) считались с XVII века собственностью крестьян Усть-Немской, Печорской, Савиноборской и Щугорской волостей Усть-Сысольского уезда. Но уже с начала XIX века крестьяне стали сдавать их в аренду. Арендаторы вносили договоренную плату прямо в казначейство в счет государственных податей крестьян, а те обязывались выработать оговоренное количество брусняных изделий и сдать по твердым расценкам исключительно арендатору. Одновременно крестьяне лишались права добывать брус

для себя, исключая право на строго лимитированное количество бракованной продукции. При таких условиях аренды печорские месторождения брусяного камня традиционными были лишь номинально. В 1903 году владельцы брусяных гор сделали попытку организовать добычу брусяного камня на собственные средства и своими силами, но начинание это не имело успеха.

На реках Ухте и Малица-ёль (приток верхней Вычегды) местное население с давних пор добывало и обрабатывало доманик — пропитанный нефтью глинистый сланец. Плиты доманика с помощью ломов поднимали со дна реки во время самого большого мелководья, которое бывало обычно раз в 2-3 года. Темного цвета, мягкий в воде доманик на воздухе отвердевал. Для обделки плиты опять опускали в воду до размягчения, потом деревянными клиньями кололи на пластины, которые обстругивали обыкновенными столярными рубанками. Затем пластины шлифовали точильным бруском, полировали пропитанной воском суконкой. Шли эти пластины на покрытия полов в церквах, на крышки столов, подоконники и различные мелкие поделки. В ижемских селениях столы с доманиковыми крышками встречались почти в каждой избе.

Другие минерально-сырьевые ресурсы коми использовали незначительно. Кустарным способом и в небольшом количестве верхнепечорские охотники добывали свинец из шантымского месторождения на реке Ылыче. Подобранные в береговой осыпи блестящие куски свинцовой руды промысловики нагревали в костре и отливали из вытопленного свинца стержни для изготовления пуль. Из горы на правом берегу реки Помес (приток Вычегды) местные жители добывали алебастр, который шел для штукатурки церкви и некоторых домов. В сысольских селах Ужге, Палаузе и некоторых других для побелки внутренних стен домов использовали белую глину, которую брали в прибрежных обнажениях. Качество побелки не уступало меловой.

На нижней Вычегде, в окрестностях села Гам местные крестьяне добывали охристые краски — окислы железной руды. Ижемские оленеводы брали охру в верховьях Ылыча из залежей на северном склоне горы Кожым-из. Они красили ею нарты и предметы домашнего обихода.

На реках Ухте и Выми крестьяне собирали в лукошки из еловой коры всплывшую на поверхность воды нефть — «горное масло». На Ухте за лето добывали его до 12 пудов. Шла нефть преимущественно на внутрихозяйственные нужды: смазывание тележных колес, освещение.

Богатое соляное месторождение на Выми было исключено из системы традиционного природопользования народа коми

еще в конце XVI века в связи с продажей его А.В.Строганову — представителю боковой линии династии известных в России промышленников. Нет никакого сомнения, что эти соляные ключи были хорошо известны местному населению задолго до того, как Строганов соорудил здесь солеварню. Впоследствии вымские жители применяли воду из сереговских соляных источников лишь для лечения: при застарелом ревматизме ванны из рассола считались наиболее действенным средством. Впоследствии построенные же здесь соляные варницы принадлежали различным частным владельцам и служили лишь средством эксплуатации окрестного населения. Такая картина с разработкой соляных месторождений наблюдалась и в Верхнем Прикамье.

Точно так же обстояло дело с использованием местных железных руд бассейна Сысолы. Кустарная добыча железа коми населением прекратилась с установлением прочных торговых связей с центральными районами Русского государства, откуда в обмен на пушнину стали привозить железные орудия. Во второй половине 50-х годов XVIII века на Сыsole было основано три железоделательных завода. Они возникли как посессионные (проданные русскому купеческому капиталу) предприятия и в значительной мере основывались на подневольном труде. Создание этих заводов изъяло из пользования окрестного населения более 123 тыс. десятин земли (леса, пашни, сенокосы), отведенной правительством частным владельцам заводов.

В условиях частной капиталистической собственности на средства производства традиционное природопользование становилось попросту невозможным. Кустарная или полукустарная разработка полезных ископаемых была неэффективна, а начало промышленной добычи и обработки ресурсов изымало их из сферы народного пользования.

Огромные лесные массивы — одно из основных природных богатств территории проживания народа коми. Но при всей перспективности для качественного роста, в традиционном хозяйстве коми использование этих богатств практически не выходило из рамок внутривозвращенного потребления. Правда, к началу XX века наметилась тенденция перехода ряда домашних промыслов, связанных с обработкой древесины, в мелкотоварное ремесло, но массового характера это еще не имело. Это относится к кустарному производству смолы и дегтя. Кризис традиционного крестьянского хозяйства усугубляли зарождение на территории края во второй половине XIX века капиталистической лесной промышленности, хищническая заготовка сырья для лесопильных заводов, находившихся за пределами Коми, путем найма сезонных рабочих.

Из прочих естественных растительных ресурсов у коми, как и других народов лесотаяжной зоны, издавна и повсеместно использовали дары леса. Преимущественно это были грибы и ягоды, они традиционно входили в рацион питания. С развитием товарно-денежных отношений в некоторых местах Коми края бруснику и чернику стали запасать не только для себя, но и на продажу. Так, в селе Пожег и деревне Габсинской на Вычегде в начале XX века продавали до десяти пудов брусники на хозяйство, а в деревне Черныш Ношувльской волости (Прилузье) брусничный промысел имел главенствующее значение среди всех неземледельческих занятий. На верхней Печоре товарное значение имел и сбор кедровых орехов. Во второй половине XIX века чердынские торговцы ежегодно вывозили их от 500 до трех тысяч пудов.

В народной медицине коми широко применялись лекарственные травы. Из трав получали естественные красители. Например, изделия из овечьей шерсти окрашивали в красный цвет в отваре порошка из корня подмаренника северного. Для желтого цвета собирали мох-зеленец. Сушили его и толкли в порошок, затем добавляли небольшое количество муки и березового листа. Засыпали смесь в воду и, дав побродить раствору, опускали в него изделия для окраски. Бородатый лишайник, растущий на древесных стволах, использовали для получения оранжевого цвета, а ползучий мох-плаун — синего. Из отвара щавеля, собранного во время цветения, получали черную краску. Порошок из листьев и стебельков толокнянки применялся для дубления кожи. В середине XIX века из Коми края по реке Северной Кельтме и Екатерининскому каналу в Пермскую губернию ежегодно отправляли один-два каюка с толокнянкой. Обратным рейсом привозили соль.

Немаловажное значение имели естественные растительные ресурсы в качестве пищевых и кормовых суррогатов. Весной употребляли в пищу сосновый камбий (*ли*), борщевик (*азьгум*), молодые побеги полевого хвоща (*куз*). В начале июля печорские коми заквашивали впрок сочные стебли борщевика. В течение года квашеный *азьгум* заменял им капусту и другие овощи при ежедневном питании. Из полевого хвоща делали начинку для пирогов (*куз пирог*). По весне дети ели мужские соцветия ели (*коляоз*), стебли дягиля, мышинный горошек, дикую морковь, очищенные стебли лопуха и другое. В неурожайные годы повсеместно употребляли хлебные суррогаты, преимущественно пихтовой коры (*кач*). Для приготовления муки снимали кору с пихтовых деревьев, предпочтительно молодых, соскабливали с нее верхнюю сероватую кожицу, высушивали, затем толкли в ступе

или мололи на ручных жерновах. Из просеянной на решете и разведенной сырой водой пихтовой муки месили пресное тесто и пекли лепешки. Иногда пихтовую муку добавляли в ячневое кислое тесто — даже не из-за жесткой нужды, а для экономии мучных запасов.

В Петербурге в коллекциях Музея антропологии и этнографии РАН хранятся образцы хлебных суррогатов, привезенные из Коми края. Здесь хлеб из болотного мха, из пихтовой коры, из муки с примесью толченых рябиновых листьев, есть хлеб с примесью соломенной муки. Посетители музея разглядывают хлеб из муки с моченой сосновой корой, праздничный хлеб из муки, наполовину со ржаной, сдобренной рябиновыми и черемуховыми листьями. Добавляли в хлеб рябиновую кору, листья малины и липы, семена дикой горчицы, борщевик. Не случайно появились у коми безрадостные пословицы: *«Господадён чай да сахар, а мян, крестьянаыдлён, вомтё чёскёдны коляоз, кокушка да ли»* (У господ — чай с сахаром, а у нас, крестьян, лакомства: северюха (соцветие ели), соцветие сосны да камбий сосны) или: *«Няньтём воё кач вылё рад»* (В бесхлебный год и пихтовой коре рад). При нехватке сена в качестве кормовых суррогатов коми крестьяне широко использовали ягель. Парили его в котлах и, добавив немного муки и соли, давали скоту.

Проблема дисгармонии между экологическими, социально-экономическими условиями и потребностью народов коми не могла разрешиться естественным путем. Неравномерное использование природных ресурсов, истощение одних или ограниченные возможности других требовали коренной реконструкции традиционного хозяйства.



Земледелие и животноводство

Земледелие у народов коми имеет давние традиции. В Прикамье предки пермских народов уже в V—VI веках н.э. с появлением втульчатых топоров-кельтов расчищали обширные лесные площади под зерновые культуры, осваивая технологию подсечно-огневого земледелия. Работа по подготовке подсек весьма трудоемкая. На выбранном участке нужно вырубить весь лес, дождаться, пока деревья высохнут, собрать их и сжечь. При этом надо следить, чтобы зола, которая заменяет удобрение, распределилась на участке ровным слоем. Потом в эту золу без вспашки высеваются семена. На подсеках сеяли до трех раз, потом их забрасывали. Поскольку урожай, особенно в первый год, был весьма обильным, работа на подсеках вполне себя оправдывала.

К XII веку древнее население и Прикамья, и Привычегодья было уже знакомо с пашенным земледелием. В.Н.Белицер отметила: «Сошники, найденные на обширной территории бассейнов Вятки, Чепцы, средней и нижней Камы и Вычегды, очень схожи между собой, что указывает на одинаковый уровень развития земледелия в этих районах. По размерам и форме эти ральники приспособлены к лесным почвам». В период становления системы пашенного плужного земледелия с конной тягой у древних коми она была, скорее всего, перелогом. Переложная система связана с разработкой новин или залежей. Работа эта чрезвычайно тяжелая, особенно раскорчевка пней на новине. Не случайно про обычную работу у коми говорили: «*Tayö öd abu myr bertny*» (Это не пни корчевать). На новинах сеяли 5—10 лет без удобрений, а после истощения участок оставляли на 15—20 лет.

Уже в средневековые народы коми были известны все основные зерновые культуры, пригодные для возделывания в условиях севера: рожь, ячмень, пшеница, овес, просо. С XV века постепенно, вероятно, под русским влиянием у коми внедрилось трехпольное земледелие. Переход от подсеки к лесному перелогу, а от него — к трехпольной системе севооборота не был единовременным процессом. Даже в XIX — начале XX веков коми применяли в той или иной мере все три системы земледелия.

Трехпольная система на лесных малоплодородных почвах, преимущественно подзолистых, требовала большого количества органических удобрений, а также достаточной тягловой силы, а это в значительной степени зависело от состояния животноводства. Но его развитие сдерживала нехватка сенокосных угодий.

дий. Трехпольный севооборот применялся преимущественно на давно освоенных и близлежащих участках. В южных районах края трехполье применили раньше. Это было связано с лучшими возможностями и большей потребностью в интенсификации земледелия, чем в северных, менее заселенных. «Южане» имели и более обширные пахотные площади. Тем не менее, к началу XX века трехполье стало у коми основной системой земледелия почти повсеместно. Правда, правильное трехполье — с использованием трех примерно равных по площади полей — применялось редко. Обычно площади ярового посева (ячменя) преобладали над озимыми (рожь). Ячмень обязательно сеяли по навозному удобрению, а рожь по одногоднему пару без какого-либо удобрения, после трех-четырёхкратной вспашки.

Переложная, или заложная система земледелия (*выль му*) широко применялась вплоть до начала XX века, а в малозаселенных районах сохранялась вплоть до коллективизации. Обычно расчищенные участки были в собственности одной семьи. После 5—10 лет посева новина истощалась, и владелец забрасывал ее или же использовал как сенокосное угодье. Через 15—20 лет он либо вновь распахивал этот участок, либо вводил его в трехпольный севооборот. Земля переходила в разряд общинных.

Обычно на новинах выращивали рожь и овес, а при внесении навоза — и ячмень. Разрабатывали новины обычно «помочами». По инициативе хозяина будущего земельного участка помочи — помощников — созывали осенью, после уборки урожая. Шли не только взрослые мужчины и женщины, но и подростки 12—15 лет. Взрослые помочане выполняли более тяжелую работу — рубили и разделявали деревья, стаскивали их к будущим кострищам. Мальчишки стаскивали туда же вырубленный кустарник и древесный молодняк. На следующую осень, когда лес высыхал, его сжигали. Это делали сами хозяева росчисти, сил тут особых не требовалось, надо только строго следить, чтобы огонь не перекинулся на лес. После сжигания оставалась самая тяжелая и грязная работа — корчевание пней. Опять звали помочан, но только взрослых.

В конце XIX — начале XX веков заложная система земледелия еще достаточно широко была распространена у вымских, вычегодских и печорских коми.

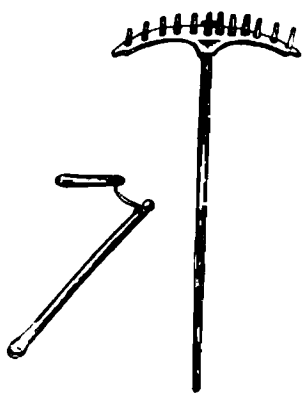
Наиболее древняя система земледелия — подсечно-огневая с ручной обработкой земли. В тот же период она сохранялась почти во всех волостях Усть-Сысольского уезда. В XIX столетии царское правительство время от времени вводило запрет на подсеки, мотивируя это хищническими рубками леса и большой

пожарной опасностью выжига новин. В конце века подсеки были разрешены официально, но для устройства их в казенных лесных дачах надо было за плату получить у лесничего билет на право пользования участком в течение трех лет. Не желая выпрашивать разрешительный билет, крестьяне, как и в годы запрета, занимались подсеками без ведома лесничего. Для этого собиралась артель в 20—30 человек, брали с собой съестные припасы и шли в дебри за 70 и более верст. Жили в лесу целые месяцы, без всякого опасения устраивая подсеки.

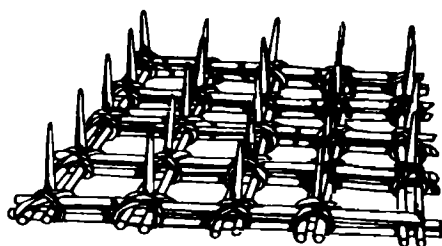
Работы по устройству подсеки (*тыла*) начинались с выбора места. Лучшими считались ровные боровые участки леса, заросшие березняком, осинником и вереском, много лет удобряемые палыми листьями и валежником. Лес рубили весной, когда распустятся листья, или после ярового сева, обычно в мае по старому стилю. Срубленные деревья аккуратно распределяли по всей площади подсеки, добавляя к нему собранный вокруг валежник. Сжигали на другой год, в конце июня. Тут главное, чтобы огонь не пересек черты подсеки.

Сама по себе эта работа не считалась сложной, она была посильна даже старикам, объединившимся в группу. Хотя именно они в силу возрастной немочи зачастую и становились жертвами несчастных случаев. Так, только с 12 по 18 мая 1887 года, по официальным данным, в Вологодской губернии от смертельных ожогов при выжигании подсеки погибло четыре престарелых крестьянина в возрасте от 60 до 80 лет.

После выжига пни не корчевали, тыла уже считалась пригодной для посева. Если пней оставалось слишком много, тылу обрабатывали специальными орудиями мотыжного типа (*кокан* иж.; *копанец*, *копушай* вв., *копорига* иж.) — подрубали корни, рыхлили землю около пней. В конце июня — в июле (ст. ст.) высевали рожь. Сеяли прямо в золу без какой-либо предварительной обработки земли. Коми-зыряне при посеве иногда использовали примитивное орудие в виде толстой палки, изогнутой под прямым углом и заостренной на конце. Проводили ими неглубокие борозды, в которые бросались семена. Для заделывания семян и разрыхления верхнего слоя почвы на подсеке повсеместно применяли бороны-сукватки (*тыла агас*, *тыла пиня*).



Чап (Вартан)
и куран (грабли)



Агас (борона)

Тыла агас самого простого типа представляла собой верхушку ели с обрубленными на нужную длину сучьями. Борона-суковатка более сложной конструкции состояла из нескольких (обычно четырех) еловых плах с длинными, более полуметра, уп-

ругими сучьями, скрепленными между собой. Благодаря своей упругости зубья-сучья такой бороны не ломались о корни и пни, отскакивали от них. Суковатку обычно волокли вручную или же оглоблями припрягали к ней лошадь. Изготавливали такую борону прямо на месте, а после работы бросали.

Бороны-суковатки для подсека были известны многим народам лесной зоны Северной Европы. При посеве ржи на подсеках семян уходило вполтину меньше, чем на трехпольных пашнях. Обычным считался урожай от сам-20 до сам-40. В урожайные годы при тщательном посеве на удачно выбранном для подсеки участке урожайность доходила до сам-50—80 и даже до 90. Сжатую рожь в снопах оставляли обычно на подсеках до зимы, вывозили в селения с установлением санного пути. На дальних подсеках рожь обмолачивали на месте и хранили в специально выстроенных там хлебных амбарчиках. В конце XIX века у сысольских крестьян в 70—80 верстах от дома хранилось на подсеках до 200—300 пудов ржи на хозяйство.

Основные зерновые культуры в коми земледелии (ячмень, рожь, пшеница и овес) возделывались, по крайней мере, еще со средневековья. В XIX— начале XX веках в Коми крае на первом месте стоял ячмень, потом рожь. Для усинских коми ячмень был вообще единственной зерновой культурой. У верхнепечорцев и верхневычегодцев посевы ячменя в два и даже три раза превосходили площади под рожь. Овес сеяли преимущественно в южных районах края, вымские коми стали его выращивать лишь с середины XIX века. На Печоре овес не культивировался вообще. Пшеница занимала незначительное место, немногие хозяева сеяли ее в южных земледельческих районах.

Несмотря на давние традиции земледелия в крае, как агротехника, так и сельскохозяйственный инвентарь к началу XX века в своей основе сохранялись практически без изменения. Пашенное земледелие искони держалось исключительно на навозном удобрении. Это был мощный сдерживающий фактор для его интенсификации. По средним русским нормам, для легких почв

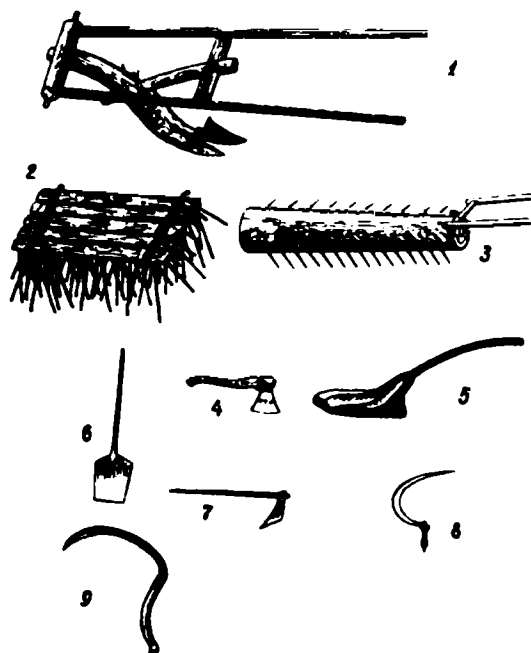
считалось сильным удобрением до 1800 пудов навоза на десятину, а для тяжелых — до 3000. На Печоре же, например, одна корова давала не больше 200 пудов навоза в год. Прочие попытки улучшить плодородие малопродуктивных лесных и болотистых почв носили случайный и немассовый характер. Некоторые сысолевские крестьяне применяли известкование, ижемские коми удобряли землю продуктами, остающимися после мездрения оленьих шкур при производстве замши.

Наиболее распространенным пахотным орудием у коми-зырян была соха (*gör*) с двумя железными сошниками и деревянным неперекладным отвалом. Сошники различались по величине и форме: левый, большего размера, назывался мужским (*ай амысь*), а правый, меньшей величины, — женским (*энь амысь*). У сысолевских коми было известно и еще более древнее пахотное орудие — однозубая коловая соха. Сохранению примитивной сохи во многом способствовали природные условия. А ныне уже не принято счита-

ть рало (соху) архаическим прототипом плуга, напротив, специалисты признают, что оно «... является классическим пахотным орудием во всех странах, где бытовало лесное подсечное земледелие... Рало является предпочтительным орудием и на некоторых уже чистых культурных почвах (Средняя и Северная Россия, районы орошаемого земледелия)». Деревянные части сохи изготовляли сами крестьяне, железные сошники покупали на базаре или заказывали местным кузнецам.

В конце XIX — начале XX веков у

1) *Gör* (соха), 2, 3) *Пиня* (борона), 4) *Чер* (топор), 5) *Кичига* (колотушка для зерна), 6) *Зыр* (лопата), 7) *Куштан* (для обработки заросшей почвы), 8) *Чарла* (серп), 9) *Кбса* (коса-горбуша)



некоторых зажиточных земледельцев юга Коми края появились более совершенные покупные пахотные орудия — различные виды сох-односторонок (вятская косуля, сабан, курашимка, ножовка, кыласовка). Это были переходные орудия от сохи к плугу. Тем не менее, они не получили массового распространения. Для боронования пашни применялись бороны (*агас, пиня*) двух типов: деревянные плетеные с деревянными же довольно короткими зубьями и рамочные, сделанные из березовых брусков, с железными зубьями. У ижемцев встречались плетеные бороны с зубьями из оленьих рогов. К началу XX века бороны с железными зубьями распространились повсеместно.

Сеяли коми исключительно вручную, из лукошка. Вручную и убирали урожай. Традиционным жатвенным орудием был серп (*чарла*), имеющий зазубренное лезвие и черемуховую ручку. У печорских коми применялись и серпы с гладким лезвием.

Жатки даже в начале XX столетия у коми практически не встречались. Молотили хлеб цепом (*вартан чап*), состоящим из длинной, до двух метров, деревянной ручки и более короткого, до 80 см, била, которые соединялись сыромятным ремнем. Удорские, печорские и ижемские коми для молотбы использовали другое орудие — *кичигу*. Это палка с лопастью в форме человеческой ноги. Первые же молотилки с конным приводом появились в зажиточных хозяйствах лишь во втором десятилетии XX века. Исключительно вручную, при помощи деревянной лопаты (*зыр*) завершали обработку зерна перед засыпкой в амбар — веяли. На Печоре небольшое количество хлеба веяли берестяным корытом (*шердын*), в котором встряхивали зерно на ветру.

О том, насколько коми были привержены традиционным орудиям земледелия, свидетельствует неудачная попытка Усть-Сысольской земской управы приобщить местных хлеборобов к «благам земледельческой цивилизации». В 1896 году управой было выписано: плугов, кос-литовок, кочкорезов, железных борон, веялок, сортировок и других земледельческих орудий на 2.160 руб. 38 коп.; всего продано четыре вятских косули на 16 руб. 40 коп. «Из остальных орудий желающих покупать не оказалось». Следует предположить, что причиной этого были не столько косность и безденежье коми земледельцев, сколько неверие в более или менее существенную выгоду от вложения средств в незнакомую хозяйственную отрасль.

Годовой цикл хозяйственных работ в пашенном земледелии начинался в конце марта (по ст. ст.) с разбрасывания перед пахотой навозного удобрения, вывезенного на поля осенью, по первому санному пути. В конце апреля — начале мая землю пахали и боронили. Пахота у коми считалась мужской работой,

хотя при необходимости ею занимались и женщины. Боронили обычно подростки (бороноволоки), сидя верхом на лошади, припряженной к бороне. Боронили и женщины. Вообще эта работа считалась нетрудной и менее ответственной, чем пахота и сев. Под яровой ячмень пахали чаще всего единожды, боронили от двух до четырех раз, в зависимости от почвы. Сеяли, как правило, мужчины из берестяного лукошка, подвешенного на лямке через плечо, горстью разбрасывая семена на обе стороны.

Короткое северное лето обязывало начать сев как можно раньше, но в то же время нередкие поздние заморозки заставляли особенно не торопиться с началом. При выборе оптимального времени сева коми крестьяне лишь номинально придерживались жестких календарных привязок. Николин день (9 мая ст. ст.) считался у них средним сроком посева, первым сроком — Еремеев день (пророка Иеремии, 1 мая ст. ст.), а поздним — день царя Константина и его матери царицы Елены (21 мая ст. ст.). Но и эти даты были не строго обязательны. Например, в первой половине XIX века в пригородных волостях Усть-Сысольского уезда самый ранний посев ячменя был завершен 26 апреля, а самый поздний — 22 мая (ст. ст.).

Начало сева у коми обязательно сопровождалось специальными обрядами. Перед выездом в поле было принято мыться в бане и одеваться во все чистое. Прежде, чем выйти из дома, перед иконами читали молитвы. Ижемские коми перед севом съездали по кусочку просфоры, которая сохранялась с Пасхи в красном углу возле иконы. Также обязательно перед выездом в поле ели кусочки освященного сухого хлеба, лежащие там же. В некоторых селениях на Сыsole перед севом полагалось съесть по куриному яйцу. На Выми размельченную просфору клали и в семена, чтобы усилить силу их произрастания. В некоторых коми селениях перед севом проводились и кровавые жертвоприношения. В жертву приносилось освященное в церкви животное (бык, теленок, овца), купленное для этого всем сельским обществом или же одним человеком. Перед севом, прежде чем бросить семена в землю, обращались к Богу с молитвой об урожае. Затем просили о содействии и своих умерших предков. По окончании сева ижемские коми гадали об урожае. Старики бросали вверх лукошки, из которых при посеве разбрасывались семена, и смотрели, как эти лукошки упадут: на бок — жди средний урожай, вверх дном — плохой, а вниз дном — хороший.

После завершения весеннего сева вплоть до начала жатвы у хлеборобов оставалась одна работа — вспашка под зябь. Пахали в начале лета. Под озимую рожь — обычно дважды, под овес — один раз.

Уборка урожая, как и в русском народном сельскохозяйственном календаре, была приурочена к Ильину дню (20 июля ст. ст.), хотя на самом деле убирали обычно позднее, особенно в северных районах. Жатва была исключительно женским делом, тяжелым и трудоемким. Иногда помогали девочки-подростки, приобретаая при этом навыки обращения с серпом. Сжатый хлеб мужчины связывали в снопы, складывали из них суслоны, зароды или скирды, которые стояли на поле несколько дней, пока хлеб не увозили на гумна.

В сельскохозяйственной обрядности народов коми особо выделялись начало и окончание жатвы. С началом был связан интересный архаический обряд изгнания с полей сорных трав для благополучия будущего урожая – «*йён петкӧдӧм*» (вынос осота). На Печоре при этом самый крупный осот, найденный на хлебном поле, выкапывали из земли и выносили на дорогу, причитая при этом: «Красное солнышко, ты цветешь в красивом зеленом платье алыми цветами. Хоть и очень дорог ты и мил нам, но вот приходится тебя переносить туда. Здесь тебя рубят, режут. Туда вынесем, там будешь поживать, цвести в нарядном платье с красивыми цветами». Вынесенный на дорогу осот сажали там, после чего считалось, что с поля должны вывестись и все его собратья-сорняки.

У ижемцев обряд *йён петкӧдӧм* был несколько иной. Сорняки, вырванные с корнем на хлебном поле, связывали в пучки по девять растений в каждом. Корнями вперед эти пучки относили к реке или озеру. Во время переноски один из участников обрядовой процессии нес сорняки, а другой хлестал их вицей. Остальные участники в это время причитали: «С поля мы тебя вырываем, чтобы впредь не плодился. Мы тебя вырываем, чтобы назад не вернулся. Все отродье твое вырываем мы, весь род, твое племя. Весь твой скоп вырываем мы, всех твоих братьев-сестер». Были известны у ижемских коми и более продолжительные причеты, сопровождающие изгнание сорняков с поля.

Начиная жатву, первый сноп делали поменьше и оставляли его в поле до завершения уборки. На последней полосе принято было оставлять пучок несжатого хлеба – в дар «хозяину поля». Аналогичный обычай был у русских и украинских земледельцев, которые оставляли несжатый пучок «на бородку Волосу» – древнему славянскому божеству. Завершая жатву и завязывая последний сноп, коми женщины произносили заговор-пожелание: «Поле сжалось, перетаскивайся (зерно) в сусек». У вымских и сысольских коми последний сноп не обмолачивали, а вешали в амбаре для хранения зерна, где он и висел вплоть до начала весеннего сева. Перед севом зерно из этого снопа сме-

шивали с остальными семенами. У русских тоже считалось, что зерно из последнего («именинного») снопа обладает особой продуцирующей силой, его обязательно добавляли в зерно для посева.

У коми из зерна нового урожая в честь окончания уборки повсеместно было принято готовить ритуальную еду — кашу из ячменной крупы или толокна на масле. На Сысоле и Вычегде эта ритуальная каша называлась *чомёр*; на Выми — *вэрёк чукёр*, *сук рок*, *паневёй*; у ижемцев — *саламат*. На Удоре ее обязательно благословляли серпом, поэтому она называлась *чарла рок* («каша серпа»). У нижневыхегодских коми обрядовое кушанье из творога с толокном по поводу завершения жатвы называлось *клюпа*. В прежние времена ритуальная каша в честь нового урожая варилась и съедалась на поле коллективно. Причем обязательно оставлялась доля «родителям» — умершим родичам, от которых, по народным верованиям, зависели во многом плодородие полей и успех в хозяйственных делах.

По завершению жатвы зерновых сеяли озимые и начинали обработку собранного урожая. Снопы ячменя, ржи и овса на лошади, запряженной в дровни, доставляли на гумно. В роли возниц обычно выступали мальчики-подростки. На гумне хлеб скирдовали. Для этого в землю вбивали два ряда кольев высотой до 5–6 м на расстоянии 50–60 см один от другого, между кольями складывали снопы. Особенностью скирд у коми-зырян было то, что при их укладке на высоте около полутора метров во всю длину укладывали перекладины из жердей. Еще через полтора метра — новые жерди. При такой укладке скирда снопы «не залеживались», так как воздух свободно проходил в местах перекладин и проветривал хлеб. Зырянские гумна обычно не имели крыш, только на верхней Вычегде встречались крытые гумна (*вевта-гумна*). У удорских и печорских коми из-за ранних заморозков хлеб часто не созревал на корню, поэтому снопы, привезенные на гумно, развешивали на пряслах, чтобы подсохли и, по возможности, «дошли».

В южных районах Коми края для подсушивания снопов пе-



Амбар на ножках

ред молотью были овины (*рыныш*) ямного или верхового типа. Ямный овин состоял из двух помещений: подземного ямника (*шона*) в виде укрепленной деревянным срубом ямы глубиной до двух метров, где была сложена печь-каменка (*гор*), и наземного помещения в виде довольно высокого четырехугольного сруба, куда на настил из жердей ставили снопы для просушки. Пол верхнего помещения, сделанный из древесных стволов, являлся потолком для нижнего. На передней, лицевой стороне наземной части имелись друг над другом два отверстия, закрывающиеся дощатыми дверцами. Через верхнее отверстие люди попадали вовнутрь, через него же подавали снопы. Нижнее отверстие служило для проветривания и наблюдения за температурой. Подземная часть овина была больше по площади и выходила своей задней стороной за пределы верхнего помещения, где она покрывалась дощатой крышей, обложенной дерном для сохранения тепла. Здесь же находилась небольшая дверца для проникновения в *шона* — топить печь-каменку.

В верховом овине подземного помещения не было, он состоял из деревянного сруба, разделенного перегородкой на две части. В одной половине устраивалась печь-каменка, в другой укладывались для просушки снопы.

У коми собственные овины имели только зажиточные семьи, обычно один овин принадлежал трем-четырем хозяевам. В северных районах края снопы сушили не в овине, а в риге (*зевта гумла*). Рига отличается от овина тем, что сушильная камера и печь находятся в одном помещении. Это небольшой бревенчатый сруб под двускатной крышей, с земляным полом и дверью для входа. В одном из углов риги находилась печь, по ее сторонам на колосниках из жердей сушились снопы.

Работа по сушке снопов у коми считалась мужским занятием. Само по себе оно не было особо трудным, но требовало большой ответственности, внимания, чтобы не допустить возгорания овина.

Молотили зерно цепом или кичигой на специальном току, устроенном на гумне. У северных коми, если урожай был небольшой, молотить могли и около дома на разостланном на земле «парусе» — большом куске полотна. Затем зерно провеивали и убирали на хранение. Амбары для зерна (*жытничча, кум, туруш*) ставили обычно на крестьянской усадьбе, в отдалении от жилья, или же на другой стороне улицы напротив окон дома. В некоторых верхневьчегодских и ижемских крупных селениях хлебные амбары располагали группами на сельской площади или на окраине села — боялись пожара. Амбары представляли собой срубные постройки в один или два этажа, небольшого

размера (4x4 или 3x3 м), с двускатной крышей и деревянным полом, без окон и потолка. Какого-либо фундамента амбары не имели, ставились либо на бревно, положенное на землю, либо на деревянные сваи высотой около метра. Подобные свайные амбары, приподнятые над землей от грызунов, были широко распространены по всему Русскому Северу. Для проникновения в амбар света прорубалось маленькое окно. Перед входной дверью делался небольшой помост, над которым выступающая крыша амбара образовывала навес.

После уборки и обработки урожая из полевых хлеборобских работ оставалась только одна — вывозка навоза. Обычно вывозили его на поля в начале октября, по первому санному пути. Навоз складывали на полях небольшими, пудов по пять, кучами, оставляя их до весны. Работа эта, как правило, проводилась помочами, которые организовывались либо в пределах одной деревни, либо силами домохозяйев нескольких близлежащих деревень. Помочи проходили с обязательным участием мужчин, которые укладывали и выгружали навоз,



Амбары в деревне Муфтыга

подростков-возчиков и, понятно, лошадей с санями. Помочи для каждого хозяйства проходили в течение одного дня, поэтому работу начинали в 2-3 часа утра, а завершали после захода солнца. Затем следовало обильное угощение помочан. Спиртное если и ставили на стол, то в небольших количествах.

Из технических сельскохозяйственных культур коми издавна возделывали коноплю (*пыш*) и лен (*шабд*). Уже к началу II тысячелетия н.э. древние коми широко использовали волокна конопли для изготовления домотканых полотен. В XIX — начале XX веках конопля продолжала оставаться основным сырьем для получения волокна, идущего на нужды как домашнего ткачества, так и изготовления ниток для плетения рыболовных сетей. Неприхотливая конопля успешно возделывалась и у северных коми, тем более что рыбаки для вязки сетей предпочитали конопляные нитки льняным — прочнее. К тому же, по народным поверьям, рыба лучше шла именно в конопляные сети. Выращи-

валась конопля на приусадебных участках исключительно для собственного потребления. Урожай собирали вручную, просто выдергивая стебли из земли. Затем с помощью многозубчатого железного гребня отделяли семенные головки, обмолачивали их, используя для этой цели деревянный валеk (*нош*) — такой же, как для стирки белья. Стебли связывали в снопы и около месяца вымачивали в стоячей озерной воде. После этого коноплю сушили сначала на пряслах, потом на печи и мяли в специальных мялках (*нярьян*), отделяя кострику от волокна. Затем трепали, удаляя костру, и полученную кудель расчесывали.

Лен у коми возделывался в значительно меньших количествах и преимущественно в южных районах. Хотя понемногу его высевали даже в суровых условиях Удоры. Выращивали лен тоже на приусадебных участках и только для внутрисемейного потребления. Сысольские и вычегодские коми применяли более производительную систему льноводства — с использованием традиционного опыта устройства подсек. Подсеки под льнище готовились особенно тщательно. Лес старались рубить как можно ниже, оставляя пни не выше четверти аршина (менее 20 см). Перед выжигом к срубленному и разложенному для просушки по всей подсеке лесу добавляли специально заготовленные для этого сухие дрова. Чтобы лучше выжечь льнище, дрова «катали» — передвигали с места на место, пока не выгорал весь дерн. После уборки не догоревших поленьев землю слегка взрыхляли железными граблями и засевали льном.

Иногда в небольшом количестве лен высевали в поле. В первый день Великого поста, в так называемый чистый понедельник, коми девушки рано утром катались с гор на коромыслах, приговаривая при этом: «Уродись, мой лен, тонок и долог, как мое коромысло». Этот обряд, видимо, был заимствован у русских.

Из прочих сельскохозяйственных культур повсеместно практиковалось выращивание на приусадебном участке хмеля (*маг*). Он нужен был для приготовления традиционного праздничного и ритуального домашнего пива (*сур*). Хмелеводство считалось у коми чисто мужским занятием. Хмельники специально огораживали столбами, за которые женщинам воспрещалось заходить, чтобы не принести вреда посевам хмеля.

Овощные огородные культуры выращивались у коми практически повсеместно, но в небольших количествах, лишь для некоторого разнообразия пищевого рациона. Ассортимент овощей был типичен для Русского Севера: репа (*сёркни*), редька (*кушман*), горох (*анькытш*), брюква (*калига, галанка*), лук. Довольно рано и в разных местах, независимо друг от друга, появилась капуста — по всей видимости, под русским влиянием. Об этом

свидетельствует русский термин для ее наименования. У ижемцев капуста, видимо, была заимствована от ближайших русских соседей — устьцилемов, у которых, согласно «Платежнице Пустозерской волости», уже в конце XVI века имелись «капустные огородишки». На Выми, скорее всего, центром распространения капусты среди коми служило преимущественно русское по составу население села Серегово. По крайней мере, в конце XVII века капуста была там обычной овощной культурой.

Имея весьма незначительный вес в суммарном аграрном производстве необходимой продукции, овощеводство у коми, тем не менее, было неотъемлемой частью традиционного природопользования. Несмотря на суровый климат, овощеводство сохранялось даже у самых продвинувшихся на север частей этноса. Так, даже на Удоре традиционно выращивались репа, редька и капуста, а у самых северных коми, ижемцев — репа, редька, лук и капуста.

С середины XIX века стала распространяться новая культура — картофель. Он во многом изменил как традиционно сложившийся рацион питания, так и общий баланс земледельческих культур в системе питания. Внедрение картофеля в России было государственной политикой. В 1809 году в Яренск поступило распоряжение вологодского губернатора: обнародовать наставление о разведении картофеля «...и всячески побуждать поселян к разведению картофеля и других овощей». Предписанием окружного начальника от 1842 года было приказано в каждом крестьянском обществе иметь посев картофеля не менее десятины. Приказ был исполнен, но за этот год в 65 крестьянских обществах Коми края весь урожай картофеля составил лишь 13 четвертей (около 250 ведер). Но как только сами коми крестьяне поняли перспективность новой культуры, дело пошло чрезвычайно быстрыми темпами и без всякого принуждения, причем повсеместно.

Когда по северной России затевались картофельные бунты, ижемцы съездили за семенами и посадили в своих огородах, даже поделились с родственникам. По данным конца XIX века, удельный вес посадок картофеля в Коми крае был наивысшим в Вологодской губернии. Не случайно в коми фольклоре появилась и закрепилась поговорка: «*Картупельыд кӧ эм — джын нянь*» (Картошка — половина хлеба). В конце XIX — начале XX веков на юге края в некоторых хозяйствах стали выращивать и такие овощи, как свекла, морковь, огурцы. Но массового распространения это начинание не получило.

Овощеводство традиционно считалось женским занятием. Особого ухода за овощами не было, лишь у северных коми

известны некоторые меры по обеспечению более успешного их вызревания: всходы редьки закрывали от заморозков мхом, капусту в период формирования кочанов подкармливали настоем навоза. Существовала и определенная сельскохозяйственная обрядность, связанная с выращиванием овощей. Например, при посадке капусты и брюквы, прежде чем приступить к работе, женщины приподнимали подол, садились на грядку, а затем головой делали в рыхлой земле углубления, приговаривая: «С зад вилок да с голову брюкву».

Животноводство в традиционном хозяйстве народов коми обладало древнейшими традициями. О зачатках оседлого скотоводства в Прикамье свидетельствуют археологические памятники II—I тысячелетий до н.э. На давние традиции животноводства у коми указывают языковые данные. Основная терминология этой хозяйственной отрасли относится к древним заимствованиям, в частности, из иранского: *пода* (скот), *мӧс* (корова), *меж* (баран), *порсь* (свинья), *чипан* (курица), *вурун* (шерсть), *лысьтыны* (доить) и другое. В бассейне Вычегды животноводство зародилось в I тысячелетии н.э., в ванвиздинской археологической культуре. В археологических памятниках вымской культуры с XI—XII веков костные останки коров, лошадей, овец и свиней становятся массовым материалом.

Археологические данные свидетельствуют об использовании лошадей как тягловой силы и о существовании не только мясного, но и шерстяного овцеводства. Распространение пашенного земледелия у коми обусловило ярко выраженную взаимосвязь между основными сельскохозяйственными отраслями: земледелие могло быть успешным лишь при достаточном уровне развития животноводства ввиду потребности как в тягловой лошадиной силе, так и в навозном удобрении. Причем, в земледельческих районах Коми роль коров как поставщиков удобрения ставилась выше, чем роль поставщиков продуктов питания.

На севере содержание скота было преимущественно стойловое — 7-8 месяцев. В бассейне средней Печоры на подножном корму скот выпасали не более 3—3,5 месяцев. Заготовка сена на зиму была ограничена площадью сенокосных угодий, которая в различных районах края была неравномерной. На юге естественных пойменных лугов было намного меньше, и они находились дальше от селений (за 100 км и более), чем у северных коми. Кроме того, в южных, преимущественно земледельческих районах, намного выше была и плотность заселения. Поэтому там животноводство носило характер побочной

отрасли хозяйства. Высокий уровень животноводства был лишь у северных коми — на Удоре, а в особенности на средней Печоре, где оно имело даже существенное товарное значение. Например, у ижемцев в первой половине XIX века на каждую семью приходилось в среднем по двенадцать коров и телят.

На сельскохозяйственных работах лошадь была основной тягловой силой. Конская упряжь — рабочий хомут (*гöран сийöс*), потник (*ув гын*), дуга (*мегыр*), оглобли (*додь вож*), веревочная узда (*сермöд*), веревочные вожжи (*вöжжи*) были такие же, как и у русских северян. На лошадях пахали, бороновали, вывозили урожай зерна и сено. Специальной селекционной работы по выведению новых пород скота коми не вели, хотя у крестьян существовали особые приметы для выявления будущих качеств конского молодняка. Например, считалось, что если у жеребенка зубы и грудь выставлены вперед, то он будет резвым и «шагистым» конем. В результате естественной селекции появилось несколько пород лошадей, приспособленных к местным условиям. Наиболее ценилась печорская лошадь — довольно крупная, темной масти, с густой и длинной шерстью. Она отличалась большой выносливостью и скорым шагом. Коневодство традиционно считалось мужским занятием, хотя в промысловых районах и местах массового отходничества уход за лошадьми нередко ложился на женщин.

Как уже отмечалось, отношение к разведению крупного рогатого скота у коми было двояким. Тем не менее, хотя продуктивность молочного скота почти повсеместно была крайне низкой, молочные продукты неотъемлемо входили в традиционный рацион питания и ценились высоко. В коми фольклоре говорится: «*Выйнад и сись пу сёйсяс*» (С маслом и гнилое дерево съешь), «*Выйнад пиня пинь кылалö*» (С маслом зуб бороны можно проглотить). При покупке коровы с помощью народных примет старались определить ее молочность. Считалось, например, что у дойной коровы молочные жилы идут в сторону, а у немолочной повернуты к пупу. Если хвост у телки достает до коленной чашечки — будет молочной коровой и т.д.

Коми держали коров преимущественно местной породы северного лесного скота. Их отличала комолость, небольшой вес, низкая молочность, а с другой стороны — выносливость, неприхотливость в питании. Лишь иногда можно было встретить более продуктивный скот мезенской или холмогорской породы. «Зырянский скот и его различные отродья имели молочность в среднем около 800 кг с колебаниями от 400 кг до 2000 кг и лишь в порядке очень редких исключений до 3000 кг», — отмечает П.Ф.Рокицкий. Наилучшим считался печорский скот. Он

отличался довольно высокой удойностью при высокой жирности молока, а также значительным живым весом — до 400 кг, в то время как в других районах края коровы в основном имели 14–20 пудов веса (220–320 кг).

Уход за коровами, дойка и обработка молока традиционно считались женскими занятиями. Существовала мифологическая версия, объясняющая это разделение труда. Согласно ей, некогда у предков коми была прекрасная белая корова, но однажды она ушла в лес и пропала. Ее не могли найти девять дней, наконец, хозяйка пошла в лес и стала причитать о потере кормилицы. Тогда она услышала голос некоей лесной богини, охраняющей коров от злых духов. Она сообщила, что пропажа вернется домой, но только при условии: отныне доить корову будет только хозяйка и обязательно в подойник, а не как раньше — кто проголодался, идет, доит молоко себе в ладонь и пьет. Доили коров в деревянные подойники, потом молоко разливали в глиняные горшки, которые хранили в подполье или погребе. Квашеное молоко держали в больших кадках. Сбивали масло ручными деревянными маслобойками или мутовкой.

И для коров, и для лошадей практиковался вольный выпас в течение всего лета. Пастухи бывали крайне редко. Основные места выпаса — естественные лесные пастбища. После жатвы и сенокоса выпускали скот на луга и поля. У печорских коми практиковался вольный выпас коров на островах. Там они находились постоянно, для дойки женщины ездили на острова на лодках. Основными недостатками вольного выпаса были большие потери скота из-за хищных зверей, особенно медведей. Нередко лошади и коровы попросту терялись в лесу.

Овцеводство практиковалось повсеместно, но в небольших размерах, только лишь для внутрихозяйственных потребностей в шерсти. Настриг с местной породы грубошерстных овец был небольшим — около 1 кг шерсти в год. Стригли дважды — весной и осенью. Выпасали отдельно от крупного рогатого скота, также без надзора. У вычегодских и печорских коми для выпаса овец устраивались специальные огороженные загоны. Если там не было естественных водоемов, то днем приносили в ведрах воду. На средней Печоре практиковался также выпас овец на островах.

Свиноводство было известно лишь в Прилузье и на вычегодском притоке Локчима, и то в очень небольших размерах. На лето свиней, как и весь остальной скот, отправляли на вольный выпас. Понятно, что к осени они набирали минимальный вес. Коз коми-зыряне не разводили вообще, птицеводством практически не занимались. Встречалось лишь со-

держание по несколько кур на хозяйство исключительно ради яиц, но не мяса.

Стойловое содержание скота продолжалось 7–8 месяцев. Хлев (*карта*) для крупного рогатого скота и конюшня (*гидня*) были бревенчатые, холодные и обычно примыкали к жилой избе, составляя с ней единый комплекс (*керка-карта*). При этом хлев имел только три стены, четвертой служила стена дома. В двухъярусном сооружении, именуемом закрытым двором, помещение для скота занимало нижний ярус. На верхнем (*сарай, стын*) хранили сено, солому, хозяйственный инвентарь. Все это ввозили туда прямо с улицы, по наклонному помосту из бревен (*звёз*). Хозяева попадали в сарай из сеней. Пол сарая, сделанный из плах, был и потолком для хлева. Хлев же пола обычно не имел. Лишь на Печоре строили скотные дворы с деревянным полом. Кормушек не было, корм бросали прямо на подстилку из соломы. Для овец, телят и коров после отела внутри хлева устраивалось более теплое, отгороженное помещение (*гид*). Оно делилось жердяной перегородкой на две части: задняя — для овец, передняя — для телят. Остальная часть хлева тоже делилась перегородкой на помещение для лошадей (*гидня*) и коровник, из которого было можно попасть в гид. Навоз из хлева удалялся лишь один раз в год, когда его поздней осенью вывозили на поля.

Заготовка сена была одной из важнейших сельскохозяйственных работ. Как и у русских, начало сенокоса по коми народному календарю было приурочено к Петрову дню (29 июня ст. ст.). По народным поверьям, до Петрова дня нельзя было брать в руки косу. Если была необходимость в заготовке зеленого корма до этого дня, то траву не косили, а срезали серпом. Еще во время «петровок-голоденок» (Петрова поста) приводили в порядок инвентарь. Женщины и девушки выходили на покос одетыми по-праздничному. Перед выходом на луга священники в церквах благословляли начало страды. В первый день сенокоса, чтобы не болела спина, женщины привязывали к пояснице клочок сена и произносили заговор: «Господи, дай здоровья для работы да помоги собрать душистого сена».

Обеспеченность коми крестьянства сенокосными угодьями в разных местах была неравномерной. В южных районах естественных пойменных лугов намного меньше, чем в северных. Нередко покосы находились за сто и более километров от селений. Сенокос считался общесемейным делом, в нем участвовали не только взрослые, но и подростки. Косьбой занимались мужчины и женщины, а также мальчики и девочки 13–14 лет. У вымских коми для мальчиков моложе четырнадцати лет устраивалось своеобразное испытание, выдержавшие его допускались

к косьбе. На глазах у всех собравшихся мальчик должен был переплыть Вымь туда и обратно, перебросить на другой берег камень. Понятно, что на покосе он должен не лениться и поспевать за взрослыми. Мальчики и девочки 10–12 лет помогали взрослым сгребать сено, по просьбе родителей ездили на лошадках за чем-либо необходимым и т.д.

На дальние покосы семьи выезжали в полном составе, оставляя дома лишь немощных стариков. Жили в специально построенных избушках, не отлучаясь домой до окончания страды. Если избушек не было, жили в шалахах. Основным сенокосным орудием у коми традиционно была коса-горбуша, широко известная по всему Русскому Северу. Она представляла собой косу с узким изогнутым лезвием с изогнутой же короткой рукояткой-косовищем из березы. Мужская горбуша была длиною до шести четвертей (около 107 см), женская — 4–4,5 четверти (70–80 см), подростковая — еще меньше. Обычно горбуши ковали местные кузнецы, а в начале XX века в Коми край стали поступать косы-горбуши из Вятки, с более широким лезвием. Точили косы дома на точильном круге, а на лугах — брусом (*зуд*) и лопаточкой из точильного камня, обрамленной деревянной рамкой — *лэчтан*. Косили горбушами, сильно наклонившись, площадь захвата травы за один замах была небольшой. На средней Вычегде в начале XX века стали косить и литовкой, имеющей широкое, прямое лезвие и длинное косовище. Хотя ею и можно косить стоя, однако особого распространения это новшество не получило.

Деревянными граблями (*курун*) с 7–9 зубьями скошенное сено сгребали и складывали в кучи по 4–5 пудов каждая, затем копнили деревянными вилами. Сено вывозили обычно зимой, по санному пути. На Выми, Вашке и Печоре с дальних покосов в верховьях рек сено сплавляли осенью на плотках.

По народному календарю, завершать сенокос полагалось до Ильина дня (20 июля ст. ст.), но нередко из-за плохой погоды он затягивался. По окончании стогования у коми было принято произносить заговоры для защиты собранного сена от воров и огня. В честь окончания сенокоса готовили *чомёр* — обрядовую кашу из ячменной муки, обжаренной на масле. Из той же муки готовили *печенча* — колобки и калачи, жаренные на еловых дощечках у костра. На Удоре обрядовая каша в честь окончания сенокоса называлась *косаа рок* («каша косы»), готовили ее тоже из ячменной муки на масле.

Обеспечить скот сеном на весь длительный осенне-зимний период удавалось далеко не всегда даже северным коми, имеющим в достатке сенокосных угодий. Продолжительное ненастье

во время косьбы и стогования могло погубить большую часть кормовых запасов. При недостатке кормов повсеместно практиковалось использование различных суррогатов. Наиболее распространены были добавки соломы и веточного корма. Северные коми пополняли кормовые запасы ягелем. Так, в конце XIX века в Удорском крае ежегодно заготавливали не менее 20 тыс. пудов ягеля. Добавляли его к сену и вымские, ижемские, верхневьичегодские, печорские коми. Осенью в лесу ягель собирали в большие кучи, а зимой по санному пути привозили домой в виде замороженных пластов. По мере надобности пласты ягеля распиливали, парили в бочках, добавляли муку, соль и скармливали коровам. Лошади от такого корма отказывались.

У печорских коми для подкорма коров также заготавливали в большом количестве рябиновую кору. Причем, это практиковалось ежегодно, независимо от уровня обеспеченности хозяйства сеном. Кору вместе с древесиной обычно заготавливали в марте—апреле. На хозяйство выходило до 35—40 возов рябинового кормового сырья. С одного воза затем получалось 15—20 кг полусухой рябиновой коры, которую вместе с сеном и давали скоту вплоть до начала пастбы.

У ижемских коми в селениях по реке Усе при бескормице скот кормили белыми куропатками, которых в больших количествах добывали весной в близлежащей лесотундре. Мясо куропаток смешивали с мелким ивняком, добавляли немного сена, заливали крутым кипятком и распаривали, этим и кормили коров. У вымских коми в деревне Синдорской, расположенной вблизи одноименного озера, коровам и лошадям традиционной добавкой была мука из сушеных ершей. Во второй половине XIX века в озере ежегодно вылавливалось до 4 тыс. пудов этой и прочей рыбы.

Окончание стойлового периода и выгон скота на пастбища были очень важным событием в жизни северного крестьянства. Это снимало постоянную заботу о том, что может не хватить корма. Как и у русских, днем окончания стойлового содержания скота считался Егорьев день (день Георгия Победоносца, 23 апреля ст. ст.), но это лишь при очень ранней весне. Обычно же первый выгон скота приурочивали к Николину дню (9 мая ст. ст.), а у северных коми и того позже.

Первый выгон происходил торжественно и оформлялся специальными обрядами. Выпуская скотину из хлева, хозяйки хлопали ее вербной веточкой, сохраненной с Вербного воскресенья (шестого воскресенья Великого поста, последнего перед Пасхой), окуривали можжевельником, давали ломоть хлеба с четверговой солью (пережженной в четверг Страстной недели,

последней недели Великого поста), рисовали на правом боку смоляные кресты-обереги от нечистой силы и т.д. В удорском селе Чупрово пастух, собрав стадо в одном месте, брал из-под копыт последней коровы *пас* (знак) — горсточку песка. Со словами «Христос воскрес» бросал этот песок на спины всех коров. Считалось, что после этого при пастьбе буренки не будут разбредаться. После выхода из села пастух обходил стадо с иконой святого Георгия и читал молитву.

В вычегодском селе Гам перед первым выгоном хозяйки состригали со лба коров по клочку шерсти, закатывали ее в хлебные шарики и менялись ими между собой. Затем шарики скармливали коровам. Считалось, что после этого они будут пастись мирно. Овцам перед выгоном было принято сыпать на лоб четверговую соль.

Охота и рыболовство

У народов Европейского Северо-Востока, как и у многих других, охота была древнейшим промысловым занятием. Уже в ананьинскую эпоху раннего железа (VIII—III вв. до н.э.) охота у населения Прикамья имела не только потребительское, но и товарное значение. В обмен на пушнину от южных и восточных племен в край поступали металлы, оружие, украшения. В I тысячелетии н.э. поставка мехов с севера возросла. Большое количество пушнины стало поступать в Волжскую Булгарию, а при ее посредничестве — в Византию и арабские страны. В результате анализа костного материала, найденного при раскопках ванвиздинских поселений в Коми крае (IV—VIII вв. н.э.), можно прийти к выводу, что охота у непосредственных предшественников перми вычегодской имела как мясное, так и ярко выраженное пушное направления. Например, на стоянках Вис II и Кузьвомын были найдены кости бобра, куницы, северного оленя, бурого медведя, лося, соболя, выдры, лисицы, волка, белки, зайца (в порядке убывания количества особей). Из птиц ванвиздинского времени промысел представляли глухарь, тетерев, рябчик, белая куропатка, дикая утка, гусь и лебедь. Останков водоплавающей дичи больше, чем боровой.

В начале II тысячелетия н.э. направление пушной торговли населения Прикамья не изменилось вплоть до падения Булгарии под натиском татаро-монголов. Пермь вычегодская, судя по археологическим находкам, в X—XI веках преимущественно торго-

вала с Прибалтикой и Поволжьем, а с XII века с Древней Русью. Учитывая местную специфику, нет причин сомневаться, что у древних коми преобладающим предметом обмена была пушнина. После вхождения в 1478 г. Коми края в состав Русского централизованного государства коми-русские торговые и культурные связи расширились. В обмен на пушнину в край стали регулярно поступать соль, лен, конопля, железные изделия.

С пушниной были связаны зачатки торгового капитала. Добываемую пушнину коми сбывали главным образом на рынках Устюга и Сольвычегодска. Кроме того, с XVI века они стали играть роль торговых посредников с населением Западной Сибири. Во второй половине этого столетия зарождавшийся все-российский рынок и увеличившийся спрос на пушнину вызвали усиление русского продвижения на восток. А поскольку известные в то время пути в Сибирь через Уральский хребет проходили через территорию Коми края, то коми население оказалось вовлеченным в пушную торговлю особенно тесно. Промысел пушного зверя, окончательно приобретший товарный характер с установлением регулярных рыночных связей, вышел в экономике на первый план.

Общее количество пушнины, поступающей в XVI—XVIII веках из Коми края, затруднительно определить по годам и в целом за столетия. Тем не менее, сведения в сохранившихся таможенных книгах дают представление о размерах пушной торговли в XVII веке. Например, только лишь один торговец пушниной Г.Ф.Гусельников в 1652—1653 годах предъявил Устюжской таможене на продажу 1067 соболей «сысольских», 148 «лупков соболевых» (брюшко соболя, отделенное от хребтовой части), 137 куниц и 99 соболей «сургутских», купленных у сысольских охотников. Устюжанин Иван Матвеев с 28 декабря 1679 по 17 июля 1680 года четырежды ездил на Сысолу и вывез оттуда в общей сложности 15240 шкурок белки, 124 — зайца, 463 — горноста, 31 — норки, 6 — выдры, 3 шкурки куницы, 20 лап россомахи и шкуру лося.

Наряду с иногородними скупщиками в таможенных книгах XVII века часто значатся и скупщики, выдвинувшиеся из среды местного крестьянства. Так, зимой 1633 года лузенин Афанасий Симонов продал в Устюге 3500 белок, две выдры, 20 норок. В декабре 1634-го крестьянин Лузской Пермцы С.Смирнов привез в Устюг для продажи 5000 белок. В 1646-м сысолец П.Комаров явил на продажу в Устюге 80 сысольских соболей, 120 соболевых лупков, 200 соболевых хвостов.

Активизация пушной охоты и вследствие этого «перепромы-

сел» уже к концу XVII века привели к резкому сокращению добычи наиболее ценных пород зверя на территории Коми края. В 1679 году в таможенных книгах отмечена «явка» всего лишь 477 сыольских соболей. Далее добыча местного соболя неуклонно падала. Так же обстояло дело с добычей бобра. Наивысший в 30–40-х годах XVII века подъем сибирских соболевых промыслов повлек за собой переориентацию многих коми промысловиков к охоте за «Камнем» — за Уралом. Это в какой-то мере сдерживало падение промысла в крае.

Окончание сибирского «пушного бума» совпало с началом активного расширения коми своей этнической территории на восток и на север — освоения бассейнов верхней Вычегды и Печоры, которое продолжалось вплоть до начала XX века. Жители новых поселений, как правило, первоначально занимались исключительно промысловой деятельностью и лишь в дальнейшем по мере возможности начинали совмещать охоту и рыболовство с земледелием и скотоводством. Поэтому, несмотря на упадок добывающих промыслов в южных районах, Коми край и в XVIII — начале XIX веков продолжал играть роль активного поставщика мехов для внутренних и внешних рынков России.

Основная часть пушнины проходила через руки местных купцов, выделившихся из среды скупщиков. О размерах торговых операций можно судить на примере купца А.Т.Осколкова. В 1741 году он послал на Макарьевскую ярмарку в Нижнем Нов-



Лоси

городе 12040 белок, 66 лисиц, две рыси, 20 подчеревинок бобровых, 33 куниты, 15 норок, 55 оленей, 50 пар лап рысьих, 450 горностаев, 12 бобров, 1270 песцов белых, 28 песцов голубых — всего на сумму 1365 рублей. В 1751 году он же отправил с приказчиками до Москвы

и Севска 55670 шкурок беличьих, 3010 горностаевых, 3000 зайчих, 80 норок.

К началу XIX века наряду с пушниной товарное значение все более обретает добыча дичи, прежде всего, рябчиков. Регулярная торговая связь с Москвой и Петербургом позволяла мест-

ным купцам санным путем поставлять на столичные рынки ходовую свежемороженную дичь. В середине XIX века в Усть-Сысольском уезде добыча рябчика на продажу превышала 50 тыс. пар ежегодно.

В то же время начавшийся в XVII веке процесс разделения территории Коми края на земледельческий юг и промысловый север вступил в свою завершающую фазу. В южных районах основным источником денежных средств становились отхожие промыслы, с явной тенденцией к возрастанию отхода. К последней четверти XIX века этот процесс стабилизировался. Статистические данные свидетельствуют, что в Усть-Сысольском уезде в этот период промысловой охотой ежегодно занималось около 15% мужского населения, причем половина регистраций касалась верхневычегодских и верхнепечорских волостей, в то время как в них проживало лишь около 30% всего мужского населения уезда. Среди волостей Яренского уезда, имевших в основном коми население, в конце XIX — начале XX веков охотничий промысел сохранял ведущее значение лишь в верхневымыских и удорских волостях. В нижневымыских и нижневычегодских волостях, принадлежащих к району с давними традициями земледелия и довольно высокой плотностью населения, значение промысловой охоты было минимальным среди прочих промысловых занятий. В конце XIX века на верхней Выми и в Удорском крае сумма от продажи продуктов охотничьего промысла более чем в полтора раза превышала выручку от заготовки и сплава леса. В то же время в целом по Яренскому уезду рубка, вязка и сплав леса к Архангельску давали около 40% общей выручки от промыслов, а охота — лишь около 11%.

У коми населения Печорского уезда (в то время — Архангельской губернии) развитие лесного и отхожих промыслов в конце XIX — начале XX века отличалось меньшей интенсивностью, чем на остальной территории края. Суммарный доход от охоты и рыболовства стабильно превышал 75% всей выручки от промысловых занятий. Правда, продукция промысловой охоты в денежном выражении значительно (в четыре и более раза) уступала доходу от товарного рыболовства. Охота преобладала над рыболовством у населения притоков Печоры и в некоторых среднепечорских селах, расположенных на правом берегу реки, у тундровой зоны.

В начале XX века расширение торговых связей Печорского края с Центральной Россией существенно повысило товарность охоты. Наряду с пушниной, из края стали поступать дичь, крылья белой куропатки, птичье перо. Денежный доход от охотничьего промысла возрос более чем в полтора раза, хотя по-прежнему



*Стрельба из пищали
с опорой на койбедь*

значительно уступал выручке от рыболовства. По данным обзоров Архангельской губернии, в первом десятилетии XX века в Печорском уезде число людей, занятых охотой, колебалось от 3000 до 3800, а занятых товарным рыболовством — от 4900 до 7500. В среднем добывающими промыслами было занято около двух третей взрослого мужского населения уезда.

Таким образом, можно сделать выводы: несмотря на существенное снижение роли промысловой охоты в традиционной экономике народа коми, она продолжала оставаться одним из основных видов хозяйственной деятельности — охотой занималась значительная часть населения края. Тем более, что речь идет лишь о товарной охоте, в то

время как значительная доля добычи коми охотников шла для внутреннего пользования. По этим причинам даже в начале XX века традиционная культура коми охотников сохраняла без особых изменений и утрат разнообразный и богатый промысловый опыт — опыт многих предшествующих поколений.

Промысловый сезон у коми охотников подразделялся на два периода: осенний (*арся вӧралӧм, арӧс уд.*) и весенне-зимний (*тӧвсья-тулысья вӧралӧм*). Некоторые пожилые промысловики, особенно многосемейные, проводили в угодье все лето, занимаясь ловом рыбы, сбором кедровых орехов, добычей капканами выдры и т.п. А.С.Сидоров отмечал, что «некоторые вымские охотники считают для себя более нормальным пребывание в лесу и тяготятся продолжительным пребыванием в деревне».

Начало охоты на ту или иную дичь было приурочено к постоянным церковным праздникам. Осенняя охота велась преимущественно на боровую дичь в ближних охотничьих угодьях и начиналась со второй половины августа (после Успения, 15 августа ст. ст.). Основная масса промысловиков выбиралась в

свои угодья после праздника Рождества Богородицы (8 сентября ст. ст.). В осенний сезон добывали по месяцам: во второй половине августа — рябчика, тетерева, глухаря и незначительное количество уток и гусей. В сентябре продолжался промысел боровой дичи, а также добывали норку и, реже, зайцев и медведей. В октябре — боровую дичь, норку и, реже, зайца, медведя, куницу, выдру, лисицу. Тогда же обычно начинался и ближний промысел белки, а массовое белкование приходилось на конец октября. В ноябре главным образом шла добыча белки и других пушных зверей, частично продолжался и промысел боровой дичи.

Ближние угодья были местами постоянного промысла отдельных охотников и членов их семей. В центре охотничьего угодья стояла промысловая избушка и хозяйственные постройки, а в разные стороны расходились путики (*туйи*) — тропы, помеченные затесками на деревьях, близ которых размещались различные самоловные устройства в основном на боровую дичь. Охота в семейных угодьях велась, как правило, в одиночку.

Артели для осеннего промысла товарной дичи и пушнины были в ходу преимущественно на верхней Печоре. Артельная охота печорских промысловиков на рябчиков в предгорьях Урала начиналась с Воздвиженья (14 сентября ст. ст.). За белкой и куницей уходили за Урал после Покрова (1 октября ст. ст.). Возвращались артели около Филиппова поста (14 ноября ст. ст.). В это время и большинство охотников заканчивали осенний промысел в своих личных угодьях. Полностью осенняя охота завершалась к Николе зимнему (6 декабря ст. ст.), поскольку к этому времени выпадал глубокий снег — помеха промыслу на путиках.

На весенне-зимнюю охоту коми промысловики отправлялись после Крещения (6 января ст. ст.) и возвращались в конце марта, к Благовещению (25 марта ст. ст.). Зимний промысел велся преимущественно артельным способом в дальних охотничьих угодьях. В весенне-зимний период — с января по март — в основном добывали пушного зверя, реже копытных и боровую дичь. В тундровой зоне в этот период основу промысла составляли песец и белая куропатка. В апреле часть промысловиков приступала к весенней добыче боровой дичи и водоплавающих птиц. Летом промысел, исключая добычу линной птицы в тундре, практически не велся. Время, затрачиваемое профессиональными охотниками на промысел, у большей части промысловиков колебался от трех до шести месяцев в году.

Охотничьи артели — сезонные объединения охотников на время промысла — были широко распространены практически

у всех народов Сибири и севера Европейской России. В Коми особенно большое распространение охотничьи артели имели у промыслового населения Печоры, в них входили около половины всех охотников. На средней Печоре артельные объединения встречались не только при дальнем пушном промысле, но и при осенней добыче рябчиков вне путиков (на расстоянии более 60 верст от селения), при ловле куропаток и добыче молодых песцов для домашнего выкармливания. Ниже впадения в Печору Усы встречались артели смешанного типа — рыболовно-охотничьи. Они уходили к северу от Печоры. Часть артельщиков ловила рыбу, другие добывали гусей, уток, а потом, с заморозками, и зверей.

На верхней Печоре маршруты артелей обычно пролегали к предгорьям Урала, а наиболее опытные охотники ходили и за Урал, где чаще встречались белка, куница, иногда попадались соболи. Верхневычегодские охотники уходили за 100—150 и более километров по южным притокам Вычегды к границе с Пермской губернией. Там у многих вычегодских промысловиков имелись избушки.

Сначала артель жила в одной избушке, пока поблизости не кончалась дичь, затем перебиралась в следующую. Иногда такие артели из верхневычегодских селений образовывали сложную составную артель — по две-три вместе. Охотясь по отдельности, они договаривались о совместном возвращении. По прибытии в селение складывали всю свою добычу и делили поровну между всеми артельщиками. Преимущество составной артели было в дополнительной гарантии от неудачи на промысле.

Некоторые охотники верхней Вычегды с установлением санного пути на лошадях добирались до селений на Ыльче, притоке Печоры, затем шли на лыжах с ручными нартами за Урал, либо охотились на его западном склоне.

Промысловые артели удорских охотников отправлялись обычно в верховья Мезени и Вашки, иногда за 200—300 км от дома. Продукты на место промысла доставляли еще летом на лодках и оставляли в построенных там избушках. Многие охотничьи артели из Удорского края отправлялись для добычи диких оленей и лосей по насту — методом гона.

Наиболее распространены были артели по добыче пушнины. Численность такой артели колебалась от двух до десяти человек. Наиболее удобной считалась артель из четырех-шести промысловиков. Составлялись артели по добровольному соглашению. Родство играло незначительную роль, большее значение имели охотничий опыт и моральные качества, поэтому иногда члены артели были даже из разных сел. У верхнепечорских и



Охотничья артель. Отдых в пути

верхневыхегодских коми при походах за Урал по реке Ыльч особенно ценным считалось иметь в составе артели кого-либо из ыльчских опытных охотников. В этом случае он обычно назначался хозяином (вожаком) артели, а прежний ее руководитель шел простым участником. Охотничий опыт промысловиков одной артели обычно был примерно равен, 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. Полагалось лишь от четверти до половины пая. Или же подросток получал полный пай, но после раздела добычи должен был выставить артели угощение в виде водки (до половины ведра) и одного-двух фунтов кренделей на закуску.

Собиралась артель незадолго до начала промысла. Обычно вначале сговаривались двое-трое менее опытных охотников. Наметив руководителя, они шли к нему и просили принять их в артель. Хозяин соглашался или отказывал им. Если согласие было получено, совместно решали, кого еще привлечь в артель. Иногда членов артели поодиночке выбирал сам хозяин. Руководителем был наиболее опытный промысловик, хорошо знающий местность, куда направлялись на добычу зверя.

Общепринятое наименование вожака охотничьей артели было заимствованно из русского языка — «хозяин». Ему предшествовал, видимо, принятый у охотников верхней Вычегды и Печоры коми термин *юра* (главный, старший, от *юр* — голова), употреблявшийся в том же значении. Обычно хозяин артели был и самым старшим по возрасту, хотя иногда предпочтение отдавалось и молодому, но бывалому охотнику, уже ходившему в рай-

он артельного промысла и слывшему среди артельщиков лучшим знатоком тех мест.

На все время промысла хозяин артели пользовался правами единоначалия, его указания исполнялись беспрекословно. Он выбирал маршрут и место для ночлега, распределял между артельщиками районы промысла, следил за соблюдением в артели товарищеской атмосферы. Как правило, особых привилегий во время промысла у вожака не было, он наравне со всеми участвовал в устройстве лагеря, приготовлении пищи и заготовке дров, не говоря о добыче зверя. Единственно, от чего он освобождался — это от передвижения нарт. Принадлежащее хозяину имущество равномерно распределялось по нартам членов артели. В некоторых, более многочисленных, артелях иногда вожак освобождался от дежурства по приготовлению пищи. По некоторым данным, в прежние времена хозяин не участвовал и в оборудовании ночлега, а указав место для остановки, садился на пенек специально срубленного для этой цели дерева и лишь следил за работой других.

Охотничьи артели у коми характеризовала узкоцелевая направленность: вся добыча предназначалась для рыночного сбыта. Поэтому каждый из артельщиков брал с собой запас продовольствия на все время промысла.

Основным средством передвижения во время артельного промысла у охотников были камусные (подбитые мехом с ног оленей или лосей) лыжи (*лызь*) и ручные нарты, которые тащили с помощью ременной упряжи. Грузоподъемность охотничьих нарт достигала 10—12 пудов, однако передвижение груза весом более 8-9 пудов даже с помощью собак было тяжелой работой. На длинных подъемах приходилось оставлять часть груза и впрягаться в нарты по двое, а 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 при промысле длительностью более двух месяцев брали около 30 фунтов продуктов на неделю. На более короткий срок норма увеличивалась. Кроме продуктов питания, каждый артельщик брал с собой запас пороха (до трех фунтов) и свинца (3-4 фунта), если у охотника было пистонное ружье — то коробку пистонов (1000 штук).

Если в районе дальнего промысла не было охотничьих избушек, то приходилось брать с собой берестяные полотнища (*киска*) для покрытия шалаша (*чол*) и спальные принадлежности — оленью шкуру для подстилки при ночлеге, одеяло из овчины с мешком для ног внизу (*ыж ку эшкын*). Из хозяйственных

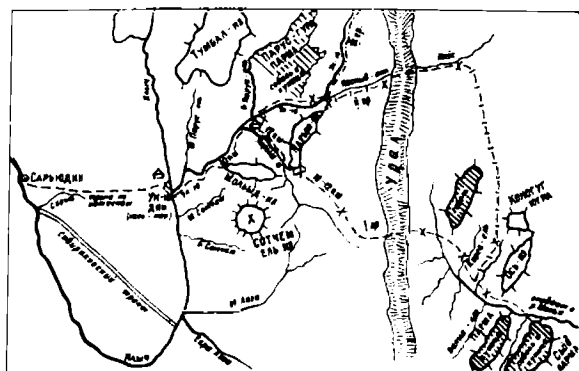
принадлежностей брали котелок, чайник для всей артели, деревянную лопату — разгребать снега, крючья — подвешивать посуду над костром, а также одну-две пары запасных лыж на случай поломки. При походах за Урал в артельном снаряжении обязательно была сеть для обмёта куницы (*казь*) длиной от 80 до 120 саженей (170—250 м). В некоторых верхнепечорских селениях владельцем *казь* обычно был хозяин артели. На средней Печоре иметь по 40—80 саженей сети входило в обязанности каждого члена артели, и двое промысловиков, соединив свои сети, охотились вместе.

Артель стремилась как можно быстрее достичь намеченного района. Охотники двигались с максимально возможной скоростью по лыжне, проложенной хозяином артели, который налегке шел впереди. Двигались с раннего утра до конца светового дня. Через два-три дня по указанию вожака устраивались дневки, во время которых промысловики устраняли мелкие неполадки в снаряжении, отстреливали дичь и зверя в ближайшей местности.

Первую длительную остановку делали, лишь прибыв в район основного промысла. На одном месте артель охотилась обычно дней десять. Каждое утро после плотного завтрака, взяв с собой по два-три сухаря, охотники расходились в разные стороны от лагеря по направлениям, указанным хозяином — по компасу. Выбив зверя на этом участке, охотники переходили на другое место. Если в артели не менее четырех человек, то перед тем, как двигаться дальше, один из промысловиков предварительно отправлялся на осмотр окрестностей.

В случаях, когда выбранный район промысла посещался артелями из года в год, то там для ночлега они обычно имели охотничьи избушки (*вёр керка*). А нет избушки — для ночлега и временного лагеря сооружался шалаш (*чом*), крытый берестяными полотнищами (*киска чом*). Он был единственным пристанищем у ходоков за Урал.

Основным орудием промысла при коллективной добыче пушнины было огнестрельное оружие. Белок отыскивали с помощью собак. Если белка пряталась в кроне дерева, один из охотников вспугивал ее, ударяя о ствол увесистой жердью с толстым комлем, а напарник стрелял. Куниц обычно добывали на лыжах в угон. Гнали, пока куница не устанет и не забьется в какую-нибудь нору. Тогда на колышках, воткнутых вокруг норы на расстоянии в 3-4 м, развешивали сеть (*казь*) и старались выгнать зверька из убежища. Для добычи крупного зверя, помимо винтовок «малопулек», брали одно-два ружья большого калибра на артель. При остановке для длительного промысла использо-



Маршруты охотничьих артелей по добыче куницы и соболя за Уралом

- | | |
|--|-----------------------------------|
| --- маршрут I промысловой группы | X места стоянок |
| маршрут II промысловой группы | B промысловая избушка |
| - · - · маршрут III промысловой группы | Z районы обитания соболя и куницы |

нину артель делила сразу поштучно, а шкурки соболя, куницы, рыси, медведя оставались у хозяина. Он продавал их и потом распределял деньги. «Делят добычу по равным частям, или, продав вообще весь товар, делят деньги, с величайшей честностью и без малейшей утайки», — писал в начале XIX века Н. Брусиллов о коми охотниках. В богатый белкой год (*ура во*) на долю каждого охотника выходило по 500 и более шкурок. Средняя добыча соболя на артель была не более 6—10 штук, хотя при удачном промысле иногда доходила и до трех десятков. В случае пропажи во время промысла какой-либо снасти стоимость ее также раскладывалась поровну на всю артель.

Весной, после появления наста, широко практиковалась артельная охота на диких оленей и лосей методом гона. Артель собиралась из пяти-шести человек, с собой брали несколько собак. Гон продолжался иногда несколько суток. Сменяя друг друга, охотники бежали на лыжах за животными нередко по 18—20 часов без еды и отдыха. Загнанных зверей добивали из ружей или закалывали копьем. Прекращалась охота лишь с уничтожением всего обнаруженного стада.

Зачастую одна артель добывала до двух десятков оленей и лосей. По данным Сысольского лесничества, в 1910 году несколькими промысловиками было убито за неделю 32 лося. Другая артель за три-четыре дня добыла 27 лосей и оленей. Убитого зверя освежевывали, пока он еще не остыл. Шкуру снимали «ковшом», скатывали ее в трубку, завязывали вицами и замораживали. Тушу разрубали на части и увозили на ручных

вали также деревянные ловушки и петли, расставляли их вокруг лагеря.

Пушная весенняя охота обычно заканчивалась к церковному празднику Благовещения (25 марта ст. ст.). К этому времени приурочивалась возвращение артелей. Добытую пуш-

нартах в селение или, если промысел еще не был закончен, укладывали в *лабазы*, устроенные на деревьях, предварительно засыпав мясо солью и снегом. Мясо и деньги, полученные после продажи шкур, делились поровну между всеми участниками промысла.

Основные признаки охотничьей артели — договорное начало и равное право на долю в добыче каждого участника. Это правило было присуще и кратковременным объединениям охотников для добычи медведя. Охотник, нашедший медвежью берлогу (*ош гу*), оповещал об этом трех-четырех товарищей, и в случае их согласия составлялась кратковременная артель. Охотники занимали удобные позиции вокруг берлоги. Расчистив лаз, просовывали в нее связанные вершинами молодые елочки. Потрявоженный медведь подминал эти елочки под себя, загораживая выход и ограничивая себе свободу движения. «Замурованного» медведя убивали выстрелом через проделанное небольшое отверстие. Если медведь все же выбирался из берлоги, то его принимали на копыта и добивали из ружья. Такой способ охоты на медведя был широко распространен по всей таежной полосе.

Облавные охоты у коми практиковались мало. Верхневычегодским промысловикам был известен способ добычи зайцев при помощи сетей (*коч казь*). В такой охоте уча-



Ручные охотничьи нарты (норт)

ствовали до трех десятков человек. *Коч казь* плели из толстых и прочных сученых ниток, длиной она бывала от 10 до 20 сажень (21—42 м). Около десятка сетей укрепляли на кольях и ветках деревьев так, чтобы они висели свободно и наклонно в сторону гона. Шесты, как и сети к ним, крепились слабо. При попадании в них зайцев сети легко падали, зверьки запутывались в ячейках. Во время гона одна группа охотников стояла у сетей с обеих сторон, а остальные с собаками гнали зайцев.

У коми-ижемцев существенное значение имела добыча линной птицы для внутрихозяйственного использования. Особенно был распространен гусиный промысел у жителей Усы и ее притоков. В июле, в разгар линки гусей, в тундру на одной или двух лодках отправлялись небольшие артели из трех-четырех человека в сопровождении собак. Артели, выбравшиеся в тундру первыми, имели особенно большую добычу.

В период линьки гуси обычно пасутся по берегам рек небольшими группами. Первая из артелей, поднимаясь по какой-либо речке, начинала медленно двигаться, сгоняя вниз птиц, пасущихся по берегам. Сзади образовавшегося стада плыла лодка, а по обоим берегам шли охотники с собаками, не давая гусям выйти на берег и непрерывно пополняя их количество. Если встречались притоки, то гусей сгоняли с них таким же образом, присоединяя к основной стае. Ближе к ночи в заранее намеченном месте птицам давали выйти на пологий берег погоститься, а утром вновь сгоняли в воду. Вблизи устья реки оставался один из членов артели, который ко времени пригона стаи подготавливал загон из кольев, обтянутых сетями. По специально сделанному помосту гусей загоняли в эту ловушку и забивали.

При удачной охоте добывали более тысячи гусей. Но такой способ был приемлем лишь для небольшого числа артелей, добравшихся до тундры первыми.

Большая часть артелей добывала гусей на месте, охватывая широкую прибрежную полосу. Охотились с хорошо обученными собаками, которые догоняли птиц и перегрызали им шею. Огнестрельное оружие применяли крайне редко — обходились палками, которыми били гусей, подкравшись к ним вплотную.

Добывали их и наземными сетями длиной 40—50 м. Двое охотников ставили сети вблизи тундрового озера, которое облюбовала стая, остальные промысловики с собаками спугивали гусей и гнали в круг, образованный сетью, которую затем стягивали. Попавших птиц забивали палками. По возвращении домой добычу делили по общему для всех охотничьих артелей принципу равного распределения.

К явно заимствованным способам коллективного промысла относилась охота коми-ижемцев на песцов — путем загона на лед озера с помощью оленьих упряжек. В этой охоте участвовали только владельцы оленьих упряжек. Широким веером 30—50 упряжек разъезжались по тундре, и промысловики с криками начинали гон песцов, охватывая их дугой и сгоняя обычно на не покрытый снегом лед озера. Дуга из упряжек постепенно сжималась, охватывая озеро кольцом. Затем в круг входило несколько стрелков с ружьями.

Добыча делилась по паям — поровну каждому участнику загона. Известны случаи, когда при большом количестве участников — до 50 упряжек из разных хозяйств — за один загон добывали по триста песцов. Отдельные хозяйства, выставившие много упряжек, получали по паям по 20—40 песцов. У ненцев этот способ облавной охоты носил название *талрава*.

Основные орудия и способы охоты

Характерной особенностью охотничьего промысла у коми было широкое использование пассивных, то есть самоловных орудий самого различного типа. Были чрезвычайно распространены постоянные — слопцы, плашки, силки, петли, ямы и другие. По всей видимости, они и имели давние традиции. С помощью самоловов добывали абсолютное большинство боровой и водоплавающей дичи, исключая линных гусей в тундровой зоне. Меньшее, но существенное значение они имели и в промысле пушных зверей, диких копытных и т.п. Даже закон от 3 февраля 1892 года о запрете ловли дичи силками и слопцами не внес каких-либо изменений в общепринятые у коми способы ловли дичи. На продажу поступала по-прежнему в основном «давленная» дичь, для маскировки обрызганная кровью, со сделанными шилом или гвоздем отверстиями в головах якобы от дробы. Чтобы избежать конфискации давленной дичи полицией, скупщики дичи сначала отправляли возы по ночам, а потом стали прибегать к следующему способу: скупленную дичь помещали в амбары, обстреливали дробью, обмазывали кровью домашних животных, после чего, не таясь, отправляли по назначению.

Названия распространенных у коми стационарных деревянных самоловов давящего типа свидетельствуют о древности их изобретения: сравните коми *чӧс*, мар. *чучаш*, хант. *sesa* (слопец); коми *нальк*, удм. *нальык*, фин. *pakki*, манс. *pal* (плашка); коми *пыльӧм*, удм. *пыльыны* (кулемка). Принципиальных отличий от общераспространенных ловушек этого типа коми самоловы не имели, хотя зачастую в охотоведческих работах некоторые из них выделяют в отдельные подтипы, основываясь на ряде мелких особенностей.

Конструктивные различия деревянных самоловных орудий давящего типа заключаются в следующем. *Пасть* имеет деревянные пол и две стенки, гнет (бревно или плаха) бьет вдоль тела зверя. *Слопцы* отличаются от пастей отсутствием боковых стенок и пола. У *кулемок* гнет бьет зверя поперек тела. *Плашки* близки к пастям и слопцам, но меньше по размеру, боковых стенок у них нет, гнет по длине равен полу ловушки.

Отличительной чертой деревянных самоловов у коми было стремление к сохранности добычи. Профессор И.Н.Шухов после обследования орудий промысла коми переселенцев в Сибири писал: «Считаю необходимым отметить, что в конструкции ловушек видно одно стремление — это сохранить добычу, не дать ее испортить другому зверю или птице, а это значит, что здесь мы не имеем того вреда, который до настоящего времени



Ош пыльом (медвежья кулемка)

предписывают ловушкам, базируясь, что часть добычи пропадает».

Помимо регулярного осмотра самоловов, коми охотники совершенствовали их для лучшей сохранности добычи. Так, у слопцов имелись обычно две боковые стенки, не по-

зволявшие проникнуть внутрь хищнику (у русских охотников боковые стенки присущи только пасти). Над *чосом* часто сооружался специальный навес. У коми-ижемцев была особая система крытого слопца (*коа чос*), который отличался от слопца без укрытия тем, что над ним сооружали шалаш, закрывающий самолов со всех сторон, кроме входа. Плашку (*нальк*) коми охотники укрепляли горизонтально на вершине кола или пня. Горноста́й мог добраться до ловушки по вбитому сбоку наклонному колу. По мнению специалистов, «нальк выгодно отличается от обычной плашки тем, что эта ловушка не заносится снегом».

С помощью слопцов добывалась значительная часть боровой дичи в ближних охотничьих угодьях, главным образом, осенью, до снега, и частично в первую половину зимы. Деревянные ловушки для дичи илистораживающие устройства к ним ладили осенью, перед началом промысла, при помощи ножа и топора. Делали это в промежутках между другими работами. До снега приманка в слопце не требовалась — птицу привлекал песок с мелкой галькой, насыпанный на площадке внутри него. Роясь в песке, боровая дичь задевала сторожок, и ее придавливал гнет — плаха или бревно. По снегу для приманки клали в

Сруб для ловли тетеревов



слопцы ягоды рябины, шиповника, реже — брусники и клюквы. В среднем у одного промысловика было 200–300 штук *чос*. Слопцы служили по 10–18 лет. Оборудованные слопцами охотничьи тропы-пути назывались *чос туй*.

Пасти конструктивно мало отличались от *чос* и обычно носили то же наименование, но служи-

ли в отличие от слопцов для ловли зверей. Под русским названием «пасть» ловушки этого типа были широко распространены в тундровой зоне, у коми-ижемцев, которые добывали ими значительную часть песцов. Тут использовалась так называемая пасть-короб, имеющая стенки и пол из колотых плах.



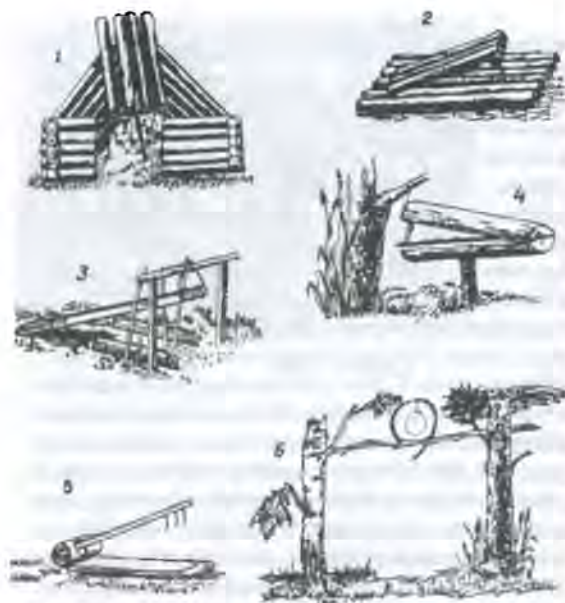
Слапец (чӧс)

Кулемки (*пыльӧм*) применялись чаще всего для ловли зайцев. *Кӧч пыльӧм* сооружали всегда у основания дерева. По снегу вокруг него делали изгородь из хвороста высотой 40–50 см и диаметром около метра. Два параллельных ряда вбитых в землю кольев образовывали коридор, упирающийся в ствол дерева, при входе в который настораживалась слега, утяжеленная вертикально поставленным обрубок бревна. Другим концом слега прислонялась к дереву. Сторожком (он же приманка) служила сосновая или березовая веточка, смоченная мочой. Более крупными кулемками добывали росомых (*сан пыльӧм*) и медведей (*ош пыльӧм*).

Для изготовления *сан пыльӧм* два рядом стоящих дерева диаметром 25 см срубали на высоте 2–2,5 м. На верхнем срезе каждого делали выемки, в которые клали обрубок бревна. На верхней стороне бревна затесывали угол-упор для второго, давящего бревна. Конец давящего бревна поднимали и настораживали с помощью колышка с привязанной к нему приманкой. Нижнее, опорное бревно соединяли с землей стволом дерева со слегка срубленными сучьями или сделанными топором вырубками-ступеньками. Эта конструкция несколько напоминала охотничью кладовую (*тшамъя*), что и привлекало к ней росомуху. Был и другой тип кулемки на росомуху — в виде сруба.

Медвежьи кулемки были больше распространены у удорских и печорских коми. Существовало много разновидностей этой ловушки, в основе конструкции которой лежал единый принцип: зверь придавливался несколькими кряжами, настороженными с помощью кола-сторожка с привязанной к нему приманкой.

С помощью плашек (*нальк*) добывали мелкого пушного зверя — горноста, частично норку, иногда белку. Количество плашек у одного охотника обычно не превышало 50 штук. Срок службы этой ловушки, сработанной из смолистого дерева, доходил до 30–35 лет. Изготавливали *нальк* из двух колотых плашек длиной около



Орудия охоты:

1 — коробковая пасть, 2 — слопец,
3 — пасть на росомашу, 4 — плашка на
белку, 5 — кляпец, 6 — силок на рябчика

метра и шириной 25—30 см. На конце нижней плахи имелась зарубка, в которую упирался конец верхней. При настораживании верхняя плаха приподнималась, ближе к концу между плахами вставлялся сторожок с приманкой. Иногда плашку использовали для добычи рябчиков. В этом случае в ее верхней плахе выдалбливали углубление в виде чашки. В ней попавшийся рябчик и оберегался от порчи.

У печорских охотников для ловли куницы, горностаев, а иногда и белок была популярна схожая, с одной стороны, с плашкой, а с другой — с кулемкой ловушка под названием *лекшес*. Для ее изготовления находили дуплистый пень и на высоте 20—25 см от основания прорубали в нем отверстие. Если не было подходящего пня, то отверстие кубической формы вырубалось топором в живом дереве. Затем на лицевой стороне пня или дерева делали затес так, что перед входом в отверстие образовывался порожек. Устанавливалась давилка — тяжелая слега, один конец которой лежал на вбитой в землю невысокой развилке, а другой настораживался на порожке перед отверстием. Приманку (мышь, часть тушки белки и т.д.), соединенную со сторожком, клали в отверстие. При спуске сторожка слега опускалась и закрывала вход в ловушку, что сберегало добычу от хищников.

На Печоре и Вычегде для добычи горностаев широко использовалась также горностаевая жердка (*сьёдбёж поти, сьёдбёж сёр, сьёдбёж кер*). Эта ловушка состояла из горизонтальной жерди, укрепленной на двух пнях высотой около полутора метров, жерди-давилки и сторожка. Верхняя жердь упиралась одним сво-

им торцом в выступ на конце жерди-основания, а другой ее торец был приподнят и насторожен. До 200, а иногда даже до 500 таких ловушек устанавливались в семейных охотничьих угодьях.

Около стогов или в лесу под деревьями настораживались ловушки на горностае *пырчеган* (типа русского проскока). После срабатывания сторожка зверек защемлялся между ребрами двух досок, вертикально стоящих одна над другой и закрепленных с помощью двух пар вбитых по бокам колышков.

Из переменных, т.е. переносных, а не стационарных, самоловных орудий у коми охотников значительное распространение имели деревянные ловушки *чаркан*, в которых зверька придавливало поперек тела особой давилкой в виде лопатки, опускающейся под действием согнутого лука. Схожая ловушка под тем же названием (*чаркан*) была широко известна у русских и многих сибирских народов. *Чаркан* коми охотников несколько отличался от них: его механизм для сохранности добычи помещался в специальном сквозном коробе. Применяли эту ловушку в основном для ловли горностаев, ставя ее у выхода из норы. Ижемские коми с помощью *чаркан* ловили молодых песцов для домашнего выкармливания.

До распространения железных капканов для добычи крупных зверей — россомах, волков, лисиц, выдр — коми применяли кляпцы (*кляпта*). В прошлом это орудие было широко известно по всей лесотаяжной зоне Восточной Европы. Снабженный железными зубьями рычаг кляпца приводила в действие прочная, туго закрученная веревка. Капканы же получили широкое распространение у коми охотников лишь во второй половине XIX века, в основном при охоте на выдру, лису, росомаху, медведя и зайца. У лесных промысловиков железных капканов было обычно немного, около пяти штук. Гораздо больше их у тундровых охотников — до 50 и более.

Новые капканы вываривали в хвое. Их никогда не хранили дома, а подвешивали в лесу на деревьях. Устанавливали в чистых рукавицах с помощью охотничьего посоха *кайбедь*. Способы постановки капканов были общеприняты. Несколько оригинальных способов ловли зверей капканами существовало у ижемских коми. Для ловли горностаев настораживали капкан в ледяном домике. Для этого на реке или озере вырубали несколько льдин и ставили их наклонно друг к другу с таким расчетом, чтобы внутрь можно было пройти только с одной стороны. Приманку класть считали не обязательным, поскольку горностае, имеющий обыкновение осматривать во время жировки все норки и углубления, и без приманки обязательно входил в домик.

Для ловли песцов во время гона в тундре на голом месте втыкали в снег черную палку и рядом устанавливали капкан. Песец, даже далеко пробегающий, заметив палку, сразу направлялся к ней, чтобы, обнюхав ее, оставить метку, и попадал в капкан. Потребность песца часто мочиться во время гона использовалась и в другом способе: промысловик, идя на лыжах через голое место, держал направление на какой-либо одинокий кустик и бросал по ходу параллельно лыжне кусочки мороженого мяса. За несколько десятков шагов до куста бросание мяса прекращалось. Под кустом устанавливался капкан, а через несколько шагов крошка продолжалась уже от куста. Наткнувшись на крошки мяса, песец бежал по ним до куста и обязательно останавливался у него, чтобы сделать метку.

Весной в тундре с помощью капканов ловили и белых куропаток. Охотники использовали агрессивность токующих самцов, у которых к этому времени вылинивали только голова и шея. Капканы устанавливали на проталинах, а рядом в качестве приманки — снежок с воткнутой в него черной палочкой. Самцы принимали этот снежок за соперника и, бросаясь на него в драку, попадали в капкан.

На медведей настораживали кремневые ружья вблизи медвежьей тропы. Спускные пружины ружей были соединены веревочкой, натянутой над тропой. Заряд обычно состоял из рубленого свинца.

Коми добывали рябчиков преимущественно силками (*лэч*), укрепленными на горизонтальной жердочке на высоте около метра от земли. С двух сторон от сплетенной из четырех-пяти конских волосков петли на жердочке привешивалась приманка — кисти рябины. У некоторых охотников таких петель было поставлено на охотничьих тропах-путиках (*лэч туй*) более 500 штук, хотя чаще — 200—400. Рябину для приманки заготавливали заранее, а при неурожае за ней даже ездили в весьма отдаленные места. Например, удорские охотники при неурожае рябины покупали ее в Архангельской губернии, за сотни верст от дома.

Петли на жердочке устраивали и для ловли горностаев. *Сьöдбöж лэч* представляли собой до восьми силков, установленных на одной половине полутораметровой жерди. Свободным от силков концом жердь прикреплялась к дереву на метровой высоте от земли. Под силками на нитке привязывали приманку — кусок дичи.

Петли на боровую дичь (*му лэч*) устанавливали на земле, почвенных обнажениях, без приманки — птицы любят купаться в пыли и ищут мелкую гальку, необходимую им для перетирания

пищи. Часто для привлечения птицы такие облажения делались искусственно. Петли устанавливали в специально сделанных воротцах из веток, с двух сторон от которых устраивали заграждения из хвойных веток или вершинок молодых елей. Петли для ловли глухарей и тетеревов отличались от рябчиковых лишь толщиной. На их изготовление шло по 25—40 конских волосков, в которые для прочности иногда вплетали тонкую конопляную бечевку.

Ижемские коми в массовом количестве добывали белую куропатку наземными петлями в притундровой зоне. Петли ставили по прибрежным ивнякам и раkitникам, куда куропатки прилетали лакомиться почками. Ставили такие силки в 2—3 метрах один от другого, по 100—300 силков в одном месте. Один промысловик обычно оборудовал силками два-три участка, осматривая их по очереди. Ловлей белых куропаток занимались преимущественно женщины и подростки, но случалось — и взрослые охотники в свободное от добычи пушнины время. На реке Усе в урожайный год некоторые семьи добывали по 2—3 тысячи пар куропаток и более.

Водяную птицу также в основном промышленляли женщины и подростки — с помощью петель, прикрепленных к натянутым над водой поводкам. К прилету уток многие сотни петель стояли на реках близ селений. Весной петли ставили обычно по заливам и курьям, местам кормежки водоплавающих. Водяную нырковую утку (*ва утка*) ловили осенью натянутыми над водой петлями.

У коми-ижемцев был распространен лов гусей петлями, которые ставили на перешейке между двумя болотами. По конструкции они напоминали петли на боровую дичь: делалась изгородь, ловушки стояли в воротцах, и гуси попадали в них, переходя по суше из одного болота в другое.

Широко применяли коми охотники петли со вздергивающим устройством — противовесом типа очепа (*карнана лэч, риа лэч, жаравеч*). Ставили *карнана лэч* на боровую дичь, ими ловили зайцев, а печорские охотники использовали такое устройство даже для ловли медведей.

Карнана петля для ловли медведей представляла собой бревно-противовес, укрепленное на столбе. На короткий конец противовеса привязывались приманка и веревочная петля, а на длинный — груз, способный вздернуть попавшего в петлю медведя на воздух. Ловили медведей и петлями, укрепленными между деревьями. Для их затягивания обычно служили обрубки деревьев, прикрепленные к одному из концов петли. Такие же петли были на оленей и лосей.

У сысольских и вычегодских охотников практиковалась лов-

ля зайцев с помощью пружка (*лайкана лэч*). Это петля, прикрепленная к вершине гибкого дерева. При попадании зайца срабатывал несложный сторожок, и деревце, разгибаясь, затягивало петлю, приподнимая зайца над землей.

Значительную часть горностаев добывали с помощью силянки (*дзуг*). Это деревянная рамка из сосновых или еловых брусков, в которой с помощью деревянных колышков закреплено 10—15 петель из одного скрученного вдвое конского волоса. Устанавливались эти ловушки на земле у стогов, на расстоянии 6—8 метров друг от друга, в проходах заграждений из сухостоя.

Помимо самоловов давящего типа и силков, печорские охотники использовали садки на боровую дичь (срубы, короба) и падающие колпаки. Срубам ловили тетеревов. Он состоял из пяти-семи венцов очищенных от коры еловых бревен и был приподнят над землей на четырех столбах высотой 1—1,5 м. Сверху сруб накрывался соломой и имел замаскированное отверстие в центре. Для приманки над срубом вешали сноп овса. Короба с вращающейся на оси крышкой делали из прутьев в виде корзины либо ящика из досок. Привлеченные ягодами, тетерева садились на крышку.

С помощью колпаков из натянутой на обруч редкой сети ловили рябчиков и куропаток. Колпаки подвешивали к веткам дерева так, что при попытке дотронуться до укрепленной снизу приманки ловушка падала и накрывала добычу. К началу XX века эти орудия ловли птиц употреблялись уже редко.

Ловчие ямы — несомненно, древнейший способ добычи зверей. Коми применяли их в основном для ловли зайцев. Заячья яма (*коч гу*) была глубиной до полутора метров, шириной 0,6—0,8, длиной 1,2—1,5 м. Сверху прикрывалась лапником. Над ямой на шесте укрепляли приманку — молодые осиновые ветки. На дне ямы в землю вбивали пять-шесть кольев такой высоты, чтобы попавший в яму заяц не доставал лапами до земли и не мог выпрыгнуть. Заячьи ямы были особенно распространены у вычегодских охотников. Иногда с помощью ям, прикрытых хворостом и положенным на него мясом, ловили россомах. Добывали и крупных копытных — лосей, оленей. Их ловля с помощью изгородей и вырытых в проходах ям с заостренными кольями в прошлом, видимо, широко применялись в Северном Предуралье. Еще в конце XVIII — первой половине XIX веков эти промысловые сооружения были хорошо известны как коми, так и русским охотникам Европейского Северо-Востока, но к началу XX века вышли из употребления.

Коми была известна и охота с помощью отравленной приманки, хотя широкого распространения этот способ не имел.

Отравленными стрихнином кусками мяса добывали волков и лисиц. Ижемские коми для промысла лисиц и песцов закладывали отраву в «почки»: завернутый в папиросную бумагу стрихнин обмакивали в растопленный олений жир и привязывали на нитку. «Почки» развешивали на ветках деревьев вдоль следа от протасненной волоком паучей приманки.

Существенное значение для внутрихозяйственного потребления имел у коми сбор яиц водоплавающей птицы. На одном лишь озере Донты верхневьчегодские коми в начале XX века собирали за весну до 4000 утиных яиц. Для их сбора делали искусственные гнезда (*горс*, *дупля*). И.И.Лепехин во время поездки в конце XVIII века по Сысо-



*Промысловик маскирует
настороженную ловушку*

ле обратил внимание, что «в лесах первую встречу были нам бураки и кадушки, развешенные по деревьям. Они представляли гнезда диких птиц, а особенно уток, которые с весны кладут свои яйца в оные, почитая их за безопаснейшее место, а зыряне, приобывши знать пору, когда оне совсем вынесутся, обирают яйца, как из-под домашних своих птиц, и употребляют в свою пользу».

У печорских коми сбор яиц с помощью *горс* практиковался еще в начале 30-х годов XX века. *Утка горс* изготавливали чаще всего из бересты, для чего обычно использовали снятую трубой без разреза кору со старых пней. Сверху и снизу делались крышки из бересты, а на высоте двух третей в трубе вырезали отверстие диаметром около 10 см. Ставили *горс* чаще всего на лиственницах, иногда на елях и осинах, как в личных охотничьих угодьях, так и просто на берегах водоемов близ селений.

Дуплянки (*дупля*) делали в дуплистых деревьях, которые находили простукиванием топора. Не срубая такие деревья, на высоте 3—4 м делали в стволе отверстие-летку, ниже его прорубали щель и вставляли в нее дощечку — выдвигаемое дно. У некоторых промысловиков было до 30—40 и даже 50 *горс* и *дупля*. Селились в искусственные гнезда преимущественно гоголи и крохали. За сезон иные хозяйства собирали до ста яиц. Заби-

рали обычно по две кладки, оставляя третью для вывода птенцов. После их вывода из гнезда вынимали и пух.

Из активных орудий охоты, то есть требующих участия человека в процессе добычи, у коми были лук, копье, ружье и сети для ловли птиц. Лук (*вудж*) со стрелами (*ньöв*) — древнейшее изобретение человека. Вплоть до первой половины XVIII века он был основным орудием активного промысла у коми охотников. После быстрого и массового распространения огнестрельного оружия лук так же быстро исчез из употребления у коми-пермяков. Но у коми-зырян охота с луком не часто, но встречалась даже в начале XX века. На Печоре с луком и стрелами охотились многие старообрядцы, отвергая охоту с ружьем по религиозным мотивам. Полевые материалы автора показывают, что после гражданской войны на верхней Печоре многие охотники из-за острой нехватки боеприпасов отложили ружье и взялись за луки.

Применявшиеся коми охотниками в конце XIX — начале XX веков луки были сложного устройства, склеенные из полос березы, лиственницы и рябины. Тетива (*вудж вез*) изготавливалась из лосиных жил или кожаных шнурков. Колчан (*нюлыс*) делали из кожи или дерева. Наконечники стрел чаще всего костяные, для охоты на птиц — металлические, удлиненной треугольной формы, с основанием треугольника в качестве поперечного лезвия (типа русских срезней) и развилчатые. Для пушных зверей стрелы были с массивным деревянным, реже костяным, наконечником грушевидной формы (как русские томары). Правила стрел изготавливались из тетеревиных хвостовых перьев. Охотились с луком обычно вдвоем: один охотник стрелял, а другой следил за полетом стрелы и подбирал ее, если стрелок промахнулся.

Копье (*шы*) коми охотники применяли главным образом при охоте на медведя. Иногда им добивали полавшую в капкан росомуху, загнанных лосей и оленей. Медвежье копье (*ош шы*) имело втульчатый листовидный обоюдоострый наконечник с шириной лезвия около 45 мм и длиной 190–200 мм. Или втульчатый, трехгранный той же длины. Насаживались наконечники на древко диаметром около 4 см. Наконечники ковали местные кузнецы. Их форма была близка к наконечникам охотничьих копий перми вычегодской, известным по материалам археологических раскопок. Как метательное оружие копья использовали крайне редко, хотя в XV–XVI веках, по свидетельству иностранных путешественников, охотники коми «добывают диких зверей посредством метательных копий, и в этом искусстве так опыты, что очень редко промахнутся».

Подъемные сети на птиц — перевесья (*ветӧс*) коми применяли с давних пор, первые письменные сведения о них относятся к XVI — началу XVII веков. Писцовые книги этого времени отмечают наличие перевесий у населения Вашки, Мезени, Сысолы и Выми, то есть практически на всей территории тогдашнего расселения народа коми, исключая вычегодские волости. По фольклорным данным, перевесья были известны и коми-пермякам. К началу XX века ловля перелетной водоплавающей птицы сетями сохранялась лишь у удорских коми.

Обычно *ветӧс* устанавливали на перешейке между двумя болотами или старичными озерами в специально прорубленной просеке. На двух высоких деревьях затесывали сучья и на высоте около 20 м прилаживали два блока, через которые перекидывали веревку, привязанную к сети. Верхний край сети поднимали над землей на 10—15 м, а ее нижний висел на высоте человеческого роста. Длина перевеса была 30—40 м, а размер ячеи 30—40 мм. Внизу, на высоте полутора метров с помощью кольев и положенных на них шестов натягивался поддон перевеса — крупноячеистую (60—70 мм) сеть размером несколько меньше сети *ветӧс*. Птицелов сидел под сетью в центре, спрятавшись в шалаше-загородке (*сай*), и ждал, когда подлетит птичья стая, чтобы с помощью веревки спустить сеть перевеса.

Для ловли боровой дичи весной и зимой коми охотники использовали также кроющие сети. Их расстилали на гладком ровном месте вблизи рек и озер. Четвертая часть этих сетей лежала плотно на снегу или земле, слегка закрепленная по краям, середина — с помощью палок приподнималась над землей метра на полтора, а остальная часть — на 3—3,5 м. К верхнему концу привязывалась веревка, с помощью которой скрывающийся неподалеку охотник задергивал сеть. На земле под ней разбрасывалась приманка для дичи. Приманивали и берестяным манком — *чилсан*.

Огнестрельное оружие появилось у коми охотников в конце XVII — начале XVIII веков и быстро распространилось среди всех промысловиков. Терминология, связанная с ружейным промыслом, практически полностью заимствована из русского языка: пицаль (ружье), ствол, дуло, затвор, *свинеч-порок*, *порошница*, осечка, *метитны* (целиться) и т.д. Вплоть до XX века большинство коми охотников продолжало промышлять с примитивными кремневыми ружьями. Даже в 1926—1927 годах при обследовании промыслового населения Печоры число кремневок у охотников составляло 20—25%, а остальные 75—80% почти поровну распределялись между пистонными шомполками и берданками. Основной причиной столь долгого сохранения крем-

невых ружей была их безотказность и крайняя простота конструкции, позволявшая легко производить мелкий ремонт подручными средствами либо полностью заменить вышедший из строя замок новым, изготовленным местными кузнецами.

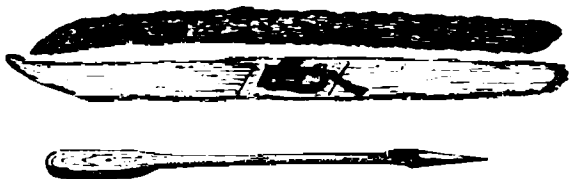
В результате опроса русских пустозерских охотников, промышлявших в сходных с коми природных условиях, С. В. Керцелли пришел к выводу, что практически ни одна из имеющихся в России ружейных систем для охоты на севере была не пригодна. Единственное исключение — норвежская винтовка Ремингтона, за которую пустозерцы без сожаления платили 75 и даже 100 рублей. Но значительная их часть продолжала охотиться с кремневыми ружьями, отвергая за непригодность другие системы. Замки кремневых ружей ковали обычно местные кузнецы, стволы делали на заводах в Вятской, либо в Пермской губерниях. Для охоты на крупных животных были кремневые ружья с диаметром ствола около 12 мм («турки»), для мелких животных предназначались ружья малого калибра (5—6 мм). Для «турки» пули отливали, ружья малого калибра заряжали кусочками свинца, которые охотник откусывал зубами от свинцового прута. Порох расходовали очень экономно, при охоте на белок из одного фунта выходило от 300 до 500 зарядов. С руки коми стреляли крайне редко, обычно сошкой служил охотничий посох *койбедь*, либо ружье опирали на ветку дерева или, реже, на специально срубленную сошку.

Необходимым предметом снаряжения ружейного охотника была *тасма* — охотничий пояс. *Тасма* носилась через плечо и представляла собой кожаный ремень с прикрепленными к нему за ушки и подвешенными на ремешках кожаными мешочками для кремней, дроби и компаса. Кроме того, также на ремешках, к охотничьему поясу крепили кожаную сумочку для огнива, кремня и прута, отвертки, проволоки для прочистки ружейного замка, мерки для пороха, а для пистонных ружей — пистонницу. На ремне *тасмы* закреплялась и спираль из свинцового прута, от которого откусывали пули. Пороховницу (*порошница, порок доз*) изготавливали сами охотники из березового нароста-капа, реже — из корневой части березы в форме полого внутри сплюснутого шара. Пистонницы делали из кожи, иногда из коровьих рогов.

Удачливость охотников при ружейном промысле во многом определялась опыtnостью их собак. С помощью собак велся основной беличий промысел, их использовали при добыче куницы, выдры и других пушных зверей; при охоте на лосей и оленей; при ружейном промысле боровой дичи, исключая рябчика, и т. д. В дальних артельных походах наличие собаки у каждого промысловика было обязательным.

У коми охотничьи собаки относились к группе пород лаек, в прошлом именовалась зырянской лайкой. Ей присущи хорошее обоняние, зрение и слух (чутье); упорное преследование зверя или птицы и последующее облаивание (слежка); звучный, доносивший голос, настойчивость и упорство при поиске, слежке и облаивании (вязкость). Хорошо обученная собака не рвала зверя или птицу, а только «закусывала». За зайцем не гонялась, искала и хорошо брала выдру. Встретив россомаху, поднимала ее на дерево и держала до прихода охотника. Не боялась медведя, шла на него и «держала».

Особенно ценились лайки, одинаково хорошо промышлявшие любого зверя, поскольку редкий охотник мог позволить себе содержать несколько собак с различной специализацией. Хороших собак берегли, на промысле «охотник заботливо относится к своей собаке и



Охотничьи лыжи (лызь), обитые камусом, и койбедь

скорее сам не доест, а ее накормит», — писал о печорских коми Е.А.Ляцкий. Обучали молодую собаку в лесу обычно с хорошей лайкой, бывавшей год-два на промысле. Обученных собак продавали очень редко, и цены на них были весьма высоки. Чаще их меняли на скотину, причем хорошая лайка нередко ценилась выше коровы. Обычно же продавали щенков.

У коми охотников существовала целая наука их выбора. Пользовались особым уважением среди промысловиков знатоки, умевшие по внешнему виду (экстерьеру) щенка и по его поведению определить как его пригодность для охоты вообще, так и то, на какого зверя он пойдет, когда вырастет. Чаще выбор заключался в следующем. Еще слепых щенят клали на табурет. Почуявших край табурета оставляли, упавших выбраковывали. Или бросали в воду и не спасали тех, кто барахтался на месте, а не пытался плыть. Внешними признаками доброкачественных щенков считались длинный и толстый хвост, выступающая затылочная кость (будущая бельчатница), особое строение неба и т.д. Ныне чистота породы зырянских лаек утрачена. А в результате слияния зырянской, архангельской, новгородской, карельской, вотяцкой и других близких пород лаек образовалась новая — русская охотничья лайка.

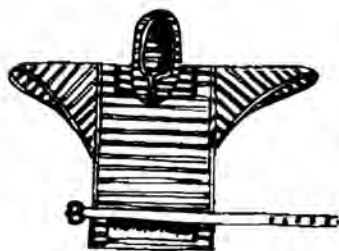
Добытая для рыночного сбыта пушнина подвергалась у коми охотников лишь первичной обработке. Шкурки мелких пушных



*Охотник в кожаном
лузане*

зверей с помощью острого ножа снимались «чулком», вывернутые наизнанку, они очищались ножом от жира и натягивались для сушки на правилки. Для более крупных шкурок (зайца, лисы и др.) применяли правилки из двух раздвигающихся планок (*вожка*), для горносталя — в виде плоской дощечки (*зэв*). Беличьи шкурки сушили вывернутыми без правилок. После просушки шкурки складывали для хранения в промысловые кладовые. Шкуры крупных животных (медведя, лося, оленя, россомахи) снимали пластом и также продавали без выделки.

Продажа выделанных беличьих и других мехов у коми не практиковалась. Для домашних нужд меха обрабатывали в небольшом количестве. Шкуры крупных животных выдeldывали только сыромятным способом, дубление было редким. Технология выделки была проста: шкуру вымачивали в реке, затем ножом соскабливали мездру и окисляли внутреннюю сторону забродившим тестом из ржаной муки. Выквашенные шкуры сушили, затем мяли, смочив немного молоком или водой. Медвежьи шкуры окисляли для выделки с помощью медвежьего сала, а беличьи — кислым молоком. Шкуры добытых летом лосей обрабатывали в виде замши.



Лузан

Боровую дичь, в первую очередь рябчиков, добытых с наступлением холодов, продавали замороженными, без какой-либо обработки. В оттепели, чтобы предохранить птицу от порчи, у нее удаляли внутренности и клали внутрь лапки мохожевельника.

Появившийся в конце XIX — начале XX века массовый спрос зарубежных рынков на птичьи шкурки стимулировал поставки с территории Коми края и этой продукции охоты.

В первую очередь в ходу были шкурки белой куропатки, которую в большом количестве добывали ижемские коми. Технология была несложной. Дома куропаток размораживали, отрезали крылья, затем делали надрез на брюшке и выворачивали шкурку чулком до клюва, который подрезали, оставляя при шкурке. Умелые съемщики за день снимали вдвоем до 600 шкурок.

Их подвешивали на бечевке для просушки дня на три-четыре. У высохших шкурок отрывали ножки, оставшиеся до того на них. Товар десятками связывали за шейки и подвешивали в сухом месте до продажи скупщикам. В собственном хозяйстве птичьих шкурки использовали крайне редко. Иногда из шкурок гагары ижемские коми делали подошвы для меховой обуви.

Дичь для собственного потребления заготавливали впрок обычно следующим образом. Оципанную и выпотрошенную птицу клали в горшок с водой и ставили ненадолго в печь к огню так, чтобы она не успела свариться. Потом ее вынимали из горшка и на ночь оставляли в печи на «вольном жару». Приготовленная таким образом дичь не теряла вкуса. Чтобы она не портилась, держали высушенную дичь всегда в сухом месте, обычно подвешивая на нитках около печи или на подволоке. Так же сушили клестов, которых сотнями ловили дети, и заготавливали впрок зайчатину. Если боровая дичь добыта уже после наступления холодов, то часть ее, выпотрошив, подвешивали под навесом крыши и хранили на морозе. Белых куропаток и линных гусей чаще засаливали в бочках. Засаливалось и мясо диких оленей, лосей. Их языки коптили и почитали за деликатес. Ижемские коми иногда коптили и мясо медведя.

Охотничий быт

Для коми охотников (промысловики-любители среди них были нетипичны) непроемкая сфера имела большое значение: жилище, одежда, питание, отдых и т.д. — весь уклад повседневной жизни на промысле. Основные атрибуты промыслового быта имели много общего с бытом сельского населения, но в то же время отличались от него рядом существенных особенностей. Прежде всего тем, что специфика охотничьего промысла заставляла сводить до минимума потребности в материальных благам, но так, чтобы этот минимум обеспечивал успешное выполнение трудовых процессов. Понятия о комфортности промыслового жилища, наиболее удобных типах одежды и обуви, необходимом и возможном рационе питания были выработаны в процессе многовекового промыслового опыта. Многие элементы бытовой сферы коми охотников передавались от поколения к поколению без особых изменений ввиду их целесообразности, простоты изготовления и надежности. По этой причине именно в промысловом быту сохранялись многие архаизмы, уже утраченные в сельской культуре.

Промысловые жилища и хозяйственные постройки для хра-

нения инвентаря и добытой дичи были в каждом семейном охотничьем уголье независимо от расстояния до селения. В наиболее благоустроенных угольях имелись специально построенные баньки, а у некоторых верхневыхегодских охотников — стояла для лошадей и даже отхожие места в виде небольших загоронок. Большинство уголдий было расположено вблизи рек, по которым доставляли снаряжение и продукты перед началом промысла, поэтому охотничьи избушки, как правило, располагались на берегах.

Если охотничье уголье было большим, а протяженность путей не позволяла заканчивать их осмотр в течение одного светового дня, то на концах троп сооружали дополнительные избушки в основном для кратковременного ночлега. Обычно они топились по-черному и были меньше, чем основные, базовые. У многих печорских охотников количество промысловых избушек доходило до пяти-шести в одном уголье.

У охотников верхней Вычегды практиковалось совместное пользование некоторыми хозяйственными постройками. Например, охотники из нескольких близко расположенных уголдий сооружали для себя общую баню. Иногда охотничьи избушки и хозяйственные постройки охотников-односельчан, промышлявших в одном районе, ставились вместе, образуя целый охотничий городок. Такой промысловый городок на берегу Воли, притоке Вычегды, принадлежащий охотникам из деревни Выльгорт, состоял из шести охотничьих избушек, семи кладовых для инвентаря, одной бани, трех одноместных и трех двухместных собачьих конур, двух двухместных стоил для лошадей и двух отхожих мест.

Лесная промысловая избушка была очень проста по конструкции и в то же время предоставляла необходимый минимум удобств для длительного в ней проживания. Ее называли *вөр керка* (лесная изба), *кыйсян керка* (охотничья изба), *угольдья керка* (изба в уголье), а также *пывсян* (банька). Это бревенчатая постройка 3х3 или 3,5х3,5 м высотой 2—2,5 м. Наиболее крупные по размеру избушки редко превышали в длину и ширину 4,5—5 м. Основная, базовая *вөр керка* обычно имела рубленые из бревен сени под одной с ней крышей. Основным инструментом при сооружении избушки был топор. Гвозди не использовались. Сруб ставился прямо на землю. Крыша обычно односкатная, из досок, вытесанных из половинок бревна. Потолок и пол обычно делали из колотых плах. Небольшие окна — не более трех — прорубали с южной или восточной стороны. В прошлом при отсутствии стекол в них вставляли бычьи пузыри, а зимой вмораживали тонкие льдинки.

Внутри избушки имелись печь, нары, скамейки и небольшой стол с чурбаками для сидения. Вплоть до середины XX века печь в лесных избушках топилась в основном по-черному — *свёд пач* (черная печь). Место для очага (*билур*) представляло собой бревенчатый сруб в два-три венца, засыпанный землей. На него ставили либо печь-каменку (*горья пач*), либо глинобитный очаг (*вартём пач*). Для выхода дыма в углу, за очагом, прорубалось отверстие-дымоволок, которое закрывалось специальной крышкой или подушечкой из тряпки с зашитыми в нее сеном и мхом.

Нары из колотых плах располагались вдоль стены от печи до угла, спали на них ногами к очагу. Иногда нары делали в два этажа — в ос-

новном в избушках для ночлега охотничьих артелей. Под потолком, вдоль свободной стены, было укреплено несколько жердей, на которые клали на просушку дрова для растопки, обувь, вешали сырую одежду.



Макет охотничьей избушки и промысловых кладовых

В стены в было вбито много деревянных колышков (*туф*), на которые развешивали одежду. Для мелкой хозяйственной утвари на стенах было несколько полок. Освещали избушки по вечерам лучиной. Печорские коми жгли жир птиц и сало зверей в открытой коробочке с фитилем.

Хозяйственная утварь, как правило, была самодельной: берестяные и деревянные ложки, берестяные чашки и коробки для хранения муки, сухарей, хлеба, замеса теста и т.д. Кроме того, обычно имелся инвентарь для мелких хозяйственных работ: точило, пила, шило, игла, нитки и прочее. Пищу, по возможности, предпочитали варить вне избушки, обычно рядом с ней оборудовали место для костра, нередко с навесом. Для подвешивания котелка над костром вбивали наклонно кол, или было приспособление в виде составного деревянного крюка, который вешался на горизонтальную жердь.

В Прилузье и на верхней Сысоле в качестве промыслового жилища в прошлом довольно часто служила *кола*. Это соору-



Чом

жение из бревен, близкое к *Вёркерка*, но имеющее сруб лишь в четыре венца. Крыша была двускатная, на бревенчатых фронтонах, покрытая еловой корой. Очень маленькую двустворчатую дверь на ременных петлях делали также из еловой коры либо из колотых досок. Пола, очага и нар обычно не было, спали на ветвях, постеленных на землю. Иногда

кола имела примитивный очаг из камней, но лишь для обогрева; дым выходил через берестяную трубу-вытяжку.

Для хранения промыслового инвентаря, продовольствия и дичи служили рубленные из бревен кладовые, приподнятые на ножках-опорах. Они мало отличались от сельских хозяйственных построек. Часто у кладовых такого типа имелось подобие крыльца, образованное выступающими концами настила пола, над которым нависал край крыши. Внутри в несколько рядов располагались полки для продуктов и дичи. На полу и деревянных гвоздях, вбитых в стены, размещали хозяйственный инвентарь. Ставился амбарчик не на землю, а на четыре столба-стойки высотой около метра, которые в нескольких местах обтесывались на конус, чтобы внутрь не могли попасть мелкие грызуны. Общепринятого наименования для таких кладовых у коми не было, обычно их называли так же, как и в сельском быту: *житник*, *кум-амбар* и т.д. На Выми, Летке и Ижме они назывались *лабаз*, а в Удорском крае — *турыш*.

Если этот тип промысловой кладовой был, скорее всего, заимствован из сельского быта, то охотничья *тшамья*, вероятно, была чисто промысловым изобретением. Так у коми назвалась кладовая для припасов и добычи на четырех или одной высоких опорах. *Тшамья* представляла собой сруб из тонких еловых, очищенных от коры бревен в пять-шесть венцов. Крылась она на один скат колотыми досками в два слоя, потолок не делали. Внутри имелось два-три яруса полок. Двери не было, ее роль выполняла выдвигаемая доска в полу. В качестве опор-столбов часто использовали деревья, специально срубленные для этой цели на высоте 1,5–2,5 м, ошкуренные, а иногда дополнительно обтесанные для придания грибовидной формы пни деревьев. Лестницы обычно не устраивали, а ставили между опорами короткий столбик, встав на который и отодвинув доску, можно было по плечи оказаться внутри *тшамьи*.

У южемских коми кладовые такого типа носили название *кокйы лёбес* (лабаз на ножке). Попадали в них не через отверстие в полу, а сверху, поднимая несколько досок крыши, поэтому их обычно снабжали лестницей из бревна. Ставили *тшамью* обычно в стороне от остальных хозяйственных построек.



Коло

Происхождение термина *тшамья* недостаточно ясно, сходное название охотничьей кладовой на высоких стойках — *sutex, suteijax* — есть в мансийском языке. У русского населения Северного Приуралья и Зауралья такие постройки назывались *чамья, чемья, шамья, шумья, шайма*. Известный ученый-филолог А.К.Матвеев считает данный термин финно-угорским заимствованием.

При охоте вне личных промысловых угодий каждый охотник мог оборудовать временный ночлег. Особенно часто приходилось ночевать не в избушке во время артельного промысла. На месте, выбранном для ночлега, обычно сооружался односкатный шалаш (*чом*). Для кратковременной стоянки делали каркасный шалаш простейшей конструкции: на два кола с развилками на верхнем конце клали жердь, а на нее опирались жерди остова. Для покрытия служили сосновая и еловая кора, ветви и сено. Две боковые стороны закрывались ветвями и лапником. Перед входом раскладывался костер. При ночлеге артелями часто обходились и без костра, даже при морозе -25° и ниже. Часть снега внутри чома разбрасывали, остальной утапывали, на него стелили сухой хворост, лапник и верхнюю одежду, а сверху накрывали овчинным одеялом. Если охотники собирались провести на одном месте несколько дней, то крыша чома и боковые стены изготовлялись из колотых плах (*пöв чом*). Иногда вход в такой шалаш уменьшали врытыми в землю плахами, а узкий проход закрывали сосновой или березовой корой.

При ночлеге артелью чаще сооружали *кер чом* — строение в виде трехстенного сруба из тонких бревен, горбуш или колотых плах. Крыша односкатная, с наклоном назад. Иногда для многочисленных артелей строили по три чома вместе: два входными отверстиями располагались друг против друга, а третий приме-

кал к ним входным отверстием сбоку. Сдвоенный чом (*воча чом*) представлял собой два чома, поставленных входами друг к другу, с костром между ними.

У охотников верхней Вычегды и верхней Печоры было принято строить чом из жердей, крытых берестяными полотнищами (*киска чом*). У каждого охотника дома или в промысловой избушке был запас из десятка и более таких берестяных полотнищ, шириной около полуметра и длиной 2—2,5 м. Как правило, *киска чом* сооружался при артельной охоте. Для его покрытия требовалось не менее четырех берестяных полотнищ.

Во время зимней артельной охоты верхневычегодские и печорские промысловики, останавливаясь на одном месте на несколько дней, оборудовали временный лагерь. Выбрав место, хозяин артели отмечал лыжами на снегу квадрат со сторонами, равными длине лыж — около двух метров. Затем в квадрате он с одним из членов артели вычищал деревянными лопатами снег до земли. Выкинутый снег укладывали бруствером с трех сторон. Четвертая сторона должна была служить входом в чом, и с обеих ее концов устраивались два пологих спуска в снежную яму («ворота») перпендикулярно к боковым сторонам. После этого начиналось сооружение помещения для ночлега. На два кола с развилками, вбитых внутри снежной ямы вблизи «ворот», устанавливали перекладину, а на нее клали жерди, другой конец которых ложился на снежный бруствер с противоположной стороны. На жерди настилали берестяные полотнища, а к получившейся крыше подгребали с боковых сторон снег. Иногда под берестой предварительно натягивали домашнее полотно и насыпали поверх него слой сухой хвои. Внутри чома на землю настилали лапник, а по бокам устраивали стенки из наколотых дощечек. Затем у входа расчищали от снега участок, равный по площади чому — место для приготовления пищи и сушки одежды. Напротив входа в чом, у стенки расчищенного квадрата вбивали три кола с развилками, на них и на перекладину входа в чом укладывали три жерди, центральная из которых (*ва крэл*) служила поперечной над костром, а на две другие вешали для просушки одежду.

Костер делали небольшой, но жаркий. С тыльной стороны укладывали короткий толстый кряж (*би мыш*), который служил для отражения тепла в сторону ночлега. У задней стенки чома делали скамейку для сидения из сваленного и обтесанного дерева. 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 притапывали. Рядом с другими «воротами»

устроивали 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 одеяла.

Похожий способ сооружения ночлега зимой был и у русских охотников на Среднем Урале.

У верхневыхегодских охотников в постоянных местах дальнего промысла, помимо охотничьей избушки, было принято иметь несколько специально оборудованных мест для ночлега на расстоянии около 20 км от *вёр керки*. Там были приготовлены запасы дров и поставлены крытые еловой корой шалаши (*чом*) с постелью из мха и лапника. Ижемские промысловики часто пользовались для ночлега

каркасным коническим шалашом типа оленеводческого чума, который и послужил для него образцом. В верхнеусинских выселках местные промысловики с первым снегом вывозили на собачьих упряжках в тундру за 40—50 км и устанавливали на всю зиму в центре угодий, где собирались промышлять пса-



Промысловые кладовые (турыш) на Мезени

ца, такие конические шалаши, крытые берестой или старыми оленьими шкурами. Охотники периодически приезжали в них на три-четыре дня для осмотра старых и насторожки новых ловушек.

Для устройства разового ночлега в тундре ижемцы брали с собой кусок брезента или холста, которым покрывали конический каркас из воткнутых в снег лыж и охотничьего посоха — *койбедь*. У.Т.Сирелиус обнаружил конический шалаш у локчимских (левый приток Вычегды) охотников. Его строили летом в лесу на время изготовления ловчих приспособлений к осеннему промыслу. На подходящей для строительства площадке обламывали на высоте постройки верхушку молодого соснового или елового дерева. Эту опору (*вожка*) очищали от сучьев, лишь на верхнем конце оставляя несколько веток. Затем вокруг ставили 16 жердей каркаса так, что нижними концами они образовывали круг диаметром около трех метров, а верхними опирались на оставленные сучья обломанного дерева. На этот каркас клали

покрытие из бересты или еловой коры, для плотности, снаружи подпирали толстыми жердями. Внизу, у земли в качестве двери и выхода для дыма делали небольшое отверстие. Для приготовления пищи огонь разводили перед шалашом, а внутри поддерживали тлеющий огонь для изгнания комаров.

Довольно часто промышлявшие в одиночку охотники при ночлеге в лесу ограничивались загородкой-заслоном от ветра и костром (*ноддя*). У заслона стелился лапник, спали на нем, заворачиваясь в одеяло из меха с мешком для ног (*ыж ку эшкын*). Для сооружения *нодди* пользовались двумя отрезками сухойстойных деревьев хвойных пород, предпочтительно с выгнившей сердцевинной. Их клали друг на друга, закрепляя вбитыми с боков кольями, между бревнами помещали растопку из сухих щепок, бересты и стружек. Такой костер без особого присмотра мог гореть всю ночь. Сходные термины для обозначения такого костра есть у других народов: финское *puotio*, карельское *puodivo*, мансийское *нутья*, вепсское *podjo* и северорусское *нодья*. Это говорит о том, что его изобретение относится к весьма древнему времени и связано, скорее всего, с финно-угорским населением.

Верхняя одежда коми охотников практически не отличалась от применяемой при хозяйственных работах в сельском быту. Это рубашка и штаны из холста, старый пиджак, поверх которого надевали *шабур* — туникообразную свободного покроя рубаху из толстого домотканого полотна. При холодной погоде носили еще и *дукос* — кафтан до колен из сукна или шерсти. Верхнюю одежду подпоясывали кожаным ремнем с железной или медной пряжкой, к нему были привешены нож в ножнах и кожаный чехольчик с точильным бруском. Поясной нож (*пурт*), применяемый для хозяйственных работ и снятия шкур, делали местные кузнецы из обломков кос, пил, старых напильников и тому подобного. Ножны (*пуртос*) делали из кожи или дерева с петлями для подвески к поясу. Носили нож на правом боку.

У ижемских коми на промысле часто использовали в качестве верхней одежды старые, потертые, потерявшие ость и ставшие от этого более легкими и менее теплыми малицы (*лёк малича*). Они имели пришитые к рукавам рукавицы из камуса и капюшон, обшитый сверху пыжиком, плотно облегающий голову. Поверх малицы, чтобы не намокала, надевалась «рубаха» — матерчатый чехол. Повсеместно у коми охотников обязательным был *лузан* (*лаз, лоз*) — короткая прямоугольная накидка с отверстием для головы, изготовленная из домотканого холста или сукна. С внутренней стороны лузана с обоих концов были вместительные карманы во всю ширину полы. В верхней части

задней половины лузана имелась ременная петля для топора. Прикрепленный за спиной топор при ходьбе по лесу не цеплялся за ветки и всегда был под рукой. Иногда весь лузан делали из кожи, кроме холщевых карманов.

Несмотря на свою простоту, такая накидка была чрезвычайно удобна для промыслового быта. Помимо того, что лузан предохранял охотника от дождя и снега, он исполнял роль заплечного мешка. Во внутренних карманах размещалось до двух пудов груза: продовольствие, ружейные припасы, добытая дичь и пушнина. Обычно охотники помещали в нагрудном кармане различные охотничьи принадлежности и продовольствие, а в заднем — добычу. Для табака, спичек и других мелочей в переднем кармане часто делали мелкие отделения. Аналогичная по конструкции промысловая накидка под названием *лузан* была известна у русских охотников Урала и Сибири. У хантов и манси она именовалась *лус*. По мнению лингвистов, термин этот из пермских (коми и удмуртский) языков: ср. удм. *лазьяны* — накинуть поверх чего-либо, укрыть.

Коми охотники, как правило, носили старую шапку обычного образца. Но имелась и охотничья шапка особого покрова — *ур кьян* (шапка беличьего охотника), которая шилась из домотканого сукна. *Ур кьян* имела четырехугольный верх, а сзади — кусок сукна, закрывающий шею и затылок. Уши прикрывались неплотно, чтобы слышать лай собаки. Летом для защиты от комаров обычно повязывался шейный платок. Был и специальный глухой капюшон из холста, закрывающий голову и шею, с открытым лицом (*ном дёрра*). Такой же капюшон с сеткой из конского волоса на лицевой части носил название *ситка*.

Из нижнего белья с собой на промысел коми охотники брали по две-три пары сшитых из ситца или тонкого холста нижних рубашек и кальсон. На руки надевали холодные рабочие рукавицы (*кушеньча*), а в сильные морозы — меховые рукавицы из собачьей шерсти мехом наружу (*кушеньча кепысь, пон ку кепысь*).

К оригинальному, чисто промысловому типу обуви относились специальная обувь для ходьбы на лыжах (*лызя кюм*). Изготавливалась она из одного куска толстой сыромятной кожи в виде грубых башмаков с цельной толстой подошвой и загнутыми вверх носками. Обычно они имели пришитые суконные голенища с ремешками-завязками в верхней части. Для водостойкости изготовленную обувь выдерживали два-три дня в смоляной воде (*сур ва*). Надевали *лызя кюм* на длинные шерстяные носки или на *чёрёс* — теплые чулки с суконными или холщевыми голенищами и вязаными шерстяными головками. Ближайшую аналогию этому виду обуви можно найти в финских «пек-

сах». У карел сходные сапоги с загнутыми носками для хождения на лыжах назывались *pieksut*, или кеньги.

В сильные морозы коми охотники носили *ишим* — катанные из овечьей шерсти головки и пришитые к ним голенища из сукна или холста. У ижемских коми охотники обычно носили зимой меховые сапоги *тӧбӧк*, сшитые из оленьего камуса, надевали их на *липтӧча* — чулки из меха. Осенью обычной обувью на промысле были *бакилӧ* — кожаные сапоги на мягкой подошве, без каблуков и с мягкими голенищами немного выше колен. С началом похолоданий на ноги надевали *кыс* — обувь, состоящую из головки, сшитой из снятой чулком шкуры с ноги коровы шерстью наружу, и пришитого к ней голенища из сукна или кожи, длиной выше колена. Каблуков у *кыс* не было.

Спальными принадлежностями в промысловых избушках служили шкуры лосей, оленьи постели и овчинные одеяла. При походах артелями брали с собой для ночлега *ыж ку зыкын* — одеяло, сшитое из овчин в виде спального мешка. На одно такое одеяло уходило до двенадцати овчин. Внизу оно было сшито в виде мешка, в котором помещались ноги, а края набрасывались на грудь внакладку.

Запасы продовольствия доставляли в охотничье угодье непосредственно перед началом осеннего промысла. Если избушка находилась на значительном расстоянии от реки, то груз с берега до нее переносили в *пестерях* из бересты, *ноп* — мешках из лосиной шкуры или в крошнях — сплетенных из прутьев черемухи, ивы и надеваемых на спину при помощи лямок. При дальних артельных походах весь запас продуктов везли с собой на ручных нартах.

Печорские охотники в трехмесячные походы за Урал брали с собой каждый (в пудах): сухарей — 4, сушеных пирогов с крупой, ячменной и ржаной муки — по одному; (в фунтах): крупы — 10, масла — 12,5, свежего сала для блинов — 2,5, сухой рыбы — 15, говядины сырой — 30, соли — 10. Всего 144 кг или по 12 кг на неделю. При менее продолжительных походах артелями ассортимент взятых с собой продуктов был несколько шире: кислое молоко, творог, горох, солод и т.д., и на каждого артельщика приходилось на неделю при двухмесячном промысле около 16 кг продуктов, а при четырехнедельном — 21–22 кг. Питание обычно было двухразовым: плотный завтрак перед выходом на промысел и поздний ужин по возвращении в избушку или лагерь.

Готовили, как правило, на костре, для которого перед избушкой было специально оборудованное место, нередко снабженное навесом. В охотничьих артелях варили по очереди, иногда большая часть хозяйственных работ выпадала на долю наиме-

нее добычливого охотника. На Мезени школу кашевара в течение сезона обязательно проходил новичок, независимо от его возраста. Дежурить по приготовлению пищи значило «парить», а дежурство — «парный день». Дрова и растопку дежурный заготавливал еще с вечера, а на следующий день вставал раньше всех и до подъема успевал приготовить завтрак. Охотился он в этот день недалеко от лагеря и возвращался раньше других, чтобы к приходу артели сварить ужин.

Меню на промысле было однообразным, основу его составляли различные каши и похлебки. При кратковременных остановках охотники часто обходились болтушкой, размешивая ячменную муку в кипятке (*нурья шьд*). Во время ближней охоты на боровую дичь меню несколько разнообразили мясные и рыбные блюда:

суп из дичи, уха. В пушных артелях мясо было редко, лишь при случайной добыче крупного зверя. Из выпечки в повседневной пище были только хлеб и сухари. В праздники пекли блины из ячменной муки, а иногда шаньги со слоем толченой овсяной крупы или



*Охотничья избушка (вёр керко)
на вльче*

картошки, смазанной сверху маслом. Для утоления голода в течение промыслового дня брали с собой *сола пирög* — круто посоленную и сложенную пополам лепешку. Из напитков обычно был чай, заваренный из листьев черники и брусники или чаги, реже — натуральный. В праздники и в Великий пост из ржаной муки варили квас, его приготовлением обычно занимался хозяин артели. Собак кормили похлебкой из ячменных отрубей с добавлением небольшого количества толченых костей и сухой рыбы. Во время добычи дичи для них готовили суп из муки и птичьих потрохов, а на пушной охоте на корм собакам шли тушки белок.

Немаловажное значение имело поддержание здоровья на промысле. Вернувшись вечером в охотничью избушку, промысловики первым делом снимали с себя верхнюю одежду и вешали ее на просушку. Регулярно устраивались банные дни. Под

баньки в уголье отводились отслужившие свой срок промысловые избушки. Существовала конструкция полустационарной бани, которую сооружали как в личных, так и в общественных угольях. Стены такой бани ставили из двух рядов колотых досок, между которыми клали бересту и пихтовую кору. Внутри — печь-каменка, рядом скамья, на которой парились. Если в уголье не было отдельно построенной бани, парились пихтовыми вениками на нарах в охотничьей избушке, жарко натопив ее. В дальних артельных походах мылись у костра. Печорские охотники специально для этого делали скребок в виде деревянного кружка с редкими поперечными зарубками и длинной ручкой, которым скребли спину.

Лечебно-профилактические свойства северорусской (в том числе коми) бани общепризнанны, тем не менее, она не могла полностью предохранить промысловиков от заболеваний и травм. Поэтому практически каждый охотник обладал необходимыми навыками оказания первой помощи себе или товарищу, раненному зверем или пострадавшему от несчастного случая. После этого пострадавший отлеживался в избушке или товарищи доставляли его в селение. Для лечения простуды почти в каждой избушке хранились средства народной медицины — лекарственные травы, корни и т.д. Сведущие в народной медицине охотники высоко ценились в промысловых артелях.

Свободное время артельщиков — после ужина, во время снятия шкурок — посвящалось обсуждению прошедшего дня. Охотники перекидывались шутками, острили над промахами новичков, рассказывали о своих похождениях. Умелые рассказчики, знатоки фольклора и просто остроумные люди были широко известны в промысловой среде, их ценили. При одиночном промысле в ближних угольях некоторые охотники для развлечения на досуге брали с собой *сигудёх* — народный музыкальный инструмент типа скрипки, на котором играли по вечерам. В большие церковные праздники промысловики устраивали нерабочие дни. Они ходили в гости к соседям в ближайшие уголья, занимались по хозяйству в своей избушке, а если были недалеко от селения, возвращались на время праздников домой.

Охотничья мораль и право

На территории расселения народа коми не было помещичьей собственности на землю, как в большей части царской России. Здесь был край «черных земель». То есть такая земля, будучи собственностью государства, передавалась в пользова-

ние крестьянских общин. Согласно возникшим в глубокой древности нормам обычного права, земли, леса и воды являлись общей собственностью, а в качестве основного правового принципа выступал труд, затраченный на освоение земельного участка.

В Коми крае для получения права собственности на новые охотничьи угодья достаточно было поставить охотничью избушку (*вёр керка*) в не освоенной никем местности и пометить затесами со знаком собственности (*пас*) охотничьи тропы-пути. С этого момента весь участок леса, очерченный путиками, признавался собственностью промысловика. Такие неофициальные права на угодье становились неоспоримым законом для остальных охотников, воспрещавшим кому-либо посягновение на этом участке с целью добычи. После смерти владельца охотничье угодье переходило по наследству по нисходящей родственной линии. Чаще всего новым владельцем становился младший сын хозяина, который обычно оставался в родительском доме после женитьбы. Остальные сыновья по достижении совершеннолетия и обзаведения семьями устраивали свои угодья на еще не занятой другими охотниками территории.

В наиболее рано обжитых районах нехватка площади, пригодной для устройства охотничьих угодий, послужила причиной существенного уменьшения их размеров в результате раздела между несколькими владельцами — наследниками устроителя угодья. По этой же причине сложилась форма совместного владения угодьем нескольких семей, главами которых были сыновья прежнего владельца. Купля-продажа и аренда семейных угодий практиковалась редко. Наиболее распространенной причиной продажи охотничьего угодья было отсутствие наследников мужского пола. В прежнее время владелец угодья иногда завещал его в дар церкви или кому-либо из односельчан. Право собственности на угодье сохранялось и в том случае, когда по каким-либо причинам оно долго не использовалось.

Неприкосновенность чужой промысловой территории, находящейся под защитой норм обычного права, строго соблюдалась всеми охотниками коми. Освоение территории, смежной с чьими-то угодьями, допускалось только с разрешения соседей. Нарушение права собственности на охотничью территорию влекло за собой разгром вновь устроенных путиков, поджог сооруженной в пределах чужого угодья избушки и т.п.

Охотник, пойманный с поличным во время промысла в чужом угодье, подвергался наказанию и немедленному изгнанию с чужой территории. Иногда, правда, крайне редко, даже случались убийства на этой почве. Обычной мерой наказания считалось изъятие всей добытой незаконным путем дичи и пушнины, а по

окончании охотничьего сезона провинившийся ставил угощение владельцу угодья. После этого инцидент считался исчерпанным, хотя репутация этого охотника была испорчена нередко до конца жизни.

В звероловных угодьях, считавшихся общественной собственностью, преимущественное право на охоту принадлежало промысловику или артели, первыми в сезоне начавшими здесь промысел. При встрече на дальнем промысле двух артелей район охоты освобождала та, у которой позже был сооружен шалаш для ночлега (*чом*) или он стоял дальше от места охоты. Обычно же артели охотников из одной местности собирались перед началом промысла и согласовывали маршруты движения так, чтобы были соблюдены интересы всех групп. При встрече в ничейном районе промысла двух охотников, которые охотятся в одиночку или в составе разных артелей, не разрешалось пересекать чужую лыжню. Коми охотники обычно находились в круге проложенной ими лыжни, сворачивая за добычей внутрь.

С одной стороны, право собственности на добычу было тесно связано с правом собственности на промысловую территорию, с другой — с уважением к результату чужого труда. Преступлением считалось убить белку, на которую в лесу лает собака другого охотника, или убить зверя, уже раненного кем-либо другим. Зверь, подстреленный промысловиками одной артели, но добытый другой, возвращался без споров, как бы ни легка была нанесенная ему первая рана. Птица или зверь, попавшие в ловушки или оставленные на время на месте добычи, считались

неприкосновенными. Уличенного в хищении добычи из чужих ловушек или кладовых наказывали битьем или изгоняли на несколько лет из угодий. Имя такого человека становилось гласным, его презирали даже в сельском быту. Падение промысловых нравов, наблюдавшееся в конце XIX — начале XX веков в ряде мест Коми края, вызывало нередко и более суровые меры борьбы с нарушителями. Над «профессиональными» похи-

Охотничья банька, в которой затоплена каменка



тителями чужой добычи устраивалась расправа, известная под названием *сарё пуктём* — воцарение. Виновника сжигали живьем в собственной избушке или, связав и раздев, прищемляли его волосы в расщеле стоящего дерева и так оставляли.

Основным стражем правовых интересов промыслового населения была промысловая мораль — своеобразный неписанный моральный кодекс, обязательный для каждого охотника и рыбака. Обучение охоте всегда начиналось с разъяснения ребенку правил поведения в лесу, ознакомления его с правами и обязанностями охотника на промысле. Понятие промысловой морали было 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 при артельной охоте. Правила промысловой морали гласили: никогда не завидуй чужой добыче, а свою не ругай; если увидел в чужой ловушке или петле птицу, вынь ее и повесь рядом, чтобы зверь не достал, а ловушку насторожи; брать чужую добычу — *леж* (скверна, нечисть).

Каждый охотник считал своим долгом заботиться о сохранности чужой, случайно встреченной добычи, как о своей собственной. Любая охотничья избушка была готова в отсутствие хозяина к приему нуждающихся в ночлеге. В ней всегда имелись небольшой запас продуктов (соль, сухари, иногда сушеное мясо и др.), трут, огниво, кухонная утварь и дрова, которыми мог пользоваться гость. После ночлега полагалось вымыть посуду и восстановить запас дров, а если имелся избыток продуктов, то оставить и их. При дальнем промысле в краях, где нет промысловой избушки, чтобы не обременять себя ношей, охотники складывали запас продуктов в яму и ставили *лас* — знак собственности. При острой нужде можно было взять часть продуктов из чужого хранилища, а взамен положить белок или рябчиков, на крайний случай, оставить свой *лас* как обязательство вернуть долг.

При коллективной охоте законодателем промысловой морали обычно являлся вожак артели — самый опытный и обычно старший по возрасту охотник. Неуважение к товарищу, сварливость, сквернословие, попытка уклонения от работ по оборудованию лагеря для ночлега строго осуждались. За многократные нарушения норм поведения могло последовать отчисление из артели. Наказание это считалось очень суровым, поскольку такого охотника потом в другие артели предпочитали не брать. Высоко ценились среди коми охотников честность и верность слову.

При артельной охоте действовал принцип уравнительного распределения добычи, при этом не учитывалось, кем и сколько зверя добыто. Любая попытка утайки части добычи противоречила промысловой морали, даже если это особенно ценный зверь, выслеженный и добытый в одиночку. Славилась исключительная честность коми охотников. Чердынские купцы — скупщики пушнины — давали им в долг продукты и огнеприпасы, обходясь обычно без каких-либо письменных обязательств.

В понятие промысловой морали входили и народные нормы общения с живой природой, нарушение которых также считалось серьезным проступком. Редкий охотник, разве по неосторожности, убивал глухарку на току. Строго запрещалось мусорить на тетеревиных токах, весь мусор надлежало собрать и закопать где-нибудь в стороне. На верхней Вычегде охотникам не разрешалось стрелять уток весной, на Печоре и Ижме — добывать сетями тетеревов во время токования. До начала промысла никогда не настораживали самоловные приспособления, а перед его окончанием непременно обязанностью считалось спустить все насторожи во избежание случайной гибели птиц. Добыча боровой дичи начиналась лишь после того, как молодь встанет на крыло, вплоть до Успения (15 августа ст. ст.) охота на бору по общепринятым нормам была воспрещена вообще. На весь выводковый сезон запрещалось спускать с привязи собак или брать их в лес без поводка. По возможности бережно обращались промысловики и с лесными насаждениями. Живые деревья разрешалось рубить только при необходимости. Это правило соблюдалось и в личных охотничьих угодьях.

В роли блюстителей охотничьей морали выступало обычно старшее поколение, которое поправляло, а при случае и наказывало молодых промысловиков. В охотничьих артелях эта обязанность возлагалась на хозяев. Кроме того, в промысловой среде было поверье, что любое нарушение норм и правил поведения в лесу влечет за собой гнев и суровое наказание со стороны духов-хозяев леса.

Традиции рыболовного промысла

Традиции рыболовного промысла у народов коми имеют древнейшие истоки. Археологические находки рыболовных орудий — крючков, гарпунов, острог и другого — свидетельствуют о том, что уже в неолите рыболовство имело существенное хозяйственное значение у населения Европейского Северо-Востока. После вхождения территории Коми края в состав Русского

государства рыболовство у коми, не утрачивая своего значения для внутривладельческого потребления, стало приобретать и товарный характер. Таможенные книги XVII века Устюга и Сольвычегодска регулярно фиксируют поступление с Сысолы и Вычегды рыбы в соленом и сушеном виде, хотя поставки эти были весьма незначительными и доход от рыбной торговли во много раз уступал выручке от продажи пушнины.



Сети на просушке

К началу XVIII века на первое место по продаже рыбы в Коми крае стала выходить Печора. К 1730 году Усолье, Чердынь и Соликамск получали ежегодно не менее 100 бочек (свыше 2000 пудов) рыбы «печорского улова». Постоянно возрастающий спрос на печорскую семгу резко увеличил вылов этой ценной породы рыб, который к середине XIX века уже превышал 10 тыс. пудов ежегодно. На остальной территории края товарное значение рыболовства и в это время было не особенно значимо в крестьянском бюджете, хотя на местные ярмарки постоянно приезжали закупать рыбу торговцы из Сольвычегодска, Яренска, Каргополя и Устюга.

Конъюнктура общероссийского рынка, определявшая повышенный спрос на рыбу ценных пород, а также обострение затянувшегося кризиса традиционного присваивающе-производящего хозяйства коми и связанный с этим рост внеземледельческого отхода к концу XIX века резко снизили в большей части Усть-Сысольского уезда и без того невысокую товарность рыболовного промысла. В 1890 году из 28 волостей уезда ловили рыбу на продажу лишь в одиннадцати, причем в шести из них рыболовство дало менее 5% всех промысловых регистраций. Об уровне товарного рыболовства в уезде конца XIX века можно говорить лишь на примере печорских волостей, в меньшей мере — верхневыхегодских. В целом по уезду выручка от продажи рыбы в этот период более чем в десять раз уступала доходу от охотничьего промысла. Так, в 1890 году от продажи рыбы было выручено 3222 рубля, а от продажи пушнины и дичи — 39012 рублей; в 1894-м — 5000 и 59000 рублей соответственно.

В вымских и нижневьчегодских волостях Яренского уезда товарное значение рыболовства было незначительным, а в удорских, как и на Печоре, к началу XX века на первое место вышла добыча семги на продажу. Иная картина наблюдалась в Печорском уезде, где рыболовство доминировало, а семужья ловля давала основной промысловый доход. Выручка от рыболовства в конце XIX столетия стабильно превышала 60% всего дохода.

Приемы и орудия коми рыболовства в большинстве своем были хорошо известны по всей лесотаежной зоне. Вплоть до недавнего времени повсеместно широко практиковался лов рыбы древнейшими орудиями коллективного рыболовства — запорами или заколами. На территории Коми края наиболее древние остатки рыболовных заповров обнаружены во II Висском торфянике (Ванвиздино, IV—VIII вв. н.э.). Но есть основания полагать, что запорное рыболовство было известно здесь гораздо раньше. Среди археологических находок в I Висском торфянике, датируемом мезолитом-неолитом, есть часть жесткого мата из тонкой дранки, переплетенной растительными жгутами. Аналогичные по типу щиты из дранки еще недавно служили составной частью некоторых видов рыболовных заграждений.

У коми наиболее широко были распространены заграждения «мордами» и венгерями на небольших реках, курьях и протоках, соединяющих старицы с основным руслом реки. Такие запоры носили наименование *тшуп*. Это ряд кольев длиной около полутора метров, вбитых в дно водоема и переплетенных прутьями, или же два ряда кольев с проложенными между ними молодыми елками. В заграждении оставляли специальные проходы для рыболовушек. Изгородь для зимней добычи рыбы ставили обычно осенью, иногда *тшуп* делали зимой, прорубая во льду узкую канаву и втыкая в дно молодые елки. Весной *тшуп* сооружали, когда начинала спадать вода.

Запоры для весеннего лова рыбы носили также наименование *мас* (от общепермского *task* — поперечина, перекладина). Их устанавливали обычно у входа в курьи и протоки. Чтобы полностью оставить в курье или протоке рыбу, зашедшую в них с полой водой, перед началом спада воды *мас* дополнительно закрывали матами из дранки. Для лова рыбы в протоках, соединяющих старичное озеро с рекой, и на небольших речках использовали запоры под названием *ез*, заимствованным из русского языка. *Ез* состоял из нескольких секций (*совина пласт*) шириной 1—1,5 аршина (71—106 см), представлявших собой два длинных сосновых шеста с оплеткой из ивовых прутьев. Устанавливали *совина пласт*, вбивая шесты в дно, в проходах между ними помещали «морды».

На Печоре и Вычегде для лова рыбы зимой строили заграждения вблизи берега — бережник, березник (рус.). Устанавливали бережник осенью поперек реки, но не во всю ее ширину, а на 30—40 м. Состоял он из укрепленных с помощью вбитых в дно кольев «пластов» из сосновой дранки. На Печоре пласты делали и из крупноячеистой сети, привязанной концами к кольям. Заготовленные пласты растягивали между сваями заграждения, концы их кольев вбивали в дно, а сверху привязывали к сваям. Ближе к концу бережника оставляли свободный пролет для установки рыболовушки горловиной против течения. Идущая против течения рыба, встретив заграждение и продвигаясь вдоль него, попадала в «морду» или вентерь.

Аналогичное заграждение через всю реку для лова идущей на нерест семги и нельмы носило наименование забой (рус.). Забои сооружались обычно артелью из односельчан или жителей нескольких соседних селений. Во всю ширину реки с лодки с помощью колотушки на мелком месте вбивались колья высотой 1,5—2 м, немного наклоненные против течения. Чтобы укрепить колья, у их основания наваливали камни. Над водой колья возвышались до полуметра. На колья вешали *забой пласт* — куски специальной сети, сплетенной из рогожи или бечевы, с ячейей 60—70 мм, привязанные к кольям. Длина *забой пласт* равнялась расстоянию между кольями (около 2 м). Устанавливали их, вбивая колья пласта рядом с кольями заграждения, сверху концы кольев связывали друг с другом. В «воротах» забоя ставили «морды» и вентеря большого размера устьями в разные стороны, так как семга и нельма нерестятся в разное время, и, когда семга поднимается вверх по реке, нельма уже спускается.

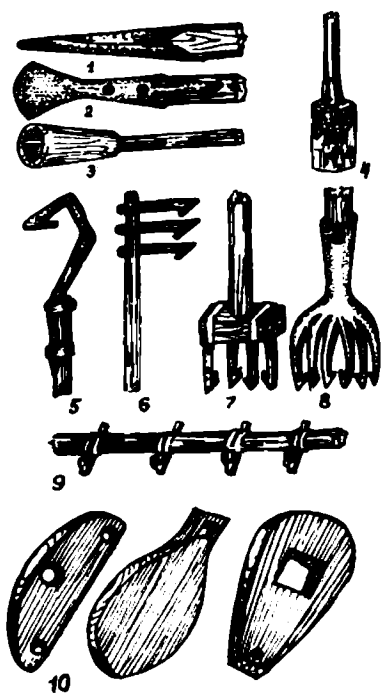
Деревянные рыболовушки (*гымга*) были у коми распространены повсеместно. Изготавливались они преимущественно из сосновой дранки. Из прутьев ивы иногда делали *гымги* печорские и усинские коми. На обручи (*гымга кытш*) шел можжевеловый, вязали сосновыми или кедровыми корнями, расщепленными пополам, иногда расщепляли черемуховую лозу. Наружный обод горловины «морды» чаще делался квадратной формы, иногда он был прямоугольным, а у *гымги* небольшого размера — полукруглым или круглым. Воронка «морды» (*гымга чöлас*) наглухо прикреплялась к коническому корпусу (*гымга эжöд*), а добытая рыба вынималась через отверстие в нижней части *гымги*, закрытое берестяной дверцей. На Сысоле и Вашке наряду с «мордами» обычного типа встречались двойные *гымги* (*воча гымга*) с двумя направленными в противоположные стороны горловинами. Рыбу из них доставали, снимая одну из воронок. На Вычегде и Печоре были *гымги* в виде деревянного

каркаса, обтянутого сетью, воронка у такой «морды» делается тоже из сети.

Диаметр устья и размеры «морд» колебались. Для лова мелкой рыбы служили *гымги* с диаметром устья 40–70 см и длиной

1–2 м, для лова семги в рыболовных заколах — длиной 4–5 м и диаметром устья 1,5–2 м. Большие *гымги* поднимали из воды с помощью ворота. Чтобы вынуть добычу из таких «морд», рыбак подплывал к ней на лодке и после поднятия рыболовухи воротом входил в нее сзади через дверцу, как в клетку, убивал рыбу колотушкой и выбрасывал в лодку. В Прилузье имелась особая конструкция «морды» — *пуш*. Делали ее из дранки или рябиновых прутьев. В отличие от *гымги*, она была без воронки и имела форму конусовидного мешка. С помощью *пуш* ловили рыбу, когда она спускалась вниз по течению во время спада воды.

Из сетных ловушек коми рыбаки широко применяли ветель (рус.) — сетчатый мешок в виде конуса, закрепленный на обручах из мохожевельника. Наиболее распространен был ветель небольшого размера, длиной до полутора метров и диаметром входного отверстия 35–55 см. Ветель большего размера применяли на Печоре для лова семги. В воде эту ловушку устанавливали с помощью колышков, одним из которых прикрепляли ко дну глухой конец ветеля, а двумя другими — сетчатые «крылья», одно из которых протягивали параллельно берегу, а другое — поперек реки. На Вашке встречался ветель с одним крылом, прикрепленным посередине



Рыболовный промысловый инвентарь

1 — пешня (пыридз); 2 — орудие для обрубки сучьев под водой (вачер); 3 — батало (бурскан); 4 — колотушка для забивания кольев рыболовных заграждений (нйш); 5 — крюк для вынимания рыбы из сетей; 6 — водянй топор для крупной рыбы; 7 — острога с деревянной основой; 8 — острога (азьлас); 9 — вешала для сетей; 10 — сетные поплавки

входного отверстия. Его устанавливали в спокойной воде — в курьях, старицах, на озерах.

Рыбаки Вычегды и Сысолы зимой применяли рыболовушки оригинальной конструкции *йи гымга* (ледяная «морда»). Во льду они вырубали, но не насквозь, перевернутый конус с усеченной вершиной. А когда осторожно прорубали сквозное отверстие, через него в *йи гымга* вместе с водой, спасаясь от замора, попадала рыба, которую вычерпывали саком.

Рыболовные сети на Европейском Северо-Востоке появились еще в мезолите. Об этом свидетельствует найденный в I Висском торфянике кусок сети, сплетенной из двупрядной веревки, свитой из корешков и листьев осоки. Эта сеть предназначалась для лова крупной рыбы (размер ячеи 50x50 мм) и была связана шкотовым (рыбацким или косым) узлом, которым вяжут и современные сети. Практически не изменились со временем и инструменты для вязания сетей. Об этом говорят найденные археологами костяная игла (Пожегдин II, Гляденово, II в. до н.э. — III в. н.э.) и деревянная пластина для получения ячеи сети одинакового размера (II Висский торфяник, Ванвиздино, IV–VIII в. н.э.). Вплоть до появления сетей фабричного производства, изготовленная из дерева или кости игла (*рõж*) и деревянная дощечка (*таб*) оставались необходимыми инструментами каждого коми рыбака. Повсеместно вязали сети сами рыбаки и члены их семей. Нитки из конопли или льна также пряли сами. Вязали большей частью зимой, в свободное от других работ время.

Наиболее распространенным сетным орудием лова рыбы у коми был невод (*тыв*). Небольшой невод имелся почти в каждом хозяйстве, им ловили семьями. На крупных реках применялись неводы большого размера, сшитые из нескольких маленьких — около 20 м (*дель*). Для осеннего лова семги на средней Печоре неводы достигали 900 м длины, для весеннего — 150–200 м, ловили ими артелью. Ширина невода была различной, обычно от 1 сажени (верховые) до 20 саженей (низовые). Размер ячеи зависел от того, для лова какой рыбы он предназначен. Мелкие неводы длиной до 30 м делались обычно с мотней, крупные — часто без мотни, так как их сшивали из отдельных кусков сети.

Техника лова рыбы неводом была следующая. В зависимости от его величины два-четыре человека оставались на берегу с веревками, привязанными к неводу за один конец, а с другим, прикрепленным к шесту (*тыв кляч*), трое или четверо сидели на веслах в лодке большого размера (неводнике) и двое забрасывали сеть в воду. Если оставались свободные люди, то кто-нибудь со второй лодки меньшего размера занимался ботанием —

вспугивал рыбу ударами шеста по воде. Когда место для лова не было заранее вычищено, то за лодкой с неводом иногда плыла еще одна — с «отдевальщиком», который «укрюком» отдавал сеть при зацепах.

Зимой ловили рыбу неводом подо льдом. Для этого во всю его длину на реках, широких заливах и курьях прорубали поперек их лед в нескольких местах на расстоянии длины шестов у невода. Сеть спускали в первую прорубь, дальнюю от берега, и протаскивали шесты невода подо льдом до следующей. Так доходили до берега, вблизи которого была прорублена большая прорубь, чтобы вытаскивать невод с попавшей в него рыбой.

Женщины и дети ловили рыбью мелочь холстяными неводами из домотканой редины длиной 12—15 м. Ловили вдвоем: один человек оставался на берегу, а другой заходил по грудь в воду и, протаскив сеть некоторое расстояние, поворачивал к берегу. На верхней Вычегде и средней Печоре холстяные неводы назывались «недотка» (рус.), на Удоре — *ёс дёра* (холст для мальков), а на Выми — *ёс тыы* (мальковый невод). Из тягловых сетей наряду с неводом также широко использовалась у коми *кõвтым* — большая сеть из более толстых ниток, чем невод, ловили ею обычно семьями.

На Выми и нижней Вычегде при лове рыбы сшитым неводом большого размера, не имеющим мотни, применяли *сырп* — сеть-одностенку, сшитую в виде мешка с диаметром входного отверстия до 4 м. К нижнему краю входного отверстия *сырп* прикрепляли три грузила, а к обоим углам верхнего края — две веревки. Техника лова с помощью *сырп* была следующая. Две лодки, по одной с каждого края, сплавливали невод по реке, в третьей лодке вслед за неводом плыл «отдевальщик». Ниже по течению с двух лодок устанавливали с помощью двух шестов *сырп* отверстием против течения. Когда невод приближался к *сырп*, его поднимали, и выбирали попавшую рыбу, а затем снова устанавливали в 40—50 м ниже по течению. При лове рыбы неводом с мотней *сырп* не требовался. Кроме того, на Выми, Печоре и у язвинских коми-пермяков с помощью *сырп* как самостоятельного орудия лова добывали крупную рыбу. В этом случае *сырп* использовали как обычную плавную сеть.

Печорские рыбаки для лова семги, нельмы, омуля и зельди широко использовали плавную сеть «плавун» (рус.). Это одностенная двухтетивная сеть длиной не менее 120—130 м, а на средней Печоре — более 200 м. Высота ее доходила до 4,5 м. Поплавки прикреплялись большего размера, чем на неводе, а грузила были легче, однако достаточно тяжелые, чтобы низ сети

шел ко дну. Один конец плавуна привязывался к *мата пань* — поплавку особо большого размера (полутора-метровый отрезок доски со вставленным в нее крючком для привязывания веревки от сети). Лодка с плавуном выезжала на середину реки, к началу тани, там из нее



Рыболовное заграждение на старице для установления гимги. Удора, с. Муфтыга

выбрасывали конец сети с *мата пань*. Затем лодку направляли поперек реки и выбрасывали весь плавуна, оставляя лишь второй конец сети. Без помощи весел лодка сплавлялась по течению 1–2 км, затем сеть начинали вытаскивать. Для лова рыбы плавуном было достаточно трех-четырех человек. Ловили им обычно осенью, с конца августа.

Ботальная сеть (*ботала, ботан, трегубеч* — рус.) применялась коми рыбаками для лова в тихих местах — заводях, курьях, озерах. Состояла она из трех соединенных вместе сетных полотнищ. Одно из них, помещавшееся в середине, было мелкоячеистое (ячейка около 25 мм), два других — крупноячеистые сети (до 100 мм). Высота мелкоячеистой сети не превышала полутора метров, крупноячеистые полотна — на полметра выше. Сети соединяли вместе, мелкоячеистую — внатяг, крупноячеистые — свободно. Рыбу в сеть загоняли с помощью *битала (бурскан)*, сделанного из тонкого дерева с естественным утолщением на конце, в котором выдалбливалась воронка, или составного, из двух частей: ручки и долбленной воронки.

Название широко распространенной у коми ставной сети *кулём* восходит еще к допермской языковой общности. *Кулём* представляла собой связанную из тонкой нити сеть длиной до 25 м и высотой около 2,5 м, с ячейей 20–45 мм. С более крупной ячейей были ставные сети на лещей и карасей. Для установки *кулём* концы сети были привязаны к палкам обычно из сухой молодой пихты. Лов рыбы *кулём* более практиковался в весеннее половодье, во время нереста плотвы. Лучшими местами для установки считались молодые поросли хвойных деревьев, залитые водой. Рыбу выбирали, поднимая сеть, после чего ее ставили на место.

Грузила для сетей делали из обожженной глины, из камней, зашитых в бересту или холщовую тряпочку. Глиняные грузила различной формы — цилиндрические, яйцевидные, дисковидные и т.п. — предназначались в основном для ставных сетей (*кулём*, *ботала*) и холстяных неводов. Для этих сетей применяли и мешочки из холста с гравием, или зашитые в тряпочку небольшие камни. На Мезени для *кулём* и на Выми для *сырп* были грузила из камней-голышей, просверленных лучковым способом. Для неводов (*тыв*) и плавных сетей, как правило, грузилами служили камни, зашитые в бересту с помощью сосновых и кедровых кореньев. Поплавки делали из деревянных дощечек в виде прямоугольника, полукруга или ромба. Для большего удобства при постановке и складывании невода деревянные поплавки (*таб*) часто делали собирающимися на деревянную ось. У ставных сетей (*кулём*) поплавки обычно были из берестяных трубочек.

Населению бассейна Вычегды было известно, видимо, заимствованное у русских сетное подъемное орудие лова рыбы *ломча*. Его конструкция в целом напоминала колодезный журавль: в дно реки вбивался столб с развилкой или прямоугольным вырезом на вершине, в котором закреплялся длинный шест — рычаг. На один конец рычага подвешивался груз, а к другому тремя-четырьмя веревками прикреплялась провисающая сетка на четырехугольном или круглом деревянном каркасе. Несколько выше по течению устраивался небольшой закол из елок. На дно сетки клали приманку (хлеб, отруби) и, опустив ее в заводь, образованную заколом, закрепляли рычаг в этом положении, привязав к стойке веревку от спущенного конца. Для осмотра помчи подъезжали на лодке.

Для лова рыбы во время весеннего половодья в небольших водоемах и в период зимнего замора из прорубей широко применялся сак — сетчатый мешок из редкой ткани на черемуховом обруче диаметром 50—65 см, приделанном к длинному шесту. Сак служил преимущественно для лова мелкой рыбы. Ловили им, положив в сак приманку.

Использование коми рыбаками рыболовных крючков и острог имеет давние традиции. Ловля рыбы удочкой (*вугыр*) была распространена повсеместно, но занимались ею в основном дети — ввиду малой продуктивности. Взрослые рыбаки чаще ловили рыбу «дорожкой» (*кыснан*) — длинной леской, намотанной на деревянную рамку, которая вращалась на оси с рукоятью. На конце лески были прикреплены свинцовая или оловянная блесна и крючок. Ловили с движущейся лодки. На щук и налимов был широко распространен ставной крючок (*октым*). Он со-

стоял из длинной палки с заостренным концом, которым она втыкалась в дно водоема, и привязанной к верхнему концу палки бечева длиной до 1,5 м с крупным самокованным крючком, на который насаживалась наживка из мелкой рыбы. Для ловли налима зимой *октым* устанавливали в прорубях, прорубленных вдоль реки. На средней Печоре отдельные хозяйства устанавливали зимой до 300 ставных крючков.

Широко практиковался у коми лов рыбы переметом (продольник, подольник). Ловили им только в реках. Это бечева длиной около 30 м, к которой на коротких поводках на расстоянии 1,5–2 м привязывали железные крючки. Одним концом продольник привязывали к палке, которую втыкали в землю, а другой конец с камнем забрасывали в воду. Ловили и зимой, и летом.

Лучили рыбу (*кыбны*) больше по малым рекам, в старицах и озерах, поскольку для этого нужна спокойная вода. Часто занимались лучением осенью, во время охоты в ближнем промысловом угодье. Острога (*азьлас*) была самокованная с 5, 6, 8 и более зубьями, с жалами, направленными к центру. Огонь разводили в «козе» — подставке из железных прутьев или полос, установленной на носу лодки.

Из прочих распространенных у коми способов добычи рыбы следует отметить *начкысьны* — глушение рыбы по первому льду, когда он еще чистый и прозрачный. Глушили обычно ночью при луне. Увидев рыбу, ударяли по льду деревянным молотом или обухом топора, прорубали лед и доставали оглушенную добычу.

К вспомогательным орудиям рыболовного промысла относилась пешня для прорубания льда (*пыридэ*) и «водяные топоры» (*вачер*) — наконечник с прямым плоским лезвием на длинной деревянной рукояти.

Коллективный лов рыбы

Лов рыбы большими неводами, позволявшими перекрывать полностью даже такие реки, как Печора в среднем течении, был намного производительнее, чем небольшими сетями. Но изготовление таких неводов, помимо большой затраты времени, требовало существенных финансовых издержек, необходимое количество рабочих рук для ловли плавунцом. С этим могло справиться редкое хозяйство. Все это было основной причиной широкого распространения у коми сезонных рыболовных объединений. Артельное рыболовство особенно было распространено на средней Печоре.



Старики-рыбаки

Артели в большинстве случаев составлялись из односельчан или жителей соседних селений. Численность артелей зависела как от размеров сети, так и от времени лова. Для весенне-летнего лова белой рыбы (сиг, хариус, щука, окунь, язь, сорога и т.д.) артели обычно включали 4–8 участников, для осенней добычи семги, нельмы и сига — до 16 человек. Нередко брали женщин, иногда — подростков. При составлении артели ее участники договаривались о размере пая: какое количество сетной снасти (доли), продуктов питания и соли для посола рыбы должен внести каждый член артели. Если хозяин доли не мог участвовать в лове рыбы, то практиковался наем работника за часть пая.

Добытую рыбу засаливали на месте лова, а по окончании путины делили между участниками. Не внесших своей доли в артельный невод участников брали обычно в артель при нехватке рабочих рук. Такие получали так называемый третий пай (*коймод пай*): весь улов делился на две части, одна из которых шла только «дельщикам», а другая половина подлежала разделу между всеми участниками. Артели, полностью состоящие из наемных работников, у коми не практиковались, они были характерны лишь для русского населения нижней Печоры.

Во главе рыбацких артелей стоял хозяин, которому обычно принадлежала лодка большого размера (неводник). Кроме того, он должен был заботиться об изготовлении мотни для сшитой из долей артельщиков сети. Хозяин руководил ловлей и вместе с тем был хранителем обрядовых традиций. Какое-либо дополнительное вознаграждение при разделе улова, как правило, хозяин артели не получал, хотя иногда, помимо общего пая, ему выделялось еще некоторое количество рыбы. Иногда артель делилась на две части для работы посменно, по дню каждая. Это чаще практиковалось при лове плавунном и реже — при лове неводом, так как на обслуживание плавуна требуется 3–4 человека, а невода — 6–9. В небольших деревнях на Мезени и Вашке на всю деревню нередко имелся лишь один большой невод, и находился он в общем пользовании. Им ловили рыбу в ближайших водоемах и делили улов либо по числу всех душ в деревне, либо только между участниками лова.

Строительство запорных сооружений на больших реках также требовало большого количества рабочих рук и существен-

ных затрат на изготовление *забой пласт* — щитов для рыболовного закола. Обычно забой строили вблизи селения, в его сооружении участвовали все желающие. Работа по перекрытию реки забоем состояла из подвозки и вбивания кольев, установке *забой пласт*, а в проходах — морд и вентерей. Затем составлялась артель, между членами которой равномерно распределялись обязанности дежурства у рыболовушек, их проверки. Количество членов артели было различным. На верхней Печоре для добычи семги с помощью забоя нередко объединялось до 20 и более



человек, иногда даже из нескольких близлежащих селений. В селе Колва (бассейн средней Печоры) существовал артельный лов налимов. Два раза в год, весной после ледохода и осенью, как только станет лед, Колву перегораживали забоем и устанавливали *гымги*. Улов делили поровну между всеми участниками.

Почти вся рыба, предназначенная для рыночного сбыта, заготавливалась впрок засолом. Засаливали либо на местах лова, либо в селении. Семгу, нельму, зельдь, хариусов, сигов и налимов солили отдельно, прочую рыбу — вместе, обычно не сортируя породы. Пойманную рыбу в тот же день подвергали первичной обработке. Очищали от внутренностей, промывали и в таком виде оставляли на 10—12 часов для просушки. Потом, сделав несколько надразезов с внутренней стороны, рыбу посыпали солью, особенно тщательно просаливая жабры и внутреннюю полость. Засаливали прямо в «посуде», то есть бочках различной вместимости, которая зависела от сорта рыбы. Для семги — бочки емкостью 18 пудов, для остальной рыбы — «мезенки» на 10 пудов и «баклашки» на 5 и 6 пудов. Расход соли обуславливался длительностью хранения. Бочки с рыбой держали в прохладном месте или закапывали в землю. При индивидуальном промысле вдали от поселения рыбаки делали бочки на месте лова. На клепки шла сосна, на обручи — ива и черемуха.

Для внутреннего потребления, помимо засола, рыбу часто сушили. Выпотрошив и немного подсолив, помещали ее на ночь в печь, в «вольный жар», чтобы не пересыхала. Крупную белую рыбу (в основном щуку), пойманную весной, заготавливали впрок, провяливая на солнце. Для этого ее распластывали со спины,

распяливали поперечными палочками и подвешивали на солнечном, хорошо проветриваемом месте. Если рыбу вялили там, где ловили, то для доставки домой ее укладывали на три-четыре тонкие жердочки — один ряд на другой, «колодцем». На верхний ряд снова накладывали три-четыре жердочки и связывали их концы с концами нижних жердей. Получались удобные для переноски связки около полпуда каждая. Зимой рыбу привозили и хранили мороженой. Ее складывали в деревянное корыто или берестяной *чуман* и заливали водой; получался удобный для хранения и переноски монолитный пласт.

Право личной собственности на водные угодья практиковалось у коми крайне редко. В виде исключения можно отметить наследственное право семейного обладания небольшими старичными озерами, что было замечено на Вишере. В качестве правового принципа здесь выступал труд, затраченный на расчистку озера, установку рыболовных заграждений и рыболовешек, предохранение рыбы от замора. На реке Визинге во временное индивидуальное пользование поступали участки реки вблизи семейных сенокосных угодий, если там сооружались *пуш тшуп* — рыболовные запруды для лова «мордой». Общинный способ распределения водных угодий (тоней) между членами общины (при желании могли продать свой пай) был характерен для русского населения нижней Печоры. У среднечорских коми он не получил распространения. На всей территории Коми края река принадлежала на равных основаниях каждому члену общины, который в любом месте мог поставить орудие для лова рыбы — сеть, заграждение с рыболовешками и т.п. Если, конечно, это место не было занято.



Оленеводство

Оленеводство как хозяйственная отрасль появилось у коми довольно поздно и имело распространение лишь у северных коми (ижемцев). Первое коми поселение на средней Печоре — Ижемская слободка (по названию притока Печоры реки Ижмы) появилось между 1575 и 1585 годами. Культурно-хозяйственная адаптация коми переселенцев к суровым условиям Приполярья проходила болезненно, прежде всего, из-за крайне низких возможностей для земледелия — одной из ведущих отраслей традиционного хозяйственного комплекса коми.

Трудно сказать, когда у ижемских коми появилась идея об использовании природных ресурсов не только лесотаежной, но и близлежащей тундровой зоны, возможно, уже в первые годы их обоснования в бассейне средней Печоры. Но тундрой искони владели значительно раньше освоившие ее европейские ненцы. Причем экономика ненцев XVI—XVII веков, несмотря на наличие у них небольшого числа транспортных домашних оленей, в целом имела скорее промысловый, т.е. присваивающий характер.

Главную роль в жизни ненцев XVII века играли, как видно, не оленеводство, а охота и рыболовство. Естественно, попытки ижемских коми расширить свою промысловую территорию за счет тундровой зоны вызывали у ненцев негативную реакцию. По мнению Вл. Иславина, к середине XVII века ижемцы были знакомы уже и с оленеводством, «однако не свикнув еще с кочевой жизнью и оленеводством, не осмеливались вступить в тундру, а предоставляли пастбу более опытным в этом деле самоедам».

То, что ижемские коми рано стали приобщаться к оленеводству, подтверждают и другие источники. Тем не менее, вряд ли речь может идти о попытке освоить маршрутное кочевое оленеводство, которое практикуется при наличии крупных оленьих стад. Такого в то время не было и у ненецких «учителей». Скорее всего, ижемцы заводили небольшое количество оленей преимущественно для транспортных целей и использовали их для промысловых поездок в тундру. Небольшое оленье стадо до нескольких десятков голов легко содержать недалеко от селений с минимальными хлопотами по окарауливанию. Именно это практикуется при «избенном» оленеводстве. Были ли пастухами у коми оленеводов ненцы или же они сами освоили эту науку, судить трудно.

Весь XVII век отношения между ижемскими коми и ненцами были весьма напряженными. Тундровые ненцы не раз посылали жалобы царскому правительству на ссоры с ижемцами из-за промысловых угодий, а те, в свою очередь, обвиняли «тундровую самуюдь» в грабеже скота и угоне принадлежащих им оленей.

Особенно обострилась ситуация во второй половине века: «В 60-х годах участились нападения большеземельских и приуральских ненцев на «жилцов» Пустозерска, Усть-Цильмы и Ижмы. Особенно опасными и опустошительными были набеги приуральского племени «большой карачейской самоеди», посылавшего на Печору многочисленные вооруженные отряды, которые увлекали за собой другие ненецкие группы и даже обдорских остяков», — отмечает Л.П.Лашук.

Тундровая зона стала для ижемцев практически недосягаемой. В посланной ими в 1671 году жалобе на имя царя Алексея Михайловича говорилось: «Ясачная самоедь заворовалась, всех оленей у нас отгонила, а звериного и рыбного промысла не было, да и ходить мы ни на какие промыслы не смеем, боясь тундряной воровской самоеди...»

К началу XVIII столетия агрессивность тундровых ненцев, преимущественно благодаря мерам, принятым царским правительством, а также в силу внутренних социально-экономических процессов резко ослабела. Процесс урегулирования взаимоприемлемых норм совместного природопользования в тундровой зоне между ненцами и ижемскими коми возобновился. По данным И.И.Лелехина, во второй половине этого века «ижемские самоеды» регулярно на зимние месяцы выезжали на «Обыт, Кедву, Ужйу и Аюгу, впадающие в Ижему реку», что делалось, несомненно, с дозволения ижемских коми. Логично предположить, что со стороны ненцев были сделаны аналогичные уступки, позволяющие ижемцам в определенных пределах иметь доступ для хозяйственной деятельности в тундре. О существовании договора между ненцами и ижемцами, заключенного в 1803 году и, вполне вероятно, наследующего предыдущему, сообщил В.Н.Латкин. К сожалению, выяснить конкретные детали этого соглашения ему не удалось. Как и какими темпами развивалось оленеводство у ижемцев в XVIII веке, сведений не имеется. Но можно предположить, что уже к середине столетия они в достаточном объеме обладали всеми необходимыми оленеводческими навыками, и начало становления крупнотабунного оленеводства в Большеземельской тундре не застало ижемских оленеводов врасплох, а напротив, происходило при их непосредственном участии.

Крупнотабунное оленеводство

Оно представляет собой своеобразный историко-культурный феномен и заключается в том, что со второй трети XVIII века у всех тундровых ненцев началось резкое увеличение численнос-



На зимнее пастбище

ти оленьего поголовья. Одновременно резко возросла численность оленьих стад, принадлежащих одному владельцу. Если в XVII веке размер стада у европейских ненцев не превышал ста голов, то к концу следующего века богатые ненецкие оленеводы имели уже по тысяче и более оленей. Интересно отметить, что аналогичные процессы происходили в это же время у чукотских оленеводов на северо-востоке Азии. У этнографов и культурологов нет пока единого мнения для объяснения причин столь быстрой хозяйственной переориентации оленеводов евразийской тундры. Вероятно, прав этнолог и эколог И.И.Крупник, который считает, что «проблему становления крупнотабунного оленеводства следует решать, учитывая одновременно действие и социально-экономических, и экологических факторов».

По данным В.Н.Латкина, в конце XVIII столетия в Большеземельской тундре выпасалось уже не менее 160 тысяч домашних оленей, в том числе около 10 тысяч, принадлежащих ижемским оленеводам. В 40-х годах XIX века у ижемцев было уже 120 тысяч оленей, а у ненцев их численность сократилась до 30 тысяч. Если считать эти сведения достоверными, то возникает вопрос: почему с крупнотабунным оленеводством в Большеземельской тундре за столь исторически короткий срок (около полувека) произошли такие явные метаморфозы? То есть ненецкие оленеводы стремительно разорились, а ижемские, напротив, обогатились. В дореволюционной литературе широко обсуждался слух о том, что ижемцы просто ограбили ненецких оленеводов, сполпили их, а затем обманом, а то и открытым грабёжом присвоили оленей. При этом полностью игнорировался присутствующий крупнотабунному оленеводству фактор, заключающийся

в способности быстро, в течение нескольких лет, компенсировать даже многотысячные потери оленьего поголовья за счет естественного прироста. Именно так неоднократно восстанавливалось поголовье оленьего стада в Большеземельской тундре после крупных эпизоотий.

Причины скорого успеха ижемского оленеводства и, напротив, упадка ненецкого, несомненно, имели глубокие социально-экономические основания. Бурный рост поголовья оленей у ненцев вначале мало влиял на их традиционную экономику — домашних оленей они по-прежнему использовали лишь как транспортных животных, а основными средствами жизнеобеспечения оставались охота и рыболовство. В.Ф.Зуев, русский естествоиспытатель и путешественник, академик Петербургской академии наук, так писал о ненецкой экономике во второй половине XVIII века: «Их экономию можно разделить так, что рыболовство — их пропитание, а олени богатство заключают. Оленные мужики, которые стадам своим щету не знают, равным образом жалуются на голод во время недостатку рыбы, как и бедные. А богатый сносит тот же голод, а оленей своих бить жалеет». Аналогичная ситуация наблюдалась на первом этапе становления крупнотабунного оленеводства у разных народов по всей тундровой зоне северной Евразии. «Переходный» период, конечным рубежом которого следует признать укоренившуюся практику регу-

лярного забоя домашних оленей на мясо и шкуру, у европейских ненцев продолжался 50—70 лет, примерно до конца XVIII века.

У сибирских ненцев, энцев, нганасан и долган этот хозяйственно-экономический скачок произошел лишь в конце XIX — начале XX веков. И.И.Крупник аргументированно предпо-

лагает, что ижемские оленеводы оказали на европейских ненцев значительное влияние, ускорившее становление производящей экономики, а затем и превратившее оленеводство в товарное производство. То, что у ижемцев крупнотабунное оленеводство с самого начала было ориентировано на рынок, не вызывает сомнений. Стадия разложения первобытно-общинного строя, когда имущественная дифференциация в основном выражалась



Пояс оленевода

в накоплении в одних руках тех или иных благ исключительно ради престижа, для коми была уже древней историей.

Оленеводство у северных коми стало всего лишь дополнительной высокотоварной отраслью традиционного хозяйственного комплекса без какой-либо его существенной деформации. У ненцев же в экономике произошел коренной перелом. Переориентация от промыслового хозяйства к товарному оленеводству происходила у них не безболезненно, менялась не только структура хозяйства, но и образ жизни. У товарного крупнотабунного оленеводства есть своя специфика, которую ижемские оленеводы, по всей видимости, освоили раньше ненцев и уже в первые десятилетия XIX века значительно опередили своих «учителей». Безусловно, сыграли свою роль значительно лучшее знакомство со спецификой товарно-денежных отношений, налаженные связи с общероссийским рынком, возможность привлечения к обработке продукции оленеводства оседлого сельского населения с использованием средств «малой механизации». Немаловажную роль сыграл и тот фактор, что связь ненецких оленеводов с рынком для сбыта продукции оленеводства преимущественно взяли на себя ижемские торговцы и скупщики. Причем здесь действительно случались факты и спаивания, а иногда и обмана. Переориентация всей хозяйственной жизни активизировала процесс социального расслоения ненцев. Малооленные и безоленные соплеменники оказались фактически на иждивении у богатых оленеводов.

Посетивший Большеземельскую тундру в 1837 году А.Шренк отметил, что «...у палатки даже умеренно богатого Самоеда всегда можно встретить несколько бедных его единоплеменников, которым он помогает, чем только может... Это сильное стремление делать добро ближним нередко бывает причиной того, что зажиточные сами попадают в нищету и терпят крайнюю нужду...»

По всей видимости, в первые десятилетия становления у ненцев производящего хозяйства забой домашних оленей — вначале для собственного потребления, а затем и на продажу — существенно превышал их естественный прирост. То есть происходило нерациональное расходование «начального капитала» — оленьего поголовья, накопленного к концу XVIII века. Ижемские же оленеводы в этот период целенаправленно увеличивали численность своих стад. Подтверждением того факта, что к середине 30-х годов XIX столетия ненецкие оленеводы уже потеряли свой приоритет в тундре, может служить «Устав об управлении Самоедами, обитающими в Мезенском уезде Архангельской губернии», принятый в 1835 году. Согласно ему, от всех

«иноземцев», выпасающих своих оленей на пастбищах, находившихся в «самоедских владениях», требовалась уплата «копытных» — пошлины за выпас каждого оленя. Пошлина эта выплачивалась ненецким общинам, которые и определяли ее размер по договоренности с владельцами стад — ижемскими, и в меньшей степени русскими оленеводами. В конце 30-х годов она составляла 7—10 копеек за каждого оленя ежегодно.

Отмеченная В.Н.Латкиным сложившаяся к 40-м годам XIX века пропорция соотношения численности оленьего поголовья, принадлежащего ненцам и ижемцам (1:4), сохранялась и в последующие десятилетия. Так, по данным официальной статистики, на 1 января 1896 года в Печорском уезде, который незадолго до этого выделился из состава Мезенского уезда, численность домашних оленей достигала 276315 голов. В том числе 194120 принадлежали коми-ижемцам Мохченской волости (основной центр Ижемского оленеводства), 35245 — нижнелечорским русским и коми оленеводам других волостей и 46950 — ненцам. Общая численность домашних оленей в Печорском уезде в конце XIX — начале XX веков в отдельные годы превышала 300 тысяч голов (1894—1906, 1909, 1910, 1914 гг.). Причем, данные эти явно заниженные, поскольку оленеводы, стремясь скрыть свои истинные доходы, предоставляли официальной статистике неточную информацию о численности оленей.

Н.Д.Голицын, сопоставив официальные сведения за 1887 год о численности домашних оленей в Печорском крае (немногим более 200 тыс. голов) и проданных оленьих шкур, в том числе обработанных на замшу (около 120 тыс. шт.), пришел к выводу, что действительное количество оленей было в этом году не менее 600 тысяч, поскольку забой оленей в крупнотабунном оленеводстве обычно не превышал 20%. В 1910 году такие подсчеты проводил С.В.Керцелли, опираясь на среднюю численность оленьих стад и их общее количество, обнаруженное им в Большеземельской тундре. По его выкладкам, всего оленей было не менее 500 тысяч.

Характерная черта крупнотабунного оленеводства — присущая ему периодическая массовая гибель оленей, которая компенсировалась лишь высокой репродукционной способностью этих животных. Помимо естественных потерь из-за хищников и утраты отбившихся от стада оленей, каждый оленевод рисковал лишиться значительной части стада из-за зимней бескормицы, когда после дождливой осени наступали сильные холода и ягель оказывался под толстым слоем льда. Еще большие потери случались от заболеваний. Копытка, ящур и сибирская язва были для оленей настоящим бичом. Во время эпизоотий ящура и

сибирской язвы нередко даже крупные оленеводы полностью лишались своих стад и разорялись, а зараженные пастбища на долгий срок изымались из обращения.

По официальным данным, в Печорском крае в 1847 году пало от



болезней 40 тысяч оленей, на следующий год — еще 20 тысяч. В 1874—1878 годах падеж составил 93379 голов. Увеличение численности оленей и сокращение площади незараженных пастбищ к концу XIX века резко увеличили масштабы потерь во время эпизоотий. За пять лет (1884—1888) всего погибло 199 616 оленей, причем, за один лишь 1887-й — 126670. В 1896 году пало 96282 оленя. Но по другим данным, потери печорских оленеводов от ящура составили в этом году 150802 головы, причем наибольший урон понесли ижемские оленеводы, утратившие 120328 оленей. В следующем году уже от сибирской язвы пало 75345 голов, а в 1907-м от нее же — еще 147014.

Отличительной чертой ижемского крупнотабунного оленеводства было то, что крупные оленеводы, утратившие в результате эпизоотий огромное количество оленей, как правило, в рекордно короткие сроки восстанавливали численность своих стад. Например, ижемский оленевод Г.Е.Семяшкин в течение своей жизни шесть раз заводил себе новое оленье стадо, в последний раз — после эпизоотии 1897 года, когда от его более чем тысячи оленей осталось всего сто. Безусловно, крупные оленеводы, они же обычные и крупные торговцы, всегда имели наличный капитал, достаточный для покупки значительного числа оленей. Но не меньшее значение имел широко распространенный среди коми оленеводов обычай взаимопомощи.

Н.Белдыцкий после своей поездки к северным коми в начале XX века писал: «Мне показывали многих ижемцев, бывших владельцев тысячных стад, у которых эпидемия похищала в несколько дней до единого оленя. Такие несчастливцы должны были пешком возвращаться в Ижму, уже не в качестве богатых людей, а почти нищих. Но товарищеские начала сильно развиты в среде ижемцев, и потерпевшему не дают погибнуть. Обыкновенно

все богатые оленеводы уступают ему от своих стад по несколько голов, и таким образом у потерпевшего составляется небольшое стадо, которое он пускает пастись вместе с большими стадами. А так как олень очень плодовит, то, при некотором трудолюбии, потерпевший в несколько лет достигает прежнего благосостояния».

Нередко подобная помощь распространялась и на ненцев. Один из таких фактов межэтнического взаимопонимания поставил в тупик В.Верещагина, известного апологета идеи об ограблении ижемскими оленеводами своих соседей ненцев: « В настоящее время здешние зыряне в отношении к самоедам совершенно изменились... Вот факт: в прошлое лето у тиманских самоедов сибирская язва истребила до 30 тыс. оленей; ижемцы призрели беднейших и сверх того подарили пострадавшим самоедам 400 оленей, которых ценность равняется 1200 руб. сер. Это показалось бы невероятным, но это действительно было».

Число ижемских хозяйств, занимающихся оленеводством, во второй половине XIX века неуклонно росло, причем наблюдалась явная тенденция к увеличению численности малооленных хозяйств (до 100 оленей) Численность же многооленных хозяйств (более тысячи оленей) колебалась незначительно. Так, в 1844 году у ижемцев было 245 оленеводческих хозяйств, в том числе 26 (10,6%) имели до 100 оленей, 42 хозяйства (17,1%) — более тысячи голов. В 1885 году оленеводческих хозяйств у коми было 373, из них малооленных — 57 (15,3%), а многооленных — 41 (11%). К 1892 году число хозяйств выросло до 739, малооленных стало 375 (50,7%), владельцев крупного поголовья было 37 человек (5%).



*Падка, ижемская
меховая сумка*

Это легко объясняется спецификой ижемского оленеводства. Если у чисто оленеводческих народов для обеспечения прожиточного минимума семьи из 5-6 человек без подсоб-

ных заработков надо было иметь не менее 300 оленей, то у ижемских наличие небольшого количества оленей отнюдь не свидетельствовало о бедности. Владельцы небольшого стада обычно сами его не выпасали, а отдавали на выпас крупным оленеводам и, если не ставили себе целью создать собственное стадо, просто получали ежегодно определенный доход от продажи приплода, за вычетом оплаты выпаса. Иногда мелкие владельцы объединяли своих оленей в одно стадо, которое выпа-

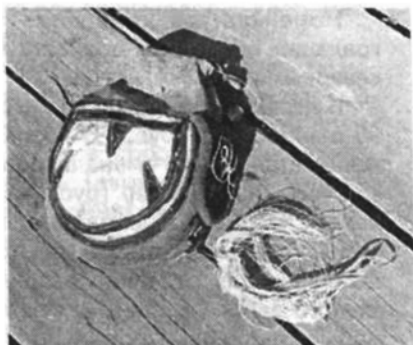
сали члены их семей или же они сами. К мелким оленеводам относились и наемные пастухи, в том случае, если они оговаривали себе оплату за работу не деньгами, а оленями. Выпасая своих оленей вместе с хозяйскими и умножив их количество, через определенное время они обретали самостоятельность.

Наемными рабочими обычно пользовались крупные оленеводы, а сами занимались торговыми операциями с оленеводческой продукцией. Хотя и они для выпаса зачастую обходились силами своей семьи. Владельцы крупных стад, как правило, имели большие неразделенные семьи. Так, в середине 30-х годов XIX века в семье И. Терентьева, имевшего две тысячи оленей, было 19 человек, вместе с ним жили трое его женатых сыновей. И. Канев, владевший стадом в 1100 голов, стоял во главе неразделенной семьи из 25 человек. Семья крупного оленевладельца и хозяина замшедельной мастерской Е. Артеева состояла из 17 человек.

Становление крупнотабунного оленеводства у ижемцев сопровождалось многократным увеличением доли семей численностью 11—20 человек

мужского пола: с 0,8% в 1816 году она выросла до 36,1% в 1858-м. Многолетняя практика показала, что оптимальный размер стада, наиболее удобный для выпаса, — 1—1,5 тысячи голов. Труднее всего управлять стадом до 300—500 оленей: в силу своего инстинкта олени в этом случае стремятся присоединиться к другим стадам. Стада же численностью более двух тысяч голов, напротив, обладают неустойчивостью из-за стремления к разделу. Для управления средними стадами, выпас которых и практиковали ижемцы, достаточно 3—4 опытных пастухов.

У ижемских коми товарность крупнотабунного оленеводства с учетом дохода от выделки замши приближалось во второй половине XIX века к 70%. Это было высшим показателем среди всех оленеводческих народов. На продажу предназначалась почти вся продукция оленеводства: олени «постели» (шкур), замша-полуфабрикат, мясо («олени задки»), сбритая при изготовлении замши шерсть, которая шла для набивки тюфяков, подушек и спасательных кругов, топленое оленьё сало, копыта для производства клея, сухожилия для изготовления ниток, рога



Ижемская меховая сумка тучу

для сувениров и поделок. По данным 1876 года, общая стоимость продуктов оленеводства в Печорском крае составляла 215100 рублей, в том числе замши выделывалось на 97500 рублей. В 1898 году общий валовой доход от оленеводства вырос в Печорском уезде до 492119 рублей. В сезонных работах по переработке оленеводческой продукции участвовало до 20% населения ижемских волостей.

Состав оленьих стад

Номенклатура домашнего оленя и характеризующая его градация по полу и возрасту была в основном заимствована северными коми от ненцев.

В первые два месяца после рождения олень именуется *пежгу* (нен.), *теля* (рус.). В возрасте одной-двух недель у оленя начинается первая смена шерсти. Шкурки оленя до начала первой линьки — *пежгу* (рус. *пыжик*) считаются самым ценным мехом. Особенно ценились у ижемских оленеводов белые и черные *пыжики*, которые, как правило, не шли на продажу, а оставались для отделки праздничной меховой одежды. Специального забоя *пежгу теля* не практиковалось, использовались лишь естественные потери. После начала линьки шкурки телят (*пендук*, нен.) теряли всякую ценность и обычно даже не снимались, если оленята гибли.

После окончания первой смены шерсти олень в возрасте от 2 до 3,5 месяца называется *неблюй* (нен.), *теля*. Новая шерсть у оленя в это время еще короткая, а шкуры *неблюев* с тонкой, по выражению оленеводов, шерстью считались самым пригодными для пошива верхней меховой одежды (*малиц, совиков*). Наиболее ценными считались *неблюи* белого цвета, а затем, в порядке убывания, черные, коричневые, рыжие, пестрые.

От 3,5—4 месяцев до года олень называется *теля*. Именно эта категория оленей в возрасте около шести месяцев составляет основу массового оленьего забоя. Шкуры *теля* преимущественно шли на изготовление замши. Из лучших шкур белого и черного цветов с прочной шерстью шили верхнюю меховую одежду. *Кыс* (*комусы* — шкура с ног оленя с короткой и прочной шерстью) и оленьи «лбы» шли на изготовление меховой обуви. Кроме того, от каждого *теля* получали до двух пудов высококачественного мяса.

С одного года до года и трех месяцев олени носят наименование *нялуку* (нен.). Это период второй линьки. Шкуры *нялуку* никакой ценности не имеют, их забой не практиковался.

К особой группе оленей, не достигших половой зрелости, относились *авко* — олени телята, осиротевшие в результате гибели матери. *Авко* воспитывались в *чуме*, становились совершенно ручными, бегали повсюду за людьми,



От меня не уйдешь

ми, а в пищу употребляли обычную еду оленеводов — хлеб, мясной суп и даже сырое и вареное мясо.

Особый статус имели также *нимтём теля-кёр* (букв. безымянный олененок). Так ижемские оленеводы называли олененка, посвященного новорожденному ребенку. К слову, роды в тундре во время летнего кочевья были в прошлом у северных коми оленеводов обычным явлением. Такой олененок получал имя ребенка и считался как бы его двойником. По поведению и состоянию здоровья *нимтём теля-кёр* судили о будущем его одноименца. После достижения половой зрелости посвященный олень утрачивал свой особый статус и переходил в разряд обычных, поскольку больше не соответствовал своему двойнику по возрастной градации.

После того, как олени заканчивают вторую линьку и отращают новую шерсть (около года и трех месяцев), их начинают различать по полу: самок называют *сырича* (нен.), а самцов — *намнюку* (нен.). С возраста года и четырех месяцев олени достигают половой зрелости. Они способны к воспроизводству потомства, поэтому забою не подлежали. Исключение — особи черной масти, мех которых шел на *ланды* (оторочка подолов малиц и совиков). Шкуры случайно погибших животных шли на изготовление крупной, легковесной замши невысокого качества.

С момента первого отела (обычно в возрасте около двух лет) самка оленя называется *важенка*. У ижемских оленеводов в составе стада их было от 40 до 60% — чем крупнее стадо, тем больше. *Важенок* держали до 13–14 лет, иногда дольше — для воспроизводства потомства. Из их шкур шили *совики*, делали крупную первосортную замшу.

Оставшихся после забоя *теля* в возрасте до одного года, предназначенных для пополнения стада, клеймили. У каждого оленевода был собственный *пель пас* (знак собственности, букв. ушная метка). По ней владельцу легко было опознать приставшего к чужому стаду оленя и доказать свои права на пропавшего.

Правда, поскольку все оленеводы отлично знали *пель пасы* друг друга, то, сообразуясь с правилами оленеводческой морали, добровольно возвращали чужого оленя. Но эксцессы все же случались. При передаче стада по наследству сохранялся старый *пель пас*. Если стадо наследовали несколько сыновей и оно подлежало разделу, то *пель пас* отца наследовал старший сын, а остальные брали себе новые. Олени из приданого невесты вначале носили *пель пас* отца, а потом решал муж, как быть. Свободные *пель пасы* могли переходить к другим только с согласия прежних владельцев.

Клейма представляют собой большое разнообразие фигурных вырезов на кромках и кончиках ушей оленя, сделанных острым ножом. В зависимости от конфигурации, каждый вырез имел свое название. Ухо без выреза — *дзонь* (целый). Прямой срез кончика уха — *туль* (клин). Дугообразный вертикальный срез — *тутти* (с тупым концом). Косой срез справа налево и полукруглый вырез на верхней кромке уха — *воддза косяк* (передний косяк). Такой же срез и вырез на нижней кромке — *бөрэ косяк* (задний косяк). Треугольный вырез на кончике уха — *важа* (развилка), а срез кончика уха от его верхнего края по пологой дуге справа налево — *бөрсянь йылэдз* (сзади до конца). Кончик уха, заостренный двумя косыми срезами в виде вершины угла — *юзс* (острие). Полукруглый вырез на верхней кромке уха — *водзаян тар* (лежачий отрезок), а такой же вырез на нижней кромке — *бөрсянь тар* (отрезок сзади). Полукруглые вырезы друг над другом на верхней и нижней кромке уха — *залаз* (затеска, зарубка). Треугольный вырез в нижней кромке уха вершиной угла в сторону головы — *бөрсянь кылэн* (язычок сзади). Различные комбинации таких вырезов и представляли собой всю совокупность *пель пасов* ижемских оленеводов.



Бесплодные олени самки называются *хапторки* (нен.) и считаются самыми ценными животными в стаде. Их используют исключительно для оленьих упряжек, поскольку *хапторка* выносливее и послушнее, чем *бык*. В стаде их немного.

Быком (рус.) у ижемцев называют холощенных самцов оленей. Холощение (*кодзем*) производилось обычно осенью на третьем году жизни. Существовало два способа: кровавый и бескровный. В первом случае оленя запрягали в упряжь, оленевод, производящий операцию, брал оленя за мошонку несколько выше яичек и переламывал хрящевую трубку семенного канала. Затем он зажимал в кулак яички, кончиком остро отточенного ножа прорезал мошонку и удалял яички. Но такой способ кастрации был мало популярен, поскольку рана долго не заживала, а при передвижении по болотистой местности в нее попадала влага, и рана воспалялась. Поэтому оленей после кастрации приходилось несколько дней держать на сухих участках тундры. Если рана воспалялась, то оленевод разрывал разрез, очищал мошонку от кровавых сгустков и засыпал ее поваренной солью.

Бескровная кастрация была двух способов. Сваленному на землю оленю две задние ноги связывали с одной передней, затем оленевод зажимал в кулак мошонку и зубами разгрызал ядра яичек. При втором способе выпяченные яички разбивали ударом толстой короткой дубинки.

Каждый оленевод холостил своих оленей сам, обращаться за помощью к соседу считалось зазорным из-за боязни быть высмеянным по всей тундре за профессиональное неумение. Молодые оленеводы первым делом обучались этой операции, наблюдая, как ее проводили старшие.

Если холощение происходит, когда рога еще имеют кожно-волосное покрытие, то такие рога олень сохраняет на всю зиму. Если же до кастрации рога уже оголились, то через 7–10 дней после операции они выпадают и снова вырастают лишь следующей весной. В период комолости после холощения олени зовутся *хора хал* (нен.), а *быками* их начинают называть только после появления новых рогов.

Быки — основные рабочие ездовые животные. Чем больше стадо, тем их больше (от 20 до 30%). Держали *быков* до тех пор, пока они могли работать. Из их шкур делали крупную отборную замшу.

Сильные, крупные и тяжелые *быки*, не используемые в качестве ездовых животных, называются *менурей* (нен.). Зимой, на пастбищах, они идут впереди стада и освобождают для других оленей ягель, разрыхляя снег и проламывая лед. У ижемских оленеводов, которые традиционно уходят зимовать в лесотундровую зону, где снег редко покрывается коркой льда, *менуреев* в стаде немного. Значительно больше их у ненцев, зимующих в тундре.

Не подвергавшиеся холощению олени-самцы, оставленные в качестве производителей, называются *хора* (нен.). Обычно в стаде на одного *хора* приходится около сорока *важенок*. По своему назначению их держат обычно лишь 1—3 года. Чтобы во время гона, который начинается в сентябре, *хора* не калечили друг друга в схватках из-за *важенок*, ижемские оленеводы заранее спиливали им рога. Наиболее ценным по экстерьеру и масти производителям при этом оставляли передние отростки рогов, и они получали преимущество в борьбе за самку. Но такие *хора* быстро истощались.

В целом оптимальным для крупнотабунного товарного оленеводства можно признать состав стада у коми оленеводов Мохченского общества. Среди них были особенно крупные оленевладельцы. С 1901 по 1906 годы у них из состава всех стад имелось 61,8% *важенок*, 16,4% *быков* и *хора*, 21,8% молодняка.

Хозяйственный годовой цикл

У коми оленеводов своими основными этапами он был приурочен к церковному календарю. Еще А.Шренк в 1837 году обратил особое внимание на то, что ижемские оленеводы ведут точный счет времени, используя для этой цели резные деревянные календари, на которых были обозначены простыми насечками будние дни, а особыми — главные церковные праздники.

Начинался год оленевода с весенней перекочевки с зимних пастбищ на места отела. Сборы в дорогу завершались к Благовещению (25 марта ст. ст.). Оленеводы, навестив в последний раз родственников, если они зимовали вблизи своих селений, сразу же после праздника трогались в путь. Места отела выбирались заранее. Они должны были соответствовать целому ряду требований: находиться как можно ближе к летним пастбищам, чтобы перекочевка к ним не была слишком длительной; обладать запасами ягеля, достаточными для длительного пребывания стада в этой местности; наличием деревьев, которые защищают новорожденных телят от сурового северного ветра. Соответствовали этим требованиям *Vöör di* (букв. лесной остров) — островки леса на границе тундры и лесотундры.

Большая часть коми оленеводов традиционно, еще с начала XIX века, имела летние пастбища в самой северо-восточной части Большеземельской тундры. Их стойбища находились вблизи хребта Пай-Хой (отрог Полярного Урала), на Югорском полуострове, вдоль рек, впадающих в Баренцево и Карское моря (Ка-

ратайка, Кара, Большой Ой-ю, Хайпудыра и другие), в междуречье. Места же отела, также традиционно, располагались в верховьях Усы (приток Печоры). Эти места использовали и те ижемские оленеводы, которые, начиная с 40-х годов XIX века, стали уходить со своими стадами зимовать за Урал, в бассейн Оби. Путь из бассейна Ижмы в верховья Усы был долгим. Вначале он проходил по правому высокому берегу Печоры, на который олени стада и обозы упряжек с людьми и всем имуществом оленеводов (*аргыш*) переходили по еще крепкому льду, затем двигались по правобережью Усы до ее верховьев, которые надо было достичь до начала отела. Поэтому остановок в пути не делали, передвигались с максимально возможной скоростью.

Массовый отел *важенок* происходит в начале мая и продолжается около двух недель. Однако первые телята появляются еще в середине апреля. При холодной затяжной весне отел начинается позднее и продолжается до конца мая или даже начала июня. По прибытии на место отела беременных самок отделяют от стада и содержат отдельно. Точно так поступают и с быками. При стельных важенках постоянно находится один из пастухов, который наблюдает за отелом. Особого внимания требуют к себе важенки-первотелки, поскольку они нередко пугаются своих новорожденных телят, отгоняют их и не подпускают кормиться. К отелившимся важенкам ни в коем случае не подпускают близко оленегонных собак. Напуганные собаками, важенки бросают своих телят и разбегаются в разные стороны. Их приходится отлавливать арканом (*няртала*) и возвращать к телятам, но многие из таких оленей отказываются признавать и кормить свое потомство. Таких важенок держат на привязи и стараются вернуть им родительские чувства. Традиционным средством для этого у ижемских оленеводов считается содержание важенки на голодном пайке в течение нескольких дней. Если

Большеземельская тундра. Чум оленеводов



голодовка не пробуждает у важенки родительских чувств, рекомендуется сделать ей разрез около полового органа и кровью смазать теленка. Но если и это средство не помогает, теленок становится *авко*, то есть его берут в чум, и он воспитывается среди людей.

Во время отела приучают молодых быков к оленьей упряжке и перевозке нарт. Обучению подлежат более сильные и здоровые быки в возрасте трех лет. Самых молодых дрессировать не рекомендуется — от этого у них может замедлиться физическое развитие. Обучение особо строптивых, привыкших к вольной жизни оленей, проходит довольно жестко. Им надевают на шею деревянный ошейник (*ношкэ*) с привязанным к нему тяжелым деревянным брусом и до десяти раз в день запрягают и заставляют таскать нарты. Нарты для этой цели берут зимние — они тяжелее и крепче летних. Правда, груз в нарты не кладут. В процессе обучения активно участвуют оленегонные собаки, заставляя молодых быков бежать быстрее, не позволяя им ложиться. Длится обучение от двух до трех недель.

К морскому побережью начинали двигаться после церковного праздника Николы вешнего (9 мая ст. ст.). Осенью оленеводы опять возвращались в верховья Усы, каждый на свое место. Поэтому все ненужное летом снаряжение (зимние меховые покрытия чумов, меховая одежда, более массивные и громоздкие нарты, лопаты для расчистки снега и т.д.) оставляли вблизи мест отела. Для хранения снаряжения у каждого оленевода имелась специально сооруженная кладовая, а иные для большей сохранности имущества оставляли рядом, в чуме или избушке, когонибудь из престарелых членов семьи. Нередко ему на сохранность за небольшую плату сдавали свое зимнее снаряжение оленеводы-соседи.

Место стоянки тщательно очищали от мусора женщины. Разбирая чум, аккуратно складывали в одно место кусочки дерна, которыми обкладывался снаружи низ чума. Известный знаток оленеводства С.В.Керцелли обратил на это особое внимание, наблюдая в 1909 году за сборами на летнее кочевье ижемского оленевода Чупрова, весенне-летняя стоянка которого была на Малой Роговой, притоке верхней Усы. Такая аккуратность объясняется просто. Собираясь в долгий путь на несколько месяцев, оленеводы заранее заботились о том, чтобы при возвращении осенью на место стоянки (возможно, поздним вечером, в темноте), можно было быстро поставить чум.

Маршруты оленьих стад проходили по долинам рек Адзвы и Колвы (притоки Усы) — Адзвинский и Колвинский проходы. Каждый проход — это совокупность оленьих «дорог», по ко-

торым двигались стада. У каждого оленевода была своя «дорога» (*ворга*), по которой его стадо ходило из года в год. Путь до морского побережья и предгорий Полярного Урала был долгим, протяженность отдельных путей достигала до 700—1000 км.

Долго задерживаться на месте отела после назначенной даты летнего кочевья было нельзя. У оленеводов летом две основные беды: жара и оводы. Олени очень плохо переносят жару, становятся вялыми, плохо едят. Спасаясь от нашествия оводов, они, напротив, становятся беспокойными, плохо управляемыми, разбегаются в разные стороны. Опять оленям не до кормежки, их трудно собрать и вернуть в стадо. Из-за жары и оводов у оленей бывает плохой нагул веса. Кроме того, оводы, жала оленей, не просто доставляют им беспокойство, они откладывают под кожу свои яйца. Из них выводятся личинки, которые живут и питаются в оленьем теле, пока не созреют. Созрев, выбираются наружу, прогрызая в шкуре отверстия.

Оленьи шкуры со свищами из-за личинок овода резко падали в цене. Шкуры с большим количеством свищей обесценивались почти совсем, в лучшем случае шли на изготовление постелей. Для замши они были совершенно непригодны. В шкурах упитанных оленей свищей почти не бывает, так как в подкожном слое сала личинки не выводятся. Потому, чем быстрее оленеводы достигали летних пастбищ, тем больше выигрывали экономически. На побережье постоянный ветер с моря несет с собой живительную для оленей прохладу, отгоняет от них кровососущих насекомых и оводов, а богатые ягельники помогают нагуливать хороший вес.

Перед тем как начать летнее кочевье, быков и важенок с телятами объединяли в одно стадо. Если весна была холодной и затяжной, а отел важенок затянулся, в стадо включались и не успевшие отелиться стельные важенки. Телились они уже в пути. Новорожденные оленята сразу же встают на ноги, но, чтобы окрепнуть и начать двигаться со стадом, им необходимо несколько дней. Интересы же всего стада не позволяли делать длительные остановки на летовку, поэтому новорожденных телят приходилось резать. Их шкурки шли для изготовления самого ценного оленьего меха — пыжика (*лежгу*). На продажу пыжика практически не шли, их оставляли себе для праздничной одежды. Мясо шло в пищу.

В советское время такая практика была признана вредной. Не успевших отелиться важенок стали оставлять на месте отела. Если стадо не успело уйти далеко, важенки с оленятами сами догоняли его, чаще же за ними приходилось возвращаться

одному из пастухов. Но пока он с важенками и телятами не догонит общее стадо, оно не может двигаться с максимальной возможной скоростью. И поскольку любая задержка в пути в конечном итоге может отрицательно сказаться на нагуле стада, трудно сказать, какая практика — традиционная или новая — более рациональна экономически.

Вместе со стадом отправляется в путь и обоз из оленьих упряжек — *аргыш*, который состоит из 6—7 грузовых (*додь*) и легковых (ездовых) нарт (*дадь*). Характеризует ижемских оленеводов стремление к аккуратности, строгой и планомерной организации кочевок. Основные части чума, утварь, продовольственные перевозятся на грузовых нартах отдельно. Для досок от полового покрытия в чуме (*лата*) предназначаются *лата додь*. Шесты остова чума перевозятся в *ыы додь*, покрытие (*нюк*) — в *нюк уу додь*. Пищевые продукты везут в *кантука додь* и т.д. Впереди *аргыша* едет оленья упряжка с легковыми нартами, которыми управляет возничий — один из пастухов. Затем следуют другие ездовые нарты с женщинами и детьми, замыкают *аргыш* грузовые нарты. Ими никто не управляет, оленей поочередно привязывают специальным ремнем (*пуйня*) к движущимся впереди грузовым нартам, и они следуют, так же на привязи, за последними ездовыми. Скорость передвижения по летней тундре небольшая, 5—6 км в час. Когда ездовые быки (*хора*) устают, *аргыш* делает остановку. Быков распрягают, дают им отдохнуть около часа и запрягают снова. За время дневного перехода им приходится давать отдых не менее 5—6 раз, увеличивая время отдыха до 1,5—2 часов. К концу пути уставшие от длительного перехода ездовые олени слабеют, у многих из них на шее и груди появляются потертости. В среднем оленье стадо и сопровождающий его *аргыш* преодолевают за день 30 км. В местах, богатых кормом, стадо делает 2—3 остановки в день.

Когда ижемские оленеводы трогаются в путь на летовку, в тундре уже появляется первая зелень — трава, цветы, пушица. Корм этот олени очень любят, при нехватке молока зеленью успешно подкармливаются и оленията, тогда как от грубого корма (ягель) они болеют и даже погибают. В то же время для оленеводов свежая зелень доставляет немало беспокойства: в поисках островков травы олени разбегаются в разные стороны за 5—10 минут так, что собрать их можно только с помощью оленегонных собак.

В традициях ненецкого оленеводства было отправляться в путь к побережью раньше, до появления весенней зелени. По насту нарты двигались легче, до летовки стадо добиралось быстрее, в пути олени меньше страдали от жары и оводов. Но при

этом у ненецких оленеводов в сравнении с ижемскими были выше потери приплода, а олени добирались до летних пастбищ менее упитанными.

Оленье стадо становится особенно трудно управляемым с наступлением летней жары и появлением оводов. Спасаясь от жары, олени готовы бежать в направлении каждого дуновения ветра. Удержать их на месте, снова собрать в стадо, если они уже успели разбежаться, удается опять же только с помощью собак. Введение круглосуточного окарауливания стада с использованием оленегонных помощников — заслуга ижемских оленеводов. В результате многолетнего селекционного отбора и выработанной системы обучения из обычной охотничьей зырянской лайки получилась служебная собака с несколько изменившимся экстерьером, более длинной шерстью, а главное — с совершенно другими навыками и норовом. Она дружелюбна к людям, неагрессивна к оленям. На птицу или зверя оленегонная собака внимания не обращает, хорошо понимает команды и быстро их исполняет.

Продолжительных остановок в пути на летовку стадо не делает. Сейчас практикуются суточные дневки по воскресеньям, а раньше за весь длительный маршрут была лишь одна суточная остановка — в Иванов день (24 июня ст. ст.). Иногда из-за позднего отправления в путь по причине затяжного отела делалась еще одна суточная остановка — для празднования Петрова дня (29 июня ст. ст.). По хозяйственному же календарю ижемских оленеводов этот церковный праздник полагалось отмечать, уже прибыв на летние пастбища. Нагул оленей на летнем выпасе заканчивался в Ильин день (20 июля ст. ст.). К началу августа у северных оленей завершается линька. Спадает плохо переносимая летняя жара, меньше становится оводов, комаров и мошки. Можно трогаться в обратный путь, на юг.

Ильин день ижемские оленеводы отмечали коллективно. Еще А.Шренк описал ижемское обыкновение ездить в этот день в соседние чумы для совместного празднования окончания летовки. Собираться в Ильин день в заранее обговоренном месте Большеземельской тундры стало у ижемцев традицией к началу XX века.

Один из богатых оленеводов (или же два-три владельца небольших стад) брал на себя роль хозяина и обеспечивал проведение празднования. В его обязанности входило устройство праздничного стола, на котором, помимо обычных для оленеводов блюд из мяса и рыбы, были и сладости к чаю — конфеты, баранки, припасалось сливочное масло и т.п. Единственный раз за все время летовки разрешалось употребление спиртного, ко-

личество которого доходило до двух-трех ведер при общем количестве гостей около 50. Несмотря на существенные затраты, быть хозяином на праздновании Ильина дня считалось престижным, поскольку свидетельствовало о высоком благосостоянии устроителя праздничного стола. Но главным событием на Ильин день было не застолье, а олени гонки.

Оленеводы приезжали на праздник на своих личных упряжках. Запряженные в них ездовые олени в течение лета в работе не использовались, их готовили специально для гонок. Для бегов и зрителей подбирался ровный участок тундры длиной и шириной в 2–3 км. Гонки шли по кругу, от старта до финиша упряжки делали оговоренное количество кругов. Длина дистанции не превышала одного километра для упряжек с пятью ездовыми оленями. Для упряжек от одного до четырех оленей

дистанция меньше, от 600 м. Помимо скорости, зрители оценивали и красоту бега. Хозяин победившей упряжки и основной – вожжевой – олень (*вожжывин көр*) получали награды. Оленя-победителя окружали гонщики и зрители, осматривали его, оценивали достоинства экстерьера и масти. Дети и женщины кормили его с рук, а на шею вешали приз – небольшой колокольчик или бубенчик. Победивший



Ижемский оленевод

в гонках оленевод получал переходящий приз, который вручал прежний его владелец. В середине 20-х годов XX века в качестве приза вручался серебряный медальон, отчеканенный в честь 300-летия дома Романовых. За два-три дня весть о победителе гонок разносилась по всем чумам оленеводов Большеземельской тундры, и он, по крайней мере, в течение года, пользовался большим уважением не только в оленеводческой, но и в сельской среде.

Традиция праздновать окончание летовки сохраняется у ижемских оленеводов и теперь, правда, с некоторыми нововведениями. Помимо традиционных оленьих гонок, на празднике стали соревноваться и в других профессионально-спортивных видах: бросании на дальность топора, на меткость – аркана, прыжках через нарты. В 60-е годы прошлого столетия под лозунгом

борьбы с религиозной обрядностью было принято постановление отмечать праздник не в Ильин день (2 августа н. ст.), а в первое воскресенье августа. В эти же годы стал практиковаться вылет на вертолете на праздник в тундру районного начальства в сопровождении концертно-агитационных самодеятельных бригад, чтобы придать празднованию исключительно советско-светский характер.

Обратный путь к верховьям Усы проходил менее напряженно. Если в начале августа в тундре было жарко и еще не исчезли оводы, то после каждого перехода делали двух-трехсуточные стоянки, чтобы олени не теряли нагуланный за лето вес. Если погода была прохладная и ветреная, стоянки-дневки делали реже. В пути заготавливали мех *неблюй теля* (олений приплод этого года в возрасте от двух до 3,5—4 месяцев), который наиболее пригоден для изготовления верхней меховой одежды — малиц, совиков и т.д. Каждый день забивали одного-трех *неблюев*. Их шкуры после предварительной обработки складывали на нарты, мясо частью шло в пищу, а остатки засаливали и зарывали в бочонках в приметном месте, чтобы забрать во время следующего кочевья на летовку. В 20-х числах августа (н. ст.) холостили оленей-трехлеток, отобранных заранее для пополнения числа ездовых быков.

В конце августа в тундре появляются грибы — большое лакомство для оленей и настоящее бедствие для оленеводов. В поисках грибов олени разбегаются во все стороны, стадо становится почти неуправляемым. Чтобы собрать оленей, требуются огромные усилия пастухов и при каждом из них не менее трех хорошо обученных оленегонных собак. Поэтому большинство оленеводов относится к грибам с презрением и не употребляет их в пищу.

В первой декаде октября оленеводы добираются до верховьев Усы, находясь там до середины ноября. Помимо выпаса оленей, во время осенования они ловят рыбу и добывают пушнину. Хорошей осенней погодой у оленеводов считается рано выпавший снег без последующих оттепелей. Потепление, а затем сильное похолодание — настоящее бедствие. Олени с большим трудом добывают корм из-под корки льда, кроме того, из-за езды по льду часто ломаются нарты. Поэтому у каждого оленевода предусматривался запас до десяти и более нарт. У иных многооленщиков, имевших большое количество упряжек, запас нарт доходил до 25—30. Изготавливали их взамен сломанных во время осенования, делали зимние и летние, грузовые и ездовые нарты.

К церковному празднику Покрова (1 октября ст. ст.) в хозяйственном оленеводческом календаре был приурочен массовый

забой оленей. Места для забоя находились на берегу Усы или ее крупных притоков. У каждого крупного оленевода был собственный постоянный пункт забоя, оборудованный огороженным загоном для оленей (*йёр* или *карзак*). Обязательным условием было наличие рядом с *йёр* места, удобного для причаливания *каюков* — большегрузных крупногабаритных лодок. На них к этому времени в верховья Усы прибывали скупщики оленьего мяса и шкур, торговцы различными товарами — мукой, крупой, маслом, водкой, галантереей и прочим. Прибывали и забойщики, нанятые скупщиками. Сами оленеводы в массовом забое не участвовали, считая это заторным для себя занятием. Не участвуют они в забое и сейчас.

Забой подлежали, в первую очередь, олени телята, достигшие к Покрову примерно 6-месячного возраста. Из взрослых оленей забивали только выбракованных из-за возраста, слабости и болезни. В зависимости от размера стада, степени сохранения приплода, потерь оленей от болезней и т.д., забивали от 10 до 25% стада. Собранных в *йёр* оленей, предназначенных к убою, по одному подводили к берегу, связывали и после забоя освежевывали. Мясо и субпродукты засаливали в бочках и грузили в *каюки*. Шкуры складывали после просушки. Если был ранний ледостав, *каюки* оставались зимовать у мест забоя. Соленое оленье мясо вывозили этими лодками в Ижму после вскрытия рек, а шкуры гужевым транспортом доставляли после установления зимника.

Как правило, один из скупщиков сооружал вблизи забойного пункта избу с баней и кладовыми, в которой оставался зимовать. Оленеводы сдавали ему на хранение мясо, которое им понадобится для питания весной, когда они опять будут возвращаться в верховья Усы. Это мясо не засаливали, а замораживали.

С конца 60-х годов XIX века на месте таких сезонных поселений стали возникать постоянные. Местная администрация узнала о них только во время переписи 1897 года, когда обнаружилось, что река Уса заселена до самых верховьев (всего 37 поселений), тогда как официально на ней значились лишь два населенных пункта — села Усть-Уса и Колва в низовьях реки. Неучтенные переселенцы были выходцами из бассейна Ижмы, а также перешедшими на оседлость ненцами. Хозяйственные занятия переселенцев были типичными для ижемских коми: скотоводство, охота, рыболовство, земледелие в ограниченных размерах. Были среди них и торговцы, ремесленники. Многие имели оленей, но немного — до ста голов. Сами их не выпасали, а сдавали в стада ижем-

ских и ненецких оленеводов на выпас. Собственные стада имели лишь несколько человек.

Часть мяса после забоя оленеводы оставляли для собственного питания на оставшееся время осенования — путь в бассейн Ижмы, а также на зимовку и возвращение весной на Усу. До того, как отправятся в путь, замороженные олени туши хранили в кладовых, но чаще сразу же укладывали на грузовые зимние нарты. Так же поступали с замороженными шкурами для собственных хозяйственных нужд. На одни грузовые нарты клали до пяти оленьих туш или до 50 шкур.

В путь на зимовку ижемские оленеводы отправлялись после церковного праздника Кузьмы и Демьяна (1 ноября ст. ст.). Часть оленеводов со своими стадами отправлялась зимовать за Урал, в низовья Оби, где располагались в основном в лесах вблизи сел Мужы и Саранпауль, которые были основаны ижемскими переселенцами в середине XIX века. В бассейне Ижмы традиционно зимовало около двух третей оленьих стад. Выпасали оленей в лесах вблизи селений (от 10 до 50 км), поэтому зимой оленеводы всегда имели возможность навестить своих родных, живших оседло.

На зимние, более массивные и вместительные нарты грузили все необходимое в зимнюю пору имущество и снаряжение — меховые *нюки* (покрытие чума), запас меховой одежды и т.д. Летние нарты, берестяные *нюки* и прочее не нужное зимой имущество оставляли в кладовых. Но к концу XIX века это имущество стали чаще сдавать на хранение усинским поселенцам за небольшую натуральную плату оленьими шкурами и мясом.

В декабре олени стада и *аргыши* прибывали в бассейн Ижмы, начиналась зимовка. Места для выпаса выбирались заранее. Главным условием было, чтобы зимнее пастбище было защищено деревьями и самим рельефом местности от холодного северного ветра, а снежный покров на нем был не особенно глубокий. Бедствием для оленеводов становятся зимы, обильные снегом и с оттепелями, после которых резко холодает. В особо суровые зимы твердый наст с трудом пробивают даже *менуреи*, наиболее крупные и сильные олени в стаде. Чтобы спасти стадо от бескормицы, оленеводы сами начинают ломать наст, рубят деревья и кормят оленей древесным мхом. Но избежать потерь обычно не удается. В отдельные годы потери от зимней бескормицы были так велики, что сопоставимы с массовой гибелью оленей от эпизоотий. Например, в особо суровую зиму 1909 года, по воспоминаниям очевидцев, зимние пастбища ижемских оленеводов были буквально усеяны трупами павших животных. Иные оленевладельцы потеряли до двух третей поголовья своих стад.



Печора. Опасный переход

Увеличение общего поголовья оленей и числа хозяев стад во второй половине XIX века вынудили новых ижемских оленевладельцев искать другие маршруты кочевий, поскольку «олениесть» пастбищ Югорского полуострова была исчерпана. Осваивали летние пастбища на самом северо-западе Большеземельской тундры,

вблизи устья Печоры, на правобережье. Эти пастбища на возвышенностях Яней и Вангурей были ближе всех от Ижмы, *ворги* (оленьи дороги) были не долгие, всего 200–300 км. В то же время они наиболее сильно были заражены ящуром и сибирской язвой, поэтому не популярны. Часть оленеводов стала уходить со своими стадами на левый берег Печоры, в Малоземельскую тундру. Пастбища здесь находились вблизи рек Святой и Вельты. Кроме того, была освоена и Канинская тундра на полуострове Канин. Все эти пастбища к концу XIX столетия были тоже значительно заражены. Новые зимние пастбища находились в основном в лесах междуречья Ижмы и Цильмы.

Избенное оленеводство

Мелкотабунное оленеводство с круглогодичным выпасом оленей вблизи селений — избенное — появилось в лесотаежной зоне Коми края под прямым влиянием ижемско-ненецкого крупнотабунного тундрового оленеводства. Существенного распространения оно не получило, к началу XX века было зафиксировано лишь у верхневычегодских и удорских коми. На Удоре знакомство местного коми населения с оленеводством было связано с ежегодно проводимой в селе Важгорт на реке Вашке ярмаркой — традиционном месте сбыта всевозможной продукции оленеводства ижемских коми и ненцев. Оленье мясо (*задки*), шкуры (*постели*), меховую обувь (*пимы*) и одежду (*малицы, совики*) доставляли в Важгорт оленьими обозами. Пока проходила ярмарка, ездовые олени выпасались на ягельниках в окрестных борах, наглядно демонстрируя возможность их содержания в таежных условиях. Кто из

удорцев первым и когда точно приобрел в частную собственность оленей, неизвестно.

В начале XX века на Вашке было тринадцать оленевладельцев, а общая численность оленей — 850—900 голов. У братьев А. и И.Лукиных было в собственности около 350 голов, братья И. и А.Петровы владели 150 оленями, еще у двоих коми крестьян — по 70 голов. У остальных же оленевладельцев имелось в собственности от 5 до 20 голов. Зимой выпасали оленей на ягельниках в борах, в 15—20 км от селений. Летом откочевывали подальше, километров за восемьдесят, к болотистым равнинам и лесным речкам. Там олени охотно паслись на молодой траве.

Выпасали оленей не их владельцы, а наемные ненецкие стаухи за годовую плату от одного до полутора рублей с головы. Валовой же доход от одного взрослого оленя с приплодом достигал 10—15 рублей.

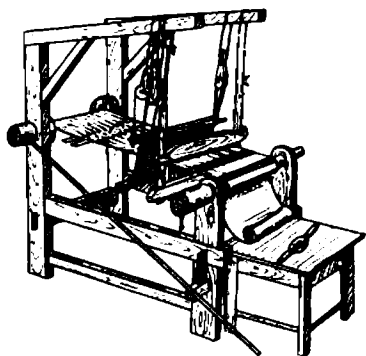
Таким же образом зародилось избенное оленеводство и у верхневьегодских коми. Здесь центром его распространения стало село Небдино, ежегодная ярмарка в котором также была традиционным местом сбыта продукции печорских оленеводов.

Традиционные ремесла и промыслы

Вплоть до начала XX века традиционные ремесла коми в значительной мере продолжали оставаться в рамках домашней промышленности. Тем не менее, проникновение в сельское хозяйство края капиталистических отношений все больше заставляло ориентироваться на мелкое домашнее производство товарной продукции. В течение второй половины XIX века у коми формировался слой кустарей-ремесленников, происходило разделение отдельных ремесел: столярное ремесло частично отделилось от плотницкого, обувное — от кожевенного, портняжное — от катального и шерстобитного и т.д. Зажиточные ремесленники создавали мелкие товарные предприятия, на которых работали члены их семей. Появились и предприятия мануфактурного типа с использованием наемного труда (на кожевенных, замшедельных предприятиях и др.). По мере насыщения местного рынка продукция коми ремесленников стала поступать и в другие регионы. Массовым явлением среди коми ремесленников в это время становится отходничество.

Деревообрабатывающие ремесла у коми издавна имели наи-

более массовое распространение. Даже простое перечисление жилых и хозяйственных построек, орудий труда или их деталей, средств передвижения и домашней утвари из древесины различных пород займет немало места. Деревообработка традиционно считалась мужским делом. Практически каждый взрослый крестьянин владел технологией и навыками работы по дереву и был способен изготовить из него любой предмет, необходимый в личном хозяйстве.



Ткоцкий стан

Вплоть до середины XIX века в деревообработке у коми преобладали простейшие технологические операции: рубка, обтесывание, долбление, сверление. Основными рабочими инструментами были: топор (*чер*), тесло (*керан*), скобель (*гогын*), долото (*ожын*),

резец (*ложкарное тесло*) и нож (*пурт*). Начавшийся во второй половине прошлого столетия процесс переориентации на производство товарной продукции с одновременно происходящей дифференциацией ремесел вызвал существенные изменения в традиционной технологии обработки дерева. Распространились у коми и новые инструменты. Например, стали широко использоваться токарные станки по дереву, пилы, рубанки. Наряду с соединением конструктивных деталей деревянными шпильками (нагели) все чаще стали применять гвозди и т.п.

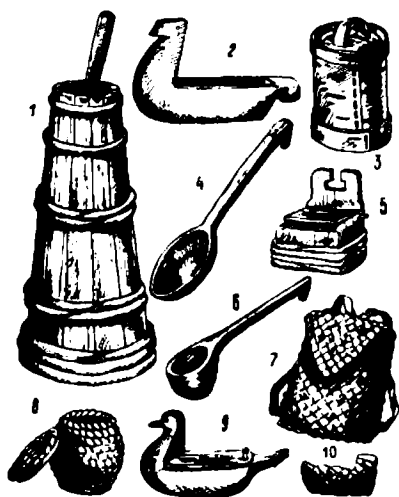
Плотницкое и столярное ремесла в конце XIX — начале XX веков наиболее развиты были в Вьльгортской волости, близлежащей к Усть-Сысольску. Там было около 200 плотников и столяров, работающих по найму или на заказ. Причем два человека занимались исключительно столярством, остальные совмещали оба ремесла. В Турьинском обществе в это время было три столяра, в Жешартском — один, Усть-Вымском — два, Айкинском — один, Гловотском — шестеро. Работающих на рынок деревообработчиков, совмещающих оба ремесла, в Деревянской волости на Вычегде было до 100 человек. В Корткеросской, Небдинской, Богоявленской и Айкинской волостях столяров и плотников было по 30 человек в каждой, в селе Серегово — 15 человек. Плотники из Серегово-Горской волости на Выми и из села Визинги на Сыsole не только обслуживали по найму окрестное население, но и практиковали зимний отход в соседние волости и уезды.

Коми столяры изготавливали на продажу и по заказу рамы, грабли, салазки, сани, деревянные части сох и телег, различную мебель. Хорошую репутацию у местного населения имели изделия коми мебельщиков из сел Вьльгорт, Зеленец, Аныб, Деревянск, Мутный Материк, Захарвань, Брыкаланск, Сизябск. Столяры делали жесткие диваны и кресла, комоды, буфеты, кровати, стулья, посудные шкафы, сундуки для одежды и др. Мебель отличалась товарным видом, простой формой, украшалась резьбой, иногда покрывалась краской. Фигурные ножки и ручки вытачивались на самодельных токарных станках. В начале века таких станков у мастеров села Вьльгорта было два, по одному — в селах Деревянск, Аныб, Корткерос, Летка и Кельчиюр. Вьльгортские столяры регулярно поставляли качественную мебель на усть-сыольские базары, она украшала жилища многих горожан.

В селе Ертом (Удорский район) в начале этого века была открыта столярная мастерская для обучения мальчиков этому ремеслу. Там был столярный станок и инструменты, приобретенные Вологодским земством. Под руководством опытного мастера, приглашенного из села Айкино, в мастерской ежегодно обучалось 8—10 подростков. В процессе обучения выполнялись столярные работы по заказу местных жителей и административных учреждений.

Изделия бочаров имели широкое распространение в быту у коми. Мастера бондарного дела из ели, сосны, березы, ольхи, осины изготавливали кружки и жбаны для воды и кваса, ведра, колодезные бадьи, ушаты, подойники, банные шайки, кадки, лохани и другую деревянную утварь. В начале прошлого века в пригородном селе

Слободском выделкой деревянной посуды на продажу занималось до 30 человек, в деревне Ягвив на Вычегде — 20, а в сыольской деревне Сёрд — пятеро. Известным центром по изготовлению домашней посуды из дерева было вычегодское село



Бытовая утварь и посуда коми

1 — маслобойка; 2, 9 — “утки”-салоницы; 3 — тус; 4 — черпак; 5, 10 — солоницы; 6 — ковш; 7 — пестерь; 8 — плетеная коробка

Зеленец. Работали бондари зиму, с ноября до марта, затем продавали свою продукцию на усть-сысольском базаре и ярмарках в селах Небдино и Визинга. В деревне Парчег на Вычегде с 1 октября по 1 апреля в 12 дворах делали деревянные чашки для продажи на усть-сысольском базаре и усть-вымской ярмарке. Работали вручную, в своем доме. В Усть-Сысольском уезде отдельные помещения для выделки деревянной посуды имели лишь четыре мастера, все из села Слободского.

На Печоре, в районах развитого товарного рыболовства стойким и массовым спросом пользовались бочки для засола рыбы. Наиболее ценную печорскую рыбу – семгу – солили в 18-пудовых бочках высотой 1 аршин 1 вершок (75 см) и диаметром 1 аршин (71 см). Для остальной рыбы бондари поставляли «мезенки» – бочки емкостью 10 пудов – и «баклажки» на 5–6 пудов. На средней Печоре, в ижемских волостях крупнейшими бондарными центрами были коми селения Щельяюр (в год делали на продажу до 2 тыс. бочек) и Краснобор (до 1 тыс. штук). Кроме того, значительное количество деревянной тары для засола рыбы изготавливали бондари из сел Ижмы, Брыкаланска и деревни Усть-Волосницы на верхней Печоре.

В начале XX века в Яренском и Усть-Сысольском уездах Вологодской губернии работало по заказу и на рынок более 900 столяров, плотников и бондарей. В Печорском уезде Архангельской губернии их было 460.

Традиционным средством передвижения у коми были лодки. Наряду с небольшими долбленками строили и более крупные лодки, сшитые из досок. Для объемных грузоперевозок на территории края были плоскодонные ладьи-шняги, крупные килевые лодки-карбасы, шитики, каюки. Для отправки грузов на большие расстояния на пристанях крупных рек строили плоскодонные барки длиной до 50 м и грузоподъемностью до 30 тыс. пудов. Крупный судостроительный центр по изготовлению барок образовался в селе Ношуль на Лузе. Делали их в селе Койгородок на Сыsole. Строили барки артели плотников до тридцати человек. Работали по найму, какими-либо чертежами не пользовались, полагаясь на профессиональную интуицию.

Развитие в крае товарно-денежных отношений и дифференциация ремесел стимулировали появление мастеров-лодочников, постоянно работающих на заказ. Как правило, они были и неплохими плотниками, либо столярами. В 1902 году в Усть-Сысольском уезде изготовлением лодок для местного населения было занято в качестве постоянного промысла 343 человека. Специализировалось на этом коми население сысольских

селений Ыб, Граддор, Шошка; на Вычегде — Палевиц, Часово, Гама, Усть-Кулома, Пезмега, Керчомья, деревень Парчег и Еросдино. На Печоре центрами «лодкостроения» были Няшабож, Вертеп, Новикбож, Щельяюр. Лодочное ремесло было достаточно выгодным. Например, в конце XIX века в селе Щельяюр делали лодки на продажу десять человек, в год у них выходило до сорока больших лодок по цене 25 рублей и столько же маленьких по пяти рублей за каждую. В среднем каждый лодочных дел мастер зарабатывал в год до 120 рублей — доход для того времени существенный.

Издавна коми крестьяне владели навыками смолокурения, и каждое хозяйство собственными силами обеспечивало свои потребности в этом продукте. Устроить смолокурную яму было несложно. В косогоре вырывали яму, размер которой определяли по количеству заготовленного смолья, на дне делали углубление и укладывали слой еловой или пихтовой коры для стока смолы в него. Смолы из этого углубления по специально проложенной в земле трубе стекала в подготовленную посуду. Смолье укладывали в яме на конус, обложив хворостом, закрывали сверху дерном и землей. Для поступления воздуха с разных сторон оставляли несколько отверстий, через них и зажигали подземный костер.



Удора, с. Важгорт. Строится пыж (лодка)

В конце XIX — начале XX веков в Богоявленской волости близ Усть-Сысольска возник центр производства смолы на продажу. Смолокурением в деревне Парчег занималось до 60 человек, Кряжской — до 15 и Белозерской — пятеро. Работали богоявленские смолокуры по традиционной технологии, получая от 20 до 60 пудов смолы на хозяйство в год. Продавали ее на усть-сысольском базаре или сдавали оптом городским купцам. Некоторые смолокуры развозили свою продукцию на лодках в селения по Вычегде и Сысоле.

В ряде мест (в селах Пезмег, Деревянск, Керчомья на верхней Вычегде, в деревне Пашня на верхней Печоре) появились вла-



Подсочка — добыча
сосновой живицы

дельцы более совершенных печных смолокурен. В печах смолье уже не соприкасалось с огнем, а только прокаливалось, смола не засорялась землей и сажей, была лучшего качества.

В Печорском уезде Архангельской губернии производство смолы на продажу существенного значения не имело. В 1900 году в уезде было двенадцать маленьких смолокурен, на которых работало 14 человек. Смолы они курили на 265 рублей. Употреблялась она преимущественно для смоления лодок. Еще смоляной водой (*сирва*) пропитывали для герметичности обувь.

Дегтекурение у коми было развито слабо. Колесный гужевой транспорт, исключая южные районы края, существенного значения не имел. Для своих нужд коми крестьяне покупали деготь преимущественно на ярмарках и базарах. Или же сами получали его в небольших количествах в ямных дегтеварках (*дъёгдъ вийёдан пач*). Товарное производство дегтя было сосредоточено в южных волостях, особенно в Прилузье.

В Ношульской и Кочергинской волостях в конце XIX века было шесть дегтекуренных заводов, которые выручали от продажи не менее тысячи рублей в год. Дегтекурение обеспечивало там значительную часть населения дополнительными приработками за поставку бересты и дров. Березовую смолу заготавливали как мужчины, так и женщины Борисовской, Кочергинской, Уркинской, Шиловской волостей. В Печорском уезде в 1900 году было всего шесть дегтярных «заводов», на которых работало семь человек. Продукции они давали на 170 рублей.

Скорняжный промысел был распространен в Коми крае повсеместно, но выделкой овчин в каждой волости занимались всего лишь по два-три человека. Больше всего скорняков — в пригородном с. Вильгорт: 18 человек в начале XX века. Работали скорняки исключительно зимой. Дубление овчин практиковали лишь вильгортские мастера, остальные скорняки выделывали только сыромятные. Технология дубления самая простая: овчина смачивалась со стороны мездры

настояем ивовой коры и просушивалась. Крашением овчин занимался только один мастер в прилузском селе Читаево. Выделывались овчины везде одним способом. Вначале их вымачивали в реке, затем счищали ножом мездру, после чего намазывали забродившим тестом из ржаной муки. Намазанную овчину складывали шерстью вверх вначале вдоль, затем поперек. Она сохла сутки и более, затем ее начинали мять, смочив перед этим немного молоком или водой. Когда овчина становилась мягкой, ее отбеливали мелом с внутренней стороны. Так же выделывались волчьи и собачьи шкуры, а в Вильгортe — медвежьи, а также беличьи шкурки.

У ижемских коми существенное экономическое значение имело замшеделие. Обработкой оленьих шкур и выделкой из них замши занимались в специально построенных для этого «замшевых избах». Первые упоминания о них относятся к 70-м годам XVIII века. В середине XIX столетия ижемцы существенно улучшили технологию этого производства, используя опыт галичских замшеделов, стали привлекать наемных рабочих, ввели разделение труда по операциям. Их продукция вышла на все-российский рынок. Преобладающей формой организации труда у замшеделов были артели. В начале XX века в Печорском уезде (Архангельская губерния) было 62 замшевых «завода», на которых работали 230 человек. Продукции выпускалось на 168 тыс. рублей в год.

Выделкой кож занимались на небольших частных «заводах». В начале минувшего века в Усть-Сысольском уезде таких было 15, в том числе семь — в городе. Три кожевенные мастерские в Усть-Сысольске и две в Визинге имели уже фабричный характер и производили от одной до трех тысяч дубленых кож в год. Остальные мастерские выделывали на заказ от 150 до 500 кож в год. Делали только подошвенный и черный сапожный то-



На сплаве леса

вар, кожа более ценных сортов поступала в Коми край из других областей России, например, из Вятки. Технология была простой: вымачивание, выдержка кож в известково-зольном растворе, снятие шерсти, дубление в настое ивовой коры и просушка. После

этого подошвенный материал шел в употребление, а черный сапожный еще окрашивался и пропитывался дегтем.

Работающих на рынок сапожников в Коми крае было немало. Основными центрами этого ремесла были Усть-Сысольск, где в начале века работали около сорока сапожников, и село Выльгорт — до тридцати. В остальных волостях — обычно по два-три человека. Тачали они исключительно по заказу, из материала заказчика. Многие из выльгортских сапожников зимой уходили на пошив кожаной обуви в соседние волости.

Домашним качеством занимались повсеместно, но работали, как правило, на себя. Ткали везде на самодельных станках. Небольшой центр по производству домашнего сукна имелся в деревне Аранец на Печоре, там этим кустарным ремеслом занималось 8—10 хозяйств, каждое в год выделявало на продажу не более 30 аршин сукна (около 20 м).

В нижневыхгодских и сысольских волостях Коми края было существенно распространено изготовление валяной обуви. Катили ее исключительно по заказу и из материала заказчика. Из-за недостатка сырья этот промысел был преимущественно отхожим. Уходили в Вятскую, Пермскую, Оренбургскую, Тобольскую губернии, в другие волости, преимущественно северные.

Кузнечно-слесарный промысел в крае был развит слабо, везде работали по заказу. Выльгортские кузнецы в небольших количествах для продажи на усть-сысольских базарах ковали топоры, косы, ухваты, кочерги, замки, петли и т.п. Инструменты кузнецов — меха, молоты, клещи — обычно были самодельными. Слесарные работы ограничивались в основном починкой старых изделий, например, пайкой самоваров.

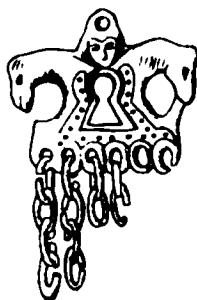
Одним из древнейших занятий у коми, как и других народов, было гончарное. Глиняную посуду для собственного потребления делали здесь в основном женщины. Даже в начале XX века сохранялась архаическая ленточно-жгутовая техника. Посуду лепили в жилых помещениях, в холодной половине дома или прямо на улице. Обжигали в русской печи. На рынок такая посуда не поступала.

Ручной гончарный круг появился у коми в XV веке, но широкого распространения не имел. Это был круг легкого типа, относящийся к северорусской системе гончарных кругов. На круге работали отдельные мастера в крупных селах: Разгорте, Кослане, Усть-Выми, Лялях, Выльгорте, Пожеге, Скородуме, Деревянске, Ижме, Гаме. С конца XIX века они стали обжигать изделия в специальных печах, которые обычно сооружали на паях два-три мастера. Обжигали за неделю до 300 гончарных изделий. Многие мастера покрывали свои подел-

ки зеленым глянцем или бесцветной глазурью. Орнаменты наносили на посуду редко.

Наибольшее развитие гончарное производство имело в Вильгортте и Прокопьевке (Прилузье). Там выделились мастера, работающие только на рынок. Ассортимент керамики был невелик: большие корчаги для воды, горшки для приготовления пищи, кринки, глиняные сковородки и плошки. В селе Важгорт делали глиняные чайники, кое-где — керамические светильники.

Другие ремесла и промыслы в конце XIX — начале XX веков распространения в Коми крае не имели.





ОЧЕРК 4

ТРАДИЦИОННЫЙ БЫТ КОМИ

Поселения и жилище

Археологические материалы показывают, что предки коми, как правило, селились по берегам рек. Эта традиция оставалась неизменной веками. Такая «привязанность» к рекам имеет свое объяснение. Реки были основными транспортными артериями, давали пищу (рыболовство всегда играло большую роль в хозяйственном комплексе коми), обеспечивали водой. Прибрежные районы были самыми удобными для земледелия, в речных поймах — лучшие сенокосы. Поселения всегда ставились на высоком, незатопляемом в половодье берегу и нередко отстояли довольно далеко от реки. Многие поселения расположены при впадении одной реки в другую. На это указывают их названия — Усть-Вымь, Усть-Нем, Усть-Кулом. Такие места на пересечении речных путей считались особенно выгодными, а в древности они оказывались наиболее удобными для обороны.

В документах XVII века впервые упоминаются деревни, лежащие «на суходоле» — на возвышенных местах, вдали от водоемов. Такие чаще встречаются на Сыsole и в Прилузье. В XVIII—XIX веках появляются поселения при волоках и трактах («при колодцах»). Как правило, в начале XX столетия вдали от рек ставили и новые поселения-хутора, поскольку все пригодные земли в речных долинах были уже освоены. Но все же таких

поселений, равно как и лежащих на берегах озер, сравнительно немного. В середине XIX века 88,6% коми поселений стояли «при реках и ручьях», 3% — «при озерах» и 8,4% — «при колодцах».

Наиболее ранние сведения о разного типа поселениях содержатся в писцовых и переписных книгах, в грамотах XV—XVII веков.

В этих документах упоминаются погосты и погостцы, деревни, починки, выставки, слободки, посады, городки и городища. Слово «погост» означало и поселение с церковью (центр прихода), реже с часовней, и территориальное объединение (округу), включавшее погост-поселение, центр округи, могло означать и близлежащие деревни. В погост-округ могло входить несколько погостов-поселений. Такими «добавочными» погостами становились бывшие деревни, где были построены храмы. Например, в 1678 году к погосту Пыелдин был приписан «погост Палауз, что была деревня» с церковью, а погост Иб Большой включал «погост Чюлиб, что была деревня, а ныне построена церковь во имя Пятницы Поросковеи» и «погостец Иб Меньшой, а в нем часовня с образы».

В начале XVII века в Коми крае (без Плесовской волости) был 51 погост (7,1% всех поселений). По численности их намного превосходили деревни (неукрепленные сельские поселения, приписанные к погосту-округу), починки и выставки (новообразованные поселения, которые при следующей переписи переходили в разряд деревень). В переписных документах числится 541 деревня и 114 починков и выставков — соответственно 71,6% и 16% всех поселений.

Остальные типы поселений были малочисленными. В пределах Коми края — всего три слободки (поселения, основанные по государственной жалованной грамоте, дававшей первопоселенцам ряд льгот на определенный срок). Это основанная в XVI веке Ижемская (она и еще русская Усть-Цилемская слободка были первыми поселениями на средней Печоре), Шульгина слободка в Усть-Сысольском погосте и Гло-



*Рядовая застройка в селе
Важгорт на Удоре*





Деревня Нижний Удор

това на Удоре, которая была местным центром, поэтому именовалась Глотова Слобода. Посадами в начале XVII столетия именовались Турья и Усть-Вымь. В

прошлом это крупные административные центры. Усть-Вымь до середины XVI века была резиденцией епископов Пермских. Эти населенные укрепленные городки были окружены крестьянскими дворами. В 1608 году в Турье уже не было укрепления, но о его существовании напоминали запасы оружия, хранившиеся при церкви. Со временем слободки стали обыкновенными погостами. Другие укрепленные городки, упоминавшиеся в документах конца XVII века, поселениями не являлись. В случае военной опасности в них укрывалось население соседних погостов и деревень, но постоянно никто не жил. Уже в то время все они были заброшены, поскольку Коми край перестал быть «местом порубежным».

В середине XVIII века, с началом работы Нювчимского, Нючпасского и Кажымского железоделательных заводов, на Сысоле появляются новые для Коми края поселения — заводские поселки. От сельских поселений они отличаются планировкой, типом застройки, социально-профессиональным и национальным составом жителей — население поселков было русским. Заводские поселки — промежуточный между городским и сельским тип поселения. Единственным в Коми крае городом был Усть-Сысольск. «Погост на устье Сысолы реки» получил статус города в 1780 году, когда стал уездным центром.

В конце XVIII — начале XIX веков погосты, слободки, посады исчезают из официальных документов. Административными и приходскими центрами становятся села («селения»). Среди сел — и бывшие погосты (но не все — в связи с оттоком населения часть из них перешла в разряд деревень), слободки и посады, и разросшиеся поселения, ранее именовавшиеся деревнями. В разряд деревень перешли и бывшие починки. В середине XIX века в Коми крае было 77 сел (10,9% всех поселений), 591 деревня (84%), 32 выселка и три аналогичных выселкам поселка, в основном на Печоре (5,1% поселений).

Система сельских поселений в основном сохраняла традиционные черты вплоть до 30-х годов XX века. К примеру, в 1925 году села составляли 9,3% всех поселений, деревни — 61,1%,

починки и выселки (их число значительно возросло в начале XX в.) — 28,2%. Коренные изменения начинаются в 30—40-е годы прошлого столетия, когда появляется новый тип поселения — поселки лесозаготовителей, начинает складываться система городов.



Деревня Бадъельск

Издавна в Коми крае основным типом расселения был гнездовой. Деревни-однодворки ставились на некотором расстоянии друг от друга, разделяясь полями. Центром такого «гнезда» был погост с церковью. Со временем такое «гнездо» могло превратиться в одно поселение: некоторые деревни полностью сливались, другие образовывали «концы». И все же разрастание «ядра» не уничтожало «гнезда» — они сохранялись за счет образования новых поселений — починков и выселков, а также деревень, изначально достаточно далеко отстоящих от «ядра».

Исторически сложились два вида «гнезд» поселений — радиальный, когда границы «гнезда» образуют окружность с селом в центре, и линейный, когда ряд поселений вытянут в линию вдоль реки или дороги. Первый более характерен для Сысолы и Прилузья, второй — для Вычегды и Выми. Для северных районов гнездовой тип расселения менее характерен. «Гнезда» поселений встречаются на Ижме, а на средней Печоре преобладает линейное расселение: относительно крупные поселения, иногда имеющие по одной-две деревни-«спутника», отстоят здесь на значительном расстоянии друг от друга по берегу реки.

Одним из древнейших типов застройки коми селений, повсеместно сохранившимся до настоящего времени, является беспорядочный. Как писал в середине XIX века учитель и краевед М. Михайлов, «один дом упирается в другой углом или стоит боком, будто отвернулся, построясь к нему задней стороной». Еще в переписных документах XVI—XVII веков отмечено, что в ряде поселений «дворы стоят врозни», то есть далеко друг от друга, вероятно, при полях. Традиция строить дома «при полях» и порождала беспорядочную застройку. И. Кашперов, посетивший в середине XIX века нижнюю Вычегду и Вымь, отмечал, что «деревни зырян по большей части не составляют сплошной постройки, а дома разбросаны по полям в разных направлениях и каждый крестьянин

живет особо». Беспорядочную застройку, например, имеет старая часть основанного в конце XIV столетия села Усть-Вымь.

Другой, вероятно, не менее старый тип застройки — прибрежно-рядовой, при котором дома ориентированы фасадами на реку, образуя правильный ряд. Но встречаются и притрактовые селения с рядовой застройкой. При росте поселения образуются новые ряды домов, фасады которых «упираются» в задворки впереди стоящих. Обычно число рядов не превышает трех-четырёх. Такие села иногда вытягиваются вдоль реки на десяток и более километров. Рядовую застройку, например, имеют большинство возникших в XVII веке крупных сел средней и верхней Вычегды. В конце XIX — начале XX столетий прибрежно-рядовая застройка становится наиболее распространенной.

Позже других, в конце XIX — начале XX веков, появляется уличная застройка, когда дома двух линий обращены фасадами друг к другу, образуя улицу. Чаще всего такую планировку имеют селения, расположенные у дорог, в частности, по Яренскому тракту, а также вновь отстраиваемые после пожаров по утвержденным планам. К последним относятся села Часово, Палевицы, деревни Кочпон, Онежье, и другие. Квартально-уличная планировка была только в застраиваемых по регулярным планам Усть-Сысольске и заводских поселках.

Но для многих старых коми сел и деревень характерна разнотипная застройка: беспорядочно-рядовая, улично-рядовая, беспорядочно-уличная. Такое смешение происходит в результате поэтапного развития поселений. Например, старая часть деревни Луг (Княжпогостский район) имеет беспорядочную застройку, а возникшая в конце XIX века часть из двенадцати домов образует два ряда, стоящих под прямым углом друг к другу и охватывая старое «ядро» поселения. В деревне Онежье (Княжпогостский район) после пожара 1907 года вновь отстроенная приречная часть имеет уличную планировку, остальная же часть сохранила старую рядовую застройку.

В коми селах и деревнях функциональное разграничение пространства было выражено слабо. Как правило, в отдалении от жилья — у реки или ручья — строились бани, но и то не везде (сейчас бани чаще строят на усадьбе). А на окраинах, при въезде и выезде из села, группировались амба-

Крестьянский дом постройки середины XIX века. Деревня Отла





Дом в селе Турья

ры. В большинстве деревень не было четко выраженного центра. В ряде больших сел такой центр образовывали храм и примыкающая к нему площадь с торговыми заведениями и административными зданиями. Особенно четко это обозначалось в тех немногих селах, где проводились ярмарки и торжки, например, в селе

Важгорт Удорского района. Но в коми селах церкви часто ставились на окраине, а иногда и в некотором удалении от села, на возвышенном месте, а торговые заведения, административные здания и школы строили в центральной части.

Из-за скудости источников можно лишь в общих чертах проследить эволюцию коми жилища на ранних этапах его развития. Древнейшим типом жилища предков коми были землянки и полужемлянки с открытым очагом. Археологи выделяют для периода энеолита-бронзы четыре типа построек: бревенчатые полужемлянки, полужемлянки столбовой конструкции, многоугольные шатровые полужемлянки и наземные сооружения без котлованов — последние наиболее характерны для эпохи бронзы. Для ананьинского и гляденовского времени характерны прямоугольные, слегка углубленные в землю, срубные (в 3—5 венцов зимние и одновенцовые летние) конструкции с шалашеобразным перекрытием на жердях, крытых берестой. В некоторых гляденовских жилищах обнаружены ямки от столбовых конструкций. Этот типа жилища развился в постройки, относящиеся к ванвиздинской культуре (вторая половина I тысячелетия н.э.), по-видимому, принадлежащие прямым предкам коми.



Старый крестьянский дом в деревне Пожегдин

Далее следует разрыв в наших знаниях о развитии жилища, поскольку поселения перми вычегодской (X—XIV вв.) изучены слабо. Возможно, жилища пермян были аналогичны тем, что выявлены на памятниках верхнекамской родановской культуры того же времени, генетически связанной с коми-пермяками. У них были довольно большие бревенчатые постройки без фун-

даманта, под двускатной крышей, без потолка и окон, с нарами вдоль стен и очагом в центре. К жилищу примыкали хозяйственные постройки — хлев и сарай.

Этнограф Л.Н.Жеребцов, основываясь на описях крестьянских хозяйств Яренской воеводской канцелярии и других документах XVII—XVIII веков, отметил, что в средневековье развитие коми жилища шло под влиянием северных русских. На схожесть коми и северорусского жилища в конце XVII века указал в своих записках Избранд Идес. По-видимому, коми переняли у русских трехраздельный дом, включающий избу, сени и клеть для хранения хозяйственного инвентаря, одежды, и т.п. Однако сени не получили такого развития, как в русском жилище. Появляются и вскоре становятся традиционными дома с двумя избами. Вторая изба заменяет клеть, переходящую на хозяйственный двор. У зажиточных крестьян встречались постройки более сложного состава: «хоромного строения изба да горница, две клетки в том числе одна против горницы с перегородом, другая против избы». Из хозяйственных построек упоминаются дворы, амбары, овины, бани. По-видимому, уже в XVIII веке складывается комплекс из двух жилых помещений (двух изб или избы и горницы), разделенных сенями, в одной связи с хозяйственным двором.

И только обширные материалы XIX — начала XX веков — описания путешественников, краеведов, сохранившиеся постройки, фотодокументы — позволяют составить достаточно полное представление о разнообразных типах коми жилища, отражающих различное социально-экономическое положение хозяев, особенности хозяйственного комплекса различных групп коми, влияние соседнего русского населения. В этом кратком очерке рассматриваются некоторые наиболее распространенные, за исключением промысловых построек.

Простейшим типом жилища, довольно распространенным еще в 40—50-х годах XX века, а сейчас встречающимся крайне редко, является изба с выгороженными капитальной стеной сенями, под односкатной крышей. Хлева либо не было, либо он строился отдельно от дома. Такой дом был характерен для беднейших крестьянских семей. Редко, но и сегодня встречаются очень похожие избы с пристроенными сенями в виде обшитого досками тамбура, перекрытые общей односкатной крышей. Однако к данному типу их нельзя отнести. Как правило, это «остатки» двухизбных комплексов, у которых за ветхостью или ненадобностью были разобраны одна изба и хозяйственный двор.

Очень старый тип дома — изба-двойня. Это две избы, летняя и зимняя, поставленные почти вплотную друг к другу — на расстоянии до полутора метра — под односкатными крышами, об-

разующими общее двускатное покрытие. Общие для двух изб сени пристраиваются сзади и соединяют жилую часть с хозяйственным двором. Бывает, что обе избы — летние, а зимняя выгораживается в задней части постройки, занимая половину хозяйственного двора. Под ней в подклете находится хлев, куда можно попасть прямо из жилого помещения. Еще один вариант: трехстенный хозяйственный двор пристраивается к жилым избам, вход прорубается в его боковой стене, а пространство, играющее роль сеней, лишь обозначается перерубами. Избы-двойни сохранились на Удоре и в Прилузье.

Однако, безусловно, наиболее распространенным, и не только в Коми крае, но и на Русском Севере, и в Сибири, был сложившийся в XVIII веке дом-связь. Это две избы — теплая и холодная, связанные сенями, с пристроенным в одной связи хозяйственным двором. Такая конструкция легко расчленяется на отдельные элементы, и со временем пришедшая в негодность изба заменяется новой. Встречаются постройки, в которых одна часть — традиционная четырехстенная изба под односкатной крышей, а другая, поновее, — пятистенок с двускатным покрытием. К основной конструкции можно пристраивать другие элементы. На средней Вычегде, например, к одной из изб прирубают небольшую холодную горницу. Хозяйственный двор при этом не удлиняется. В результате получается Г-образная постройка.

Архитектор И.Н.Шургин выделил два типа дома-связи, условно назвав их сысольским и вымским. Сысольский дом преимущественно распространен в южных районах обитания коми — на Сысоле и в Прилузье, а также на средней и верхней Вычегде, но встречается и на Выми. Вымский дом, кроме Выми, встречается на Вычегде, Удоре, нижней Сысоле. Оба типа имеют одинаковую функционально-планировочную структуру, и, по всей видимости, складывались одновременно. Отличие лишь в ориентации фасада относительно крыши. У сысольского дома жилая и хозяйственная части под односкатными крышами, у вымского — каждая изба имеет односкатную крышу, продолжающуюся и над примыкающей частью хозяйственного двора. В обоих случаях над всей постройкой получается двускатное покрытие.

Один из самых распространенных типов жилища — шести-стенок с заулком (дом со средней холодной горницей), распространение которого прослеживается со второй половины XIX века. Средняя горница помещается на месте сеней у дома-связи. Она меньше по размерам, чем зимняя и летняя избы, соединяется проходом только с одной из них и служит иногда дополнительной комнатой, чаще спальней, или подсобным помещением — чуланом или мастерской. Жилая часть такого дома соеди-



*Традиционное жилище коми
1 — дом с окном над полатами
(с. Подчерье); 2 — дом, имею-
щий двухэтажную зимнюю и
летнюю избы (с. Ижма); 3 —
дом с мезонином (с. Лойма)*

няется с хозяйственной через сени, по типу избы-двойни. Этот тип дома и появился, по всей вероятности, в результате модификации избы-двойни — «раздвижки» двух капитальных стен. Но не исключено, что это измененный дом-связь вымского типа, поскольку он часто соседствует именно с районами распространения вымских домов.

Также во второй половине XIX века, а на Ижме, вероятно, немного раньше, появляются повсеместно распространенные ныне типы жилища. Это пятистенки (четырёхстенный сруб, разделенный пятой — капитальной стеной) и шестистенок-крестовик (квадратный в плане сруб, разделенный на четыре части двумя капитальными стенами). Пятистенки бывают двух видов: с двускатным покрытием на слегах и хозяйственным двором, связанным сенями с

жилой частью (по типу избы-двойни), и с четырехскатным покрытием на стропилах, не соединенный с хозяйственным двором. Шестистенки-крестовики всегда имеют четырехскатную крышу на стропилах и не соединены с хозяйственным двором. В пятистенке жилые помещения традиционно делятся на летнее и зимнее. У крестовика одно помещение заменяет сени, второе служит кухней, и две комнаты — жилые, отапливаемые. В наше время вместо сеней пристраивается крытое крыльцо с тамбуром и верандой. В таком доме получаются три жилые комнаты.

И пятистенки, и шестистенок-крестовик появились в Коми крае в готовом виде. Пятистенки с двускатной крышей пришел из соседних русских районов, где его строили издавна. Появление пятистенков и крестовиков связано с городом, где эти типы домов в качестве «образцовых проектов» стали внедряться с начала XIX века. Соответственно, первый вид пятистенки более распространен в селе, а второй, как и крестовик, — в городе. Своеобразной разновидностью пятистенки считаются дома с ме-

зонином. Бывают дома, где светелка выгорожена в подкрышном пространстве, с прорубленным на улицу окном. Встречаются и дома с «вышкой» — небольшим четырехстенным срубом, опирающимся на потолочное перекрытие.

Двухэтажные дома характерны только для коми-ижемцев и соседних с ними русских — устьцилемов. Довольно много двухэтажных домов было в Усть-Сысольске конца XIX — начала XX веков. По конструкции они относятся к уже известным нам типам. Наиболее распространен двухэтажный пятистенок, имеющий по два жилых помещения на каждом этаже. В Ижме сохранился дом этого типа 1781 года постройки. Сени у такого дома строятся сзади жилой части и соединяют ее с хозяйственным двором. Реже встречаются двухэтажные дома-связи, где вход устраивается с фасада, через сени, а на втором этаже за счет помещения над сенями получается три жилых комнаты, и шестистенки с заулком — сени, как у пятистенка, устраиваются сзади жилой части, и на каждом этаже получается по три жилых комнаты. Многие из этих домов лишь с некоторой оговоркой можно считать двухэтажными, поскольку первый этаж оборудован в подклете. В особую группу можно выделить немногочисленные двухэтажные особняки-крестовики с мезонином зажиточных оленеводов и торговцев (дома Попова, Норицына в Ижме и другие). Они отличаются не только планировкой, но и декором.

В других районах двухэтажные дома встречались только у торговцев. В таких домах первый этаж в подклете использовался как торговое помещение. С торговлей связано появление двухэтажных домов в немногочисленных селах, где устраивались ярмарки. Например, с конца XIX века двухэтажные дома стали строить в селе Важгорт на Удоре, где проходила большая Крещенская ярмарка. Крестьяне сдавали нижние этажи под лавки и склады для приезжих торговцев, а верхние отводили под жилье. Важгортские дома отличаются от ижемских тем, что делятся на три части: передняя летняя половина — пятистенок или шестистенок, затем, через сени на втором этаже, — хозяйственный двор, и зимовка (второй этаж — жилой, а на первом помещается хлев).

Краткое описание основных конструктивных особенностей коми традиционного жилища показывает чрезвычайную рациональность, приспособленность к суровым северным условиям его конструкции, прежде всего, сохранение тепла и гидроизоляция. При внешней простоте и непритязательности крестьянский дом воплощает в себе многовековой опыт строительства. В нем обнаруживается много простых и остроумных приспособлений и конструкций, способствующих устойчивости здания, надежному

креплению его частей, и т.п. Основным строительным материалом в лесном краю, естественно, служило дерево. Лишь в Усть-Сысольске можно было встретить немногочисленные кирпичные жилые дома. В селе же каменными были только церкви (в начале XX в. — примерно половина всех храмов Коми края), а в некоторых селах — административные здания и школы.

Дома строили из толстых сосновых или лиственничных бревен. Чаще из лиственницы, устойчивой против гниения, клали только нижние венцы, в наибольшей степени подвергавшиеся воздействию воды. Обычное число венцов 15—17 (по фронтому). Полы настилали на высоте 1,5—2 метра от земли. Обычный для всех северных домов высокий подклет способствовал сохранению тепла и «приподнимал» жилую часть над снежными заносами.

«Жилище здешних жителей отличается громадностью и массивностью... Первоначально ставятся два сруба, для двух отдельных изб, в расстоянии сажени один от другого. Срубы эти бывают вышиною до 3 сажень*... Когда будут поставлены две избы, то приступают к устройству сеней. Они делаются между избами и обыкновенно забираются из бревен, приноровленных, без особенных укреплений и связей, к концам избных бревен», — так по описанию В.Аврамова строился вымский дом-связь в середине XIX века.

Дома ставились без всяких планов и фундаментов. Впрочем, постройки «на пошве» (первый венец кладется прямо на землю) были большой редкостью. Обычно сруб ставился на «ступях» — вкопанных в землю сосновых чурках — или камнях, подкладываемых под углы здания. Встречались и комбинированные варианты. Считалось, что, если дом стоит только на камнях, он будет холодным. Только во второй половине XX века появляются дома на ленточном фундаменте.

Углы сруба рубили в «чашу» с выпуском. Рубка «в лапу» встречалась в городе, а в селе так стали рубить только в последние 40—50 лет. Бревна сруба обязательно прокладывали мхом — для теплоизоляции. До середины XIX века паз вырубали в верхней части бревна, что было непрактично, так как в пазах скапливалась вода, и сруб довольно быстро загнивал. Позднее паз стали рубить в нижней части бревна. Это сложнее технически, но делает постройку долговечнее. В некоторых старых постройках встречается прокладка верхних венцов берестой, служащей гидроизоляцией. Лишь в конце XIX века появляются дома, обшитые тесом и окрашенные. Вероятно, эта новация пришла из города, где обшитые дома появились еще в первой

* Сажень — 2,133 метра.

половине XIX века. Повсеместным обычаем обшивка и покраска домов стала только во второй половине минувшего столетия.

Для сохранения тепла полы всегда настилали двойные. В середине XIX века, по описанию В.Аврамова, их делали «из целых бревен, и сверху их — другие из расколотых надвое особыми топорами толстых плах». Позднее полы стали собирать из обтесанных с двух сторон плах, плотно пригнанных друг к другу с помощью вырубов, загоняемых в паз каждой последующей плахи. Аналогичный способ применялся для крепления пола к стенам сруба. Но встречался и другой: бревно, к которому примыкает пол, наполовину стесывается для плотной подгонки крайней плахи, а пол держат поставленные перпендикулярно плахам переводины (две из них обязательно укладываются вплотную к стенам).

В сохранившихся домах второй половины XIX века встречаются потолки из целых или расколотых пополам бревен — круглой частью вниз. Позднее потолки стали устраивать из таких же плах, как и пол, засыпая их сверху землей. Потолок крепится к стенам с помощью вырубца, аналогично креплению пола. В центре потолок опирается на толстое круглое бревно — матицу. Плахи пола и потолка укладываются перпендикулярно входу. Окраска потолка и полов масляной краской — явление довольно позднее.

Обычное число окон по фасаду — шесть, по три в каждой избе. У пятистенка и крестовика обычно было по четыре. В первой половине XIX века окна вырубали небольшими (30х40 см), причем среднее всегда было несколько больше крайних. Их делали однорамными, без наличников. Учитель и краевед М.Михайлов писал в 1852 году: «В рамы этих окон вставлены мелкие обломки тусклых стекол, а при недостатке их, рамы обтягиваются или бычьим пузырем, или лоскутками холста, пропитанными коровьим салом, зимой же, с наружной стороны для большей теплоты в окна замораживается тонкий прозрачный лед». В сохранившихся домах конца XIX века на Сысоле, верхней Печоре, верхней Вычегде можно встретить небольшие волоковые оконца над печью. Печь находилась у противоположной входу стены, устьем к двери, и печное окошко служило для освещения полатей. В то время уже повсеместно рубили большие, 70х90 см и более, «косячатые» окна с двумя рамами, но без ставен. Очень редко встречались створчатые окна.

Вход в дом оформлялся по-разному. В домах с внутренней лестницей в сенях вход был на уровне земли и оформлялся небольшой вымосткой из плах и перилами. Не было вовсе или делали невысокими крыльца у ижемских двухэтажных домов. Но чаще вход в сени устраивали на уровне пола, и к нему вело высокое крыльцо, очень заметное на фоне монотонного, почти



Внутренняя планировка дома

без украшений, фасада жилого дома. Обычно оно представляет собой площадку на четырех столбах, к которой ведет крутая лестница. Крыльцо перекрывалось плоским перекрытием, односкатной или двускатной кровлей.

Отличаются своеобразием крыльца домов на Выми: нижняя площадка и крутая лестница перекрывались пологой кровлей на столбах, а верхняя

площадка имела коньковое перекрытие, украшенное резьбой. Похожее крыльцо встречается на Удоре, только без нижней площадки. Распространенное ныне оформление крыльца тамбуром или верандой в XIX веке не применялось.

Крышу покрывали тесом в два ряда, причем тесины клали в шахматном порядке, что обеспечивало водонепроницаемость. Для стока воды в тесинах вырубали желоб или две дорожки (второй вариант – более поздний). Тес укладывали на слези и сверху придавливали жердями. Нижние концы тесин упирались в водосточный желоб, укрепленный на «курицах», а верхние закреплялись на князевом бревне. При односкатном покрытии двух изб концы крыш часто не стыковались, а заходили один под другой. Этот конструктивный прием был характерен для «черных» изб – в щель выходил дым. При двускатном покрытии концы тесин сверху придавливали охлупнем – бревном с выдолбленным в нижней части пазом. Для охлупня выбирали бревно с комлем, из которого вырезали стилизованную фигурку утки или коня. Стропильную конструкцию крыши, в наше время широко распространенную, имели только городские пятистенки и шестистенки-крестовики.

Традиционный коми крестьянский дом слабо декорирован, потому выглядит довольно аскетично. Кроме охлупней, стилизованными фигурами птиц завершались и «курицы». Значительно реже встречаются фигурно вырубленные выпуски и обработанные выемчатой резьбой потоки. В домах конца XIX – начала XX веков иногда встречаются украшенные пропиленной резьбой карнизы и причелины крыш, наличники окон. Надо заметить, что немногочисленные декоративные элементы все же отличаются значительным пластическим разнообразием.

Внутреннее устройство коми традиционного дома во многом схоже с северорусским жилищем. Первоначальное деление поме-

щений на избу, сени и клеть уже в XVIII веке сменяется делением на избу зимнюю, сени, которые использовались не только для прохода в жилые помещения и хозяйственный двор, но и как кладовая, и избу летнюю — горницу. Причем, горниц могло быть несколько, в зависимости от типа дома. Кухня очень редко выделялась в самостоятельное помещение. Основной жилой комнатой была зимняя изба, «всегдашний любимый покой зырянина». В летней хозяева, как правило, не жили — она служила парадной, гостевой частью дома. В конце XIX века печи стали ставить и в летней избе, так что она лишь по традиции сохраняла свое наименование. Но все же оставалась она парадной частью жилища, за исключением тех случаев, когда дом делили на две семьи — семьи братьев или родительская и семья женатого сына.

Безусловно, самое почетное место в доме отводилось русской печи (печи-голландки появятся только в начале XX в., и то в основном в городе) — по образному выражению М. Михайлова, «зырянскому пеклу», занимавшему «более половины комнаты, которая, сама по себе без того была бы очень просторна». В середине XIX века на верхней Печоре и верхней Вычегде, Вишере и Локчине еще встречались глинобитные печи. Но и в то время в большинстве домов печи были из необожженного кирпича, изготовляемого самими крестьянами.

Печи ставили либо на столбах, либо на срубе из плах, и они были приподняты над полом. На деревянное основание укладывали в несколько рядов кирпичи или камни, залитые жидкой глиной. На этой основе выкладывали стенки и полусферическую топку, а пространство между ними заполняли мелкими камнями с жидкой глиной. Сверху делали стежку из глины с песком, на которую укладывали плахи лежанки. Высота печи без трубы достигала двух метров. Еще в первой половине XIX века преобладали черные печи (без дымохода). Однако М. Истомин в 1862 году отмечал, что «так называемых черных изб с дымоволоками в Ижемском селении в настоящее время совсем нет». На Удоре в 70-х годах XIX века, по наблюдению И. Н. Попова, «избы у многих наполовину черные и наполовину белые. Впрочем, в последнее время начали строить только белые избы, предпочитая их черным, во избежание дыма и холода во время топки». Дольше всего черные печи продержались в верховьях Вычегды, Выми и Печоры.

Самый распространенный тип внутренней планировки избы — средневеликорусский, когда печь рядом со входом, устьем к передней стене. В таком случае у передней стены, по диагонали от печи располагается «красный угол» — наиболее почитаемое место в доме, там иконы, стол и лавки для совместных трапез. Другой тип, встречающийся в домах верхневычегодских, верхнепечорских

и сысолевских коми; печь расположена у передней стены устьем к входу, а «красный угол» находится около двери. По мнению В.Н.Белицер, «у коми этот план возник совершенно самостоятельно, он является наиболее древним планом вообще и наиболее старым планом на данной территории, происхождение его связано с более ранними жилищами коми — землянкой и полуземлянкой, в которых дверь служила единственным источником света».

От местоположения печи также зависят расположение голбца — подполья под жилой частью для хранения продуктов и домашней утвари — и полатей. В первом типе планировки полати устанавливались над дверью, а вход в голбец находился между печью и стеной дома. Во втором — полати настилались около передней стены дома, напротив входа, а вход в подполье был у внешней стороны печи. В белых избах, даже при наличии печи, полати и голбец не устраивались.

Внутреннее пространство избы четко делится матицей на «переднее» и «заднее». Гость, как правило, оставался в передней части и без приглашения хозяев не переходил за матицу, в заднюю, семейную ее часть. Пространство перед печью считается

женской частью, кухней. Оно выделяется двумя балками, расположенными примерно на двухметровой высоте перпендикулярно входу (на балки ставили кухонную посуду). В любом случае своеобразным противопоставлением печи был «красный угол», семейное обрядовое место.

Интерьер крестьянского дома исключительно прост. Вся мебель самодельная. В

«красном углу» обязательный большой стол, пристенные лавки, которые крепились в пазе стены, небольшой столик у печи. На высоте человеческого роста к стенам прилажены полочки для хозяйственных мелочей. Одежда хранилась в сундуках, посуда — в небольшом ящике у печи (залавок). Семья спала на печи и полатах. Изба освещалась лучиной, закрепленной в специальном металлическом держателе.

В конце XIX — начале XX веков в сельскую среду начинают проникать элементы интерьера городского жилища. Из мебели это кровати, небольшие столики, стулья, табуреты, платяные шкафы ремесленного изготовления. Начинает распространяться окраска стен, полов и потолков, и уж вовсе необычное — оклей-



Крестьянский дом в исчезнувшей деревне Карыбй в Усть-Вымского района

ка стен обоями, для чего бревна приходилось обтесывать. Появляются занавески на окнах, литографии и фотографии на стенах. Лучину заменяет керосиновая лампа. Однако эти новации были характерны для незначительной части сельского населения — духовенства и интеллигенции, зажиточных крестьян, особенно в ижемских и пригородных селениях.

Крестьянская усадьба включала в себя не только жилой дом, но и многочисленные хозяйственные постройки. Для хозяйственных нужд использовалась и часть жилого дома — подклет. В документах XVIII века упоминаются амбары, погреба, овины, бани. В отличие от этих построек, не связанных с жильем, уже в то время хозяйственный двор строится в одной связи с жилым домом. Комплекс жилой дом — хозяйственный двор, хорошо приспособленный к северным условиям, встречается на всем Русском Севере.

Хозяйственный двор соединялся с жилой частью однорядной или двухрядной связью. В первом случае часто для устойчивости делался переруб на всю высоту сруба хозяйственного двора так, что создавалось впечатление двухрядной связи. Обычно обе постройки стягивались железными скобами или специальной деревянной конструкцией в виде бруса с двумя отверстиями, насаженного на клинья, вбитые в стены дома и хозяйственного двора.

Хозяйственный двор всегда делится на два уровня (этажа). Наверху поветь — сеновал и место для хранения крупного хозяйственного инвентаря (саней, плуга, бороны). Часть повети выгораживали некапитальной стеной либо небольшим срубом, образуя клеть для хранения различной утвари и одежды. Пол настилали из бревен или плах, но не подгоняли плотно друг к другу с помощью шпунта. Крепился он на столбах с перекладинами и в вырубках в капитальных стенах. Обычно пол повети был на 2—3 венца выше, чем в жилой части, а из сеней на сеновал вела небольшая лесенка.

Попасть на поветь можно было и снаружи, через взвоз. По нему можно было прямо на сеновал завести лошадь с возом сена, поднять крупногабаритные вещи. Взвоз обычно делали так. Около стены вкапывали два бревна немного меньше по высоте, чем вход, на расстоянии 1—1,5 метра зарывали еще два бревна покороче, на них настилали слези и перпендикулярно им крепились тонкие бревна. Вход со взвоза по ширине достигал двух метров, имел двустворчатые двери, открывающиеся внутрь. Как правило, внешний вход располагался на одной оси с входом из сеней, то есть точно напротив. Но, в зависимости от взаиморасположения жилой и хозяйственной частей, встречаются случаи, когда взвоз устраивали на одной стороне с крыльцом.

Нижняя часть хозяйственного двора служила хлевом, пола там не было. В зависимости от состава хозяйства, по углам хлева часто ставили маленькие срубы в несколько венцов для овец и свиней. Вход в хлев — с улицы, обычно не в той стене, к которой примыкал взвоз. Во многих домах вход в хлев был и с повети, чтобы хозяева могли попасть к скотине, не выходя на улицу. Для этого вырубалась часть перекрытия между поветью и скотным двором — в иных случаях довольно значительная, на полдлины повети, а иногда небольшая, в виде люка — и строилась лестница. А в удорских домах, где хлев находился под зимней избой, в него спускались через специальный люк прямо из жилой части.

Только на Выми встречается хлев для мелкого скота в виде небольшого сруба с внутренней перегородкой, под односкатной крышей и с входом в боковой стене, пристроенный вплотную к задней стене дома. Объясняется это тем, что на Выми распространены постройки, где хозяйственный двор занимает ее четверть, и в хлеву не хватает места для овец и коз. В Прилузье к жилому дому пристраивали санник (*улич*) из тонкомерных бревен, под односкатной крышей. Он связывал с жилым домом отдельно стоящие погреб и амбар, а также служил местом, где летом держали мелкий скот.



Дом купца Норицына в Изме

Такие хозяйственные постройки, как амбар, овин, гумно, ледник, дровяник, баня, свободно располагались на крестьянском дворе и за его пределами и, за редким исключением, не были связаны с жилым домом. Только на верхней Сысоле сохранился открытый замкнутый двор, такой же, как в соседних вятских русских деревнях. В одну линию параллельно дому там выстроены амбар, дровяник, погреб и соединены с домом

изгородями из тонкомерных бревен. В передней изгороди ладили широкие ворота с калиткой. В XIX веке такие дворы были и в заводских поселках.

Овины и гумна были распространены в южных районах, на средней Вычегде и Выми — там, где занимались зерновым земледелием. Коми знали три вида овинов — русский верховой, местную его разновидность, напоминающую ригу, и временные овины типа конического шалаша. В 30-е годы XX века, с ликвидацией единоличных крестьянских хозяйств, все это начинает исчезать, и ныне

можно встретить редкие их экземпляры, уже давно заброшенные.

Амбары бывают самого разного назначения — для хранения зерна и муки, домашних вещей, охотничьего и рыболовного снаряжения, пищевых припасов и охотничьей добычи.

Почти во всех крупных селах ранее стояли большие общественные амбары для хранения общественных же запасов хлеба — *магазеи*. Некоторые из них сохранились до наших дней. Большие многосекционные амбары строили в местах проведения ярмарок, предназначая для хранения товаров приезжих торговцев. Такие амбары, например, сохранились в уже упоминавшемся селе Важгорт.

Личные амбары были небольшими (чаще всего встречаются срубы 3х2 и 4х3 метра). Делались они из более тонких, чем дом, бревен на 9—11 венцов. В Коми крае редко встречались двухэтажные амбары. Сохранившиеся единичные образцы очень разнообразны — есть и с рундуком, и с галереей вдоль продольной стены, с наружными и внутренними лестницами. Как правило, ставили амбары из соображений пожарной безопасности или на окраине деревни, или недалеко от жилья, но не на усадьбе, а через улицу. Однако встречаются амбары и на усадьбе, установленные перед жилым домом, но все же на достаточном от него удалении.

Хлебные амбары всегда ставили на высоких столбиках, чаще конусообразных. На средней Вычегде первый венец клали на землю, на него устанавливали столбики, и уже на эти опоры клали раму из бревен, а далее поднимали сруб. Первый венец рубили «с выпуском». На нем настилали площадку перед дверью, которую прорубали на уровне 2—7 венцов. Внутри сруба, в стенах, делали пазы, в которые плотно вбивали доски, определяющие отсеки для хранения зерна. Крыша всегда была тесовой, на слегах и двускатная (реже — односкатная). Устраивали ее с большим козырьком-навесом над входом с площадкой. Амбары под двускатной крышей встречаются двух типов: с входом в продольной части и с фронтона. Первый тип бывает двух- и трехсекционным. Подобные амбары, отличающиеся лишь деталями, встречаются на всем Русском Севере.

Амбары для хранения вещей, утвари обычно не ставили на высокие опоры. Первый венец либо клали прямо на землю, либо устанавливали на невысокие столбики, вкопанные по углам. Такие амбары часто строили с односкатными крышами, для чего



Старый тип дома из двух изб

фасадная стена кладется на 10—12 венцов, а задняя — на 6—8. Тесовая крыша ложилась на самцы и слегги, образуя козырек над входом. Встречались и сплошные накаты из бревен, на которые в два ряда укладывался тес. Такие архаичные амбарчики чаще всего встречаются на Выми. В отличие от хлебных, вещевые амбары не делили на отсеки.

На летнюю пору устраивали ледники. Их конструкция очень простая: чаще всего это небольшой четырехстенный сруб под двускатной тесовой крышей. Пол в срубе обычно не настилали. Внутри рыли яму два на два метра, обшивали изнутри досками, делали дощатый настил. С весны яму набивали снегом, она и служила летним ледником для хранения продуктов. Ледник такого типа часто устраивали не в отдельном срубе, а в вещевом амбаре или на первом этаже хозяйственного двора.

Колодцы встречаются двух типов. Первый, распространенный повсеместно и, по-видимому, более старый, представлял собой врытый в землю сруб из плах или долбленую колоду высотой до полуметра, вокруг — деревянный настил. Воду доставали черпаком на длинном шесте. Второй тип, более редкий, — колодец с «журавлем». Чаще других мест он встречается на Выми, Ижме и средней Печоре. Нынешние коми деревенские колодцы с воротом — позднее заимствование (не ранее второй половины XX в.). Не случайно такие колодцы распространены в многонациональных поселках лесозаготовителей.

Нельзя обойти вниманием бани, хотя к хозяйственным постройкам их можно отнести с большой натяжкой. В наше время бани обычно ставят на усадьбе, но из соображений пожарной безопасности — как можно дальше от жилого дома. Впрочем, не бывает правил без исключения: на Вашке часто ставят новые бани вплотную к дому, хотя вход делают все-таки снаружи. Хозяева объясняют эту «моду» удобством мытья зимой. Раньше же бани ставили у реки или ручья. В некоторых коми селах и сейчас можно встретить у реки живописные группы старых банек.

В описании бани середины XIX века, сделанном Кочиевым, отмечается, что моющиеся «раздеваются у дверей бани, на утоптанном снегу, под навесом, который заменяет место сеней, отсюда они входят в баню». Это небольшое квадратное помещение, устройство которого «то же самое, как и во всех черных русских банях, только здесь полوک наравне с лавками». В конце XIX века такие бани уже не встречались — повсеместно строили бани с предбанниками. Иногда хозяин пристраивал к срубам небольшой тамбур из досок, заменяющий предбанник, а то и выгораживал место в самом срубе с помощью дощатой перегородки.

Но наиболее распространенная, «классическая» конструкция

бани — прямоугольный сруб 3х2 или 4х3 метра о 9-10 венцах, с перерубом во всю ширину помещения, выделяющим предбанник. А в описаниях хозяйств священников встречаются упоминания о трехраздельных банях — «с прачечной», но в крестьянской среде эта городская новация не привилась. Крыша — из колотого теса, двускатная, на слегах. Потолок настилался из плах или бревен и обязательно засыпался толстым слоем песка. Обычно в бане делалось одно волоковое оконце — в мыльне. У длинной стены моечной — скамья, у короткой — полок. В отличие от бань середины XIX века, в более поздних полки приподняты на четырех врытых столбах. Каменка или печь всегда ставились в углу, рядом с входом.

В XIX столетии строили только черные бани. Белые встречались у сельских священников и интеллигенции. Распространены черные бани и в наше время, хотя все же преобладают белые.

Вышеперечисленные постройки имелись практически в каждом крестьянском хозяйстве. Наряду с ними встречались самые разные единичные сооружения: кузни, кирпичные сараи, мельницы (в отличие от северных русских, у коми были только водяные) и т.д. Надо заметить, что традиционные хозяйственные постройки сохранились значительно хуже, чем жилые. Тут сказалась упорная борьба государства с семейным крестьянским хозяйством. У многих домов разрушены хозяйственные дворы, а сохранившиеся стоят без дела, кроме, может, верхнего уровня — он используется как кладовая. В некоторых селах не найти ни одного уцелевшего взвоза. Сохраняются амбары, но хлебные переделаны в вещевые. Лучше всего, конечно же, сохранилась традиционная баня, поскольку противопоставить ей оказалось нечего.

Новые индивидуальные дома строятся уже не по традиционным образцам. Хозяйственные постройки ставят отдельно от жилища. Можно сказать, что во второй половине XX века на селе сложилась новая, отличная от традиционной, народная материальная культура.

Традиционная одежда

Историческое развитие основных видов одежды коми проходило в тесной связи с природными условиями, хозяйственной спецификой тех или иных групп населения, культурными связями с соседними народами. Однако проследить весь путь эволюции народной одежды сложно, поскольку нет достоверных данных о материальной культуре коми на протяжении целых исто-

рических эпох. До сих пор, к примеру, не удалось сделать полную реконструкцию костюма древнейшего населения Коми края, хотя археологи нашли украшения, типичные для одежды предков коми, остатки тканей, изделия из кожи...

Первые отрывочные письменные сведения о народной одежде коми относятся к XVII—XVIII векам. Западноевропейский путешественник Избрант Идес писал, что «платье их, почитай, с российским сходно». Более подробное описание одежды дал академик И.И.Лепехин. Еще более точные сведения об одежде встречаются в судебных описях XVII века, где перечисляются следующие элементы мужской одежды: холщовые рубахи «ношебные толстые» и «белые» (из более тонкого холста), «портки и штаны», суконные и овчинные кафтаны, сукманы, шубы и мужские кожаные (надо полагать, имелись в виду лузаны).



Девичий коми наряд

На основании всех имеющихся сведений можно сказать, что мужской костюм коми в XVII веке состоял из длинной холщовой (льняной или конопляной) рубахи навыпуск, подпоясанной ремнем или поясом, холщовых (белых или крашенных) штанов, скорее всего, с широким шагом, заправленных в шерстяные чулки, на которые наворачивались онучи, и бахил, либо сапог. Верхней одеждой служили кафтан, зипун или сукман, а зимой — овчинная шуба. На голову надевали войлочный колпак или овчинную шапку.

О составе женской одежды XVII века можно судить по рядной (учетной) записи (1637 г.) зажиточного крестьянина села Туръя Ф.Еращина о приданом дочери: «свитка настрафильная с нарядом, свитка лестничная, кортель косченный, поволока крашенная с пухом, сапоги красные, шапка девья хвостовая о трех околах, ширинка шелком шитая с кистями, перевязка, шушин крашенный, рубашка с бором да верхница». Перечисленная в записи одежда была характерна для всего Русского Севера, но для современного человека старые названия отдельных видов одежды кажутся загадочными, ему трудно представить, о чем идет речь и как одевались модницы семнадцатого столетия.

На самом деле старинные названия не содержат большого секрета. Не трудно понять, каков был облик молодой женщины

XVII столетия. К примеру, свитка — это долгополая, распашная широкого покроя верхняя одежда. Настрафильная — значит, суконная, сшитая из шерстяной ворсистой ткани, а свитка с нарядом означала, что она украшена отделкой; лестничная — выходная. Кортель — это короткая шуба, крытая сверху материей. Ширинка представляла собой верхнюю распашную накидку, надеваемую поверх сарафана. Шушин — это крашенный сарафан, перевязка — головной убор в виде широкой ленты, рубашка с бором — вышитая рубаха, а верхница — синий крашенный сарафан.

По существу, в XVIII и первой половине XIX столетий изменения в народной одежде были минимальными, и ее силуэт, основные виды кроя, декоративные и цветовые решения оставались сугубо традиционными. Но со второй половины XIX — начала XX веков крестьянская одежда начинает испытывать влияние общей моды. Вначале оно выразилось в использовании фабричных тканей, а затем и в покупке у торговцев обуви, головных уборов, некоторых видов верхней одежды. Однако еще и в начале XX века домашнее производство играло решающую роль в создании одежды. Покупными, по большей части, были лишь ткани и нитки, иногда крючки, пуговицы же чаще вырезали сами из толстой кожи.

Традиционная крестьянская одежда коми стала исчезать из обихода лишь с 20-х годов прошлого столетия. Понятно, процесс этот был длительным, завершился он уже в послевоенную эпоху. Журнал «Коми му» в середине двадцатых годов по этому поводу писал следующее: «Если же и замечается у зырян перемена своего костюма на общеевропейский, то это касается только известной части населения (мещане, мастеровые и крестьяне в праздничные дни), и объясняется не только с общекультурной точки зрения, а, главным образом, переменной экономического быта. Повседневные же костюмы зырян, особенно охотничьи, настолько приспособлены к условиям жизни, что сохранились до настоящего времени и не выйдут из употребления, пока не изменятся коренным образом общие хозяйственные условия».

Комплекс традиционного костюма коми можно разделить по половому, сезонному, возрастному, региональному, профессиональному и обрядовому принципам.

Мужской костюм был практически единообразным на всей территории Коми и состоял из рубахи навывпуск (*дёрём*), подпоясанной ремнем или чаще узорчатым тканым поясом, холщовых штанов (*гач*), заправленных в шерстяные носки, и бахил или сапог. Мужские рубахи были очень длинными, доходили почти до колен. Покрой их был туникообразный, ширина центрального



Ижемская малица

полотнища достигала 40–45 см, к нему пришивались боковые полотнища, тоже прямые или слегка скошенные. Изредка в подоле вставляли клинья. Рукава широкие и прямые, под ними вшивали квадратные ластовицы (вставки) — *кунлӧс*, которые нередко были из кумача. На правой стороне груди делали разрез. Рубаху шили с высоким стоячим воротником и без него. Вокруг ворота делали оторочку из кумача. Первоначально рубахи шили без пуговиц, с завязками у ворота. Штаны тоже делали не на пуговицах, а завязывающимися на шнурках. Они были как холщовыми некрашеными, так и крашеными. Нижние порты шились шире, чем штаны. Верхней одеждой служи-

ли кафтан, зипун или сукман, а зимой — овчинная шуба. Головным убором, как и прежде, служил войлочный колпак, зимой — овчинная шапка, а с конца XIX — начала XX веков все чаще стали надевать покупные картузы.

В сильные морозы коми охотники обычно носили *ишим*, комбинированную обувь: катаные из овечьей шерсти головки (*лонь*) и пришитые дратвой голенища из сукна или холста. В верхней части голенищ — шнурки для подвязывания к поясу.

По осени на промысле мужчины обычно носили *бакилы* — кожаные сапоги с подшитой мягкой подошвой, без твердого задника и каблуков, с мягкими голенищами чуть выше колен. С началом похолоданий на ноги надевали *кыс*. Головка *кыс* делалась из шкуры, снятой чулком с ноги коровы. На подошвы шла шкура со лба или груди коровы, каблуков не было. Шили *кыс* без колодки, кожу специально не выделывали. Голенища выше колена, шиты из сукна или кожи. Наверху голенищ — шнурки для привязывания к поясу.

Особо выделялась одежда оленеводов, которая была характерна для северных коми — ижемцев. По существу, основное отличие одежды северных коми состоит в наличии у них особой меховой зимней одежды: малицы и пим. Малица по конструкции довольно проста — это глухая одежда прямого покроя из оленьего меха (мехом внутрь). Она имела пришитые к рукавам рукавицы из камусов (мех с ног оленя) и капюшон, плотно облегающий голову и обшитый сверху тонким блестящим пыжиком (мех олененка). Капюшон малицы всегда двойной: мехом и внутрь, и наружу. Поверх малицы, чтобы не намокала, надевалась рубаха — чехол из темной бумажной материи, покрывавший малицу

до *панд*, пришитой к подолу широкой полосы из летней шкуры оленя, которая отличалась низким и плотным волосом. Малица подпоясывалась широким ремнем — *тасмой*. Охотники подбирали малицу под *тасму* так, чтобы она поднималась выше колен. Так можно было совершенно свободно двигаться на лыжах, промышляя зверя.

Меховая зимняя одежда коми-ижемцев происходит от ненецких аналогов, о чем свидетельствует хотя бы тот факт, что сами названия основных элементов одежды имеют ненецкую основу. К примеру, коми слову *мальча* соответствует ненецкое *мальця*, *панды* — ненецкое *панд*. Однако в дальнейшем развитие одежды, и в частности, малицы, происходило уже собственно в коми среде. Это отразилось и в наименованиях деталей малицы: *кельись* — рукавица, пришивающаяся наглухо, *мальча сос* — рукава, *юркыш* — тесемка для плотной затяжки капюшона вокруг лица и другое.

При сравнении ненецкой и коми женской одежды можно особенно отчетливо выявить специфику северного костюма. Традиционная ненецкая женская одежда состояла из малицы распашного типа и без вшитого капюшона. У коми женщин малица по конструкции была глухого покроя, такая же, как и мужская, но зато отличалась отделкой и расцветкой. Женская малица со всеми ее обязательными атрибутами стала канонической, по всей видимости, в XIX столетии, ко времени окончательного формирования культурной специфики ижемцев. Об этом говорят и лирические песни ижемцев, в которых часто повторяются поэтические описания малицы красавицы-девицы:

*Красивая малица, (сшитая) из неблюя,
Двадцать полос украшений на подоле,
Черные, словно ворон, рукавицы,
Из белого пыжика капюшон,
Из белого бархата чехол,
Тесемка — алая шелковая ленточка.*

Традиционные пимы, как мужские, так и женские, были длинными — до паха. Приделанными по бокам шнурками их привязывали к поясу и еще подвязывали под коленом специально сплетенными из шерсти пышными завязками с кистями — *тугья вбнь*. Женские пимы отличались от мужских лишь тем, что чаще они шились из белого меха с темной «тапочкой», то есть головкой, и темными полосами по всей длине пим. Шились они только из шкурок, снятых с оленьих ног, где мех более мелкий и прочный. Спереди пимы обычно украшали кусочками меха других оттенков и отделявали разноцветным сукном.

Детская коми одежда, как нижняя, так и верхняя, повсеместно повторяла по покрою одежду взрослых. До того, как маленькие дети начнут ходить, они, независимо от пола, носили белые холщовые рубахи с подолом до колен или щиколоток. У печорских и ижемских коми после крещения ребенку повязывали плетеный неширокий пояс. По структуре плетения он напоминает *гайтан* для нательного креста. Носился он под одеждой и никогда не снимался, даже в бане. В возрасте двух-трех лет мальчикам для выхода на улицу, за пределы усадьбы, надевали белые или полосатые холщовые штаны и подпоясывали поверх рубахи тканым или плетеным пояском. Иногда это могло происходить даже после шести-семи лет, то есть тогда, когда детей начинали привлекать к некоторым хозяйственным работам. Подростковый костюм мальчика состоял из холщовой некрашеной рубахи и белых, либо сине-белых полосатых штанов (*гач*), длинных шерстяных чулок, украшенных полосой геометрического орнамента лишь по верхней кромке паголенка (*кузь сера чувки*). Подпоясывались подростки поверх рубахи узким плетеным или вязаным пояском, а на Удоре и Ижме — ремнем из сыромятной кожи. В холодное время года мальчики носили суконные шапки.

Традиционный повседневный наряд девочки состоял из белой холщовой рубахи, подпоясанной шерстяным цветным пояском (*вбнь, ий*), однотонного платка (*чышьян*) или головной повязки (*головедеч*), узорчатых шерстяных или холщовых чулок, украшенных по паголенку браным узором (*сера дӱра чувки*), и низкой, без паголенка, легкой обуви из сыромятной кожи — *коты, чарки или уляди*. В возрасте 7–8 лет девочки начинали носить холщовые сарафаны, чаще темно-синего цвета. В весенне-летний период подростки чаще носили холщовые чулки без пятки, как правило, без узора по паголенку. Заметим, что взрослые надевали такие чулки в период сенокоса вплоть до 60-х годов XX века.

По ижемской и удорской традиции, девочки, достигшие 13–15 летнего возраста, могли надевать на себя холщовые штаны в качестве теплой одежды. Однако практически повсеместно у коми считалось грехом для девочек, девушек и женщин ношение мужских штанов в качестве повседневной одежды. Лишь в сильные морозы девочкам и девушкам разрешалось надевать вместо штанов теплую женскую кофту или мужскую рубаху, просунув ноги в рукава и закрепив ее на поясе. Известны случаи, когда женщины надевали на себя мужские штаны в качестве оберега. По свидетельствам В.П.Налимова, замужним женщинам у вычегодских и сыольских коми разрешалось надевать на себя лишь нижнее мужское белье из льна (*дӱрбм гач, йӱрдӱс гач*) только в период месячных.

До 3–5-летнего возраста у детей на рубахах, под мышками, не шивался клин — *кунлӧс*. Это отличительная особенность в покрое одежды взрослого человека. Интересен мотив запрета: «*кунлӧс* будет натирать подмышки ребенка», хотя в действительности подобные вставки делают рубаху более удобной. Соответственно, до недавнего времени в традиционных детских рубахах, как и в погребальной одежде коми, сохранялись образцы более ранних вариантов покроя, относящихся к XVII–XVIII векам. Это белая холщовая рубаха, туникообразная по покрою, без вставных клиньев по бокам, с широкими прямыми рукавами и без воротника, с прямым разрезом по центру груди и тесемками-завязками.

Детские пояса летских, вычегодских и сясьольских коми отличались по декору от поясов взрослых однотонной цветовой гаммой. Они были в 2–3 раза короче и никогда не украшались на концах пышными цветными кистями (*колля вӧнь*) — характерными атрибутами одежды молодежи, достигшей брачного возраста. У ижемских и печорских коми меховая верхняя одежда для детей от полутора до двух лет обязательно шилась из цельной шкуры молодого олененка. Рукава делались без сквозных отверстий для кистей рук. У ижемцев к «двусторонней» малице (мехом и внутрь, и наружу) для детей до трех лет наглухо пришивались меховые рукавицы без большого пальца — считается, что в таких беспальных рукавицах ребенку будет теплее. Большой палец шили на меховых рукавицах, как правило, после того, как ребенок делал первые самостоятельные шаги и начинал говорить.

По традиции, в семьях у коми новую повседневную одежду для детей готовили обязательно накануне Пасхи. Обветшавшую ни в коем случае не выбрасывали и не отдавали посторонним людям, а вывешивали на сарае дома до полного истлевания, либо стелили на полати в доме в качестве постельного белья. Примечательно, что материал обветшавшей детской одежды никогда не использовался и для изготовления лоскутных покрывал, тканых и вязаных половиков. Взрослые очень строго следили, чтобы девочки не шили одежду для кукол из обрывков старой детской одежды. Считалось, что через одежду, либо ее фрагмент легко можно взглянуть ребенка, носившего ее.

Наиболее заметны возрастные различия в женской и девичьей одежде. Костюм молодой девушки отличался от женского тем, что был он обычно более яркий, а еще — головными уборами. Одним из самых распространенных головных уборов была лента. Это прямоугольный кусок парчи, нашитый на полоску шерстяной или шелковой ткани, уложенной для прочности на холстину. К подкладке пришивались завязки, стягивавшие ленту на затылке. К завязкам прикрепляли разноцветные ленты, спускавшиеся на спину.



1



2



3



4



5

Традиционные
женские наряды
1. Село Кожва
Печорского района;
2. Село Галова
Ижемского района;
3. Село Коптюга
Удорского района;
4. Барсово́й (ало́й)
от — головной
убор удорских
женщин;
5. Праздничный
наряд женщин
с реки Вашки

В Прилузье и на Вычегде девушки носили *головедеч* — венчик на берестяной основе, обтянутый красным сукном и расширенный разноцветным бисером. Иногда декор *головедеча* дополнялся металлическими цепочками. Сзади он украшался 6—12 цветными лентами, которые собирались на головном уборе девушки в единый пучок и ниспадали по спине до пояса. Летские девушки, достигшие шестнадцати лет, впервые надевали *головедеч* на Пасху и потом носили в летом. В последний раз девушка надевала такой головной убор при венчании в церкви, где крестная мать (*вежань*) снимала его с головы невесты. На Удоре праздничным головным убором девушек была парчовая повязка (*ало́й шовка* или *барсово́й от*) шириной до 20 см, которая застегивалась сзади на пуговицу. На голове она имела вид ци-

линдра без дна. Сзади к повязке прикреплялись цветные ленты и шелковые кисти.

Среди обрядовой одежды коми, прежде всего, выделяется комплекс свадебного костюма и похоронная одежда.

Переломным событием в жизни девушки была свадьба. Как бы подчеркивая ее значение, менялся и весь внешний облик девушки, ее наряд. Что касается молодого человека, вступающего в брак, то его внешний облик и даже образ жизни в условиях традиционной семьи менялся не так значительно. Не случайно, мужской свадебный костюм несущественно отличался от праздничной одежды, а после вступления в брак молодой муж, по существу, продолжал носить те же одежды, что и до этого.

Свадебный наряд девушки, как правило, был из ярких, дорогих тканей. Например, в Ижме он напоминал яркий сполох: сарафан розового цвета, рубахи и платки из яркого шелка и парчи. На Сыsole и в Прилузье свадебные сарафаны также были розовыми, а на верхней Вычегде — красными или бордовыми. Свадебные рубахи богато вышивали, обильно украшали кружевами. В ряде мест имелись и специальные свадебные пояса. Были и особые свадебные головные уборы. В прошлом, к примеру, у ижемцев невеста меняла до пяти различных головных уборов. Накануне свадьбы, после ритуального омовения в бане (невестиной бани) и снятия с головы невесты *ныв юр*, чтобы уберечь красу невесты от сглаза, на ее распущенные волосы надевают *юрной* — очелье без дна, обтянутое красным сукном, вышитое бисером и украшенное мехом. На верхней Вычегде невеста за два-три дня до свадьбы надевала головной убор в виде трапеции с двумя крыльями по бокам, к которым прикреплялись завязки. Основа головного убора была берестяная. По бокам к нему крепили разноцветные ленты, а поверх накидывался шелковый платок, угол которого закрывал почти все лицо невесты. Этот головной убор снимала *вежань* — крестная мать невесты перед самым отъездом в церковь на венчание, а вместо него надевала сборник — головной убор замужней женщины.

Похоронный наряд, в отличие от свадебного, имел совершенно спокойную, умиротворенную цветовую гамму. Коми по традиции хоронили покойников только в белой одежде. Женская похоронная рубаха формой отличалась от обиходной — была туникообразной.

Обязательным элементом мужского и женского погребального наряда были также чулки без пятки. У коми символом супружеской связи был платок, за концы которого молодые держались во время венчания. После смерти одного из супругов этот платок разрывался пополам: одна его часть укладывалась

в гроб усопшего, а другая хранилась у вдовы или вдовца до ухода в мир иной.

Интересно отметить, что в качестве символической гарантии верности будущего мужа до конца дней подружки невесты дарили молодому особые жениховы брюки, штанины которых были сшиты вместе.

Анализ фольклорных и обрядовых текстов показывает, что одежда коми могла осмысливаться и как символическая мера человека, отражающая его переход в определенное социально-возрастное и физическое состояние (крещеный — некрещеный, женатый — неженатый, здоровый — больной, живой — мертвый). Представления, укрепившиеся в народном мировоззрении, наглядно продемонстрированы в одном из свадебных причетов. Невеста сравнивает ритуал своего обряжения к венцу с собственной смертью, точнее сказать, со смертью своего прежнего социального состояния — девичества. Отнюдь не для красного словца обряды прощания с девичеством наполнены столь глубоким символическим смыслом.

*Вот уж чулками вязаными
Покрывают мне ноги по пальцы,
Вот уж платком вязаным
Покрывают мне голову по макушку,
Вот уж кофтой вязаной
Покрывают меня с шеи по пальцы рук —
Девичью мою
Отбирают милую жизнь.*

Традиционное восприятие одежды как оберега человека во многом определяло строгое соблюдение запретов, связанных с порядком каждодневного ее надевания, ношения и хранения.

У коми существовали и некоторые типы детской обрядовой одежды, символически отмечающей определенные рубежи в развитии ребенка. В частности, *пинь дөрём* — подарок ребенку, когда прорезаются первые зубы и *пернянь дөрём* — рубашка, которую дарила крестная при совершении обряда крещения. Оба типа рубах шили из белого домотканого холста до колен, с широкими по локоть рукавами, без узоров, без ворота и с вырезом на груди, с двумя тесемками-завязками вместо пуговиц. Ритуальную детскую одежду родители сохраняли наряду с последом (*рөдиччан паськём*) до совершеннолетия детей и в ряде случаев рассматривали её в качестве оберега ребенка.

Женская одежда коми была более разнообразной и конструктивно сложнее. Именно по типу женской одежды выделя-

ются локальные комплексы, характерные для различных этнографических групп населения. В первую очередь, эти различия просматриваются в женских сарафанах: типе кроя, тканях, способах орнаментации. Такие различия были и в головных уборах, некоторых других элементах традиционной женской одежды.

В целом же основа женской одежды едина для всех районов Коми края. Она состояла из холщовой рубахи (*сос*) и пестрядинного или крашенниного сарафана (*шущун* или *шущин*), подпоясанного тканым пояском. Голову обязательно покрывали либо платком, либо другим головным убором (кокошник, сорока), поскольку считалось, что замужняя женщина не должна выходить на улицу простоволосой. Повсеместно у коми замужние женщины заплетали волосы в две косы, укладывая их вокруг головы, и покрывали голову повойником (*юртыр*, *бабайор*, повойник, волосник) — специальным чепцом на мягкой основе. На Выми и в Прилузье замужние женщины нередко носили в качестве повойника красную косынку, завязанную на затылке.

У вымских коми и ныне говорят: «Замужняя женщина без красной повязки на голове все равно, что церковь без главы». Традиционно коми женщины старались собирать свои вычесанные волосы, наматывали их на жесткий валик повойника, чтобы передняя часть убора и прическа выглядели более высокими. Пожилые женщины, утратившие пышность волос, нередко увеличивали объем валика льняными очесами, тканью или бумагой. Вместе с тем, и сам повойник служил основой для надевания других головных уборов. Выходя на улицу или принимая дома гостей, женщина надевала поверх волосника платок или другие головные уборы, которые полностью прикрывали волосы.

Выделяются две основные группы головных уборов замужних женщин коми. К первой относились головные уборы на мягкой основе — различного рода вышитые повязки: *треук* или *õшувка* (Ижма); *юркёртõд* или сорока (Прилузье, Сысола). Праздничный головной убор — *треук* — шили из парчи на коленкором или сатиновой подкладке, имел он прямоугольную форму, затылочная часть значительно длиннее налобной. Укрепляли *треук* на голове с помощью завязок, пришитых к нему по углам. Сзади к нему пришивали две шелковые ленты. *Треук* покрывали шелковым платком с бахромой (*сырья чышьян*). Сорока же представляла собой повседневную мягкую повязку с вышитым очельем (налобником), двумя боковыми «крыльями»-завязками и «хвостом», покрывающим затылок.

Ко второй группе относились головные уборы на твердой основе — сборник (Вычегда, верхняя Печора); самшура и кокошник (Печора, Вычегда, Вымь). Сборник имел коническую форму

и состоял из мягкого чепца и твердого околыша. На лобную часть сборника повязывали *патку* — сложенный в виде полосы платок. Сверху прикрывали большим платком — *чышьян ота*, концы которого укрепляли под подбородком.

Самшура — это чепец неправильной трапециевидной формы, сшитый из кумача, с твердым дном и обшитый по краям твердым валиком. В первый раз женщины надевали самшуру после венчания в церкви. При выходе из дома поверх самшуры надевали платок, концы которого завязывали под подбородком.

Кокошник представлял собой чепец из кумача, на холщовой подкладке. В его нижний край вставлены завязки для крепления на голове. Спереди — твердое очелье в виде полукруга, обшитое кумачом и украшенное пуговицами, мишурой, речным жемчугом и бисером. Кокошник носили, низко надвигая на лоб или, наоборот, сдвигая на затылок и открывая лоб и пробор на прическе. Поверх кокошника, как и поверх самшуры, повязывали платок. Дома и летом на полевых работах женщины носили кокошник без платка.

Женские рубахи были сходны с русскими, но отличались от марийских, удмуртских, мордовских, которые по крою были туникообразными. Верхняя часть рубахи шилась из пестряди, кумача либо вышитого холста, а нижняя — из более грубого белого холста. Рубаха украшалась вставками из ткани контрастного цвета: *ластавич* — на плечах и *кунлӧс* — под мышками. На груди, посередине, делали прямой разрез с застежкой у ворота на одну пуговицу. Ворот, подол и обшлага рукавов вышивали геометрическим или растительным узором красными, реже — красными и черными нитками. Поверх рубахи женщины надевали сарафаны. Рубаха в комплексе с сарафаном составляли сарафанный комплекс, который был не одинаков в разных районах Коми края. Собственно, именно различия в сарафанных комплексах (технике кроя, тканях, отделке) и послужили основой для выделения локальных типов традиционной одежды: прилузского, сысольского, удорского, верхневычегодского, печорского и ижемского.

Для традиционной народной одежды коми характерен сарафанный комплекс северорусского типа: рубаха с прямыми поликами, косоклиный и прямой сарафаны. Наиболее старая форма женской одежды — длинная холщовая рубаха и косоклиный сарафан. В своей основе он имеет прямые полотнища спереди и сзади, четыре клина, вставленные по бокам. В конце XIX века появляются и прямые сарафаны, что было вызвано распространением фабричных тканей. Прямой сарафан представлял собой юбку, сшитую из пяти или шести полосок ткани, с пришитыми к нему неширокими ляжками. Ширина сарафана в подоле достигала 4-5 метров. Прямой сарафан был зна-

чительно ниже в поясе, чем косоклинный, но и его всегда подпоясывали тканым или плетеным пояском, два раза обернутым вокруг талии и подвязанным, как правило, на правом боку так, чтобы кисти свисали до колен. Повсеместно коми женщины и девушки по праздникам надевали под сарафан — для пышности — одну или несколько юбок, а нередко и старый сарафан. Собственно, и сами праздничные сарафаны (как и рубахи) отличались от повседневных более дорогими тканями и богатой отделкой.

С конца XIX века коми женщины стали носить и юбки. Шили их из самых разных, чаще фабричных, тканей. В комплект костюма замужней женщины обязательно входили фартуки. Материал фартука зависел от того, в какие дни недели его надевали. Для буден обычно выбирали из пестрядинного холста в мелкую клетку и неброских тонов — бордового, черного, желто-бордового, черно-белого. В праздничные дни надевали фартуки ярких расцветок.

В прошлом коми шили одежды, как уже было сказано, из домотканого полотна. Холст, из которого кроили порты, рубахи, сарафаны, был самой разной выделки: и тонкий, хорошо отбеленный, и грубый серого цвета. К началу XX века взамен тонкого белого холста все чаще стали шить рубахи из пестряди — пестрой или узорной, клетчатой или полосатой домашней ткани из льна или конопли, иногда с использованием еще и хлопчатобумажных нитей. Для пошива сарафанов также использовали пестрядь, но отбирали ткань в более крупную клетку и особо ярких цветов.

Каждая семья, как правило, имела свой ткацкий стан. На холсты шла льняная пряжа собственного изготовления. Лен подвергался сложной обработке, его выделка требовала очень длительного, кропотливого труда. Лен вымачивали, затем сушили, мяли, трепали. После этого волокна чесали, отбеливали, потом вновь просушивали и, наконец, пряли пряжу. Нить пряли разной толщины в зависимости от того, для какой цели она предназначалась. Готовую нить сновали, то есть готовили из нее основу для будущего полотна, выравнивали по толщине. Затем приступали к процессу ткачества полотна на ткацком стане.

Готовое полотнище холста называлось *от* — полоса. Длина *ота* бывала различной. На сарафан уходило 6—7 *отов*, на стан рубахи — 3—4. Для праздничной одежды готовились специальные браные холсты, то есть по белой основе будущего полотна пропускали красную поперечную нить (уток), которая перекидывалась через основу.

Из тонкой нити ткали особо качественные холсты, их очень



Традиционная одежда коми конца XIX — начала XX вв.

*1, 2, 4, 5 — сарафанные комплексы: Удора, Сысола, Верхняя Вычегда, Прилузье;
3 — женская и мужская малицы, Ижма;
6 — мужская одежда*

ра. На обратной стороне дощечки укреплена ручка. Мастер обмакивал шпильки в краску и затем в определенном порядке прикладывал к холсту, набивая узор. Узоры были простыми: в форме желтых или оранжевых точек, кружков, лепестков, которые в совокупности составляли некие растительные орнаменты. Перед набивкой холст синили — проще говоря, красили в синий цвет. Затем его сушили, и на подготовленный таким образом фон накладывали рисунок — печатали.

Развитие торговли в Коми крае привело к распространению фабричных тканей, таких как ситец и сатин. На праздничные сарафаны женщины из богатых семей покупали альпак и корсетную ткань. В разных местах края отдавали предпочтение разным тканям. В Прилузье предпочитали шить сарафаны из

тщательно раскладывали на траве под солнцем и долго здесь выдерживали, добиваясь, чтобы материал был хорошо отбелен.

Необработанные холсты для пошива одежды, особенно с конца XIX века, использовали уже редко. Чтобы украсить ткань, применяли набивку. Суть ее в том, что на холсты наносили рисунки с помощью набивных досок. Это приспособление представляло собой небольшую квадратную или прямоугольную дощечку, на которую с одной стороны набивали деревянные или металлические шпильки, сгруппированные в форме того или иного узора.

завозного цветного сукна, на Сысоле — из пестряди, сатина, атласа, а на верхней Вычегде — из набивного холста, сатина. Удора предпочитала крашеные холсты, штоф, альпак, сукно. На Ижме шили из шелка, атласа, штапельного полотна, вуали, кашемира.

Как уже упоминалось, цветовая гамма костюма была различной для повседневных и праздничных нарядов. В будни носили одежду либо однотонную, либо окрашенную в неброские цвета; в праздники — ярких, сочных цветов. Особенное значение имела цветовая символика в обрядовой одежде. В свадебном женском костюме преобладали красный цвет с различными его оттенками. Это связано с тем, что красный — цвет любви, жизненной активности. Кроме того, красный цвет символизирует производительный детородный период в жизни женщины. Не случайно, когда этот период заканчивался, яркие краски из костюма женщины исчезали, в нем начинали преобладать темные тона. Это как бы свидетельствовало: на человека падает тень старости и грядущего ухода в мир иной.

Красный цвет свадебных нарядов коми связан не только с символикой женственности, зрелости, любви и брака, но и с защитным значением. Как и солнечный свет, красное отпугивает нечисть и охраняет невесту от порчи и сглаза.

Белый цвет похоронных одежд в коми поверьях связывает с очищением покойника от всех земных дел и забот, чтобы умерший предстал в ином мире во всем чистом. Белый — божественный цвет, поскольку верховное божество коми *Ен* символизировал светлое начало мира. Лишь мир людей мог быть цветным, а потому, согласно некоторым поверьям коми, если человека похоронить в цветных одеждах, то его дух будет путешествовать по реке времени до тех пор, пока одежды не выцветут. Только после этого он получит право переселиться в верхнем, божественном мире.

Кстати, повсеместно у коми считалось, что и ребенку также больше к лицу именно белый цвет, но ни в коем случае не пестрые одежды, которые привлекают к нему нежелательные сторонние взгляды и усиливают опасность сглаза.

Различные элементы костюма разным образом орнаментировались. Кроме набойки и браных узоров, с конца XIX столетия широко распространилась вышивка. Традиционным было узорное вязание, характерное для всех этнографических групп коми. Узорные тканые пояса были обязательной составной частью как мужского, так и женского костюма.

Вышивкой украшали женские головные уборы, фартуки, женские и мужские рубахи. Причем самое большое распространение, как отмечала этнограф Г.Н.Климова, вышивка имела в бассейне Летки и отчасти в верховьях Лузы.

Рубахи вышивали красными хлопчатобумажными нитками по белому холсту. Основные узоры были сосредоточены на плечах. Наплечный узор рубах обычно представлял собой одинаковые полосы вдоль плеча — двусимметричные бордюры с диагонально-геометрическими мотивами. Узор на воротнике — узкий бордюр в виде геометрических фигур, расположенных в шахматном порядке. Сходные узоры были и на обшлагах рукавов.

Цвета и декор мужской и женской одежды были обычно различными.

Одежда в поверьях коми занимала важное место. Характерным для традиционного мировоззрения было обобщенное название одежды — *паськӧм*. С точки зрения лингвистов В.И.Лыткина и Е.С.Гуляева, в этом сложносоставном коми слове отражено понятие комплекса одежды — *пась* (шуба) и обуви — *кӧм* (охотничья кожаная обувь). Так же и хантыйское слово *сахнир* (*сах* — тип верхней распашной одежды и *нир* — род кожаной обуви) обозначает одежду в целом. Интересно, что у коми одеждой (*паськӧм*) называют и послед (оболочку — след) новорожденного. Кстати, у русских послед образно сравнивают с определенным элементом одежды и называют пеленкой, рубашкой или сорочкой. О ребенке, родившемся без сорочки, у коми скажут: *пасьтӧм кага* — без одежды, раздетый ребенок. По материалам В.П.Налимова, в прошлом хранили *рӧдиччан паськӧм* своего младенца до момента выхода дочери замуж или ухода навсегда из отчего дома повзрослевшего сына — иначе счастья не будет.

Послед новорожденного, как и вся одежда, носимая человеком в течение жизни, считались неразрывно связанными с ним и его судьбой. Здесь показательно универсальное для многих народов осмысление символики домотканого полотна — основного материала для изготовления одежды — как покрова, защиты человека и, одновременно, символического образа пути-дороги, судьбы человека.

Уместно сравнить ряд образных выражений, встречающихся в коми загадках: «*Вӧрӧ кайӧ — дӧра вальсалӧ, а вӧрысь лӧччӧ — дӧра ватйӧ*» (В лес идет — холст стелет, из лесу идет — холст мотает). Коми говорят, что одежда подобна *вуджӧр* (тень-оберег) человека. Традиционно выражением *пасьтӧм морт* (буквально — человек без одежды) характеризуют не только раздетого, но и обессиленного, больного человека. О нем могут также сказать: *вуджӧрыс абу*, то есть нет у него тени-оберега. Не случайно в прошлом ношение изодранной одежды воспринималось не только как нарушение норм традиционного этикета, но и считалось опасным для человека. Согласно поверьям, повреж-

дение или потеря одежды может предвещать несчастье или болезнь для ее владельца. Примечательно, что и здорового человека коми традиционно характеризуют словом *дзоньвидза* — целый, невредимый (буквально — целостность сохраняющий).

Считается, что можно легко подвергнуть порче человека через воздействие на его одежду. У прилузских коми говорят, что можно обезопасить себя от колдуна или снять насланную им порчу, если тайно сжечь фрагмент его одежды. По данным А.С.Сидорова, существовал специальный колдовской прием под названием *дөрӧм гуӧм* (воровство рубашки). У женщины старались украсть рубашку со следами месячных выделений, чтобы затем поместить ее в расщелину скрипучего дерева. Считалось, что после этого владелица рубашки будет хронически болеть, «скрипеть», подобно этому дереву.

Согласно традиционным поверьям коми, с помощью собственной одежды можно и избавиться от недуга. Ижемцы считают, что надо отнести принадлежащую больному, либо его родственникам «одежду с болезнью или порчей» в лес и оставить на стволе осины или любого засыхающего дерева до полного ее истлевания. У ижемских и удорских коми сохраняется и ныне традиция оставлять по завету одежду (либо часть ее) больного человека в качестве приклада на обетном кресте. В Прилузье для избавления от болезни свою рубаху после бани забрасывали на вершину куста — чтобы сороки унесли. Либо сжигали ее на костре с произнесением соответствующих заговоров. Печорские коми для снятия сглаза с ребенка брали его не стираную рубашку (сохраняющую дух и, стало быть, болезнь), смачивали ее ворот в проточной воде, потом протирали три раза этим воротом глаза ребенка, затем воду из рубашки выжимали в тарелку и выплескивали через левую руку со словами: «*Мый тэ гӧрин, кӧдзин, мед ставыс аслыд лод*» (Что ты сбороновал-посеял, то пусть тебе самому и будет).

Повсеместным было представление, что избавиться от болезни можно, передав ее другому человеку вместе со своей одеждой. В прошлом у коми категорически запрещалось отдавать посторонним свою одежду, даже во временное пользование. По этой же причине обветшавшую одежду никогда не выбрасывали, а вывешивали на чердаке или в сарае дома, чтобы истлела. Человека, который проявлял чрезмерное упорство в стремлении получить или приобрести чью-либо одежду, подозревали в желании навести порчу на владельца желаемого наряда. Чтобы предупредить возможную порчу или сглаз через одежду, предписывалось сжечь ее. До нашего времени музейные работники сталкиваются с этим при сборе экспонатов.

Считается, что лишь женщина может дать на время невесте

некоторые вещи своего свадебного наряда, если та приходится ей близкой родственницей или крестницей. Не соблюдавшего этот запрет с упреком спрашивали: «Умереть, что ли, собрался?» По распространенной и ныне традиции, пожилые люди лишь накануне ухода в мир иной раздают близким и знакомым часть личной одежды — на помин своей души после смерти. Женщины, как правило, дарят в этом случае большую часть своих головных платков

Как отмечалось выше, особенно бережно сохранялась одежда, связанная с важными этапами в жизни, например, рубашка, подаренная ребенку при появлении первых зубов, или подаренная крестной при совершении обряда крещения. У керчомских коми была традиция сохранять девичью нижнюю рубаху со следами первой менструации. Каждая женщина бережно сохраняла свадебный наряд. По поверьям, он обладал особой магической силой. Считалось, что изгнать из дома нечистую силу может только хозяйка, надевшая свой свадебный сарафан. Сильным оберегом считалась и одежда, полученная в качестве ритуальных подарков.



Женские пимы

На Удоре в ходе похорон родственники умершего передавали мастерам, изготавливавшим гроб, *сунис пасма* — связанные вместе пояс-подвязку красного цвета и пучок необработанных льняных нитей. Поясок, только синего цвета и без льняного пучка, дарила мать новорожденного гостям, пришедшим на родины или крестины. У вычегодских коми невеста в первый день свадьбы преподносила отцу и крестному жениху *чышьян вӧнь* — узорчатую ширинку, укрепленную на петле из сложенного вдвое мужского тканого пояса с кистями. В обоих случаях дарились пояса, завязанные петлей или узлом. Повсеместно у коми обрядовые и повседневные пояса полагалось хранить, завязав предварительно узлом или петлей, поскольку не надетый и развязанный пояс мог восприниматься окружающими как знак пожелания кому-либо болезни или смерти.

В отличие от повседневной, праздничную и обрядовую одежду запрещалось стирать: раз в год, летом ее выветривали на солнце, либо выпаривали над каменкой в бане. Соблюдались определенные запреты и при стирке повседневной одежды. Нельзя стирать вместе с мужской и детской одеждой наряды женские, не то у мужчин не будет удачи в охотничьем промысле,

а дети могут заболеть. Как полагали коми, наряд любой взрослой женщины пропитан *леж* (скверна), и это лишает одежду свойства оберега. О супругах, не меняющих нижнее белье после совместной ночи, говорят: «Их одежда осталась без *Вуджора*».



Специальная лыжная обувь —
лызя кӧм

Магической силой наделялось и мужское нижнее белье (*дӱрӱм-гач*, *йӱрдӱс-гач*). Для женщины хорошим оберегом считались мужские кальсоны, а также подвязка от них. Известно,

что в прошлом коми женщины носили мужское нижнее белье в качестве ритуальной защиты в период месячных. Нередко мужские кальсоны применялись как магическое средство для повышения плодovitости скота: ими хлестали корову, чтобы принесла приплод. Из материалов, собранных В.П.Налимовым у вычегодских коми, следует, что умершей вдове обязательно клали в гроб кальсоны и рубашу ее покойного мужа. По поверьям, одежда, нажитая супругами совместно, является оберегом не только каждого из них в отдельности, но и их взаимной привязанности. Считается, что можно легко разрушить эту связь, если повредить одежду жены или незаметно встряхнуть рубашу мужа, пока он моется в бане.

Помыне соблюдается определенная последовательность в надевании одежды. Нарушение этого порядка было чревато неприятностями в течение всего дня. Не менее строго соблюдался и порядок снятия одежды перед сном. Например, сарафан предписывалось снимать с себя обязательно наизнанку и через голову. Снимать через ноги — грех: «Так только с покойника снимают», — скажут. Хранить сарафан, вывернутый наизнанку, можно только в сундуке: «Если оставишь такой сарафан на ночь не укрытым — его потом черти будут носить». Чтобы не случилось такой беды, повседневно носимую одежду всегда оставляли на ночь не вывернутой наизнанку. О человеке, не снимающем на ночь одежду, у печорских коми неодобрительно говорят: «Так спят только покойники». У сысольских коми о человеке, лишь притворяющемся уснувшим в одежде, скажут: «*Паськӧмыс (дӱрӱмыс) сӱмын узьӧ*», то есть у него только одежда (рубашка) спит.

Любое переодевание в течение суток порицалось, окружающие воспринимали это как *тунавны* (колдовство, ворожба). Надев утром сарафан, женщины старались не менять его в течение дня, а

при необходимости другую одежду надевали поверх него. Если охотник, собираясь на промысел, забывал что-либо надеть на себя сразу, то не переодевался второй раз дома, а брал забытую одежду с собой и надевал ее на себя, только дойдя до лесной избушки, иначе не будет удачи в промысле. Лишь на праздники не возбранялось многократное переодевание в течение дня. Хотя многие женщины и тогда надевали сразу по два-три сарафана, один под другой, или несколько юбок — для пышности наряда.

В сказочном фольклоре и поверьях коми магической силой наделяется не только одежда в целом, но и отдельные элементы. С помощью варежки можно легко определить, найдется украденная вещь или нет: если подброшенная рукавица упадет на землю большим пальцем кверху — пропажа вскоре обнаружится. Узорчатая перчатка, подоткнутая за пояс в летнее время, считается лучшим оберегом от мошкеры и комаров. Согласно фольклорным текстам, вся сила легендарной чуди заключалась в чудесной шапке, а сила злого колдуна — в его черном платке. Традиционно считается, что у человека можно легко вызвать головную боль, если подбросить несколько раз его шапку или покрутить ее на руке.

В традиционном мировоззрении многих финно-угорских народов одежда играет роль образа конкретного человека. Например, у некоторых хантов, когда умершего человека хоронят вдали от дома, родственники совершают на родовом кладбище вторичные похороны — погребают символического двойника усопшего: черемуховую ветвь, обряженную в одежду умершего. У мордвы в ходе поминок на сороковой день в доме усопшего одежду, принадлежащую ему, раскладывают на лавке в форме человеческой фигуры — символического двойника умершего. О подобных представлениях у коми свидетельствует ряд поверий и запретов, связанных с одеждой. Рубашку, принадлежащую живому человеку, нельзя вешать на веревку для сушки, развернув грудью вверх («как у покойного»). Чтобы с младенца снять порчу, достаточно совершить магические процедуры над свертком из его пеленок и одежды. Можно вызвать у ребенка болезнь, если на его не стираной одежде вырезать круглое отверстие, соответствующее расположению того или иного органа. Личную повседневную одежду, снимая на ночь, всегда вешали строго определенным образом, чтобы случайно не спровоцировать у себя болезнь и недомогание. На длительное хранение наряды складывали особенно аккуратно («лист да пласт»): вывернув предварительно наизнанку, прятали в недоступном для посторонних взглядов месте.

Для сказочного фольклора коми типичен мотив превращения предметов домашней утвари в мнимый образ конкретного

человека с помощью его личной одежды. Например, обряжение ступы в сарафан помогает девочке спастись от преследования медведя. Согласно поверьям, колдун, снявший свою одежду и перекувыркнувшийся под стволом изогнутого дерева для превращения в зверя, навсегда рискует расстаться с человеческим обликом, если кому-либо удастся похитить его одежду. Показательны в этом плане запреты, связанные с погребальной одеждой (*кулём паськём*). Нельзя примерять или показывать на себе, как надевают погребальный наряд, — накличешь чью-либо скорую смерть. У печорских коми говорят, что «показывать кому-либо собственную *кулём паськём* — дразнить смерть». Случаи, когда пожилые люди на праздник или на чьи-либо поминки надевали на себя приготовленную для погребения одежду, однозначно расценивались окружающими как стремление человека поскорее уйти в мир иной. Небезопасным для жизни считалось и ритуальное переодевание в наряд покойного для участия в святочных гаданиях.

Представления о непосредственной связи души усопшего с его одеждой нашли отражение в целом ряде поверий коми. В момент опускания гроба в могилу нельзя оставлять узлы на одежде погребаемого (на поясе, головном платке, на обуви и на гайтане нательного креста), «иначе душу покойного завяжешь», и покойник будет часто тревожить живых в снах. Если долго не стирать одежду и белье, в которых умирал человек, то душа покойного будет страдать. Нельзя обряжать покойного в цветную, узорчатую одежду, иначе «его душа не сможет обрести покой, и будет ходить по воде и ждать, пока платье вылиняет, а значит, полегчает». Традицию подготовки для себя погребальной одежды, которая обязательно шьется без узлов на швах, вероятно, можно трактовать и как стремление облегчить предстоящий исход души. По данным А.С.Сидорова, аналогичным образом (без единого узелка) шьется ритуальная одежда и для женщины, желающей изгнать из своего тела *шеву*. Примечателен факт, что современные женщины для избавления от *шевы* совершают омовение в священных источниках облаженными, после чего облачаются в совершенно новую одежду.

Наряду с соблюдением запрета обряжать покойного в узорчатую одежду, у коми поныне не принято носить узорчатую одежду, некогда принадлежавшую покойному. Одежду умершего человека, полученную на похоронах в подарок «на помин его души», использовали в качестве оберега. Как правило, ее хранили до полного истлевания на чердаке дома. В поверьях многих народов одежда, приготовленная для покойного, наделяется магической силой воздействия на живых. У удмуртов считается, что



*Рабочая одежда коми
крестьянина конца
XIX — начала XX вв.*

человек, надевший на себя «покойницкую» рубаху, в ином мире может стать невидимым для окружающих. У коми говорят, что даже с помощью нити, взятой с погребальной рубахи, можно легко успокоить самого буйного человека.

Распространено поверье, что можно с легкостью погубить человека, если надеть на него рубаху, сшитую иглой, которой пользовались при изготовлении погребальной одежды. Смертельно опасным для живого считается обряжение в рубаху с покойника.

В традиционном мировоззрении коми одежда отчетливо связывается с представлениями о душе и тени-обереге человека. Она не только покров для тела от физических воздействий, но и защита разума и воли ее владельца от возможного злого умысла недоброго человека, колдуна или нечистой силы. В ритуалах гаданий одежда воспринимается одновременно и как граница, оберегающая от воздействия иного мира, и как средство установления контакта с потусторонним миром.

В лечебно-магической практике коми одежда рассматривается как образ и мера конкретного человека. В семейной обрядности и любовной магии целостность личной одежды супругов становится метафорой их близости, символом семейного благополучия.

Таким образом, традиционная одежда коми, хорошо приспособленная к природно-экологическим условиям края, одновременно выступала в качестве своеобразного социального маркера, имела очень большое символическое значение.



Традиционная пища

К традиционной пище коми относился широкий ассортимент блюд как из продуктов земледелия, так и добывающих промыслов — охоты, рыболовства, собирательства. Для приготовления многих из них использовалась продукция разных отраслей комплексного традиционного хозяйства.

Питались коми, как правило, три раза в день: завтрак — в 6—7 часов утра, перед началом рабочего дня, обед — в 13—15 часов и ужин — в 19—21 час. В обыденные дни на стол подавалось 3—4 блюда. В перерыве между застольями нередко устраивали чаепитие. В праздничные дни, особенно на свадебных пиршествах, количество блюд нередко превышало два с половиной десятка. Обед считался «солидным», если состоял из 17—18 блюд. Дома всегда ели всей семьей за столом, из одной посуды — большой круглой деревянной миски. Жидкие блюда ели деревянными ложками, а мясо и рыбу — обычно руками, иногда для этого использовали костяные вилки.

В качестве первого блюда обычно были щи и всевозможные супы (*шyd*), которые подавались на стол обязательно горячими. Мясной суп (*яя шyd*) считался праздничным блюдом. Обычно же для заправки супов ограничивались ячневой или перловой крупой, горохом, мятым конопляным семенем, картофелем. В щи дополнительно клали капусту или квашеный борщевик. Перед подачей на стол в суп клали сметану. Распространенным первым блюдом был также грибной суп с картофелем и луком. Иногда готовили уху (*юква*). Особенно популярны были кислые супы (*азя шyd*), которые готовили на сыворотке, простокваше или специальной закваске.

Мясные супы варили из свежего, вяленого и соленого мяса домашнего скота или промысловых животных (дикие копытные, боровая дичь), у северных коми — обычно из оленины. Заправляли их тоже различными крупами, картофелем и луком.

Летом распространенными первыми блюдами были холодные супы и похлебки. К ним относились *ырöша кушман* (редька с квасом), *йöла кушман* (редька с молоком), *ырöша көчан* (квашеная капуста с квасом), *тшака ырöш* (холодный грибной суп) и другие. Готовили холодные супы преимущественно на домашнем хлебном квасе (*ырöш*).

Наиболее обыденным из традиционных вторых блюд у коми была каша (*рок*). Готовили ее в основном из мелкой ячневой, реже перловой крупы. В постные дни кашу ели с растительным маслом, в скоромные — с молоком и сливочным маслом или с животным салом. Кроме крупы, для варки каши использовали ячменную муку.

Одним из наиболее любимых продуктов у коми была рыба — вареная, соленая, жареная. Обед считался настоящим, если на стол подавался рыбный пирог (*черинянь*). Большой популярностью пользовалась слабосоленая квашеная рыба так называемого печорского засола, обладающая специфическим вкусом и резким своеобразным запахом. Слегка сквашенная, она сохраняла свою форму и подавалась на стол в виде закусок, или же ее употребляли для начинки пирогов. При более сильном квашении рыба становилась совершенно мягкой, кости легко отделялись от мяса. Такую разминали в мисках с холодной водой и ели ложками.

Сушеная рыба шла для начинки пирогов, брали ее на сенокос или в дорогу. Из мальков, которых коми добывали в большом количестве холстяными неводами, готовили суп. Их жарили, сушили, а в соленном виде эта мелочь считались лакомой закуской. Деликатесным было рыбное блюдо *чоля*. Для его приготовления с кишков крупной рыбы (щука, язь) счищали внутренний жир, протягивая их под лезвием ножа на дощечке. Затем их смешивали с икрой и молоками и засаливали так же, как рыбу.

Жарили рыбу в специальной глиняной посуде (*чери латка*), обычно на молоке. Вторым блюдом нередко была отварная рыба, вынутая из поданной на первое ухи. Для праздничного стола обязательно готовили несколько разновидностей рыбников, каждый только из одного вида рыбы: пирог с ельцами, пирог со щукой, налимом, хариусом, сигом, семгой. У удорских коми был популярен рыбный пирог с начинкой из рыбьих молок и печени (*нека-муска курник*). Особо подавалась икра — налимя, сиговая, семужья.

Мясо как второе блюдо использовалось у коми реже, чаще подавали вареное и вынутое из супа и нарезанное на мелкие куски мясо. Относительно часто мясо было на столе у коми промыслового населения (боровая, водоплавающая дичь) и у коми оленеводов (оленина). Праздничным блюдом считалось жаркое из лесной дичи, а также зажаренное легкое. Легкое заполняли через трахею молоком и жарили в русской печи. На стол подавали в мелко нарезанном виде. Деликатесом считались копченые языки диких оленей и лосей. Исконно коми национальным блюдом являются пельмени — *пельнянь* (букв. уха-хлеб). Делали их обычно в праздники. У северных коми очень популярной мясной закуской была строганина из свежемороженой оленины (*айбарч*).

Дичь заготавливали впрок обычно следующим образом. Ошипанную и выпотрошенную птицу клали в горшок с водой и ставили ненадолго в печь к огню, чтобы она не успела сварить-

ся. Вынув из горшка, ее помещали на ночь — на вольный жар. Приготовленная таким образом дичь не теряла своего вкуса. Если боровая дичь была добыта уже после похолодания, то часть ее, выпотрошив, хранили в замороженном виде. Куропаток и диких гусей чаще засаливали. Так же поступали с мясом диких копытных и домашнего скота.

Из овощей ведущее место в традиционном питании народа коми со второй половины XIX века стал занимать картофель. Его варили, жарили, тушили с мясом и грибами, пекли, добавляли в супы и другие блюда. Широко употребляли также капусту. Ели ее в сыром и квашеном виде, подавали перед трапезой в качестве закуски, делали из нее салаты, начинки для пирогов, варили щи.

Другие выращиваемые в Коми крае овощи, например, редька, репа, брюква, лук, тоже имели важное значение для расширения ассортимента и улучшения вкусовых качеств блюд. Одним из любимых (десертных) была *паренча* (пареные корнеплоды).

Ведущее место в пищевом рационе занимала выпечка. Хлебные изделия пекли из ржаной и ячменной муки, используя дрожжевое тесто. Для повседневного питания пекли круглый подовый хлеб, ржаной (*рудзӧг нянь*) или ячменный — (*ид нянь*). Небольшие колобки из ржаного теста назывались *тупӧсь*, а из кислого жидкого теста, замешенного из ячменной муки на молоке, — *кӧвдум*. В праздничные дни выпекали сочни, оладьи, калачи, разнообразные пироги и пирожки. Начинку делали из рыбы, мяса, грибов, ягод, репы, капусты, редьки, лука, солода, картофеля, различных круп и другого. Очень популярны были у коми всевозможные шаньги (лепешки с начинкой). Пекли на праздники и блины, чаще из ячменной муки. Ели их с маслом и сметаной.

Широко употреблялись ягоды. Их ели в сыром, сухом и вареном виде, с хлебом и молоком, делали кисели, использовали начинку для пирогов. Особенно в большом количестве запасали на зиму бруснику и клюкву, морошку. Из других ягод существенное значение имели черника, голубика, лесная малина и смородина, земляника. Заготавливали тронутую морозом рябину. Сушеную черемуху, помимо всего прочего, использовали для получения черемуховой муки, из которой пекли лепешки и которую добавляли в хлеб.

Помимо чая, у коми были распространены такие напитки, как отвар цветов и ягод шиповника, брусничного листа, чаги (березовый гриб), хлебный квас (*ырӧш*), березовый сок (*зарава*), а также домашнее пиво (*сур*). Северные коми пили чай с такими добавками, как лук, перец и анис, что придавало ему своеобразный вкус. Из пареной репы или брюквы варили компот (*паренча*

ва) или делали квас. Солодовое сусло (*чужва*) пили с добавленными в него ягодами — сушеной и свежей черникой, морошкой, клюквой, брусникой, сушеной черемухой. Из морошки, залитой охлажденной кипяченой водой и выдержанной на холоде, получали «морошковую воду» (*мырпом ва*), хорошо утоляющую жажду.

Традиционная пища народа коми, несомненно, заслуживает глубокого изучения, возрождения угасающих традиций народной кулинарии.

Средства передвижения

Территория Коми вплоть до недавнего времени была краем бездорожья. Летом богатая речная сеть определяла преобладание водных средств передвижения — лодок, плотов, паромов. Селения располагались, как правило, по берегам рек. Лодка была обязательной в хозяйстве коми, поскольку для связи между селениями основными путями были водные. Рыболовный промысел, восполнявший низкую продуктивность сельского хозяйства, был весьма важным для преобладающей части населения. Лодочным транспортом доставлялись продукты питания и снаряжение в охотничьи угодья.



*Пипу пыж — осиновая
долбленая лодка*



Пыж — лодка-дощаник

Как свидетельствуют лингвистические данные (ср. коми *пыж*, удм. *пыж*, мари *пуш* — лодка), изобретение лодки в качестве средства передвижения связано еще с допермской языковой общностью. О внешнем виде, конструктивных особенностях и способах построения лодок достоверных сведений не имеется, но можно предположить, что у предков коми были долбленые или выжженные лодки-однодревки. В прошлом, ви-

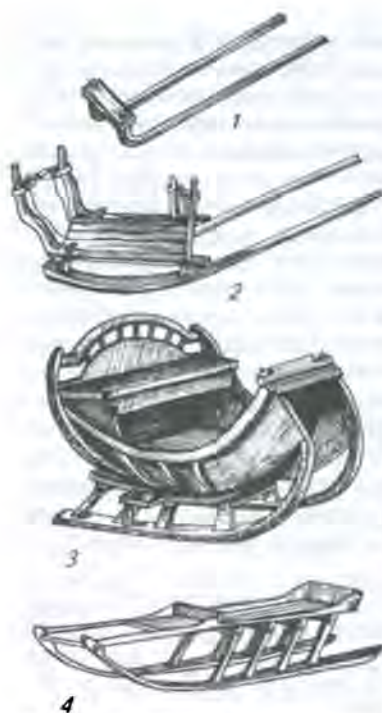
димо, были в ходу и лодки, сшитые из бересты. В таможенных книгах XVII века часто упоминаются «берестяные каючки» на одного человека, приплывающие с товаром в Устюг Великий и Сольвычегодск с Вычегды и Печоры. Но уже ко второй половине XVIII — началу XIX веков берестяные каючки у коми, должно быть, вышли из употребления, поскольку упоминания о них в письменных источниках исчезают. Правда, в коми фольклоре упоминание о лодках-берестянках (*сьюмӧд пыж*) сохранилось.

В XIX—XX веках лодки, применявшиеся промысловым населением, подразделялись на два типа: долбленки и дощаники. Долбленные лодки из осины (реже из пихты) еще недавно были широко распространены в Коми крае. Благодаря малой осадке и небольшому весу, они незаменимы на малых реках, их легко можно было доставить в непроточные озера и старицы, перетащить через волоки. На крупных реках, как правило, осиновые долбленки имелись в хозяйстве и при наличии более основательных, сшитых из досок лодок: долбленки опять же были сподручнее на мелких притоках и внутренних водоемах. Называли их *пылу пыж* (осиновая лодка) или заимствованными из русского «струг», «ветки».

Изготавливали долбленки обычно сами промысловики, каждый для себя. Нередко их делали прямо в лесу — в охотничьем уголье, вблизи богатого рыбой старичного озера, чтобы потом не тратить силы на ее доставку к месту лова. Выбрав в лесу подходящую осину, срубали и прямо на месте делали черновую обработку заготовки. Весной заготовку привозили к месту изготовления — к охотничьей избушке или в село. Там ее окончательно обрабатывали, выдалбливая, а затем осторожно выскабливая древесину изнутри. Затем оболочку лодки распаривали горячей водой и «раскрывали». В «раскрытую» оболочку вставляли изнутри деревянные дуги-шпангоуты, чтобы закрепить форму. К бокам прибивали по узкой дощечке (набои) — и лодка была готова. Длина долбленки обычно 2,5–3 метра, грузоподъемность — около 200 кг. Гребли на *пылу пыж* двухлопастным веслом.

Лодки, сшитые из досок, более вместительны, чем долбленки, устойчивее, что немаловажно при ловле рыбы сетями. Высокие борта дают возможность плавать по большой воде и в ветреную погоду. Дощатые лодки у коми строились разной величины, размер зависел от назначения. Для подъема вверх по рекам и для озер или стариц делали лодки длиной до пяти метров, для ловли рыбы неводом на крупных реках — неводники по 10–12 метров и т.д.

Уключинные весла применялись в основном лишь на крупных лодках. Чаще гребли стоя, однолопастным веслом (*пелыс*)



Традиционный транспорт коми
 1 — волокуша; 2 — сани для
 перевозки снопов; 3 — выезд-
 ные сани; 4 — нарты

длиной около 2,5 м. Такое весло, снабженное на конце лопасти железным вилкообразным наконечником, использовалось и в качестве шеста. Для подъема вверх по течению применялись специальные шесты длиной около 3,5 метра с железным наконечником или обожженным и заостренным концом (*з/б*). Часто вверх по течению крупные лодки 2–3 человека тащили бечевой, а один сидел на корме и рулил. Для перетаскивания крупных дощаников через волокни иногда применяли специальное приспособление в виде двух деревянных колес, надетых на грубую деревянную же ось, к которой привязывали веревки для тяги.

Изготовлением лодок из досок занимались обычно мастера (*пыж вӧчысь*). Зачастую мастерство лодочников передавалось по наследству от отца к сыну. Раньше в некоторых селениях Коми края лодкостроительством занималась круглогодично значительная часть мужского населения.

Таковыми центрами были деревни Парчегская, Кряжская, Белозерская, Граддорская, села Часово, Гам, Ерозино и другие.

Основными инструментами при изготовлении лодок были топор, рубанок и бурав. Гвозди раньше были деревянные. Для крепления обшивки к каркасу лодки использовали несложные приспособления: *жим* — брусочек с выступами для подгонки досок донной части и *пу клещи* (деревянные клещи) — для придания формы боковым набоям (бортовым набивным доскам). На изготовление лодки длиной около 7 метров для ловли сетями уходило 7–8 дней работы с утра до вечера. Готовую лодку конопатили просмоленной паклей и смолили.

Несмотря на сходство технических приемов при изготовлении лодок из досок, единого их типа в Коми крае не было.

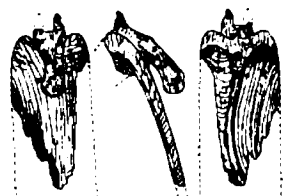
Объясняется это как различными природными условиями (величина рек, скорость течения), так и этнической историей народа коми, в ходе которой происходило известное обособление отдельных групп.

При поездках за сеном, дровами широко использовались плоты (*лур*) из 5-6 бревен до двух метров длиной. Для сплава сена делали плоты из большого количества бревен — до 30 и более. С плотов рыбаки устраивали запоры для ловли рыб. При передвижении на плотах отталкивались шестами (*зіб*). Использовали плоты и в качестве паромов. Для этого посередине двухрядного плота укрепляли столб около двух метров высотой, за него перекидывали петлей канат, закрепленный на обоих берегах деревянными тумбами.

На более крупных реках применялись паромы другого типа. Они состояли из двух больших дощатых лодок с устроенным на них помостом. Для въезда и выезда на каждом берегу имелось по передвижному помосту. Такие паромы обладали большей грузоподъемностью, безопасностью и требовали меньших сил при переправе.

Для перевозки грузов использовались и более крупные, чем лодки, транспортные средства: карбасы грузоподъемностью от 100 до 500 пудов, каюки — до 7 тыс. пудов, барки — до 30 тыс. пудов. На них грузы — зерно, мука, смола и другое — доставлялись на большие расстояния. Например, по Лузе, затем по Северной Двине до Архангельска; с верховьев Печоры в ее низовья и т.д. Преобладающая часть этих судов была в руках частных предпринимателей, остальные принадлежали торговым и транспортным предприятиям. К тем и другим коми крестьяне, за редким исключением, не относились, но многие участвовали в строительстве таких судов, а затем в их сплаве. Крупными центрами строительства барок были, например, села Ношуль на Лузе и Койгородок на Сыsole.

Гужевой транспорт в прошлом играл у коми значительно меньшую роль, чем водный. Снаряжение лошади (упряжь) и виды запряжки были такими же, как у северорусского населения. Простейшим конным транспортным средством были волокуши — *вуж додь* (букв. сани из корня). На них перевозили бревна и другие грузы по лесным и неустроенным дорогам. Состояла такая волокуша из двух массивных оглобель, сделанных из древесных стволов с отходящими под прямым углом обрубками корней на концах, кото-



Фрагмент лыжи со скульптурным изображением лося. I Висский торфяник, VII—VI тысячелетия до н.э.



Волокуша

спинкой (*корадодь*), легкие, обитые, часто богато украшенные сани-кошевы (*кõшõва, шпура*).

Колесный конный транспорт в Коми крае был распространен мало. Телеги на четырех колесах (*тарантас, нель гõгыля*) получили некоторое распространение лишь у населения бассейна Ижмы, в Прилузье и на средней Вычегде около Усть-Сысольска. На остальной территории пользовались одноколками-двухколесками (*кык гõгыля*) — поставленные на колеса волокуши. На них перевозили навоз, дрова, сено, снопы и другое. Одноколка с тремя бортами или с ящиком использовалась и для перевозки людей.

У северных коми (ижемцев) основным ездовым животным был олень, запряженный в нарты. Это длинные и узкие сани, употребляющиеся для езды на оленях и собаках. У коми оленеводов они принадлежат к так называемому косокопыльному типу: копылья (вертикальные стойки, соединяющие полозья с поперечинами для настила нарт) укреплены наклонно. Передние концы полозьев соединены поперечиной. Управляют оленьей упряжкой длинным тонким шестом — хореем. Для коми, как и для ненцев, характерна упряжка веером, в которую впрягают летом 5—6, а зимой — 2—4 оленей. Каюр сидит слева, и поводок вожакей проходит слева. В зависимости от назначения, олени нарты бывают нескольких видов: легковые (ездовые) мужские и женские, грузовые с открытым и закрытым коробом, для перевозки чума и т.д. (*мужик дадь, баба дадь, утїча* и др.). Олений транспорт коми заимствовали у ненцев в XVI—XVII веках.

В бассейне Усы у коми практиковалось упряжное собаководство. Сохранилось оно и поныне, преимущественно в селе Петрунь и деревне Роговой. Специальные собачьи нарты — грузовые и ездовые, включая способ посадки и запряжки — близки к оленьему транспорту. Применялись собачьи упряжки и у коми

на верхней Печоре, но там иначе запрягали собак: по три—пять располагали одну за другой — цугом, и вместо собачьих нарт были там обычные ручные охотничьи нарты (*норт*).

Ручные охотничьи нарты были изобретены несколько тысячелетий назад. В I Висском торфянике, датируемом VI—VII тысячелетием до н.э., археолог Г.М.Буров нашел фрагменты полозьев таких нарт.

Коми охотничьи ручные нарты имели прямые копылья, полозья загнуты только спереди и соединялись горизонтально расположенной дугой. К первому копылу с левой стороны с помощью ременной петли привязывалась оглобля для управления нартами. Длина нарт для ближней охоты была от 2 до 2,5 м (двухкопыльные) или же от 3,5 до 4 м (трехкопыльные). Для дальних охотничьих походов артелями делали четырех-, а иногда и пятикопыльные нарты длиной до пяти с лишним метров.

Передвигали ручные нарты с помощью ременной упряжи из сыромятного ремня, состоящей из петель для рук и потяга (ремня), привязанного к переднему концу нарт. Основная нагрузка ложилась на плечи охотника, руки его были заняты лыжным посохом (*койбедь*) и оглоблей для управления нарт. На крутых спусках, чтобы затормозить тяжело нагруженные нарты, в переднюю дугу (*баран*) втыкали срубленные молодые елочки. На Печоре и верхней Вычегде охотники в помощь себе припрягали в ручные нарты собак специальным ремнем-потягом. Собака помогала тащить тяжело нагруженные нарты, идя рядом или впереди охотника.

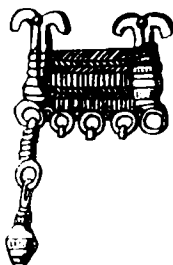
Охотники с Ылыча (приток Печоры) во время ближнего промысла вплоть до недавнего времени наряду с ручными нартами использовали *кыс ног* (капусный мешок), представляющий собой мешок-волокушу. *Кыс ног* изготовлялся из лосиной шкуры, ворсом по ходу движения. С одного конца у него отверстие с завязками, а к другому, зашитому наглухо, привязывался конец потяга от упряжки собаки, которая его тащила. При отлучках из охотничьей избушки на срок около недели (для проверки капканов, ловушек и т.д.) в мешок-волокушу складывали запас продовольствия на это время. Поскольку *кыс ног* тащила собака без помощи охотника, он имел полную свободу действий.

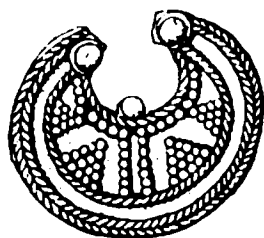
В условиях долгой северной зимы чрезвычайно популярным индивидуальным средством передвижения у коми были лыжи. Изобретение лыж относится к глубокой древности. На территории Коми края они появились, как свидетельствуют археологические находки, еще в мезолите (7—8 тыс. лет назад).

Лыжи у коми были двух типов: обшитые камусом (шкурой с ног лосей или оленей) и голицы. Как правило, у охотников име-

лись лыжи обоих типов — камусные (*лызь*) для постоянного пользования, и голицы (*лямпа*) на сырую погоду и для ходьбы по насту. Конструктивно голицы и подшитые лыжи существенных отличий не имели.

Изготавливали лыжи чаще всего из ели, реже — из березы. Длина их колебалась от полутора до двух метров, для ног имела «ступательная» площадка. Если голицы обычно охотники делали каждый для себя, то камусные лыжи, как правило, заказывали опытным мастерам. Обращались с подшитыми лыжами по возможности бережно, в сырую погоду не надевали, не вносили в помещение, пока не просохнут и т.д. Срок службы камусных лыж определялся изношенностью обшивки и был обычно не менее пяти лет.





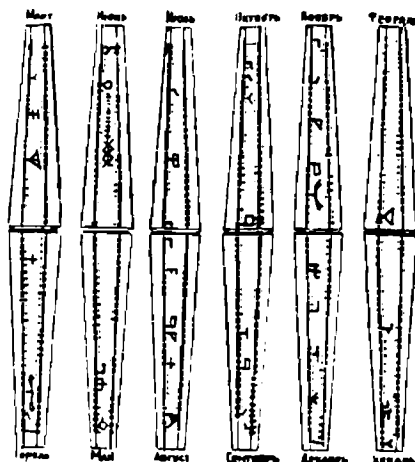
ОЧЕРК 5

НАРОДНЫЕ ЗНАНИЯ

Коми народный календарь

Широкое распространение церковного (юлианского) календаря у различных народов Северной Евразии по мере их христианизации не привело к окончательному вытеснению древних народных календарных знаний. Как правило, они сосуществовали, а впоследствии частично или полностью сливались с официальным календарем. Примером такого синтеза может служить ныне хорошо изученный русский народный сельскохозяйственный календарь.

В прошлом и для коми было характерно приурочивать различные события хозяйственного годового цикла, общественной или семейной жизни к наиболее близким по времени церковным праздникам. Например, у коми крестьян сенокос было принято начинать с Прокопьева дня (8 июля ст. ст.). С Ильина дня (20 июля) можно было собирать ягоды и лучить острой рыбу. Осенняя добыча боровой дичи повсеместно начиналась с Успения (15 августа). Артели печорских охотников уходили на промысел рябчиков в предгорья Урала с Воздвиженья (14 сентября), а за белкой и куницей в Зауралье — после Покрова (1 октября).



*Лу святси — деревянный
резной календарь коми*

Общеобязательным сроком окончания всякого звериного промысла было Благовещение (25 марта). Лечебные травы и березовые веники для бани заготавливали на *Иван лун* (Иванов день — 24 июня). Таким же образом регламентировалось абсолютное большинство основных хозяйственных занятий.

К отдельным церковным праздникам был приурочен и ряд примет, непосредственно связанных с хозяйственной деятельностью: «Егорий с водой, Никола с травой» (28 апр. и 9 мая); «Если на Дорофея ветер южный, можно сеять еще три дня, а если северный — больше не сей» (5 июня); «Петровский дождь засуху поправит, а Ильинский дождь не поправит» (29 июня — 20 июля).

Были распространены у коми и привязанные к церковному календарю метеорологические приметы, согласно которым по погоде, стоящей в одни церковные праздники, можно было определить, какой будет погода в другие дни, или составить долгосрочные прогнозы. «В Афанасьев день (18 января ст. ст.) вьюга — в Ильин день дождь». «От Рождества до Крещения морозы — от Петрова до Прокопьева дня ведро». «Коли в Благовещение снег на крышах, то на Егория снег еще в поле». «Если в Егорьев день северный ветер, то будет он еще сорок дней». «На Петров день не будет дождя, то не будет до Прокопия». «Если на Прокопия не будет дождя, то и до Ильина дня не будет».

В коми фольклоре можно выделить календарные приметы, которые отражали взаимосвязь природных сезонных явлений, наблюдений за животным и растительным миром без жесткой привязки их к конкретным датам (или праздникам) юлианского (церковного) календаря. Эти приметы представляют особый интерес. По ним можно достаточно легко определить те периодические явления окружающей живой и неживой природы, на которые коми народ обращал особое внимание.

О характере будущей весны судили по осени: «Если по осе-

ни первый снег стаивал несколько раз, то и весна начинается несколькими оттепелями»; по длине сосулек под стрехами крыш: «Если сосульки длинные — протяжная весна будет, короткие — короткая весна». Судили по прилету птиц: «Рано утка прилетит — рано весна наступит» или по их поведению: «Большой серый дятел стучит коротко — короткая весна будет, стучит долго — долгая весна будет».

Начало ледохода связывалось с прилетом птиц: «Кулики-прибрежники прилетели, скоро лед тронется», «Трясогузка прилетит — через два-три дня лед разломает» (или же «Трясогузка прилетела — через двенадцать дней лед тронется»). Ледоход в коми народном календаре был одним из центральных событий годового цикла, прежде всего потому, что вскоре после него начинался весенний лов рыбы. На верхней Вычегде сразу после ледохода на рыбалку выходили семьями. Из первой пойманной рыбы варили уху, которую хранили на льду в погребе до следующего ледохода и съедали в торжественной обстановке перед началом рыбной ловли. Праздником считалось вскрытие рек и у коми-пермяков.

На особое значение, придаваемое в народном сознании коми этому событию, указывает целый ряд примет-предсказаний на последующие временные периоды или весь год. «Гром до ледохода — будет медвежий год, или трудный год». «Если лед тронется в среду — будет год, обильный рыбой, если тронется в пятницу — мало рыбы будет». «Если весной по реке лед идет тихо и с большими расстановками и истаивает на месте, то весну и лето ожидай тяжелыми». «Если во время ледохода на берегу остаются глыбы льда, будет трудный год».

О величине половодья также судили по ледоходу: «Если в ледоход закраина льда остается высоко — большая вода будет», или по поведению птиц: «Если чирок от воды на берег забегает высоко, то до того места будет подъем воды». Весной же пытались определить характер наступающего лета: «Прилетели журавли на снег глубиной с пядь — летом на такую же глубину высохнет земля, прилетят на голую землю — будет дождливое лето». Были и такие народные приметы, которые, сближаясь с суевериями, строились на случайном сходстве или подобии. У пойманного по весне чирка рассматривали спинку: если белая, ожидали ясное лето, спинка красная — лето дождливое. Если вся спинка в красных пятнах, лето будет непостоянное. А когда только передняя часть белая, а средняя и задняя красные — начало лета ясное, а дальше — дождливое.

Календарные приметы, относящиеся к весенне-летнему периоду, были по большей части фенологическими, т.е. отражали

явления в развитии живой природы, обусловленные сменой времен года. В них отмечалось появление сережек на иве: «На ветке ивы много сережек — к хорошему (урожайному) году»; «На иве сережки крупнее к корням — поздний посев будет хорошим»; «Если сережки на иве растут густо — первый посев будет добрым. Если растут в середине — средний посев, снизу — последний посев будет хорошим». Появление листьев на деревьях: «Если листья березы проклюнутся раньше, чем у осины, — урожай ржи; позже — ячменя». Период цветения: «Рябина хорошо цветет — будет хороший урожай ржи»; «Лещ нерестится во время цветения черемухи»; «Рожь цветет — рыба на крючок идет». Появление отдельных насекомых: «Если первыми увидишь весеннюю бабочку или пчелу, год будет радостный (хлеб не замерзнет)».

Особо выделялся прилет кукушки (в район Сыктывкара прилетает к середине мая), начало и окончание ее кукования: «Если кукушка начинает куковать на двенадцать дней раньше, будет град — плохой год»; «Если к прилету кукушки хлеб окажется в закромах не посеянным, год будет плохой»; «Кукушка прибывает на неделю раньше Николина дня (9 мая) — и перестает куковать на неделю раньше Ильина дня (20 июля)». Последняя примета представляет особый интерес, поскольку наглядно показывает, как происходила у коми ориентировка во времени по церковному календарю до его совмещения с календарем народным, который был более распространенным и понятным для населения.

В приметах-предсказаниях обращалось особое внимание на такое событие лета, как появление комаров, слепней и оводов: «Если мошкара кружится — хороший год будет, если толчется — плохой»; «Комары снуют вверх-вниз у хлева — будет хороший урожай, носятся взад-вперед — плохой»; «Много оводов и слепней — хлебный год».

Отмечен в фольклоре также период созревания ягод и шишек на хвойных деревьях: «Если морошки много уродится, хлеб созревает преждевременно»; «Если урожай брусники хороший — год будет хлебный»; «Если много рябины — много будет рябчиков»; «В этом году шишек много — будет белка»; «Хороший урожай на шишки ели и сосны — плохой урожай хлеба».

Характер наступающей осени определялся в коми народном календаре по разным приметам: «Полевая мышь вьет гнездо высоко — осенью большая вода будет»; «Если во время жатвы мышинное гнездо на земле — сухая осень будет, если на траве — дождливая»; «Много рябины — осень дождливая»; «Если после заморозка пойдет дождь — будет длинная осень». Из сезонных

явлений, характеризующих этот период, в устном народном творчестве коми выделялся листопад: «При листопаде и появлении листьев больному тяжело живется»; «Если снег выпадает до листопада, людям будет тяжело в этом году». Имел значение также отлет птиц. Особенно часто в календарных приметах упоминается отлет на юг диких гусей, который связывался со скорым наступлением зимы, с выпадением снега и похолоданием. «За хвостом гуся снег виднеется»; «Гуси улетают — тепло уносят»; «Гуси рано улетают — рано холода наступают»; «Гуси осенью улетели — скоро снег»; «Гуси высоко летят — большой снег будет, низко летят — снегу мало будет, рано летят — рано снег выпадет».

С выпадением снега у коми были связаны приметы и поверья в отношении характера всего последующего годового цикла. «Если снег выпадет на талую землю — тяжело людям будет». «Если осенью снег выпадет до того времени, когда еще лист не падет с кустов, тогда для народа наступающий год будет тяжел, будет много больных». «Если по осени на сырой лес нападает снег и останется на всю зиму, то для людей и скота год будет тяжелым». Было принято гадать об урожайности будущего года и по другому природному явлению — ледоставу: «Если река встала ропаками — хлебный год будет».

Отличительная черта большинства народных календарей — именование периодов года по характерным для них природным явлениям или основным хозяйственным занятиям. Число периодов и их протяженность во времени могли быть различными. Зачастую в иные из них (в нашем, современном, понимании — месяцы) народный календарь отмечал несколько различных признаков.

Ныне известны три списка коми народных названий месяцев. Два из них (в церковном Уставе 1608 г. и в рукописи начала XVII в.) дают названия в русском написании с сильными искажениями. Они близки между собой и, вероятно, восходят к одному первоисточнику. Третий список, хранящийся в Санкт-Петербурге, в архиве П.И.Савваитова, сделан был, по всей видимости, в XIX веке. Коми названия даны в нем без особых искажений. Но с приведенными в двух предшествующих списках они различаются весьма существенно. Савваитов приводит следующие названия месяцев коми народного календаря. Январь — *кӧдзыд тӧлысь* (холодный месяц), февраль — *чорыд тӧлысь* (твердый, крепкий, суровый месяц), март — *кос тӧлысь* (сухой месяц), апрель — *лым сылан тӧлысь* (месяц таяния снега), май — *эж пестан тӧлысь* (месяц произрастания травы), июль — *ниппу тӧлысь* (месяц липы), август — *чарла тӧлысь* (месяц серпа), сентябрь —

арся тӧлысь (осенний месяц), октябрь — *кор усян тӧлысь* (месяц листопада), ноябрь — *лым усян тӧлысь* (месяц снегопада), декабрь — *кынӧд тӧлысь* (месяц мерзлоты).

Коми наименования месяцев по этому списку имеют ряд соответствий в русском народном календаре (ср. лютый — февраль, сухой — март, травень — май, липец — июль, серпень — август, листопад — октябрь, студень — декабрь). Имеются прямые аналогии и в календарях ряда сибирских народов. Например, «время, когда деревья покрываются листьями», «листья падающих месяцев», «месяц появления снежного покрова», «месяц морозов». Названия, близкие им по смыслу, были отмечены у эвенков, долган, энцев. По всей видимости, такие периодические явления в окружающей природе, как появление зелени, листопад, установление снежного покрова, наступление холодов, были отмечены в календарях различных народов вполне самостоятельно. У коми об этом свидетельствует, в частности, широкое внимание к этим сезонным изменениям в календарных приметах.

В то же время в отношении коми названий таких месяцев, как март (сухой месяц), июль (месяц липы), можно достаточно уверенно сказать, что они пришли из названий русского народного календаря. По крайней мере, липа на территории Коми края почти не произрастает, а март на Европейском Северо-Востоке мало связан с понятием «сухой». Коми название августа — *чарла тӧлысь* (месяц серпа) — соответствует русскому серпень. Идет ли и здесь речь о прямом заимствовании? В августе у коми тоже массовая уборка хлебов, а после ее окончания было обыкновение варить кашу из ячменя нового урожая — *чарла рок* (каша серпа) и съедать ее в торжественной обстановке.

Вызывает некоторое удивление, что в этой записи народных названий месяцев никак не отражена промысловая деятельность, имевшая большое хозяйственно-экономическое значение у коми в прошлом. Правда, можно предположить, что *арся тӧлысь* — коми название месяца сентябрь. Если прав коми филолог и этнограф А.С.Сидоров, то *арся тӧлысь* (осенний месяц) было связано с понятием «осенняя охота», «осенование» (на Удоре *арӧс*, на остальной территории — *арся вӧралӧм*). Но возможно, это название имело и другой смысл, связанный с окончанием сбора урожая (*артмыны* — родиться, уродиться; *таво вотӧс уна артмӧма* — в этом году ягод уродилось много). Из других особенностей этого списка следует отметить отсутствие коми народного названия для июня.

Коми названия месяцев из церковного Устава 1608 года, к сожалению, сильно искажены в их записи на русском языке.

Видные коми ученые и лингвисты Г.С.Лыткин, В.И.Лыткин и А.С.Сидоров приложили большие усилия для восстановления правильного написания и определения значения этих коми терминов, но решить эту задачу полностью и однозначно пока не удалось.

Другой список коми народных календарных названий из рукописи XVII века был опубликован в газете «Вологодские губернские ведомости» за 1855 год. Коми названия месяцев в нем также сильно искажены, но все-таки очевидно, что они и приведенные в Уставе сходны между собой.

Наиболее легко по спискам XVII века восстанавливается коми название января (*тошор* — в Уставе, *тöлшöр* — в рукописи). Начиная с Лыткина, исследователи единогласно производят его от слова *тöлшöр* — середина зимы.

Слово *воурсим* в Уставе приведено как коми название февраля. Сидоров воспроизводил его от *вурсьöм* (шитье). Лыткин предположил, что этот и близкий ему термин из рукописи (*урсимъ*) могли иметь значение «ненастье». Созвучное им коми слово «*урöс*» имеет значение «хилый, неопрятный». Впрочем, он поддержал и возможность объяснения значения *воурсим*, *урсим* из коми слова *ур* (белка), предложенного автором статьи в «Ведомостях». Действительно, в феврале у коми охотников завершается массовый промысел этого пушного зверька.

Коми название марта в обоих списках одинаковое — *рака*, в рукописи для этого термина приводится русский аналог «воронной». *Рака* означает «ворона» и в современном коми языке. Месяцем вороны (*рака толэзь*) назывался март в народном календаре удмуртов.

Название апреля (в Уставе «*космоусъ*», в рукописи «*косму*») переводится с коми языка как «сухая земля» (*кос му*). По предположению В.И.Лыткина, это название могло сохраниться в народном календаре еще с тех пор, когда «коми жили южнее, где в апреле земля действительно высыхает».

Коми народные названия мая в записях XVII и XIX веков отличаются лишь по написанию, но обозначают одно и то же фенологическое явление: появление весенней зелени. В Уставе и рукописи XVII века этот месяц имеет коми название *ода кора* (*од* — весенняя зелень на лугах, всходы; *кор* — лист).

Июнь назван по-коми в Уставе *лосца номъя*, а в рукописи — *лосца* с переводом на русский язык этого слова как «паутной». *Лöддза-нöмъя* означает «оводно-комарный».

Слово *сора* — коми название июля в Уставе (в рукописи отсутствует) — в современном языке обозначает «смешанный, неоднородный». Поскольку убедительного объяснения появле-

нию и закреплению этого слова в качестве календарного названия найти не удалось, различные исследователи предлагали свои версии. Г.Лыткин возводил это слово к *сю оран* – «сжатие хлеба». Сидоров считал, что основа термина означала прежде «ягоды, плоды, всякий урожай». В.Лыткин предположил, что коми название июля следует читать как *сора*. Слово «*сора*», по его мнению, должно было означать «созревание (злаков), затвердение стеблей растения». Вызвало разногласия исследователей и название августа (*мозь* в Уставе, *моз* – в рукописи). Лыткин сближал это слово со словом *мозым* – «иметь позыв на еду». Сидоров осмысливал значение названия этого месяца как «изобильный едой». Лыткин считал, что коми название августа *моз* должно было означать «уборка урожая», приводя в качестве близкого ему коми-пермяцкое слово *мозовтны* – «убирать скот». Коми название сентября в Уставе – *кочь*; в рукописи оно отсутствует. Лыткин так же, как и Сидоров, считал это слово искаженной записью коми слова *коч* (заяц). На сентябрь у коми охотников приходится сезон массовой добычи зайцев. После смены летней окраски на зимнюю они особенно хорошо были видны на фоне еще не побелевшей земли сквозь осенний лес. Верхневичегодские охотники в это время устраивали облавы на зайцев.

Происхождение коми названия октября (*ерым* в Уставе, *ерымь* в рукописи) также пока точно не определено. Г.Лыткин дал этому слову два объяснения: от *йирмӧг* (студено) или *ар лым* (осенний снег). Признавая эти оба объяснения не совсем удачными, Сидоров своего варианта не предложил. В.Лыткин считал, что слово *ерым* могло произойти от утраченного впоследствии слова *йирым*, которое должно было означать «погоду с резким холодным ветром».

Месяц ноябрь носит в рукописи название *валсым*, в Уставе коми термин отсутствует. В.Лыткин предложил считать, что это слово – от некогда существовавшего *вӧльгым*, означавшим «снегопад», «выпадение первого снега».

Не менее загадочным остается пока и значение коми названия декабря: *алсым* в Уставе, *улсымь* в рукописи. Сидоров относил предположение Г.Лыткина о происхождении «*алсым*» от *тӧл лым* – «зимний снег» к разряду искусственных, но не выдвинул своей версии.

Из общих особенностей трех списков коми народных календарных названий обращает на себя внимание тот факт, что все они неполные. В списке Савваитова пропущен месяц июнь, в церковном Уставе 1608 года – ноябрь, а в рукописи XVII века – июль, сентябрь. Подобные купюры можно объяс-

нить, предположив, что в доюлианском коми народном календаре год содержал не двенадцать, а меньшее количество периодов (месяцев).

Народная метеорология

В середине прошлого столетия в составе научной экспедиции по исследованию Северного и Приполярного Урала на территории Коми края побывал профессор астрономии М.Ковальский. Он отметил: «Зыряне весьма хорошо знают приметы, по которым они могут заключить, есть ли возможность избежать урагана или, как здесь говорят, урги, либо нет... Если вершины гор покрыты снежным туманом наподобие белого расстилающегося дыма, то зырянин не отправится в путь и не дастся в обман тихой погоде долины».

Это высказывание относилось к коми промысловикам, которые обслуживали экспедицию в качестве проводников. Пожилые коми охотники и сейчас, находясь на промысле в лесу, умеют с достаточной точностью угадывать погоду на ближайшие дни. Хорошо предсказывают погоду и многие опытные оленеводы. Остальное же сельское, а особенно городское, население гораздо больше верит сейчас официальным метеопрогнозам, чем народным приметам, хотя время от времени и поругивает их сводки за неточность. Многие народные приметы современное поколение попросту забыло, а жаль. Народная метеорология — важнейшая составная часть традиционной культуры, результат многовекового опыта общения с природой, окружающим миром.

Обращаясь к коми народным метеорологическим приметам, невольно удивляешься их многообразию, разноплановости. Большое значение придавалось состоянию космических светил. Например, если вечером солнце имеет ясный цвет, то, по народным приметам, завтра жди хорошую погоду. Напротив, если солнце заходит красным, следующий день будет ветреный или дождливый. Солнце садится в облако или тучку — завтра будет дождь. Солнце садится в облака и смотрится сквозь ореол — к продолжительному дождю. Если закат некрасивый, завтра будет дождь. Вершины деревьев горят при закате — ведро жди (хорошая погода). При восходе солнца на восточной стороне неба видны белые полосы — к дождю. Кольцо вокруг солнца — погода изменится. Солнце «в рукавицах» (яркие блики с боковых сторон диска) — перед морозами. Месяц вверх рогами — к морозу.

Звезд много и они мерцают — перед потеплением. Звезды редуют — перед похолоданием.

В приметах обращается внимание и на другие природные явления. Так, зарницы предвещают тепло. Если играют сполохи (северное сияние), то через сутки погода испортится, а если сполохи играют далеко — испортится через полтора суток. Радуга вдоль реки — будет продолжительный дождь, а поперек — кратковременный или ведро. Радуга опускается в воду — к дождливой погоде. Облака клочьями — продолжительный дождь. Эхо звонкое — погода изменится, гулкое — к ведру. Ветер с востока — жди дождя. При южном ветре идет дождь — вода прибудет. Если туман подымается вверх, то будет дождь, опустился — к хорошей погоде. Густой вечерний туман предвещает ведро, росистый вечер — тоже к хорошей погоде, а вечер без росы — к дождю. Всю ночь трещит мороз — значит, наступит оттепель. Снег под ногами хрустит — тоже к оттепели. Косой дождь — продолжительный. И пенные пузыри на воде обещают продолжительные дожди.

Народ внимательно присматривался к поведению «живых барометров» — птиц, животных и насекомых. Например, если замечали, что сорока часто кричит зимой, то знали: предвещает снегопад, если летом — дождь. Сорока рвет мох из пазов бревенчатых построек — к ненастью. Вороны купаются — к дождю, каркают — к оттепели. Филин ухает, значит, погода переменится, похолодает, или будет дождь. Кукушка вечером рано перестала куковать — быть плохой погоде. Летают стаей ласточки и стрижи — к дождю. Береговые ласточки и галки с погоста прилетели в село — тоже к дождю. Говорят: галка кричит, дождя просит. Предвещают дождь, по приметам, и крики ястреба, чайки, черного дятла. Напротив, если гагары летают с криком, то ожидается хорошая погода. Но коли она долго кричит на воде — это к дождю. Прогноз на дождь дает и писк бурундука. Лягушка прыгает перед тем, как испортится погода. С лягушкой так: если она принимает темную окраску — будет дождь, светлую — ведро.

В коми народной метеорологии роль синоптиков играют и насекомые. По приметам, перед дождем мошкара подымается вверх, комары летают с писком, появляется много стрекоз, из старого кострища выползают муравьи. К дождливой погоде гусеницы заползают на верхнюю часть стебля травы, а к ведру — спускаются вниз. Комары-толкунчики в воздухе пляшут — к теплу. Кузнечик стрекочет — тоже к хорошей погоде. На пол в комнате падают жуки — значит, погода изменится.

Из домашних животных лучшими предсказателями погоды считались кошки. Если кошка целый день валяется, то, по приметам, ожидается ненастье. Кошка лежит в предпечье или залезла на печку — похолодает. Скрежет стену она к морозу. Когда кошка встает на задние лапы и передними царапает стену, замечай: с той стороны, куда она глядит, надо ждать ветра и перемены погоды. Кошка умывается — к пурге или к дождю. Сильно мяукает — опять же к дождям.

Судили о погоде и по поведению собаки. Если она лежит, свернувшись, то это предвещает холод, а если растянулась — тепло. Если собака ест траву — не миновать дождя. Присматривались к домашнему скоту. Если корова лежит, пригнув шею, то следует ожидать мороза. Коровы громко замычали, овцы блеют — пойдет дождь. Еще замечали: перед дождем плеск при переходе коров через реку за версту слышен. Скотина лежит, повернув шею — к северному ветру. А если корова, закусив, держит траву во рту, то будет дождь. Свинья сидит — к хорошей погоде. Курица на одной ноге стоит — к стуже, но если лежит, распутив крылья, — к теплу. Свистит курица к дождю или снегу, в пыли купается — погода испортится.

Многие приметы основаны на ощущениях человека. Например, к перемене погоды у больного все болит, перед дождем кости ломит. Если человек сильно потеет, одежда на нем мокнет — быть дождю. В ухе свербит — к потеплению, а в голове перхоть появляется — к ненастью, к изменчивой погоде. Голос хрипит — тоже к дождю, и моча желтеет — к плохой погоде. Если жар в бане жжет уши, если он сухой — мороз ударит.

Помогали предсказывать погоду разные бытовые наблюдения. Например, дым столбом — к хорошей погоде, а к земле прибывает — к ненастью. Нижние листья у капусты вечером стелются по земле — к вёдру. Летом окно плачет (потеет) — потеплеет и пойдет дождь, но коли зимой вспотеет — к холоду. Молоко при дойке к дождю пенится, а горящая лучина к вьюге шипит. На горящей лучине уголь тянется, не крошится и веник мягкий — жди тепла, а сухой веник — мороза дождешься. Волгнет (сыреет) табак зимой — к сырой погоде. А соль волгнет — к теплу.

Как правило, приметы народ использовал во всей их совокупности. Скажем, чем больше примет указывало на грядущие изменения погоды, тем достовернее прогноз. У сысольских коми народный метеорологический опыт был воплощен даже в самодельном метеоприборе. В лесу выбирали калину или можжевельник с большим, отходящим от ствола суком, срубали его,

очищали от остальных ветвей и несли домой. Работал сей «прибор» так: если на установленном в комнате стволе сучок начал отходить от ствола, ожидалась плохая погода. Если гнулся к стволу – ждали вёдро.

Этнопедагогика коми

Межпоколенная передача основных элементов народной культуры, благодаря которой сохраняется ее самобытность и многообразие, неотделимо связана с традиционными нормами детского воспитания. Именно в процессе воспитания дети и подростки усваивали тот необходимый минимум знаний и практического опыта, который и составляет этнографическую культуру того или иного народа, становясь в свою очередь ее носителями. Одним из основополагающих аспектов народной педагогики было трудовое воспитание, поскольку именно приобщаясь к труду, ребенок не только приобретал необходимые навыки жизнеобеспечения, но и осознавал значимость и необходимость глубокого овладения многовековым народным опытом.

Основы трудового воспитания закладывались в семье. Академик Ю.В.Бромлей справедливо отмечал, что именно семья в большинстве обществ выступает в качестве важнейшего канала передачи традиционной культурной информации. У народа коми, как и у абсолютного большинства других народов, ребенка начинали готовить к будущей трудовой деятельности с самого раннего детства. Не случайно у родителей новорожденного принято было спрашивать: «Ягодница или добытчик глухарей родился?»; «Будущий охотник или следящая за печью?».

Существует мнение, что традиционное обучение детей, в отличие от школьного обучения, большей частью несловесное, обучение детей многим традиционным видам деятельности проходит только совместно со взрослыми. При этом не учитывается, что обучение какому-либо виду трудовой деятельности в народной педагогике было неразрывно связано с психологической подготовкой к нему ребенка. Вначале пробуждался интерес, закреплялось уважение к традиционным занятиям взрослых, и лишь потом обучение переходило к этапу наглядности.

Так, коми мальчик начинал приобщаться к профессиональной охотничьей культуре, едва начав говорить и понимать речь. Приобщение это шло вначале в доступной для него развлекательно-игровой форме. Даже нос ребенку вытирали под при-

сказку с промысловой тематикой: «Ласка как только из норки выйдет, так пять собак (т.е. пять пальцев) ее тут же схватят». Большое значение имело подчеркнуто уважительное отношение к хорошим промысловикам. Ребенок начинал понимать престижность занятия охотой в глазах окружающих.

Уже в колыбельных песнях ему сообщалось, чем занят в это время его отец: «Баю бай, папа твой в лес ушел белок-рябчиков ловить, лисиц-зайцев стрелять». Мать или бабушка предрекали ему в песенной импровизации судьбу удачливого охотника: «Пусть, как дед, будешь добытчик и приносчик, одним выстрелом птицу роняющий!» Этой же цели служили образы героев-промысловиков в народном фольклоре. О том же говорили пословицы, поговорки и присказки, которые сопровождали ребенка в обыденной жизни.

Дореволюционные исследователи отмечают, что у коми в воспитательном процессе не было грубых и принудительных методов в воспитании детей до 10–12 лет. Но в то же время подчеркивают, что с ранних лет ребенок перестает быть игрушкой: все относится к нему серьезно. Как только он начинает познавать и говорить, то делается членом семьи, старается помогать ей, как может.

Любое посильное участие в домашних делах, любая помощь в работе, как бы она ни была мала, не оставались без внимания и словесного поощрения. Возможность выступать в роли «кормильца» семьи, одобрительное отношение старших к трудовым занятиям были для мальчиков мощным стимулом к раннему началу промысловой деятельности. Уже лет с 6–7 они начинали добывать с помощью простейших самоловов мелких лесных птиц — снегирей, пуночек, полярных воробьев.

Поздней осенью начиналась массовая детская охота на клестов. Если год был урожайным на еловые шишки, они большими стаями появлялись в перелесках близ селений. В сушеном виде мелкие птицы были добавкой к первым блюдам за общим столом. Так же серьезно, с одобрением относились к детскому собирательству. В общий котел шли не только собранные ими грибы и ягоды, но и различная зелень. Особенно весной и в начале лета она немного разнообразила скудный в это время рацион питания. Весной дети в большом количестве собирали молодые еловые соцветия, которые шли в пищу с молоком. Юные помощники выкапывали корневища дикой моркови, и ее всей семьей ели в сыром или вареном виде с молоком. Летом они приносили домой щавель, хвощи для начинки в пироги, собирали соцветия растений из семейства зонтичных, которые очищали, отваривали и ели с квасом.

К традиционному крестьянскому труду дети приучались постепенно. При этом обязательно учитывались как возраст и силы ребенка, так и уже приобретенный им трудовой опыт. С 4—5 лет детей начинали учить верховой езде, вначале просто сажая на лошадь. Коми оленеводы, как только ребенок был способен удержать в руках хорей, давали ему управлять оленьей упряжкой. Доверяли выстрелить из ружья, если мальчик мог поднять его и навести на цель. Девочки с 6—7 лет уже помогали матерям убирать помещения, готовить пищу, ухаживать за младшими детьми. С восьми лет детей начинали приучать к уходу за скотом. Они пригоняли домой вольно пасущийся в летнем лесу скот, зимой водили на водопой. Мальчиков с 8—9 лет брали с собой на охоту в промысловое угодье, где они учились делать и устанавливать ловушки. У коми рыбаков считалось нормальным, если в 7—8 лет дети умели самостоятельно плести сети.

До десяти лет непосредственно в производственной деятельности помощь детей была минимальной, во многом носила игровой характер. В то же время взрослые строго контролировали уже их первые самостоятельные шаги, хотя за ошибки, как правило, не наказывали. Например, один пожилой коми охотник рассказал, что когда он попросился у отца пройти по охотничьей тропе и проверить силки, тот разрешил, но велел у последней ловушки оставить на дереве свою метку — дошел ли он до конца. Матери, обучая девочек мытью пола, обязательно проверяли потом качество работы. На ошибки указывалось обычно в шутливой фольклорной форме: «Вымоешь мокро — будет муж пьяница, не вымоешь порог — будет неряха» и т.п.

В обучение мальчика охоте обязательно входило ознакомление его с промысловой моралью — своеобразным неписанным моральным кодексом, непреложным для каждого охотника. Прежде всего, ребенку разъясняли правила поведения в лесу. Он узнавал о правах и обязанностях охотника при коллективном промысле, приучался ставить общественные интересы выше личных и не завидовать чужой удаче, не хвастать своей. Он начинал понимать, почему надо заботиться о чужой, случайно встреченной добыче, как о своей собственной. В понятие промысловой морали входили и народные юридические нормы общения с живой природой, нарушение которых считалось серьезным проступком. Юных промысловиков обучали необходимости бережного отношения к природным запасам зверя и птицы, к лесной растительности. Один коми охотник рассказывал: «Меня дед учил охоте. Он часто говорил: «Леса лишнего не руби, свежий лес не трогай». Я один раз срубил около охотничьей избушки дерево: показалось, мешает. Так он меня долго ругал».

Лет с десяти детей уже привлекали к традиционным трудовым процессам на правах участников, поручая им посильную работу. На сенокосе они гребли сено, ездили на лошади с различными поручениями. Во время жатвы собирали колоски, возили с полей хлеб. С этого возраста летом им поручали пастьбу мелкого скота, а зимой доставку в дом воды и дров. На Печоре при ловле рыбы плавными сетями мальчики, а иногда и девочки с десяти лет исполняли обязанности рулевых.

Десятилетних мальчиков начинали брать и на ближний промысел белки. Они помогали вспугивать белок с дерева, ударяя обухом топора по стволу. Им уже не только доверяли пострелять из ружья в цель, но и учили самостоятельно заряжать, ухаживать за огнестрельным оружием. Подростки в десять лет начинали работать по найму за денежную оплату. Осенью, по первому снегу при вывозке навоза на поля зажиточные крестьяне нанимали для этой работы обычно 10—12-летних подростков, умеющих управляться с лошадей и способных сгрузить навоз с дровней. Девочек с десяти лет нанимали на лето в «пестуны» — няньки для ухода за малыми детьми. За лето им платили от одного до полутора рублей.

Раннее приобщение к труду способствовало быстрому приобретению необходимого для самостоятельной работы опыта и навыков. Мальчики в 11—13 лет уже самостоятельно пахали, с двенадцати лет могли участвовать в артельном лове рыбы и получать за это полный пай. Тринадцатилетние девочки на косьбе работали наравне со взрослыми. С 12—13 лет подростки участвовали даже в таких сложных и небезопасных работах, как помочи для рубки и уборки леса под расчистки. Они вырубали, собирали и сжигали в кострах кустарниковые заросли и древесный молодняк, в то время как взрослые рубили и убирали более крупный лес. В 11—12 лет мальчики получали собственное ружье малого калибра и начинали охотиться самостоятельно.

Один из исследователей Коми края в прошлом веке сообщал, что его проводник начал охотиться в двенадцать лет, а уже через год добывал от трех до шести белок и до десяти рябчиков в день. Некоторые юные охотники даже решались вступать в единоборство с медведями. В материалах о промысловой деятельности коми описаны случаи, когда одиннадцатилетний мальчик в одиночку застрелил медведя, а два брата — одиннадцатилетний и тринадцатилетний — выжили из берлоги медведя и убили трех медвежат. В 13—14 лет девочка уже умела самостоятельно выполнять рукодельные работы самой большой художественной ценности, которые потом представлялись во время ее свадьбы как показатели ее мастерства и умения.

В 14 лет для девочек и в 16 для мальчиков период трудового обучения и социализации практически завершился. С этого возраста они получали право участвовать в молодежных посиделках и других формах проведения досуга. Молодые охотники в 16 лет отправлялись на дальний пушной промысел полноправными членами артелей. В сельскохозяйственных работах им уже не делалось никаких скидок на возраст, они становились полноценными членами сельского общества.

Вынужденное раннее приобщение к труду имело и свои издержки, в частности, это касается несчастных случаев. В «Вологодских губернских ведомостях» имеются сообщения и о случаях гибели коми подростков во время крестьянских работ. Например, 8 сентября 1891 года погиб мальчик Миша Вежев одиннадцати лет: «...возвращаясь домой с пастбища верхом на лошади, был сброшен ею и убит ударом копыта в голову». 28 июня 1894 года «крестьянская девочка Корткеросской волости... Мария Ивановна Казакова, 14 лет, во время полоскания холста на реке Вычегде, по своей неосторожности упала с плота в воду и, не умея плавать, утонула».

Тем не менее, опыт предков нельзя предавать забвению. Возрождение народных традиций невозможно без пересмотра устоявшегося взгляда на семейное и школьное трудовое воспитание детей. Нынешние реформы общеобразовательной и профессиональной школы у нас в стране предусматривают ряд конкретных мер для улучшения трудового воспитания. Богатый многовековой народный опыт трудового воспитания может и должен быть использован.

Народная медицина

Народная медицина — важная составная часть традиционной бытовой культуры. Она характеризует уровень знаний и представления народа об окружающем мире и человеке, отражает этническую самобытность. Без ее изучения невозможна полная этнографическая характеристика этноса. Изучение лечебной магии важно для исследования ранних стадий народного мировоззрения, выявления истоков религиозно-магических представлений и обрядов.

Народная медицина коми до последнего времени не являлась предметом специального изучения. В записках дореволю-

ционных путешественников, работах советских этнографов есть отдельные сведения об употреблении коми лекарственных трав, использовании в лечебных целях бани, описаны впечатления о санитарном быте деревенского населения. С 1979



Бани в ударском селе Пысса

года этнографы Коми научного центра начали целенаправленный сбор материалов по народной медицине, и теперь мы имеем возможность охарактеризовать представления и обычаи конца XIX — начала XX веков.

В народной медицине коми, как и любого этноса, могут быть условно выделены два слоя, неразрывно связанные друг с другом: бытовой, носителем которого являются каждый человек, семья, и «профессиональный», представленный народными врачами. Всему населению, и в большей степени пожилым многодетным женщинам, охотникам, хорошо знавшим природу и вынужденным зачастую лечиться вдали от дома — всем им были хорошо известны разнообразные лечебные средства растительного, животного и минерального происхождения. Они владели элементарными навыками профилактики и лечения заболеваний, ухода за больными.

В каждой деревне выделялись люди, обладавшие специальными, в том числе религиозно-магическими, знаниями, полученными чаще всего по наследству и сохранявшимися в тайне. В зависимости от применяемых ими средств и методов лечения, именовали этих людей по-разному.

Менее других лекарей выделялись из общего деревенского населения костоправы (*веськӧдчысь, нӧйтчысь*) и повитухи (*гӧгинь, бабитчысь*). Нередко сопровождавшие свои действия заговорами, магическими обрядами, они все же опирались в своей практике на рациональные знания и навыки, полученные в процессе обучения и приобретенные на личном опыте.

Магические способы диагностики и лечения преобладали в практике знахарей, к которым обращались в случае порчи, сглаза. Общее, наиболее распространенное название для них — *тӧдысь* (знающий). По характерным приемам они различаются:

парильщики (*пывьсьодчысь*), дующие (*пöлясьысь*), шептуны (*ним видзысь*). В качестве лекаря мог выступать и колдун (*еретник, тшыкөдчысь*), способный, по народным представлениям, не только навести порчу, но и вылечить причиненную им болезнь. Иногда лечением людей занимались коновалы.

Отношение окружающих к знахарям было неоднозначным. Уважение и признательность переплетались с опасением и осторожностью в общении с ними, поскольку считалось, что знахари обладают способностями, против которых бессильны обычные люди, что они могут вступать в контакт со сверхъестественными силами и пользоваться их услугами. Нередко одного и того же человека ценили как опытного лекаря и боялись как колдуна.

В большинстве случаев специальные знания передавались по наследству и сохранялись в семье. Были целые династии знахарей и колдунов. При выполнении ряда условий, магические знания могли быть переданы любому человеку.

Оценивая деятельность такого рода врачей, необходимо учитывать, что, несмотря на нелепость многих используемых приемов, они могли достигать положительного результата. Хорошо зная характеры, психологию своих соседей, знахари воздействовали на их психику, в ряде случаев пользуясь гипнозом, и нередко помогали больным избавиться от недугов. Большую роль играла и абсолютная вера больного в знахаря. Кроме того, магический обряд лечения, наряду с совершенно несообразными магическими средствами, мог включать целебные средства вполне оправданные, выявленные в процессе многовековых наблюдений за природой и повседневной практики.

Наибольшей популярностью среди лекарственных средств пользовались растения. Вплоть до недавнего времени в каждом доме, каждой охотничьей избушке хранились травы, ягоды, корни, заготовленные на случай болезни. Знания об их целебных свойствах передавались из поколения в поколение и в ряде случаев закрепились в народных названиях растений. Некоторым растениям дали имена, тождественные названиям болезней, против которых они использовались. Например, *кочög турун* (*кочög* — колики) использовалась при сильной колющей боли в груди. В других случаях название указывает на часть человеческого тела, против болезни которого применялось растение: *гög турун* (*гög* — пуп) использовалась при пупковой грыже. В народных названиях тысячелистника (*вир тупьян турун* — трава, держащая кровь), очитка (*дзурк кылан турун* — трава, устраняющая скрип) также закреплена их лекарственное назначение.

О вере в способность растений излечивать болезни, возвращать здоровье свидетельствуют такие народные характери-

ки и рекомендации, как: «Одна травка от семидесяти семи болезней излечить может»; «На каждую болезнь есть своя трава»; «На лугу от всех недугов лекарства»; «Пей травяные настои — и все болезни уйдут».

Со сбором и применением лекарственных растений связано немало преданий и поверий, в которых растениям приписываются чудодейственные свойства. Интересно и самобытно поверье об *аслад* цветке (свой цветок), якобы имеющемся в природе у каждого человека. Сумевший найти и распознать его обезопасит себя от всех болезней и несчастий. Поверья об *аслад* цветке ныне тесно переплелись, а кое-где слились с широко распространенным преданием о папоротнике. Как и многие европейские народы, коми считали, что с помощью волшебного, расцветающего на Иванов день цветка папоротника можно вернуть здоровье и силы, продлить жизнь, отыскать спрятанные в земле сокровища. Чудесными целительными силами наделялись венерин башмачок, первоцвет весенний — травы, как считалось, от всех болезней. Их поиск окутывался тайной, при сборе требовалось соблюдение полной тишины, иначе, по поверью, растения вообще могли «не показаться» сборщикам. Несмотря на то, что эти поверья имеют различное происхождение, несомненно, определенную роль в их возникновении и столь длительном сохранении сыграло то, что люди с древнейших времен убеждались в удивительных целебных свойствах многих растений.

Наибольшей лекарственной силой обладали, по общему мнению, травы, собранные под Иванов день. В ночь или на рассвете 24 июня женщины, одетые в чистые белые одежды, отправлялись на луга. Идя по кругу, они собирали лекарственные растения. По народным представлениям, целительные силы трав на Иванов день были настолько велики, что лекарственные свойства придавались даже росе, выпадавшей в это время. Ее собирали, расстелив на лугу льняные полотенца, и берегли на случай болезни. В Прилузье сохранился обычай кататься в купальскую ночь по росной траве, приговаривая: «С семидесяти семи трав



*Традиционная
коми баня*

роса — семьдесят семь болезней исчезнет». Во всех районах края накануне Иванова дня парились специально приготовленными вениками из березовых веток и луговых трав.

В практике домашнего врачевания использовали растения как в свежем, так и в сушеном виде. Собранные травы связывали в небольшие пучки и развешивали для сушки и хранения в затемненных проветриваемых помещениях. Корни, ягоды и кору обычно подсушивали еще в печи, а затем хранили в маленьких берестяных туесочках. Самыми распространенными были отвары: горсть растения заваривали литром кипятка и настаивали в теплом месте. Приготавливали также спиртовые настойки, порошки, которые не только пили, но и растирали ими больных, делали примочки, ванны, присыпки. Из распаренных в кипятке растений готовили припарки, компрессы.

В народной медицине коми использовалось около 120 растений. Значительное место в лечении занимали продукты охоты — желчь, кровь, костный мозг, печень, жир медведя, лося, оленя, черной утки, диких гусей, рыбы. Лекарственные средства приготавливали из муравьев, земляных червей. С развитием животноводства в народную медицину вошли продукты, получаемые от домашних животных. Однако они не получили того признания, каким пользовались продукты охотничьего и рыболовного промысла. Пожалуй, лишь целебные свойства молочных продуктов оценивались очень высоко, их охотно применяли в практике врачевания.

Набор лекарственных средств минерального происхождения был сравнительно беден; зола, песок, квасцы, белемниты.

Анализируя ассортимент народных лечебных средств, можно отметить, что наиболее богат и разнообразен набор лекарств от простудных, травматических, желудочно-кишечных, кожных заболеваний. И это понятно; жизненные условия в прошлые века создавали предрасположенность населения к такого рода недугам. Это заставляло искать все новые средства и методы лечения. Традиционные занятия населения, особенно охота, рыболовство, собирательство обуславливали преобладание лекарств, приготовленных из дикорастущих растений и продуктов охоты. Лишь в Прилузье, где охота и рыболовство к концу XIX века уступили главенствующее место земледелию и животноводству, население часто использовало в медицинских целях сельскохозяйственные культуры, продукты животноводства.

Рациональные приемы народного врачевания сочетались с элементами лечебной магии. Исследователи отмечают случаи, когда растение применяли не за целебные свойства, а за чисто внешнее сходство какой-то части травы с тем или иным орга-

ном человека. Или выбиралось растение, имевшее цвет, характерный для определенного заболевания. То есть выбор происходил по принципу имитативной магии.

Тесное переплетение рационального и иррационального в народной медицине особенно наглядно проявляется в представлениях о причинах заболеваний. Многие заболевания легко объяснялись видимой естественной причиной. Но появление целого ряда недугов — психических, инфекционных, хронических — объяснить было трудно, и тогда человек искал скрытые причины их возникновения. У коми зафиксировано несколько вариантов народного толкования болезней.

Можно предположить, что некогда сами болезни представлялись коми как реально существующие злые духи, иногда не имеющие плоти, иногда принимающие вид червячка, ящерики, личинки и т.д. Об этом говорит еще не совсем утраченная традиция обращения к болезни, как к существу. Показательны представления о *шеве*. Считалось, что колдуны выращивают злое существо, которое затем через пищу, посредством каких-либо предметов передают человеку. Проникнув в его организм, *шево* вызывает различные болезни. Например, особый вид истерии объясняли тем, что в человека вселилась «говорящая шева».

Среди представлений о злых сверхъестественных существах большое хождение имели поверья о домовых (*олыся*), банных (*пывсян айка*), которые могли якобы подменить ребенка как во время его внутриутробного развития, так и после рождения. Подменой объясняли рождение детей с явными физическими дефектами, с отставанием в физическом или умственном развитии. В связи с этим интересен термин для обозначения знахарей: *ним видзысь* (дословно — «охраняющий имя»). У многих народов распространены представления о тождестве души и имени. Жизнь и здоровье человека ставились в зависимость от того, в каком состоянии находилась его душа. Возможно, подобные представления были некогда и у коми, и термин *ним видзысь* связан именно с этим, более ранним, народным мировоззрением.

Представления о болезни как о существе порождали различные способы прямого физического воздействия на нее: болезнь можно заставить покинуть тело больного — смыть, выпарить, выкурить, выгрызть, запечь, зарубить, — словом, уничтожить. Для этого использовали воду, дым, огонь, пар, жар и т.д.

Наилучшим, а нередко единственно возможным местом проведения магических обрядов считалась баня. В системе народного мировоззрения она характеризовалась как пограничье меж-



Сушка лекарственных растений

ду миром людей и миром потусторонним, как место возможного контакта со сверхъестественными силами. Подготовка бани и необходимых магических средств носила ярко выраженный ритуальный характер. До восхода солнца, втайне от окружающих знахарь приносил воду из трех источников, зачерпнув из каждого по девять раз. Трижды топил баню — девятью поленьями каждый раз. Веник готовил из веток трех берез — по девять с каждой. Во время паренья между знахаркой и ее помощницей, стоящей за дверью, происходил диалог. На вопрос «Что-кого выпариваешь?», знахарка отвечала: «Болезнь выпариваю, порчу выпариваю».

Распространен был обряд очищения больного от порчи с помощью окуривания дымом от паутинок, собранных в подполье,

стружек с порога дома колдуна. Полагали, что дым и неприятный запах заставят болезнь покинуть тело больного.

Тяжелобольного ребенка «рубили» под корытом. Ребенка укладывали под корыто в бане, на котором знахарь топором рубил пучок соломы, приговаривая: «Болезнь рублю, очень хорошо рублю, злого, нечистого духа рублю, лучше, аккуратней прежнего». Действие повторялось троекратно.

Если вскоре после этого ребенок умирал, считалось, что он был «подмененный», если выздоравливал — значит, знахарю удалось зарубить болезнь, вселившуюся в ребенка.

Были и другие обряды и обычаи, по классификации С.А.Токарева, относящиеся к лечебно-предохранительным магическим действиям имитативного, апотропеического и катартического типов. Одновременно с действиями по предупреждению болезни, ее удалению из организма произносились заговорные формулы.

Ряд обычаев и рекомендаций основан на опыте и знаниях народной медицины. Нередко сквозь шелуху обрядовых наслоений можно увидеть рациональное начало, которое способству-

ет сохранению некоторых старых приемов и в наши дни. Например, есть польза от опасения порчи или сглаза младенца: таким образом родные стремились ограничить контакты ребенка с посторонними и тем самым оберегали его от различных инфекций. Яркую магическую окраску имело применение бани в лечебных целях. Однако бесспорно, что она была основным гигиеническим средством в народном быту. Благодаря своим исключительным физиотерапевтическим свойствам баня играла огромную оздоровительную роль.

Рациональной с точки зрения фармакологии оказалась традиция сбора трав в Иванов день. Причем данные последних исследований о динамике накопления растениями лекарственных веществ в течение суток говорят, что обычай полезен: ночное время — лучшее для сбора трав. Таким образом, обряд ритуально закрепил мудрый народный опыт, целесообразность которого подтвердила наука: наиболее эффективны для лечения травы, собранные в период цветения.

Подобных примеров много. Одну из причин столь длительного сохранения народной медицины следует видеть именно в результативности лечебных средств и приемов, пусть даже в магическом «оформлении».





ОЧЕРК 6

НАРОДНЫЕ ВЕРОВАНИЯ

Коми мифология. Сотворение мира

Происхождение уральского язычества и дальнейшая эволюция ранних мировоззренческих систем в ходе этнической истории различных финно-угорских народов представляет собой одну из наиболее сложных, но в то же время перспективных и увлекательных проблем современной этнографии. Необходимым условием для решения этой задачи является поэтапная реконструкция дохристианских представлений у каждого из финно-угорских этносов.

Ранние формы традиционного мировоззрения и пережитки язычества у коми привлекали особое внимание еще первых исследователей культуры и быта народа. В первой четверти XX века был опубликован целый ряд этнографических работ о языческих воззрениях древних коми, начат активный сбор полевого фактического материала. В обобщающих работах первые коми этнографы предприняли и попытки интерпретации собранных фактов, используя известные им теории, разработанные к тому времени в религиоведении и мифологии.

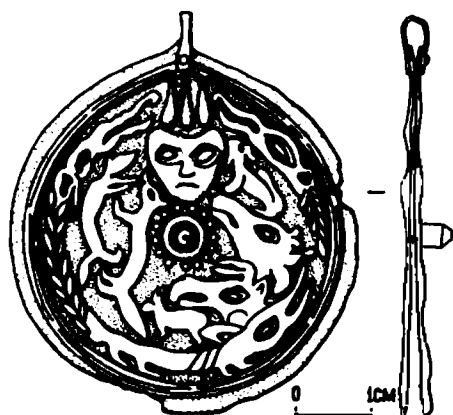
В качестве ключа для реконструкции коми язычества были опробованы эволюционистская теория Э.Тайлора (П.А.Сорокиным), теория пережитков (К.Ф.Жаковым), постулаты германской

мифологической школы (А.Греном). В.П.Налимов и А.С.Сидоров достаточно успешно применили тотемистическую и анимистическую версии первоосновы коми языческого мировоззрения.

Реконструкция религиозных дохристианских воззрений народа коми — и сейчас одна из наиболее актуальных и сложных задач, стоящих перед исследователями традиционной культуры. Основная трудность в том, что весьма сложно отсечь более поздние напластования, возникшие в результате привнесения с христианизацией элементов славянских языческих представлений и обрядов, трансформации коми народных верований под воздействием изменений социальных и экономических условий. Работа по реконструкции языческого мировоззрения древних коми еще не завершена. Тем не менее, на основании уже проведенных научных этнографических и фольклорных исследований можно достаточно полно представить религиозные дохристианские воззрения коми народа. Правда, с учетом, что любая реконструктивная картина, основанная на недостаточном материале, весьма приближительна.

В мифологической модели мира одним из главных является миф о сотворении мира. Несмотря на плохую сохранность немногочисленных, известных науке, вариантов коми мифов о сотворении мира (космогенезе), ценность их как первоначального фактического материала неоспорима. Сопоставляя коми мифологический материал по космогенезу с мифологиями других народов, можно восстановить достаточно полную картину ранних представлений народов уральской группы о том, как возник окружающий мир во всем его многообразии.

В космогонии народа коми, как и в абсолютном большинстве других мифологических воззрений, основное внимание уделено процессу сотворения, происходящему в так называемое мифическое время. Мир до начала космогенеза (первобытный хаос) в мифах коми не имеет четкого описания. В качестве символов,



*Культовое изображение
из Уньинской пещеры. Бронза.
Верхняя Печора*

обозначающих хаос,— мрак и туман, первозданный океан, беспредельное море-океан, болото.

Набор этих символов далеко не случаен. Океан — это, собственно говоря, вода, но вода как стихия, без категории количества. В самых различных мифологиях вода — первоначальное, исходное состояние всего сущего, символ всеобщего порождения, но она же — символ первобытного хаоса. Мрак и туман как символы хаоса — обозначения менее емкие, хотя и конкретные. Мрак — это, собственно говоря, отсутствие света. Туман — нерасчлененность хаоса и в то же время еще никак не реализованная возможность к переходу хаоса в иное качество.

В одном из фольклорных текстов хаос характеризуется как болото с кочками: «Прежде земли и неба не было, а было болото и на нем кочки. Ни зверей никаких, ни птиц, ни человека тоже не было. Не было и солнца с луной...»



Человеколоси. Бронза. Шизовское-1 поселение. Нижняя Печора

Это одна из наиболее подробных из всех известных характеристик мира до его сотворения в коми фольклорных материалах. Само начало рассказа о мироздании по принципу: не было того, того и того, несомненно, имеет мифологические истоки.

Сравните ненецкий миф о сотворении мира, начинающийся словами: «Ни неба, ни земли не было, была только одна вода». Еще более близкий аналог из мансийского космогонического мифа: «...Не было деревьев, суши, везде была вода, везде туман. Сын миротворца, после того как обошел мир, разбросанный в тумане, в воде, сказал: «Разве я не могу создать холм (сушу) на болоте, такой большой, чтобы он смог выдержать меня?» Болото как символ хаоса отражает в этом образе все ту же основную идею мифопоэтического мышления, что мир до начала творения был не расчленен. Если туман — это символ нерасчлененности воды и воздуха, то болото — символ нерасчлененности воды и земли.

Необходимо отметить, что ни один из этих вариантов хаоса не противоречит другому. Скорее всего, на стадии раннего синкретического мифопоэтического мышления они, с одной стороны, входили на равных правах в общую развернутую характеристику хаоса, а с другой — каждый из них, взятый в отдельности, подразумевал эту характеристику во всей ее полноте. Не слу-

чайно в цитированном выше отрывке из мансийского мифа хаос — это и вода, и туман, и болото одновременно.

В фольклоре народа коми творцами мира выступают два противоборствующих начала. Одно — светлое, соответственно, творец всего хорошего, положительного в окружающем мире, это *Ен*. Второе — его противник, создатель всего негативного, враждебного людям, это *Омӧль* (у коми-пермяков мир создают *Ен* и *Куль*). В некоторых вариантах космогонических мифов коми *Ен* и *Омӧль* выступают как два брата, высиженные уткой-матерью под своими крыльями во время ее плавания по первозданной водной пучине. В других мифах о сотворении мира они предстают в виде гагары и лебедя, серого и белого голубей. Процесс миротворчества рисуется так же неоднозначно. Мир создается либо из яиц, снесенных уткой-прародительницей в мировой океан и добытых со дна пучины ее детьми *Еном* и *Омӧлем*, либо творцы мира в птичьем обличье достают со дна непосредственно землю, ныряя за ней под воду.

Мифологический сюжет о сотворении мира из яйца (мировое яйцо) носит глобальный характер. У родственного карельского народа также известны руны о сотворении мира из яиц птицы (утки, гуся, орла), летающей над водами первичного океана. В миротворчестве как у карел, так и коми в качестве активного начала присутствует как непосредственный творец мира птица, в большинстве вариантов водоплавающая.

В других же вариантах в коми мифах творение Вселенной связано уже с непосредственным добыванием птицей со дна первозданного океана грязи или ила, из которых и был создан мир. Аналогичные сюжеты были распространены и у других финно-угорских народов. В марийской мифологии землю достал селезень, у манси — гагара. Эта версия мироздания была известна также целому ряду других народностей Сибири и даже индейцам Северной Америки. Отличительной особенностью этой мифологической концепции сотворения мира, распространенной у народов Северной Евразии, были скорее наивно-материалистические, чем идеалистические представления о добывании или похищении Вселенной, а не об изготовлении ее «из ничего» посредством лишь воли и силы слова Богом-демиургом, как в мировых религиях.

Сохранились в мифологии коми и представления, противоречащие христианской версии о создании мира во всем его своеобразии за ограниченный срок (в течение недели) в готовом и неизменном виде. Согласно им, мир создавался и совершенствовался неопределенно долгое время.

Творение космоса в коми мифологии предстает как ре-

зультат совместной, хотя и противоборствующей, деятельности антагонистических сил — *Ена* и *Омёля*. Черт (*Омоль*) создал луну. Тогда Бог (*Ен*) создал солнце, чтобы люди могли выращивать злаки. В другом варианте *Омоль* изготавливает луну, разорвав надвое солнце, сделанное *Еном*. На только что созданной земле нет рельефа, а сама она имеет вид острова, на котором живут первоначально только *Ен* и *Омоль*. Земля обладала способностью расти, и остров становился все больше. Стали расти к небу также горы и камни, пока им это не запретил *Ен*.

Реки появились благодаря деятельности мамонта: «Где мамонт ходил и при этом продавил землю, там начала течь вода и возникли ручьи. Там, где мамонт много ходил вокруг, там появились реки».

Мифы о том, что земля была создана гладкой, а горы, озера и реки появились потом, известны многим сибирским народам. С мамонтами, например, связывается появление рек и озер в мифологии северных якутов, эвенков, долган, ненцев.

Процесс создания человека и животных в их современном виде, согласно коми этиологическим мифам, также не был единовременным. Так, у человека вначале кожа была покрыта твердой оболочкой типа ногтей, а у собаки не было шерсти. Лишь после того, как собака в награду за обещанную ей шерсть позволила дьяволу приблизиться к человеческому ребенку и, плюнув на него, наслать в мир людей болезни и другую нечисть, и человек, и собака приобрели свой теперешний облик.

Помимо коми, этот миф был известен также марийцам, удмуртам, мордве, хантам, манси, ненцам и другим народам.

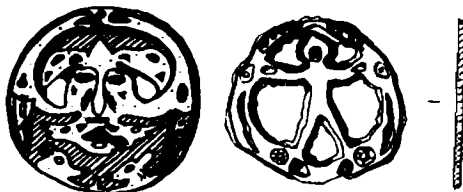
Дети первых людей могли говорить и ходить сразу же после рождения и лишь потом, в результате провинности одной из матерей, лишились этой способности.

Мифы о сотворении зверей сводятся у коми преимущественно к спору *Ена* и *Омёля* за их обладание.

Различные звери создавались в процессе соперничества за их обладание как светлым божеством (*Еном*), так и его антиподом (*Омолем*). Причем каждый из них то и дело вносил какие-либо изменения в зверей, созданных своим противником, чтобы обрести над ними власть. Так, собака создается *Еном*, но получает шерсть от *Омёля*, а кошка — наоборот. *Омоль* создает оленя, лося, зайцев, птиц, рыб, но *Ен* их видоизменяет. Медведь считается сыном *Ена*, но «Бог-отец рассердился и прогнал его с неба на землю». Создание зверей и птиц также продолжалось неопределенное время. В одном из коми мифов говорится, что в

числе последних была создана утка-широконоска. На нее пошел весь оставшийся материал, поэтому у нее такой большой и широкий клюв.

«Усовершенствование» созданных животных продолжалось и спустя существенное время после их создания, неопределенно долго. Например, в одном из коми мифов, записанном в уже синкретизированном виде, говорится, что рябчик был первоначально очень большим. Маленьким он стал после того, как напугал ехавшего на лошади пророка Илью, который проклял рябчика. О том, что этот миф очень древнего происхождения, свидетельствует тот факт, что он был известен даже таким далеким от коми народностям, как эвенки и якуты.



Бронзовые бляшки из деревни
Эжол и из I Веслянского
поселения на Выми

Многое *Ен* и *Омӧль* создают совместно. Так появилась музыка: *Ен* сделал скрипку (*сигудӧк*), но она не звучала. Тогда *Омӧль* посоветовал ему приклеить внутри скрипки кусочек смолы, после чего *сигудӧк* приобрел приятное и громкое звучание. *Ен* решил научить людей кузнечному ремеслу, но железо у него не сварилось. И здесь помог совет *Омӧля*.

Все эти примеры подтверждают общие истоки и обусловленное этим большое сходство раннего мифопоэтического сознания древних коми и других народов Северной Евразии. В христианской религии коми от этого древнейшего идеологического пласта закрепилось наименование верховного бога — *Ен*. С коми языка это переводится как «небо». Подобное отождествление светлого верховного божества с небом и их одинаковое наименование было также характерно для многих народов Северной Евразии: обских угров (*Торум*), самодийцев (*Нум, Ном, Ноп, Ню*), кетов (*Есь*), тюрков (*Тенгри*) и других.

Все эти примеры подтверждают общие истоки и обусловленное этим большое сходство раннего мифопоэтического сознания древних коми и других народов Северной Евразии. В христианской религии коми от этого древнейшего идеологического пласта закрепилось наименование верховного бога — *Ен*. С коми языка это переводится как «небо». Подобное отождествление светлого верховного божества с небом и их одинаковое наименование было также характерно для многих народов Северной Евразии: обских угров (*Торум*), самодийцев (*Нум, Ном, Ноп, Ню*), кетов (*Есь*), тюрков (*Тенгри*) и других.

Окончание «мифологического времени» и установление в космосе стабильности, по коми фольклорным текстам, связано с завершением борьбы за владение «Верхом» между *Еном* и *Омӧлем*. Последний потерпел поражение. Во владения *Омӧля* был отдан «нижний мир», поэтому у коми с распространением христианства его образ во многом столь аналогичен дьяволу.

Древний промысловый календарь и миф о космической охоте

В 1976 году в бассейне Вычегды вблизи села Сторожевск местный житель нашел и передал археологам Коми научного центра плоское бронзовое кольцо с изображениями девяти разных фигурок животных, расположенных по кругу. Анализ этой археологической находки показал, что речь идет о календарном изображении. Изготовлен он с использованием местных традиций художественного литья и традиционной зооморфной символики. Как свидетельствуют результаты дешифровки, календарная символика уральского язычества базировалась на типичном для мифопоэтического мышления восприятии окружающего мира в его единстве. Циклическое движение солнца, годовые сезоны передаются на календарном изображении через цикличность биологических ритмов основных промысловых животных.

Год начинается сразу после весеннего равноденствия (фаза отмечена солярным знаком). Отсчет дней идет непрерывно против часовой стрелки. В качестве основной счетной единицы — четырехдневная «неделя». Четко представлено деление года на весенне-летний и осенне-зимний периоды. Последний начинается после осенней фазы солнца, также отмеченной на календаре солярным знаком. Весенне-летняя, активная половина года идет под знаком медведя — он встает из берлоги, просыпается природа. Осенне-зимний, пассивный сезон — под знаком лоса (лосихи). В активной половине находятся также периоды (месяцы), обозначенные изображениями оленя, горностая и росомахи, в пассивной — выдры (поздняя осень), лисы



Древнепермский промысловый календарь



(зима), белки и горностая (февраль — март). Период лисы начинается с фазы зимнего солнцестояния.

Продолжительность периодов в промысловом календаре неодинакова, от 28 до 76 суток. Звери, избранные символами, принадлежат местной фауне. Все они в той или иной мере занимали видное место и в традиционном мировоззрении коми.

Особенно интересными представляются образы медведя и лося. Период медведя продолжался с 22 марта по 27 апреля (датировка соответствует простому году). В конце марта — апреле медведи Северного Урала покидают берлогу. Из-за недостатка растительных кормов они в это время наиболее опасны. В период лося (с 10 августа по 4 октября) происходит гон диких копытных. Несомненно, такие объективные факторы были основной причиной выбора этих животных для олицетворения соответствующих периодов года.

Именно эти представители дикой фауны практически у всех так или иначе связанных с промысловой деятельностью народов лесотаяжной зоны Северной Евразии занимали особое место и в идеологической сфере. На календаре «месяц» медведя открывает выводковый сезон, когда охота, как правило, была у коми промысловиков под запретом — от него зависело восстановление популяций зверя и птицы. В период же лося начиналась охота — основной производственный сезон. С его результатами было связано благополучие и даже существование самих промысловиков. И тот, и другой периоды привязаны к двум солнечным фазам, обозначенным на календаре: «месяц» медведя начинался сразу же после дня весеннего равноденствия, на период лося приходилась дата осеннего равноденствия. О былом разделении года на два сезона свидетельствуют и языковые данные: для обозначения возраста у коми используют слово *ар* (осень), а не *во* (год).

Связь периодов лося и медведя с солнечными фазами послужила причиной выбора их в качестве символов солнца. Известный коми фольклорист Ф.В.Плесовский обратил внимание на «огненную природу» образа медведя в коми фольклоре. Другой коми ученый — этнограф и филолог А.С.Сидоров предположил, что у коми «солнце, по-видимому, представлялось раньше в виде животного, по всей вероятности, медведя». Основанием для этого предположения послужило существующее на Печоре поверье, что колдуны могли превращаться в медведя. Для этого следовало снять одежду, три раза перекувыркнуться через голову против движения солнца, буквально — «против шерсти солнца» (*шонді гөн пуджыд*). Для обратного превращения человека производится

то же действие, только в обратном направлении, по солнцу — «по шерсти солнца» (*шондї гон ньылыд*).

Представления о лосе-солнце (олень-солнце) в прошлом были широко распространены у различных народов Северной Евразии. Связь образа лося-олень с солнцем, по мнению А.Ф.Анисимова, является одним из наиболее древних элементов космологических представлений Сибири.

Ценный материал для трактовки сюжета «лосиха» — изображение солнца (соллярный знак) — дают сибирские мифы о космической охоте. У звенков-орогонов (орочей) в легенде о небесном лосе говорится, что однажды в осенний день лось похитил солнце. За ним побежала лосиха. На земле наступила ночь. Знаменитый охотник и силач Мани с собаками стал преследовать лосей, которые убегали от него по небу. Когда собаки догнали лося, он передал солнце лосихе. Мани застрелил сначала лося, потом лосиху и вернул солнце. «Как только Мани отобрал солнце и вернул его людям, все участники космической охоты превратились в звезды. С тех пор происходит смена дня и ночи, и космическая охота повторяется». В наиболее древнем варианте этого мифа речь идет о космическом медведе Манги, который освободил похищенное лосем солнце.

У звенков этот космический охотник-медведь Манги отождествлялся с созвездием Волопас и его ярчайшей звездой Арктур, а космический лось — с Большой Медведицей. Созвездие Большой Медведицы обозначало лося и у хантов, кетов, селькупов, северорусского населения. Особое отношение к Большой Медведице было характерно и для финно-язычных народов. Например, герой «Калевалы» Вяйнямйнен после тридцатилетнего пребывания в чреве матери, обращаясь к высшим небесным силам, восклицает:

*«Месяц, солнце золотое
и Медведица на небе!
Дайте выход поскорее
из неведомой мне двери».*

Взаимосвязь в мифе о космической охоте идеи похищения солнца и созвездия Большой Медведицы (Лось) объясняется вполне реалистически. Факт, что, когда звезды проходят между Полярной звездой и точкой севера, они занимают самое низкое положение над горизонтом, что легко устанавливается простым наблюдением. Осенними вечерами ковш Большой Медведицы находится низко над горизонтом на севере, зимой он приподнимается, а весной и летом по вечерам этот ковш расположен

гораздо выше, и тогда его приходится отыскивать в окрестностях зенита. Древние охотники наблюдали: в период лося солнце поднимается все ниже над горизонтом, день становится короче, Большая Медведица (Лось) по вечерам низко, ночь длиннее. Эти наблюдения нашли свое выражение в опозитизированной мифологической форме. Заселение звездного неба зооморфными образами практиковалось в прошлом у многих народов. То, что промысловое население Северной Евразии помещало на небе в первую очередь особо ценных представителей животного мира, вполне естественно.

Между ключевыми периодами медведя и лося на календаре древних коми расположены периоды северного оленя, горностая и росوماхи. В период оленя (28 апреля — 2 июня) как у домашнего, так и дикого северного оленя время отела. Комолая важенка, потерявшая после отела рога, и изображена на календаре. Народные календари ряда сибирских народов имеют названия месяцев: «время, когда олени телятся», или «месяц отела оленей».

Фольклор и материалы о ранних верованиях финно-язычных народов свидетельствуют, что образ оленя в мировоззрении всего населения Северной Евразии имел много общего. В.Я.Евсеев отметил, что в карельской эпической песне о погоне за лосем термины «лось» и «олень» используются как синонимы. Одним и тем же словом называются лось и олень даже в живой, разговорной речи финно-ижор. Сюжет погони за чудесным оленем, напоминающий сибирский миф о космической охоте, зафиксирован и в коми фольклоре: погоня героя-охотника *Йиркала* за голубым оленем. В коми легендах, объясняющих обычай жертвоприношения скота по церковным праздникам, говорится то об олене, якобы прибежавшем раньше для заклания в жертву, то о приходящем из леса лосе.

Период горностая на древнем коми календаре начинается с 3 июня и завершается 4 июля. В это время промыслового межсезонья, в разгар выводкового периода на Европейском Северо-Востоке у горностая начинается активная хищническая деятельность в связи с переходом подросшего молодняка на мясную пищу.

Примерно на середину периода горностая приходится одна из солнечных фаз — летнее солнцестояние. Археологические данные свидетельствуют о том, что население Европейского Северо-Востока I тысячелетия н.э. было хорошо знакомо со всеми четырьмя солнечными фазами.

Связь образа горностая с фазой солнцестояния в мировоззрении древних коми филолог А.К.Микушев обнаружил в аст-

ральной образности и символике эпической песни о Горностай-девице. В селе Корткерос о месте жительства Горностай-девицы поют, например, так:

— *Чужмар-нылой Чабанё,
Мыйён нё ведратё пьдсавлан?*
— *Шондї пьдөсөн пьдсавла.*

— *Горностай-девица Чабанэ,
Из чего сделано дно твоего ведра?*
— *Солнца диск ведру моему дном служит.*

С 5 июля по 9 августа хозяйкой следующего периода календаря, завершающего непромысловый сезон, была росомаха. В это время начинается кочевая жизнь самок с подростком. «Браконьерская» деятельность этого хищника в выводковый период в лесу резко противоречила нормам промысловой морали и была объективной причиной для внесения ее в промысловый календарь.

У коми охотников отношение к этому зверю было особое: с одной стороны, росомаху уважали за присущую ей силу и ловкость, с другой — ненавидели за кровожадность, разорение промысловых кладовых, похищение добычи из ловушек и т.п.

Период выдры (5.11—19.12) самый продолжительный в промысловом календаре. Он знаменовался у коми промысловиков переориентировкой ко времени его начала преимущественно на пушную охоту. Основные причины выбора именно выдры из достаточно широкого круга пушных зверей как символа (хозяйки) периода, открывающего сезон их добычи, явно были мировоззренческого характера. По коми поверьям, выдра олицетворяла потусторонние силы, связанные с водной стихией. Наряду со щукой она могла выступать в роли водяного духа. В распространенном в фольклоре народа коми сюжете рассказывается об охотнике и его сыновьях (в одних вариантах их 8, в других — 11), которые, прибыв в лес, разделились на две группы и пошли промысливать зверя и ловить рыбу. Охотящихся промысловиков проглотил *сьөд ош* (черный медведь), *вöрсэ выджыд ош* (лесной большой медведь) или *яй сёян ош* (медведь-людоед). Ушедшие на рыбную ловлю были проглочены *васа выджыд глёт* (большим водяным), *ва вурд*, *кылыс öшөдöма*, *вомыс — пась* (речной выдрой, пасть широкая, язык — наружу). Исходя из этих представлений, можно реконструировать логическую цепочку, типичную для раннего мировоззрения: выдра — вода — подводный — потусторонний мир — мрак — период поздней осени.

Период лисицы охватывал промежуток с 20 декабря до 24 января и продолжал пушной сезон. На первую четырехдневку этого периода приходится зимнее солнцестояние. На календаре оно отмечено зарубкой на хвосте зверя и значком на внешнем ободе.

В мифах у коми образ лисицы двойственный. С одной стороны, она создана «темным» богом (Омолем), но с другой — именно лисицу посылает «светлый» бог (Ен) за зайцем, когда у него шел спор со своим конкурентом за право владения отдельными породами зверей. У селькупов лисица принадлежала к основным небесным обитателям, иногда ее считали хозяйкой лесных зверей. Кеты называли *Коин* (Лисица) главное созвездие южной части неба — Орион. Еще древние китайцы отметили: появление на востоке вечером сразу же после захода солнца созвездия *Цан* (Орион) означало середину зимы. Есть основания предположить, что стилевые особенности изображения лисицы на календаре были связаны с ее отождествлением с созвездием Орион, главенствующим именно в это время на небе. По крайней мере, «вписать» фигуру лисицы с календаря в созвездие Орион и его ближайшее окружение достаточно просто.

«Пушную эстафету» на календаре у лисицы перенимает белка. В коми народном календаре февраль носил название *урасьём* (*ур* — белка). В этом месяце у белки оживление, связанное с началом гона, а у коми охотников на это время приходится заключительный этап массового беличьего промысла. «Месяц» белки на календаре продолжался с 25 января по 21 февраля. Завершал пушной сезон и охоту в целом период куницы. Он длился с 22 февраля по 21 марта — день весеннего равноденствия, на который и указывает солярный знак, помещенный под мордой зверька. В марте у куницы происходит весеннее оживление, которое в литературе часто называется «ложным гоним». На это время приходится и последний этап добычи куницы.

Образ куницы явно занимал особое место в мировоззрении пермских народов. Об этом свидетельствуют многочисленные изображения этого зверька на самых разных предметах конца I тысячелетия н.э.: ножнах, кресалах, пряжках, подвесках, пронизках и другом.

До недавнего времени историки и культурологи считали, что распространение точного календарного счета, появление календарных изображений у населения обширной лесотаежной зоны Северной Евразии было связано с приобщением его к христианству. Так называемые народные календари, реконструируемые по материалам из фольклора народов этой территории, представляют собой свод фенологических примет и сроков на-

чала основных хозяйственных работ, привязанных к православным святам. Без месяцеслова такие календари сразу же утрачивают точность и позволяют лишь приблизительно ориентироваться во времени по отдельным природным вехам. Языческая календарная обрядность также испытала на себе мощное влияние официальной христианской обрядности, сохранилась лишь в виде синкретизма с ней и оказалась приуроченной к церковным праздникам. Деревянные и костяные резные календари, получившие распространение у многих народов Северной Евразии, хотя и использовали для обозначения тех или иных дат оригинальные пиктограммы, тем не менее, по своей сути были теми же святыми.

На основании археологических календарных находок с более южных территорий в палеознографии утвердилось мнение, что точный календарный счет сначала появился в среде земледельцев и скотоводов. У промыслового и оленеводческого населения Европейского Севера и Сибири потребность в точных календарных знаниях, по этой версии, возникает лишь с проникновением производящих форм хозяйства или же в результате знакомства с церковным календарем. Гипотеза археолога В.Е. Ларичева о зарождении точного календарного счета еще в палеолите и дальнейшем его развитии в стройные календарные системы не находила подтверждения в археологических материалах северной лесотаяжной зоны.

Уникальная вычегодская находка опровергает ошибочный вывод, неоспоримо доказывая, что древнее население Коми края знало точный календарный счет еще в дохристианский период.

Удалось обнаружить и расшифровать еще три календарных изображения, найденных на территории Европейского Северо-Востока. Два из них, найденных в Прикамье, напоминают промысловый календарь. Третье же, найденное на севере Республики Коми, представляет собой календарь, имеющий в основе годовой биологический цикл северного оленя. Все календарные изображения с территории Европейского Северо-Востока, несмотря на существенные отличия, имеют и общие черты. Несомненно, что календарные знания и символика языческого Урала требуют еще кропотливой работы по их реконструкции.



Промысловые культы

Сохранение вплоть до недавнего времени высокой роли охоты и рыболовства в жизни коми обуславливало и сохранение в промысловой среде специфических форм древнего мировоззрения. Своими корнями религиозное мировоззрение коми промысловиков уходило в древнейший пласт культуры охотников и рыболовов Северной Евразии.

Из промысловых культов наиболее распространенными у коми были культы духов-хозяев и промысловых животных. Прежде всего, это особые магические обряды, действия с целью оказать прямое влияние на духов природы, которые якобы дают власть над стихиями и право собственности на определенную территорию или какие-либо объекты живой и неживой природы.

Несмотря на поздние напластования и общую тенденцию к превращению их в полусказочных героев, образы водяного и лешего продолжали нести у промыслового населения древнюю функцию духов-хозяев мест. Они могут обеспечить успех в охоте и рыбной ловле, могут наказать неудачей в промысле за непочтение к ним либо неуважительное отношение к добыче.

Из духов-хозяев ведущая роль принадлежала владыке леса, носящему различные наименования описательного характера. Употребление эвфемизмов как в отношении духов-хозяев мест, так и наиболее ценных промысловых животных было отличительной чертой промысловых культов и у сибирских народностей. Помимо общераспространенного термина *вӧрса* (лесной, аналог русского лешего), владыку леса называли *вӧролысь* (обитатель леса), *гӧна пель* (мохнатое ухо), на Ижме — *ягса* (бороной), на верхней Вычегде — *вӧр айка* (лесной свекор), на Удоре — *чукля* (кривой), в Прилузье — *ыджыд* (большой), *ыджыд кӧма* (в большой обуви) и *кузь* (длинный), на Печоре — *кольча син* (круглый глаз) и заимствованное у русских *лешак*, у летских коми — *вӧрпӧль*, а у верхнесысольских — *вӧр пӧльӧ* (лесной старик) и т.п.

Дух, олицетворяющий водную стихию, назывался у коми-зырян *васа* (водяной), *ваолысь* (обитатель воды) или *вакуль*. Последний термин имеет, несомненно, очень древнее происхождение, о чем свидетельствует его широкое распространение не только у финно-угорских народностей, но и у представителей других языковых семей. Значение слов, образованных от корня *кул-*, как правило, связано с миром мертвых.

Были и духи-хозяева отдельных местностей. Так, во владении духа-хозяина горы Сабля находилось и расположенное поблизости озеро, из которого нельзя было добывать рыбу. Су-

ществовало поверье, что ослушников ждала смерть. Местами обитания духов-хозяев считали наиболее глухие уголки леса, а также наиболее живописные и впечатляющие природные памятники.

Внешний вид духов-хозяев, по представлениям коми-зырян, мог быть различным. Очевидно, в процессе эволюции языческих верований происходила неоднократная трансформация образов тех или иных представителей языческого пантеона.

Владыка леса обычно появлялся в виде ветрового смерча или вообще оставался невидимым. Но он мог принять и вид человека — огромного, либо обычного роста. Иногда леший летал над деревьями в лесу, появляясь и исчезая, как птица «с шумным полетом». Крик филинов приписывался его голосу. Вихрь, по мнению коми, представлял собой путешествие леших. Если кто хотел его увидеть, должен был в это время посмотреть в сторону лешего между ног сквозь растопыренные пальцы рук.

В образе обычного человека *вёрса* часто фигурирует в охотничьих быличках. Например, в одной из них говорится, что на ночлег в охотничью избушку попросился какой-то человек, а наутро гостеприимный охотник пошел на промысел и добыл необыкновенно большое количество дичи. Дичь эта была послана *вёрсой* в награду за предоставленный ему ночлег.

Водяного часто представляли в виде огромного человека с большой головой, с илестыми темно-зелеными волосами, одетого в зеленый кафтан. Иногда он выходил в таком виде на берег, а когда бросался обратно в воду, поднималась буря. Коми рыбаки за живое воплощение *Вакуля* часто принимали крупных старых щук, особенно если они стояли в воде головой по течению, а не против, как обычно стоят рыбы. Таких щук остерегались бить острогой, так как верили, что они в силах обратить острогу против самого рыбака.

Есть основания предполагать, что коми-зыряне считали медведя живым воплощением лесного духа. В распространенном фольклорном сюжете рассказывается об охотнике и его одиннадцати сыновьях, отправившихся в лесную избушку на промысел. Разделившись на две группы по шесть человек в каждой, они разошлись в разные стороны: одна — на лов рыбы, а другая — в лес за зверем. Охотников встретил в лесу огромный медведь и проглотил их, а рыбаки стали добычей большого *васа*. Популярны были сказания о девушке, проглоченной огромной щукой. И щука, и медведь выступали в роли представителей сверхъестественных сил, властвующих над различными стихиями.

Наряду с духами-хозяевами стихий или отдельных местностей, согласно языческим верованиям народа коми, существовали духи-хозяева отдельных видов лесных зверей: хозяева зайцев, лисиц, медведей и т.д. Время от времени они переселялись из одной местности в другую, и на время их отсутствия исчезали звери соответствующего вида.

Чтобы заслужить расположение духов-хозяев, считалось необходимым делать им приношения. Приношения полагалось делать и *вакулю*. Приносили в жертву табак, кусочки хлеба и другие продукты питания, кроме рыбного пирога. Обычно это приурочивалось к началу промысла. Духам-хозяевам полагалась и первая добыча.

У коми сельского населения образы духов-хозяев были во многом сходны с понятием о нечистой силе вообще. Но в промысловой среде достаточно четко разделялись понятия о нечистой силе и злых духах, которые характеризовались явным антагонизмом человеку, и духах-хозяевах, которые при соблюдении определенных норм и правил были благосклонны к охотнику и рыболову. Для обозначения злых духов существовало наименование *мути*. Они представляли собой бесов, которые могли напасть в лесу на охотника и замучить его до смерти.

Гнев духов-хозяев, как правило, вызывался объективными причинами, чаще всего каким-либо нарушением норм промысловой морали. Неуважение к своим товарищам, несоблюдение чистоты в местах обитания птицы, зверя или рыбы, оскорбление добычи считалось у коми охотников и рыбаков тяжкими провинностями, за которые духи-хозяева могли наказать.

Охотники верили, к примеру, что если кто-либо возьмет хоть немного из сложенных в хранилище чужих белок или рябчиков, то в течение года сам останется без добычи. Такое же наказание ожидало, по мнению промысловиков, охотника, утаившего часть своей добычи при артельной охоте. В быличках часто рассказывается о случаях мести лесных и водных духов охотнику и рыбаку, преступившим законы промысловой морали. Например, в одной из них речь идет о рыболовной артели, в которой один из участников произнес ругательство после заброса невода, то есть нарушил промысловую мораль. В наказание *васа* в клочья издрал сеть рыбаков. В сходной по сюжету быличке говорится об охотнике, которого *вёрса* выбросил из леса за сквернословие.

В охотничьей среде существовало поверье, будто гнев хозяйина леса может вызвать также нарушение общепринятых установок, не связанных непосредственно с промысловой деятельностью, но совершенное в лесу. Например, один вишерский промысловик, рассказывая о происшедшей якобы у него встрече с

Вёрсой, подчеркнул, что, увидев сидящего на пне владыку леса, он приготовился к смерти, поскольку незадолго до этого тяжко провинился; нашел в лесу труп человека и, вопреки правилам, не похоронил его. Спасло рассказчика лишь то, что он, проходя мимо *Вёрсы*, ни разу не обернулся.

Чтобы раздобыть духов-хозяев (если неудачу на промысле объясняли предполагаемым или действительно совершенным нарушением общепринятых норм поведения), широко практиковался обряд очищения огнем. Вымские рыболовы в этом случае приставали к берегу, разводили большой костер и бросали в него часть подстилки из обуви или лоскуток от своей одежды, кусочек тины, вытащенной из воды, и охапку принесенного из леса хвороста. Произносили заговор: «Если из воды — в воду, если из леса — в лес, а если из-за человека — в огонь». После этого все перепрыгивали через костер и обходили его три раза, обязательно сквозь дым. Вишерские охотники перед повторным выходом на промысел разводили внутри дома, у порога маленький костер из лучины и перешагивали через него, отправляясь на охоту. Обычно обряд очищения «от бытовой скверны» тоже совершали перед началом промысла. На верхней Вычегде это происходило по прибытии на место охоты, а в селе Палевицы перед каждым забросом невода все участники рыболовной артели проходили через дым от брошенных в костер веток можжевельника.

В тесной связи с культом духов-хозяев был культ промысловых животных. В его отдельных чертах сохранялись некоторые анимистические представления об окружающем мире — наделение сверхъестественной душой вещи, силы и явления природы. Одушевляя зверей и птиц, культ промысловых животных приписывал им способность воспринимать человеческую речь, особенно слова, к ним относящиеся. Этим объясняется запрет говорить неодобрительно о добыче, так как она обидится, употреблять различные эвфемизмы в охотничьем языке, чтобы раньше времени не спугнуть зверя. Существовало убеждение, что убитый зверь возродится, хотя бы в другой особи, поэтому его останки тщательно собирали и зарывали или оставляли в укромном месте.

Основной охотничьей морали у коми-зырян было почтительное отношение к любой добыче, независимо от ее ценности.

Обязательно полагалось добывать раненого зверя или птицу, чтобы не мучилась, и ни в коем случае не приносить еще живой в охотничью избушку, тем более домой. Непростительным грехом считалось у коми упустить подранка.

Один из печорских старожилов рассказывал: «Был с товари-

щем в лесу. Вдруг услышал выстрел за выстрелом, подумал, вдруг медведь, поспешил на помощь, а у товарища в руках белка и все. А на мой вопрос он сказал: «Ты еще юдой, а белку нужно обязательно добить, или потом плохо будет». У коми-ижемцев нельзя было рассматривать на добыче место ранения, иначе потом зверь не будет попадаться.

Добычу мог оскорбить и кто-либо из посторонних, поэтому коми охотники скрывали ее от чужих глаз, а шкурки обычно снимали ночью. Вычегодские охотники при встрече на промысле никогда не называли действительное количество добытого зверя из опасения, что чужая зависть может обидеть зверей, и они перестанут попадаться.

При поимке ценного зверя ему оказывалось особое почтение. У коми охотников в таком случае устраивался праздничный ужин из лучших продуктов. Снятая шкурка вывешивалась на самом видном месте, а тушка куницы или соболя хоронилась в неглубокой яме, выкопанной в пепле костра. Разговоры охотников были посвящены исключительно эпизодам прошедшей охоты, причем о добытом звере отзывались доброжелательно, подчеркивалось, что ужин этот варится в честь «почетного гостя». Перед началом трапезы «почетного гостя» приглашали к столу.

Так же уважительно было принято относиться и к пойманной рыбе: ее нельзя было оскорблять, мять руками, отдавать собакам, позволять детям играть с ней. Особенно оскорбительным для рыбы считалось выбросить ее на улицу.

Широко практиковалось в охотничьей среде употребление описательных названий (звфемизмов). Некоторые из описательных наименований зверей столь прочно вошли в коми язык, что полностью вытеснили прежние названия или же существуют на равных правах с ними и в обыденной речи, а не только в охотничьем языке, как прежде. Так, коми название рыси (*вёркань*) переводится как лесная кошка, горностая называют *сьодбёж* (черный хвост). Лось имеет в коми языке также два наименования — *йбра* и *лола*. *Лов (лол)* — душа, жизнь.

Описательный характер носят и некоторые названия промысловых орудий и способов добычи. Например, загораживать реку изгородью для лова рыбы (*дёмлыны*) обозначает также зашивать, чинить, у охотников верхней Вычегоды было принято говорить не *кульны* (снять шкуру), а *пёрччодны*, *керны*, т.е. помочь снять одежду. На все время промысла налагался запрет на произношение отдельных слов, обозначающих предметы или понятия, неприятные по какой-либо причине лесным духам. По общепринятому у охотников мнению, неудачу на промысле могло

принести произношение слов «женщина», «кошка» и «поп». Поэтому в охотничьем языке их тоже заменяли эвфемизмами, чтобы потусторонние силы и звери не догадались, о чем идет речь. Женщину называли *тиётшыд* (ровный, подрезанный), кошку — *сюрья дорын пукалысь* (сидящая на столбе), а попа — *кузь юрси* (длинные волосы).

Медведь пользовался особым уважением у коми-зырян, как и почти у всех занимающихся охотой сибирских и многих европейских народов. Это популярный персонаж коми пословиц и поговорок, некоторые из них, видимо, отражают прежние верования, связанные с медведем: *Мый эн кут волыны, ош гонён ёмёй тшынісны?* (Что не заходишь, или медвежьей шерстью окурили?); *Ошкисны, ошкисны, да ошкё и пöрис* (Хвалили, хвалили, и в медведя превратился). Существовал у коми и широко распространенный у сибирских народов мифологический сюжет о том, что медведь раньше был человеком. Медвежьи клыки считались у охотников наиболее верным амулетом против порчи. У многих охотников старшего поколения они сохраняются до сих пор.

Были у коми охотников и специальные обрядовые действия, связанные с медвежьей охотой. Перед ее началом охотники в лесу варили в котлах ритуальное блюдо — сладкую кашу из ржаной муки (*юм*) и ставили ее перед охотничьей избушкой, чтобы «угостить» медведя, иначе охота будет неудачной. На другой день, увидев, что котел пуст, охотник никому не должен был говорить об этом. Перед убитым медведем полагалось извиниться, говоря: «Не сердись, так уж тебе суждено».

По мнению коми охотников, в медведя нельзя было стрелять повторно в случае неудачного выстрела, так как тогда он оживал, даже при смертельной ране. С этой целью у убитого медведя нужно было немедленно извлечь сердце и сделать на нем крестообразный надрез. Сердце первого убитого медведя, съеденное охотником, наделяло его, по поверьям коми, отвагой при последующих медвежьих охотах.

А.С.Сидорову удалось детально записать ритуальный церемониал, принятый во время коллективной медвежьей охоты в печорской деревне Овининской. Подбор участников предстоящей охоты происходил в глубокой тайне, особенно от женщин и детей. Охотник, затеявший это мероприятие, приходил в сумерках к наиболее опытным товарищам и задавал иносказательный вопрос: «Я куда-то собрался идти, ты идешь или нет со мной?» Следовал положительный или отрицательный ответ.

Местом сбора была опушка леса по направлению к месту охоты. Обязательно приходили в той одежде, в которой их зас-

тало предложение пойти на охоту. Но имевшие незадолго перед сговором половое сношение, даже с собственной женой, обязаны были пройти очищение: сходить в баню, или, в крайнем случае, сменить одежду. Собравшись вместе, обсуждали подробно порядок проведения охоты. Договаривались об условных знаках, так как до окончания охоты строго воспрещалось проносить хотя бы слово. Перед тем как окончательно тронуться в путь, все участники должны были умыться в ближайшем водоеме.

После того, как медведь был убит, первым делом необходимо было лишить его клыков и когтей, только тогда он считался мертвым. Если на место охоты приходил посторонний человек, а у убитого медведя еще не были удалены клыки и отрублены когти, то он получал право на пай. Нельзя было радоваться смерти медведя, не удалив еще клыки и когти. Если эта несвоевременная радость была проявлена даже не охотниками, а кем-либо из услышавших выстрелы в деревне, медведь якобы мог ожить.

При снятии шкуры, как только она была удалена с грудной клетки, сразу же вынималось сердце, а сняв ее полностью, отрезали голову. И голову, и сердце нанизывали на кол и втыкали его в землю рядом с местом убийства медведя. Иногда их укрепляли на ближайшее дерево. Только теперь можно было выразить удовлетворение удачным исходом охоты. Тем не менее, запрещалось восхищаться упитанностью добычи или ее величиной.

У медвежьей туши перерезали сухожилия на ногах, а на месте, где отрезали голову, выкапывали неглубокую яму удлиненной формы, ориентированную с востока на запад. В яму клали медвежью голову мордой вдоль могилы и после заговора — «Вот тебя зарываем вниз головой, лицом по направлению с запада на восток, чтобы второй раз не пришел сюда» — ее забрасывали землей и утапывали ногами. Затем захоронение головы маскировали мхом, колодами или пнями. По преданию, раньше хоронили и кости медведя.

Ранние верования народа коми, связанные с медведем, дают основание сделать выводы о существовании некогда у таежных охотников Европейского Северо-Востока развитого медвежьего культа, во многих чертах сходного с тем, что был у сибирских народностей.

В промысловой среде очистительная сила придавалась огню. Обязательному очищению огнем и дымом от сжигаемого на нем можжевельника подлежали охотничье снаряжение и рыболовные снасти перед началом промысла. Перед едой коми охотни-

ки обязательно совершали обряд кормления огня, бросая в него крошки. В огонь возбранялось плевать, а тем более мочиться, иначе у ослушников появлялась на губах короста (*лѳм*). Огонь нельзя было затапывать ногами, а полагалось заливать водой.

Одушевление деревьев, наделение их способностью влиять на человеческую судьбу, поклонение отдельным объектам древесного растительного мира и почитание их в прошлом, видимо, были характерны для древней религии коми. Об этом свидетельствуют фольклорные данные и некоторые суеверия, существовавшие до недавнего времени в сельской среде.

Коми промысловое население верило, что по ночам деревья разговаривают между собой, сообщая о том, что видели днем нередко за несколько десятков километров. У верхневычегодских охотников при устройстве ночлега в лесу обязательно полагалось предварительно спрашивать разрешение у того дерева, под которым укладывались спать, иначе оно своим шумом не давало уснуть. Когда коми охотник располагался со своими вещами на отдых под деревом или становился под нем во время дождя, всегда предварительно обращался к дереву со словами: «Дерево, прими на отдых меня». Был записан более подробный текст такого обращения вишерских охотников: «Дерево, дерево (буквально — ель), пусти меня под себя спать, защити от плохих людей, от огня и воды, хищных зверей, ветра со снегом».

Среди коми населения бытовали поверья о существовании «живых» деревьев (*ловья пу*), о том, что у каждого человека имеется дерево-двойник (*аслад пу*). Такое дерево при рубке его двойником-человеком говорит по-человечески, истекает кровью и, будучи срублено, обладает чудодейственной силой. Если сделать из такого дерева стол, то он не оскудеет съестными припасами, если сделать лыжи, то при одной мысли о путешествии они переносят человека к месту назначения. Из такого дерева и сделал себе волшебные лыжи коми фольклорный герой — охотник Йиркап.

Промысловая мораль воспрещала рубить лес понапрасну, даже у охотничьей избушки. Существовали особые правила выбора деревьев при строительстве дома. В некоторых местах при закладке сруба в него сажали молодую ель, которая оставалась там до завершения постройки.

Основой традиционного мировоззрения народа коми была тесная взаимосвязь человека, общества и природы. Очень жаль, что ныне она нарушена.

Представления о душе и смерти

По традиционным представлениям коми-зырян, человек (*морт*) обладал некой духовной сущностью, особым началом, противопоставленным его телесному содержанию, а именно душой. Как и у многих народов севера Евразии, в представлениях о душе у коми существует некая двойственность, то есть душа у них выступает в двух ипостасях. Первая — это *лов* (*лал, лоо*), которая находится где-то внутри него, и *орт* (*орд*), живущая отдельно от него.

По имеющимся в литературе данным, о душе — *лов* — можно сказать следующее. В.П.Налимов определяет *лов* как душу человека. Г.С.Лыткин также этот термин переводит как душа, дух. П.Г.Доронин пишет, что «у каждого человека существует его двойник — лов, который находится внутри организма до момента смерти. Когда лов покидает человека, то сразу наступает смерть». А.Н.Грен пришел к выводу, что коми-зырянское слово *лов*, так же, как и удмуртское *лул*, происходит, очевидно, от коми-зырянского глагола *лолавны, ловавны* (удмуртское — *лулавныы*) — дышать. Оно выражает, по-видимому, понятие пара, дыхания.

Смерть осмысливалась коми-зыряншином как оставление тела душой и определялась фразой *лов петом*, что означает выход, исход души, духа. Когда коми-зыряне говорили о чем-то живом, то они употребляли слово *ловья* — живой, одушевленный. О живом, дышащем человеке было принято говорить, что он *лолалё*, то есть дышит. Следует отметить, что, хотя коми-зыряне и имеют особый термин, обозначающий состояние смерти — *кулём, кулёма, кулысь* (умерший, умирающий), но, наблюдая агонию, момент смерти, часто говорят по-иному — *лолыс петё* (душа, дух исходит, выходит). О родственниках, сидящих у постели умирающего, говорят, что они *лов видзёдны* — душу смотрят, наблюдают, ожидают. То же самое можно сказать в отношении самостоятельных слов для обозначения процесса убийства кого-либо — *виа, вийа*. В быту чаще всего принято было говорить: *ловтё перья, ловтё пыркнита, ловтё петкёда* (душу выну, душу вытряхну, душу выпущу). Нижневычегодские коми в таких случаях говорят *лов босытны* (дословно — душу взять).

Коми считали, что душой обладают не только люди, но и почти все животные и растения. Часто коми говорят: *ловья пу* — живое дерево, *ловья турун* — живая трава, *ловья ош* — живой медведь, *ловья морт* — живой человек. В противоположность этому о мертвом, умершем было принято говорить: *ловтём пу* — дерево без души, *ловтём турун* — трава без души, *ловтём*

морт — человек без души, обозначая так мертвые предметы и мертвого человека.

Все это дает право предположить, что душа — *лов* — понималась коми-зырянном как жизненная субстанция, неотъемлемый признак жизни, чаще всего связанный с дыханием и обеспечивающий нормальную жизнедеятельность не только человека, но и всех других организмов. Сама она воспринималась чаще всего в виде пара, дыхания, белого облачка, иногда в виде заячьего пуха. Шведский этнограф И.Паульсон приводит быличку, где душа — *лов* проявляется в виде мышки. Но это исключение.

Проявляется *лов* в момент смерти. Прекращение дыхания означает смерть. Так как в старину болезни и смерть с точки зрения зырян не были естественными явлениями, то их связывали с представлениями об уходе из тела некой носительницы жизни, под которой подразумевалась душа.

Почти нет фольклорных и этнографических данных, свидетельствующих о том, где находится эта душа внутри человека при его жизни. Только В.П.Налимов пишет, что она живет в черепе человека, указывая, что это известно ему из личных опросов. По его мнению, на это указывает также то, что, по верованиям зырян, не похороненные черепа останавливают прохожих, путников и просят похоронить их.

После смерти человека *лов* в течение сорока дней живет в доме умершего. Считалось, что в день похорон *лов* вместе с гробом отправляется на погост, на новое место жительства, но потом возвращается в дом. Еще в начале XX века во многих местах было принято с плачем и причитанием провожать до кладбища или за пределы деревни душу умершего человека после поминок в 40-й день. В.П.Налимов пишет, что через некоторое время после этих проводов душа отлетает на другую планету. По сведениям П.А.Сорокина, она преобразуется в какой-либо одушевленный или неодушевленный предмет и остается на земле. А.Н.Грен высказал предположение, что *лов* после смерти человека уходит в дерево, на что, по его мнению, указывает название ольхи — *ловпу*, *лолпу* («дерево души»).

Кроме того, у коми-зырян были широко распространены представления о том, что души грешных людей, колдунов, колдуний осуждаются высшим божественным существом — *Еном* — на вечное скитание по земле. Были представления и о переселении души в рай и ад, которые возникли непосредственно под влиянием православной церкви.

Сложнее понятия коми-зырян о второй душе — *орт*. Разные исследователи определяли его по-разному. И.Попов называет *орт* гробовым духом, прорицателем смерти. А.В.Красов считал

орт особым, обитавшим в воздухе божеством-духом, или душой человека, лишившегося тела и пребывающего в воздухе. В то же время он чаще всего называет его добрым духом. В.П.Налимов считал *орт* духом-покровителем, невидимо присутствующим около того человека, которому покровительствует (при этом называл *орт* человеческим двойником). К.Ф.Жаков, ссылаясь на свои полевые материалы, отмечал, что *орт* — это двойник человека, такой же, как он. Г.С.Лыткин определял *орт* как душу, дух, привидение. И.А.Куратов переводил *орт* русским словом дух и отождествлял его с домовым.

Интересное высказывание об *орте* принадлежит В.В.Кандинскому. Он писал, что, может быть, теперь дух, душа по-зырянски, действительно *орт*. Но отсюда никак нельзя делать заключение, что существо (субстанция) *орта* есть дух. «Зыряне даже теперь имеют очень смутное представление о душе, и это смутное представление есть несомненный след обрусения и христианизации». Он считал, что *орт* не дух и ни в коем случае не дух предков, а нечто материальное. И в пользу своего мнения приводит распространенное у сысольских и вычегодских зырян выражение «он худ, как орт» и «чисто орт» — похож на орта. По его мнению, это как нельзя лучшее доказательство материальности *орта*.

Из приведенных сведений видно, что термин *орт* разные исследователи определяли и переводили по-разному. Очевидно, *орт* — наследие каких-то древних верований, ныне потерявшее четкую определенность, различно понимаемое и воспринимаемое самим населением.

Орт — это двойник человека, его душа, которая в отличие от *лов* находится вне тела человека. Как только человек рождается, он сразу получает свой *орт*. Правда, на Вишере считали, что он бывает не у всех, а только у счастливых людей. *Орт* обитает в воздухе и обычно невидим. Видимым он становится только у близких к смерти людей, большей частью в последние моменты. Считалось, что *орт* обнаруживает себя для того, чтобы предупредить своего живого прототипа или его родственников и близких знакомых о приближающейся смерти человека. Свое присутствие *орт* проявляет самыми разными способами.

По представлениям коми-зырян, для этого *орт* кидал с полов горшки и другие предметы домашнего обихода, производил в избе какой-либо шум. Так, в быличках это связывали с падением подковы с загнетка печи, с шумом вертящегося веретена и т.п. Если это были предметы женского труда, то предсказывалась смерть женщины, если предметы мужского труда — то мужчины. Часто *орта* видели делающим ту же работу, что и его

живой двойник. В этом случае *орт* как бы повторял его живой образ, копируя индивидуальные особенности его фигуры, одежды, походки.

По сообщению П.А.Сорокина, в некоторых местах *орт* имел обыкновение щипать человека перед смертью, оставляя на теле синяки. В таких случаях верхневычегодские коми говорили: «*орт челӧльтӧма, орт курчӧма*» (двойник ущипнул, укусил). Повсеместно было распространено поверье, что *орт* часто посещает охотников в лесной избушке. Охотник слышит, как кто-то подъезжает, снимает лыжи и ходит вокруг избушки. Хозяин выходит встречать гостя, а там никого нет. Считалось, что козь приходил *орт*, то этот охотник скоро умрет.

После смерти человека *орт* обходил места, где побывал его двойник при своей жизни. Поэтому коми-зырянин, побывавший где-нибудь вдали от родины и вернувшийся домой, говорил: «*Орт туйтӧ тали жӧ*» (Ну и сделал же дорогу я орту).

Поведение *орта* после смерти человека также описывается по-разному, но все исследователи сходятся в том, что в течение сорока дней после смерти человека его *орт* пребывает в доме, а затем исчезает. А.С.Сидоров считал, что именно в эти сорок дней и обходит *орт* те места, где бывал человек. А.Н.Грен писал, что *орт* некоторое время бродит по земле, а затем превращается в камень. В иных местах считали, что он также умирает и находится в одной могиле с хозяином.

Исходя из сказанного, можно считать, что *орт* — это душа, которая есть у каждого человека и находится вне его тела. Она имеет вид своего двойника с его индивидуальными чертами и привычками. Основная функция *орта* — предсказание смерти. Он никогда не отождествляется с душой в значении *лов*, это различные понятия. Смерть человека никогда не связывается с представлением о том, что *орт* покинул тело человека. Кроме того, он должен был обязательно обойти все те места, где побывал его живой двойник.

Слово *орт* зафиксировано лингвистами у верхневычегодских, нижневычегодских, среднесыольских коми, а также в присыктывкарском диалекте. У печорских коми этот термин не встречается. И хотя этнографу А.И.Терюкову в 1976–1979 годах удалось записать на Печоре несколько быличек об *орте*, представления о нем никоим образом не связаны с предсказанием о смерти. Прилузские и большинство удорских коми также не знают подобный мифологический персонаж.

Последние исследования показали, что коми-ижемцы знают его под совершенно иным названием — *урес*. Былички о нем известны по всей территории расселения коми-ижемцев — от

Кольского полуострова до низовьев Оби. Сравнение этих двух мифологических персонажей доказывает их близость. И *орт*, и *урес* — двойник человека, призрак, пугающий людей и извещающий о близкой смерти кого-либо из родственников. Единственное отличие между ними в том, что *урес* может появляться в образе птицы или зверя, об *орте* же такое не сказано ни в одной из быличек. В ряде районов *урес* воспринимался не как двойник человека, а как предвестник несчастья вообще.

П.А.Сорокин, обобщивший все имевшиеся в его распоряжении материалы, высказал предположение о двойственности, дуализме в представлении коми-зырян о душе. Он предлагал называть душой и *лов*, и *орт*, «ибо и то, и другое имеет общие свойства духовности, и поэтому мы методологически называем то и другое душой и говорим о двойственности представлений о душе у зырян, хотя они и различны между собой». Этот вывод сохраняет свое значение и ныне.

Таким образом, мы можем говорить, что коми-зыряне верили в двойственность души, которая выражалась в существовании: 1) души-дыхания *лов*; 2) свободной души-двойника *орт*. Надо отметить, что подобные дуалистические представления о душе человека были широко распространены у многих северо-евразийских народов, в том числе у удмуртов, хантов, манси, марийцев, мордвы.

Представления о загробной жизни

Представления коми-зырян о душе тесно связаны с представлениями о потустороннем мире в целом. Душа — *лов*, покинув тело человека, продолжала свое существование, становясь нетленным воплощением усопшего и воздействуя на мир живых из мира предков.

Как указывают исследователи, зыряне имели смутное представление о потустороннем мире. Обычно он якобы находился на какой-то другой планете, в другом мире. Распространено представление о неизбежном переходе в мир иной через смоляное озеро — *Сирты*. По данным В.П.Налимова, переход усопших в иной мир совершается по шатающемуся бревну с длинным шестом в руках или оглоблей. А.С.Сидоров упоминает о пауке — *черань*, который перевозит умерших через это озеро. Именно по этой причине у коми не принято убивать пауков или



*Крестный ход на Девятуя Пятницу.
Деревня Кривой Наволок, Удора*

каться по крутой железной горе, и в этом ему помогают ногти, сохраненные при жизни. Так А.С.Сидоров объясняет обычай сохранять при жизни обрезанные ногти и класть их в гроб умершему.

Иногда дорога в иной мир ассоциируется у коми-зырян с холстом, на котором гроб опускают в могилу. Именно этим объясняется крайне редкое применение коми-зырянами для этой цели веревок: узкая веревка — узкая, трудная дорога; широкий холст — широкая, легкая дорога. Вымские коми считали, что, кроме этого, холст поможет перейти горячую реку. Ибо покойник на пути в

*Обетный крест
в память всех усопших.
Село Айкино*



мир усопших встречает широкие реки, высокие горы и другие препятствия.

Часто с дорогой в загробный мир ассоциируется река. На это, по мнению ряда ученых, указывает обычай бросать в реку стружки и щепки, оставшиеся от изготовления гроба. Либо их свозят зимой на лед, а весной, при ледоходе провожают с причитаниями.

По собранным материалам Г.А.Старцев заключает, что потусторонний мир — это зеленый луг, который находится под землей, в северной ее части. Так же широко распространены христианские представления о мире мертвых: умерших судят по их земным делам и направляют в ад или рай.

Земля, по верованиям зырян, не яв-

дразнить их, помня, что помощь этого насекомого понадобится. По иным поверьям, через озеро есть перевоз, за который надо платить. Поэтому при похоронах было принято класть в руки покойника деньги. Иногда умершему, как считалось, по пути в потусторонний мир приходится караб-

ляется постоянным местом пребывания усопших, здесь они остаются до тех пор, пока им приносят дары и покуда им доставляет удовольствие наблюдать жизнь близких. Потом они переселяются в иной мир, где их жизнь мало чем отличается от земной. Умерший сохраняет все отличительные черты своего характера, внешнего вида, вкусы, симпатии, любовь к тем или иным занятиям. Но для того, чтобы они могли предаваться этим занятиям, живые должны приглашать охотника к охоте, рыбака к рыбалке, звать париться в бане, отведать свежей ухи, свежесдобитого хлеба и т.п. Он как бы является невидимым спутником живых, дорогих ему людей, и далеко не безучастным. Усопший помогает живым во многих земных делах: охраняет скотину, загоняет зверя и дичь в ловушки, рыбу в сети. Но малейшее невнимание меняет его отношение к живым, и он насылает на людей несча-



Коми кладбище в селе Пучком

стье. В коми фольклоре сохранилась масса сведений об этом. Чтобы вновь вернуть благосклонность умерших, необходимо справить поминки.

Коми-зыряне считали, что души злых людей, особенно колдунов и колдуний, осуждаются высшим существом — Еном — на вечное скитание по миру. Они очень опасны, так как выходят по ночам из своих могил, чтобы причинять живым разные неприятности. Они могут оборачиваться волком, вороном и т.п. Поэтому против таких покойников принимались различные защитные действия. Принято было запирать двери на ночь, иметь в доме серую собаку, кошку. В некоторых местах от подобных умерших защищались с помощью скатерти — *лызандора* и ячменного хлеба — *ид нянь*: в избе расстилали скатерть и разрезали на ней хлеб. Но главное средство против злых покойников — принести им дары, устроить поминки.

Кроме всего прочего, по мнению коми-зырян, в потустороннем мире души злых людей ждет возмездие за неблагоприятные дела в этом мире. Например, душа злого человека вынуждена блуждать по болотам или лесным чащобам, куда ее загоняют души добрых людей. Но самое тяжелое наказание ожидало души тех, кто при жизни украл так называемый *му шуд* (дословно: «счастье земли, пашни», способность земли плодоносить). Таких вообще не допускали в мир мертвых, и они вынуждены были скитаться, время от времени являясь живым и рассказывая им о своем великом грехе. Другое ужасное преступление, которое карается на том свете, — кража корма лошади во время ее кормления. Совершивший подобное преступление будет вечно барахтаться в смоляном озере.

Коми староверы

Группы коми староверов возникли в результате контактов верхневыхгодских, печорских, удорских коми с носителями старообрядческой культуры — русскими. Ко времени появления староверчества удорская и верхневыхгодская этнографические группы уже сформировались, тогда как процесс формирования печорской этнографической группы продолжался и в XIX веке. Кроме того, старообрядческие поселения на Удоре и верхней Вычегде были расположены компактно, на границе проживания коми и русских.

Согласно документам, на Удоре старообрядчество появилось во второй половине XVIII столетия. В начале XX века староверы уже затруднялись ответить, какому согласию они принадлежат. Хотя во второй половине XIX века они указывали на принадлежность к двум толкам: даниловскому¹ и филипповскому. Большинство относилось к даниловскому толку. Перекрещиванием «из православия в раскол» в первой половине XIX века занима-

¹ Даниловцы — первые по времени беспоповцы или старопоморцы. Название происходит от наименования Данилова монастыря на реке Выг. Даниловцы полностью отрицали брак, не принимали креста с титулом "I.H.C.I.", считали, что молиться за царя не должно; купленные продукты не следует считать оскверненными. В итоге ревизии первоначального учения: появление молитвы за царя, согласие в XVIII веке распалось на филипповское, сторонники которого строго придерживались обычаев, и поморское, с середины XVIII века начавшее вводить институт церковного брака.

лись местные коми крестьяне. В некоторых случаях обряд крещения проводили знающие грамоту родственники — отец, дед.

Удорские староверы поддерживали контакты с русскими старообрядцами, проживавшими в соседних районах Архангельской губернии, и со староверами Сибири. Принадлежность к филипповскому и даниловскому толкам обусловила радикализм удорских староверов — решительный отказ посещать церковь, ходить на исповедь и к причастию, что вызывало недовольство властей. Противоречия между сторонниками разных старообрядческих толков среди коми населения, если и были, то весьма незначительные. Например, в селе Чупрово на Удоре они не мешали заключать браки между приверженцами различных религиозных толков. Веротерпимость можно объяснить не только постепенным стиранием различий между толками в целом, но и слабой осведомленностью населения в вопросах вероисповедания. Основными символами принадлежности к старообрядчеству для большинства были двуперстное знамение, почитание икон старинного письма, отказ от церковных таинств и посещения церкви.

Старообрядцы на верхней Вычегде (с. Керчомья) появились в середине XVIII века. В этом районе распространение получил, судя по источникам, только один толк — глухая нетовщина² (другое название — спасовщина), которая, по словам епархиального миссионера Н.Следникова, к началу XX века «переродилась в новоспасовщину». Верхневычегодские староверы регулярно посещали церковь, что можно объяснить идеологическими установками нетовцев: сторонникам этого толка не запрещалось креститься и бывать в Православной Церкви. Местные старообрядцы поддерживали контакты с северными и северо-восточными губерниями России (Пермской, Ярославской).

Наиболее вероятным временем появления старообрядчества на верхней и средней Печоре следует считать вторую половину XVIII века. Здесь среди коми населения первоначально получил распространение поморский толк, во многом благодаря тесным контактам с устьцилемами — русскими старообрядцами-поморцами нижней Печоры. Считается, что в XIX столетии население средней Печоры под влиянием устьцилемов начинает придерживаться федосеевского толка, в то время как на верхней Печоре остаются поморцы и филипповцы. Они отличались крайней не-

² Спасово согласие (нетовцы) — появилось в XVII веке, его последователи учили, что в мире не осталось святых таинств и священства, только молитва Спасу может спасти верующих. Нетовцы считали, что крестить можно лишь в церкви, не практиковали перекрещивания, заменяя его чтением семипоклонного начала. В XIX веке почти повсеместно нетовщина переродилась в новоспасовщину, сторонники этого толка считали, что по нужде может крестить и мирянин.

терпимостью к Православной Церкви. Помимо устьцилемов, печорские староверы, как и верхневыхегодские, поддерживали контакты с пермскими старообрядцами (Чердын). Начальник Вологодской губернии в своем донесении в Министерство внутренних дел отмечал влияние чердынских крестьян-торговцев, которые «считались наставниками и учителями у здешних (верхневыхегодских и печорских — *В.В.*)». Для печорских и верхневыхегодских старообрядцев символы своей веры были те же, что и у староверов Удоры.

Во второй половине XIX — начале XX веков на верхней и средней Печоре и на Удоре появляются сторонники наиболее радикального старообрядческого толка — «истинно-православные христиане» (скрытники) или, как их называли коми, *крьвшеей*. На верхней Вычегде скрытничество¹ не получило широкого распространения, хотя миссионеры отмечали «склонность керчемских крестьян к пустынночеству». Скрытники оказали сильное влияние на старообрядческую культуру. В ряде случаев старообрядцы относились к скрытничеству как к духовному подвигу, многие староверы в преклонном возрасте становились скрытниками. Кроме того, именно в кельях скрытников была налажена переписка книг. Удорские скрытники поддерживали связи с Каргополом.

Таким образом, начало распространения старой веры среди коми-зырян можно датировать второй половиной — концом XVIII века. В этот период отличия между беспоповскими толками уже не играли значимой роли. Необходимо учитывать и то, что появившиеся в конце XVIII столетия учения разных старообрядческих согласий претерпели ряд изменений. Для всех регионов, где получила распространение старая вера, была характерна постепенная «либерализация», выражавшаяся в смягчении правил, касающихся бытовых запретов.

При выделении локальных групп коми староверов-беспоповцев важно наличие такого устойчивого признака общности, как конфессиональное самосознание. Исторические предания, зафиксированные в разное время в районах проживания коми, отражают представления староверов о своем происхождении, позволяющие судить о степени их консолидации. В ряде случаев они содержат информацию о времени появления старообрядчества, основываясь на реальных и легендарных фактах. Тот факт, что в устных исторических преданиях коми время основания деревень соотносится со временем появления старообряд-

¹ Странники (скрытники) прерывали все связи с миром, на том основании, что в мире спасение невозможно. Считали, что антихрист уже пришел и царствует на земле.

чества, говорит о первозначимости конфессионального фактора в их «малой» этнической истории. Можно сказать, что эти предания выполняли консолидирующую функцию: население осознавало свою общность как конфессиональную, выделяя себя из среды соседнего коми и русского населения православного вероисповедания.

В наше время резкой конфессиональной оппозиции не существует, хотя в памяти жителей остались следы такого значимого признака этноконфессиональной группы как самоназвание «по вере», которое было актуальным в XIX — начале XX веков. Существовали и местные обозначения староверов — *вераса* (Вычегда), *кõренной вера* (Удора). На Удоре в XIX веке коми староверы называли себя по фамилиям или именам наставников: бозовы, сазоновы, рахмановы, южины.

Старообрядчество разделило коми крестьянскую сельскую общину на два вероисповедальных лагеря, отношения между которыми были весьма сложными. В пределах сельской (деревенской) общины существовала «община-собор» со своими «подразделениями». «Общины-соборы» были практически в каждой деревне, формируясь вокруг наставника. В некоторых случаях они объединяли население нескольких деревень. Постоянная борьба за выживание, то есть сохранение религиозной чистоты (духовной и плотской), делала общину жестким регулятором внешних и внутренних отношений. Система внутриобщинных отношений представляет коми старообрядческую сельскую общину XIX — начала XX веков как иерархию двух вероисповедальных уровней: истые (или верные) и мирские. Представители первой категории строго выполняли все религиозные предписания, максимально ограничивали свои контакты с внешним миром, тогда как мирские допускали нарушение бытовых запретов, имели контакты за пределами общины. Внутри истых выделялась элита под названием «молящиеся» (*молитчысь баб, мужик*). Не входили в общину бегуны (скрытники) — *кывшей*, которых старообрядцы уважали как духовных подвижников.

Граница между двумя категориями была подвижной: мирской мог стать истым, а истый мог «омирщиться». Существовали и правила (когда речь шла о хозяйственных интересах), регулирующие контакты «общины-собора» с не староверами. Была выработана своеобразная модель «неправильного» поведения, то есть «правила для нарушения правил», которые позволяли человеку «омирщившемуся» восстановить свой статус истого — после поста, исповеди, чтения очистительных молитв.



*“Святое озеро” близ деревни
Кривое. Место паломничества
удорских старообрядцев*

Одним из важнейших элементов религии являются религиозные институты — специальные социальные организации и установления, поддерживающие стабильность религиозной жизни общества; устанавливаемые обществом официальные формы религиозной жизни. К середине XVIII века в старообрядческом обществе формируется инсти-

тут наставничества. Он становится механизмом контроля в религиозной и общественной жизни. Задача — упорядочение жизни старообрядческой общины. За основу был взят тот же принцип организации религиозной практики, что и в Церкви. В XIX — XX веках коми старообрядческие общины возглавляются наставниками. Для их обозначения жители коми деревень использовали (используют и ныне) термины *юроевей*, *юр нуодысь* (уд.), *молитчись баб* (вв., уд.), *отче* (печ.).

С определением себя как особой религиозной общности, не смешением с «чужими» — с людьми иной веры — тесно связаны запреты, которые староверы соблюдали в повседневной жизни. Это, например, отказ от посещения церкви (совершение таинств мирянами). Описание системы запретов, налагаемой на социально значимое поведение личности, есть один из центральных вопросов при описании любого коллектива. Запреты регулируют как поведение всей группы, так и отдельных ее членов. Они же определяют принцип «свой — чужой».

Целью соблюдения повседневных запретов, связанных с представлениями о «религиозной чистоте», является предотвращение греха, греховного поведения. Существовавшая в среде коми староверов классификация грехов была более подробна, нежели известные лестницы грехов в книжных памятниках, в частности, в Цветниках. Предписания в форме запретов предлагали один из способов избежания греховных поступков в повседневной жизни.

Сведения о запретах систематизированы по классификации С.Е.Никитиной в соответствии с теми сферами, к которым они относятся. Начнем с пищевых запретов, наиболее стойко сохранившихся в традиции всех групп староверов и считавшихся едва ли не главными признаками их отличия.

На основе полевых, историко-архивных материалов можно утверждать, что набор продуктов, запрещенных к употреблению у коми староверов, был практически идентичен таковому же в русских старообрядческих группах. В запрещенные продукты до начала XX века (а в некоторых семьях до середины XX в.) входили: картофель (*вижля мошня* — кобелиная мошонка, вв., *пон кольк* — собачьи яйца, пч.), чай, некоторые сорта рыб, мясо, добытое или приготовленное без соблюдения определенных правил (удавлена, с кровью). На Удоре рассказывают, что мужчины из старообрядческого рода Рахмановых при охоте не использовали ловушки — силки, слопцы.

Ряд запретов имеют мотивировки, например, относительно греховного происхождения картофеля. Неприятие картофеля в конце XIX столетия было не во всех старообрядческих группах. Так, Иван Малахеевич Матев, один из старообрядческих наставников Удоры, был первым картофелеводом. Во второй половине XIX века он привез несколько клубней из Лешуконья, вскопал возле дома первые огороды под репу, редьку, капусту. Довольно долго во всех регионах существовал запрет на чай, кофе, сахар. На средней Печоре до середины XX века ходили рассказы о том, что при производстве сахара используются человеческие кости. Чай заменяли традиционные напитки — квас, заварки зверобоя, шалфея, чашелистиков морошки, черемухи.

Безусловно, эти запреты были связаны с представлениями о нечистоте некоторых животных. Согласно мифологическим текстам, зайцы были сотворены и *Омӧлем* (дьяволом), и *Еном* (Богом). После долгих споров они пришли к компромиссу, и зайцы были признаны общей собственностью. Отсюда двойственное отношение коми зырян к зайцам: большая часть считает зайцев как творение Бога, желанной добычей, но некоторые — созданием нечистого, на что, дескать, указывают когтистые лапы, каких нет у других травоядных. В Библии заяц отнесен к числу нечистых животных. Хотя конкретного запрета есть мясо удушенной дичи в Библии нет, но присутствует фраза, что «если кто... поймает зверя или птицу, которую можно есть, то он должен дать вытечь крови ее и покрыть землю». В случае со староверами представления о «нечистоте» переносились на «новые», неизвестные им растения и продукты. Почти повсеместно с начала XX века эти запреты существовали лишь в форме устных предписаний. Староверы всех групп ввели в свой рацион картофель и чай, а епархиальные миссионеры отмечали, что в старообрядческие села постепенно проникают пагубные привычки — курение, пьянство.

К.Ф.Жаков, посетивший в начале XX века село Керчомья, записал объяснение старообрядческого наставника, что «водку

употреблять нельзя, потому что первым виноделом был *Кузь-бѣжа* (антихрист)». Длительное время сохранялись ограничения на спиртное, в первую очередь, в обрядовых трапезах. Дольше остальных в старообрядческой среде держался запрет на табак. Для женщин он действует и поныне.

Запреты, связанные с одеждой, касались ее отдельных элементов. По-видимому, повседневная одежда староверов и не староверов не имела существенных различий. Ю.В.Гагарин отмечает, что на средней Печоре у староверов считалось большим грехом носить юбку в складку, поскольку так ее носит сатана. Староверы предпочитали длинные сарафаны темных тонов, рубашки с высоким воротом и длинными рукавами, практически полностью закрывавшие руки и шею, темные платки. Как отмечает С.Е.Никитина, цветовая регламентация — знаковая: темный цвет означает отречение от мира, тогда как все остальные цвета, кроме белого, соотносятся с его греховностью. Более строго следили за соблюдением комплекса моленной одежды, особенно женской. Главные его признаки: длина, темный цвет, пояс и платок. Этот порядок преступать было нельзя. На молитву надо было надевать одежду с длинными рукавами, с поясом. Поскольку сейчас на общественные моления ходят, как правило, только женщины, то выяснить, как должен быть одет мужчина, довольно сложно. На Удоре пожилые женщины говорили, что мужчины молитвы не творят, но сердцем верят.

В комплекс бытовых запретов входили, прежде всего, поведенческие правила, регулировавшие отношения внутри общины, староверов и не староверов, стояние на церковных службах, обращение с посудой и другое. Как уже отмечалось, до начала XX века староверы стремились максимально ограничить свои контакты с внешним миром. По сей день на Удоре существует разделение в посуде для истых и мирских. Последние не имеют права даже прикасаться к столовым приборам истых. Запреты на контакты и необходимость последующего очищения обуславливались представлениями старообрядцев об окружающем мире как мире антихриста.

С особым трепетом староверы относились к своим святыням — книгам, иконам, стараясь скрыть их от «глаз слуг антихристовых». Для старообрядца именно дом был вместилищем иконы. В каждом доме, в восточном, переднем углу непременно была божница — *енко* (уд.), *енчол* (вв.). Боясь осквернения, старообрядцы до сих пор прячут свои святыни. На верхней Вычегде иконы на божнице занавешивают вышитыми полотенцами или шторками. В некоторых домах на Удоре иконы стоят не на божнице, а за шкафом или в другом укромном месте.

Исследователи XIX века отмечали, что в своем доме старoverы имели и чествовали свои особенные иконы, ставили их в разные углы и завешивали платом, чтобы они не осквернились от созерцания их другими. Иконам в переднем углу члены семьи не молились, так как они предназначались для проходящих (считались как бы «нечистыми»), даже если они были древнего письма. Если на икону старoverа помолился православный, то ее мыли в реке. Если же медные иконы окропил святой водой священник, то их клали в глиняный сосуд с золой и горячей водой и ставили в печь на несколько дней, только после этого считали, что они очищены.

Тот факт, что старoverы отказывались от посещения церкви, совершали свои обряды дома, породил среди православного коми населения домыслы о старoverах-колдунах. Легенды об их силе, якобы почерпнутой из «черных книг», с помощью коих они тайно совершают обряды, можно объяснить тем, что «благоговейное отношение к древним книгам, несущим мудрость и свет, оборачивается трепетным ужасом и страхом перед черно-книжием».

Лишившись священства и не приема «беглых» православных попов, беспоповцы обратились к различным исключениям из правил религиозного обихода, допускающим отправление культа без участия священнослужителей, что и было взято за основу своего религиозно-бытового уклада. Как и у других беспоповцев, у коми сохранились лишь крещение и исповедь. Одна из функций обрядов — поддержание границы между «своими» и «чужими», чтобы этнические или этноконфессиональные различия были видимыми и легко распознаваемыми. Оформляя важнейшие события в жизни семьи и общины, обряды тесно связаны с жизнью каждого человека: они обеспечивают конфессионализацию личности и включение ее в этническую общность, освоение ценностей последней.

Как и у православных, крещение у старoverов имело «первостепенную важность... для определения государственной (этнической) и социоконфессиональной принадлежности человека» (Т.А.Бернштам). Как правило, старoverы проводят обряд крещения в соответствии с чином крещения, изложенным в «Потребнике малом», предназначенном для «хотящих креститься и за не имением православного иерея». Церковь в исключительных случаях допускала совершение крещения мирянином «страха ради смертного», правила которого изложены в Требнике и в «Настольной книге для священноцерковнослужителей», составленной С.В.Булгаковым в конце XIX века.

Коми, проживающие в верховьях Вычегды и на Удоре, в отличие от печорских групп, крестили детей в младенческом возрасте. Сведения о крещении взрослых, как правило, относятся к *крывшей вере* (скрытничеству). В связи с современной активизацией деятельности Православной Церкви, среди старообрядческого населения верхней Вычегды и Удоры формируются представления о неканоничности (неправильности) крещения по старообрядческому чину.

Обряд крещения происходил, как правило, в доме, где ребенок родился. Всю подготовку к нему проводили родственники. Выбор крестных — *вежаны, вежай, пернаай, пернянь* — имел большое значение как для новорожденного, так и для его семьи. Возраст и пол крестных варьировались, как и требования к их вероисповеданию и другим состояниям (социальному, нравственному). Крестные и родственники готовили одежду для новорожденного — распашонку, поясок. Воду для крещения брали из колодца или реки, только она считается «живой» у всех народов. Сейчас имя ребенку выбирают родители, а раньше они, как правило, советовались с наставником, который выбирал имя по святым. По представлениям коми староверов, обряд надо было провести в первой половине дня.

Сравнение удорского и верхневыхгодского обрядов приводят к следующим выводам. Ранее на Удоре крещение проводилось согласно правилам «Потребника малого» (ныне читают фрагменты из него) и Стоглава. Изменения в обряде были незначительны: правила более сокращались, нежели трансформировались. Современный обряд крещения на верхней Вычегде в большинстве случаев совершается не по старообрядческому чину, а по общецерковным правилам, изложенным в Требнике (раздел «страха ради смертного»).

Вторым таинством, которое сохранили староверы, была исповедь.

Можно выделить несколько разных вариантов исповеди, существовавших у коми староверов. Например, важно, кому и как исповедовались: наставнику публично или тайно (чин «Потребника малого»); представителю своей социо- и половозрастной категории: старик — старику, женщина — женщине, замужние — замужним и т.п.; индивидуальная исповедь перед иконами (самоисповедь). Важно и то, в каких случаях и где исповедовались — при чрезвычайных обстоятельствах (например, вдали от дома — в лесу, в одиночестве); для перехода в категорию истых (исповедь перед смертью).

Практически повсеместно исповедальный чин претерпел значительные изменения — произошел отход от книжной тради-

ции. В старообрядческой среде исповедь выполняла и несвойственные ей функции: не только очищение от грехов, но и одно из обязательных действий для перехода в категорию истых. Исповедь стала одним из структурообразующих элементов старообрядческой общины-собора.

Представления о грехе занимают центральное место в мировоззрении коми староверов-беспоповцев. Существовавшая в их среде классификация грехов была более подробна, нежели известные «лестницы» грехов в книжных памятниках, имевшихся у коми беспоповцев, в частности, в Цветниках. У староверов каждый шаг мог оказаться греховным. Все грехи, по мнению коми староверов, тяжелым грузом ложатся на душу человека, и ему придется за них расплачиваться во время Суда, на который попадет душа после смерти. Для женщин страшным грехом был аборт или попытка избавиться от ребенка, рождение ребенка вне брака (греховное рождение), блуд. Грехом считали не только проступки, но и помыслы.

Представления староверов о рае и аде мало отличались от общехристианских с той разницей, что их образы формировались на основе иллюстраций из Цветников, которые создавались в скитах скрытников, в том числе и коми. Помимо Цветников, у скрытников имели широкое хождение рукописные сборники духовных стихов (у филипповцев они не были популярны). Основные темы стихов – покаяние и уход из мира для спасения, загробная жизнь души. В прошлом развитая книжная традиция оказывала ведущее влияние на эсхатологические представления коми староверов, ныне лишь часть ее сохраняется в устной традиции.

Эсхатологическая проблематика (идея конца света) занимает значительное место в богословской литературе. Мифы о конце света, о последних временах активно пропагандируются в народной среде. Эсхатологическая ориентация мировоззрения староверов-беспоповцев не случайна: с самого начала раскола они оказались в состоянии «смертной нужды», в окружении «слуг антихристовых».

По мнению А.Ф.Белоусова, «проблематика эсхатологических верований... определяется содержанием соответствующего круга произведений древнерусской письменности». Ныне информанты указывают на соответствие своих слов «Писанию», при этом речь идет не о какой-то конкретной книге или произведении, а некоем обобщенном образе священной книги. В последнее время все чаще ссылаются даже не на «Писание», а на авторитет наставников, знающих людей, которые «читают, знают».

Среди коми староверов наибольшей популярностью пользуются рассказы о «последних временах» — *пöследней олöм, пом олöм*. Последние времена — это период, предшествующий светопреставлению, переходный этап в жизни всего человечества. О временах как о «последних» говорят, обновляясь на ряде примет. Набор этих примет довольно устойчив в течение всего XX века.

Согласно классификации, предложенной Белоусовым, приметы «последних времен» следующего происхождения. Во-



Домашняя церковь истинно-православных христиан в г. Ухте

первых, это пищевые и технические новшества. В XIX — XX веках епархиальные миссионеры в своих отчетах сообщали, что староверы все новое называют «антихристовой прелестью» — самовар («антихристово животное»), картофель, керосин, пороховые спички, «подозревая в их быстром зажигании что-то неестественное, антихристово». Первые парохо-

ды, появившиеся на Печоре во второй половине XIX века, произвели сильное впечатление на местных жителей, вызвав волну слухов о близком конце света. В XX веке ряд этих новшеств пополнился самолетом, железной дорогой, радио, телевизором. Некоторые образы утрачивают свой первоначальный смысл, что приводит к их произвольному истолкованию. Например, образ «антихристовой сети», первоначально понимавшийся как окончательная победа зла, дьявольские козни, постепенно утрачивает свой метафорический смысл, обретая прямое значение — провода. Подобные явления были характерны и для других старообрядческих групп.

Во-вторых, приметами «конца» являются все формы антиповедения: «Не будет различий между мужчиной и женщиной, дети не будут уважать родителей». Некоторые из мероприятий советской власти, в частности, обобществление земли, и по сей день считаются приметами приближающегося «конца света». В изъятии из собственности и обобществлении земли крестьяне видят нарушение установленного испокон веков порядка.

В-третьих, приметой «конца света» становится очевидное раз-

рушение социальных границ добра и зла: все люди становятся как бы «автономным источником зла». Для староверов это вторжение мира в их замкнутую общину, бывшую некогда безопасным пространством, противостоящим «миру антихриста».

В центре представлений коми старообрядцев о «последних временах» находится образ антихриста. В начале XX века миссионеры отмечали, что лишь немногие из коми староверов придерживаются точки зрения, что на земле царствует антихрист (физический), почти все видят только господство его духа. Во второй половине XX столетия у староверов было распространено мнение о воцарении на земле «духовного» антихриста. В 20–30-е годы приход антихриста повсеместно связывали с советской властью. К слову, взгляд на государственную власть как на «власть антихриста» был характерен для старообрядчества на протяжении всей его истории.

Среди коми старообрядцев средней Печоры и верхней Вычегды существуют представления об антихристе как о конкретном человеке, который появится за три года до наступления конца света, будет открыто ходить по земле. Таким образом, антихрист — это и плохой человек, и бес, дьявол.

Завершаются «последние времена» «концом света» — *му вежём* (земли изменение), *му сотчём* (земли сожжение), *страшной вежём* (страшное изменение) и Страшным Судом. Из коми названий видно, что конец света связывается с «великим пожаром». Перед Страшным Судом земля будет гореть на 9 или 12 локтей, поэтому староверы говорят о необходимости рыть могилу именно на такую глубину (с Керчомья). Точное время «конца света» неизвестно, о нем можно лишь предполагать. Называли «даты» совпадения праздника Благовещения с Пасхой (было в 1912 г.), круглые даты: 7500, 8000 годы от сотворения мира. На Удоре разные информаторы назвали 1998, 2000 годы.

В некоторых местах наступление конца света связывали с искусственным изменением природных условий. Например, П.В.Засодимский писал о коми, живущих на верхней Вычегде, следующее: «У зырян существует поверье, что в то время, когда на канаве в третий раз построят город, тогда наступит светопреобразование и придет миру конец».¹

Окончательное решение человеческих судеб — Страшный Суд состоится на земле. Мир в «последние времена» приближается

¹ Речь идет о Северо-Екатерининском канале, который должен был соединить Южную и Северную Кельтму. Строительство началось в 1775 г., завершилось в 1822 г. По сообщению Засодимского, местное население считало, что уже дважды там пытались построить город.

к моменту воздаяния, отчего на первый план выходит проблема спасения. Ожидания конца света, Страшного Суда, на котором будут окончательно решены судьбы человечества и конкретного человека, сосуществовали с ожиданием частного суда. Староверы считали, что после смерти душа должна предстать пред Господом, который и определял ее местопребывание до грядущего Страшного Суда.

Представления о смерти у коми староверов весьма схожи с таковыми у коми православных. Пожилые люди заранее начинают готовиться к смерти. Многие именно в пожилом возрасте переходят в категорию истых староверов, чтобы удостоиться спасения и правильного погребения. Для такого перехода человек должен был исповедаться (*висьтась, прѡщайтчы*). Староверы считают, что человек должен быть готов к смерти в любую минуту. Признается нормальной смерть в преклонном возрасте, от длительной болезни, смерть же молодого человека или младенца воспринимается как событие экстраординарное, а насильственная смерть — как гибель души.

Погребальная одежда, необходимые вещи, их цвет, покррой были строго регламентированы у староверов и примерно одинаковы. Одежду для погребения готовят заранее из домотканой материи, которую ныне заменил покупной материал. Как правило, это одежда белого цвета. Вообще предпочтение отдается тканям светлых тонов. Белая одежда умершего символизировала младенческую чистоту его души. Ныне допускаются отступления от правил: хоронят в покупной одежде, не обращая большого внимания на ее цвет. На ногах и мужчин, и женщин должна быть традиционная обувь — *кот* (кожаная обувь без голенищ), а если ее нет, то матерчатые тапочки. В старообрядческих селах на Удоре по-прежнему обязательной принадлежностью похоронной одежды остается саван.

Раньше обязательно вкладывали в руку усопшего лестовку. По сведениям В.Э.Шарапова, верхневыхегодские и печорские коми староверы считали недопустимым захоронение человека с серебряным или медным крестом. Специально для умершего изготавливали деревянный латальный крест (*лу перна*).

Существенно отличались похороны скрытников. Они проходили ночью, тайно. В ряде случаев умерших погребали в подвале дома. Могилы скрытников были обезличены, никаких знаков не ставилось. В селе Верхний Воч (верховья Вычегды) сохранялся обычай хоронить умерших родственников перед окнами дома, где ставили намогильные памятники.



ОЧЕРК 7

СЕМЕЙНАЯ ОБРЯДНОСТЬ НАРОДА КОМИ

Родильная обрядность

Среди ритуалов семейного цикла значительное место занимают правила встречи нового человека, который становится полноправным членом общества. При этом все ритуалы, связанные с рождением ребенка, ориентированы на космический код, программирующий отношение между живыми и мертвыми.

Противопоставление жизни и смерти как способ символического описания мира нашло отражение в правилах, регламентирующих поведение беременной. Она не должна была носить новую (красивую) одежду, говорить о хорошем самочувствии, стричь волосы, смотреть на покойников, садиться за свадебный стол. Сама беременная выступала как нечто таинственное, неизвестное окружающим. В то же время женщине при вынашивании плода предписывалось избегать встреч с колдуньями, а особенно вступать с ними в споры. В этом раскрывается не только народный взгляд на природу колдуна как существа, связанного с иным миром, но и представление о том, что само «молчание» выступает признаком того света.

Народные воззрения на природу новорожденного как посланца иного мира отразились в предписаниях, якобы обеспечи-

вающих правильное развитие плода и исключаящих его подмену. Набор оберегов, состоящий из иголок с обломанными ушками, острых металлических предметов, когтей и зубов животных, использовавшихся также в похоронной и свадебной обрядности, и здесь обозначал иной мир. Употребление некоторых других оберегов — куска сети, пояса на талии, символически закрывавших тело от нечистой силы, обнаруживает определенную двойственность. Так, если само замыкание пространства беременной при помощи этих предметов как будто тождественно их функциям в свадебной обрядности, то обычай развязывать узлы или распускать пояс при самих родах обнаруживает параллелизм в погребальной обрядности. Беременную и плод защищали также нитка с ягодой пиона, крестик на шее и платок на голове — *Вуджёр* (тьень).

Косвенно связь плода с иным миром угадывается за набором тех мифологических персонажей, которые могли подменить ребенка в утробе, подложив вместо него чурбан. Это домовая (*олысь*), банник (*пывсянка*), водяной (*васа*), леший (*вёрса*), обнаруживающие явную хтоническую природу. Связь новорожденного (плода) с иным миром обнаруживается и за предписаниями, оговаривающими некоторые качества возможного места для родов. Оно должно было не только изолировать роженицу от посторонних взглядов, но и иметь выход на определенные внешние локусы в символической классификации дома и окружающего пространства: хлев, овин, баню. В лучшем случае место для родов могло носить нейтральный, переходный характер по отношению к внутреннему пространству дома, например порог.

Одновременно через изоляцию роженицы в обряде как бы реализовывается мотив слепоты, одного из признаков иного мира. Особенно полно представление о том, что новорожденный совершает опасное путешествие из иного мира в мир людей, преодолевая при этом границы всех символических миров, отразилось в колдовских манипуляциях, направленных на облегчение трудных родов и защищающих беременную и плод от «порчи». Для этого роженицу окуривали дымом от стружек, взятых с трех порогов, произнося при этом: «Как дым горит, пусть так же все сгорит — уйдет, что от изурочивания и сглаза». Или окуривали дымом от мышинного гнезда со словами: «Как мышь рожает — никто не видит, пусть также (эти роды) никто не видит». За подобными предохранительными действиями угадывается несомненная ориентация на то, что негативные проявления того света можно преодолеть только с помощью предметов, к нему же относящихся.

В целом народное представление о родах как способе втор-

жения сил хаоса в привычный уклад проявилось не только в предписаниях типа: «Чем меньше людей знает, тем легче пройдут роды», — но и в самом стремлении локализовать их за пределами дома как освоенного упорядоченного пространства, недоступного для всякой «нечестии». Правда, в отдельных случаях, при трудных родах, роженицу специально ориентировали на выполнение действий, символически подчеркивающих ее связь с иным миром. Так, она должна была держаться за сёр (перекладина) или спускаться в голбец (с. Усть-Вымь).

Природу самого новорожденного также раскрывают обычаи, направленные на его защиту от сглаза. Так, ребенка нельзя было показывать посторонним, а первый его увидевший завязывал «*вуджёр*» и благословлял младенца молитвой. Из-за возможности подмены новорожденного мифическими существами его нельзя было оставлять одного. Особенно опасной была баня — здесь также запрещалось оставлять в одиночестве некрещеного младенца. Сам переход матери с младенцем из бани в дом считался опасным путешествием, во время которого они могли быть подвержены воздействию вредоносных сил. Во время такого перехода мать держала во рту какой-нибудь сор (лист или щепку).

Улица, наделяемая символикой внешнего мира, противопоставлялась безопасному, освоенному пространству. Не случайно во время прогулки ребенку посыпали голову солью или закрывали ее платком. Очевидно, что за народными представлениями о необходимости подобных действий отразилась символика улицы как оборотного мира, а в определенном смысле и принадлежность к нему самого младенца.

Косвенно подобный взгляд на его волшебную природу угадывается и за стремлением пеленать младенца как можно туже («будет спокойнее»), перекликающимся, очевидно, с обыкновением связывать покойника. При этом характерно, что сама конструкция люльки в некотором смысле повторяла конструкцию гроба. Точно так же, как гроб устанавливался в красном углу, люлька (*лотан*) подвешивалась на шесте к матице или грядке, обнаруживающих символику «мирового дерева».

Появление младенца на этом свете связывалось с движением по «мировой реке», но как бы в обратную сторону, поэтому сам новорожденный выступал как один из способов связи с предками. По народному поверью, уже в момент рождения в ребенка вселяется *орт* (двойник), вновь появляющийся лишь в момент смерти человека для сопровождения его души в иной мир. О связи новорожденного с иным миром, в частности, с водной сферой, говорит другое народное поверье: утонувшие (бро-

шенные в воду) младенцы пребывают под водой в виде злобных духов, вредящих людям. «Водяная» природа младенцев угадывается за предписанием трижды обмывать новорожденного в бане (д. Серт). За обычаем же в первый раз обливать ребенка холодной водой, как и саму роженицу при родах, скрывается один из способов сопоставления в ритуале космоса через оппозицию: холодное — горячее, что подтверждается и обыкновением обмывать покойников теплой водой.

«Невидимость» иного мира, перекликающаяся с другими его фольклорными характеристиками, такими, как «царство мрака» (ночи), опознаётся не только за обыкновением завешивать колыбель от постороннего взгляда, но и за обычаем вносить младенца в первый раз в дом именно в ночное время. Наибольший вред ребенку, по народным поверьям, могли нанести люди, надевавшиеся символическими чертами представителей того света, то есть черноглазые или с тяжелым характером. Помещение в колыбель ножиц, соли, хлеба, иконы или иголки без ушка, по аналогии с похоронными или свадебными обычаями, было не столько символической защитой младенца, сколько оттеняло его волшебную природу.

Связь новорожденного с миром предков еще отчетливее отражали некоторые другие предписания по правильному уходу за младенцем. Так, на дно колыбели стелили солому, которая в календарной, свадебной или похоронной обрядности также содействовала установлению контактов с миром предков. Символом «могильного тлена», сора в родильном обряде являлись самые обыденные предметы, например старая грязная отцовская рубашка, в которую рекомендовалось заворачивать младенца, «чтобы отец его сильнее любил». В то же время самыми волшебными свойствами, позволяющими устанавливать контакт с иным миром и влиять на судьбу младенца, наделялись его собственная пуповина или послед. Так, водку, настоянную на пуповине, давали младенцу, чтобы закрепить привязанность отца. Для предопределения судьбы новорожденного считалось достаточным простого привязывания его пуповины к тому или иному предмету, символически обеспечивающему будущую судьбу. Если хотели, что ребенок стал в будущем ученым, то его пуповину привязывали к книге, если священником — к колоколу.

В лечебных манипуляциях мог использоваться и сам пупок ребенка. Например, его мазали мышьиной кровью для предотвращения грыжи. Символическая связь детской пуповины с иным миром подкреплялась, вероятно, и через обычай перевязывать ее волосом матери. Не случайно с особыми предписаниями было

связано и удаление последа, который закапывали в хлеву, «глубоко зарыв в землю», в голбец или так, «чтобы собаки не таскали». За установками правильного обращения с последом скрывалась его символическая природа как предмета из иного мира (ср.: «родился в рубашке»). В народной практике последом обтирали младенца «от сглаза», его использовали также для лечения бесплодия.

С символикой конца и начала мира, вероятно, связано и обычное изготовление для ребенка одеяло из лоскутов разного цвета. Здесь предмет, состоящий из кусков, символизирует ритуальную «порчу» — разделение на части, столь характерную для свадебной и похоронной обрядности, где она направлена на обозначение переходного характера ритуальных действий. Принадлежность младенца к переходной зоне выступает и в обычае шить для него одежду швом наружу, без узлов, подобно тому, как изготавливают одеяние для покойников (ср. также: в одежде наизнанку входят в иной мир ряженые).

Косвенно символическая природа младенца записана через зооморфный код, обнаруживающийся как в самом предписании рожать в хлеву, так и в поверье, что кошки и собаки перед родами изменяют свое поведение: становятся вялыми и ласковыми, то есть реагируют так же, как на смерть. Символическим содержанием было в обычае выкармливать младенца из коровьего рога с надетым на него коровьим соском. В мифопоэтическом аспекте за этим угадывается использование технологического кода переработки природного в культурное как одного из способов символического описания строительства мира. Характерно представление, что «кормление грудью предохраняет от новой беременности», то есть кормление отражало как бы незавершенность создания самого младенца. До определенного возраста младенец принадлежит к «тому» миру или выступает медиатором между тем и этим светом. Потому младенцу приписывались вещие способности. Инверсией подобного взгляда на особую природу младенцев выступает и бытовое воззрение, что ребенок не может быть колдуном.

Вхождение новорожденного в мир людей отмечалось специальными посвятельными обрядами, в христианской традиции слившимися с церковным крещением. Особое место в этих обрядах занимало освящение водой. Тут напрашивается параллель с обычаями обмывания покойника и с ритуальным омовением жениха и невесты. Важное место в обряде занимали крестные родители, выступавшие как бы от лица предков. Им же принадлежало право надения младенца именем. Косвенно семантика родильных обрядов как переходных раскрывается в

обычае дарить крестным родителям полотенце, которое как символ дороги столь широко используется в похоронной и свадебной обрядности.

Крещение как форма утверждения социального статуса ребенка — посланца иного мира в мире живых — находит своеобразное отражение в обыкновении выливать использованную при крещении воду на угол дома или в использовании для крещения дождевой воды, которая наделялась в обрядах волшебной природой. В целом же утверждение новорожденного в мире людей выступает в форме общинного пира — тут аналогии как со свадебной финальной трапезой, так и с поминальной тризной. Ритуальное приобщение младенца как к женской, так и к мужской социальной структуре (где противопоставление выступает как форма описания социума вообще, шире — мира) скрывается и за редуцированным обычаем «квалды» — кормить отца новорожденного соленой кашей, а то и просто солью и т. п. В ритуале это выступает как один из способов мифопоэтического описания мира (ср. роль подобных установок в свадебной обрядности).

Свадебные обряды

Институт брака и ритуал свадьбы — один из самых сложных культурных институтов любого народа. Ибо сам брак еще в недалеком прошлом — дело отнюдь не частного характера, а общественное, санкционируемое коллективом, группой родственников, а иногда и всем обществом. Одновременно это социально-экономический акт. Ведь коллектив участвует в брачных церемониях и своей материальной, в виде одаривания, трудовой помощью в подготовке свадьбы и т. д. Для самих участников брака этот акт, с одной стороны, институт правовой и хозяйственный, обставляемый целым рядом юридических и имущественных гарантий, а с другой — институт религиозно-магический, призванный охранять новобрачных от колдовских влияний, равно как гарантировать им плодovitость и благополучие на всю жизнь. Наконец, свадебные церемонии сами по себе являются подлинной драмой, в которой роль каждого участника до мельчайших деталей регламентирована веками установленными обычаями. Кроме того, в этом сложном комплексе обрядов соединены единым ритуалом черты множества наслоений, идущих от самой глубокой

древности и сложившихся под различными историко-культурными влияниями.

Свадьба коми конца XIX — начала XX веков представляла собой сложный комплекс обрядовых церемоний. Их исполнение растягивалось на две-три недели, иногда и более. Основные слагаемые обряда — сватовство, рукобитье, хозяйственная подготовка к свадьбе, девичник, пир у невесты и жениха в день венчания, укладывание молодых спать, послесвадебные испытания молодой или молодого, посещение молодыми родителей невесты. Каждая из обрядовых частей сопровождается определенными церемониями, соблюдение которых было обязательным еще в середине XX века.

Несмотря на все это, следует сразу отметить, что единообразной коми свадьбы не существовало, она распадалась на местные варианты, распределенные по бассейнам рек. Друг от друга они отличались целым рядом мелких деталей. Например, свадьба в некоторых селениях средней Вычегды сходна со свадьбой на нижней Сысолье. Между нижневычегодской и верхневычегодской свадьбами тоже есть существенные различия. Весьма значительно отличается печорская свадьба от ижемской и т.д. Это определяется рядом факторов, в том числе и тем, что вплоть до 30-х годов XX века у коми существовало три формы брака — свадьба с приданым, свадьба с калымом и свадьба с убогом (похищением).

Свадьба с приданым характерна для южных, центральных и западных районов Коми края, с калымом — для северных и Летки, а свадьба с убогом — для бассейна реки Вашки. Определенную роль здесь играло также и влияние соседей — русских, ненцев. Тем не менее, можно обозначить некий общекоми вариант.

Брак у коми мог быть заключен в любое время года, за исключением дней церковных постов. Родителям женихов было выгоднее получить новую рабочую силу к лету — периоду страды, потому нередко свадьбы назначались на весну — после Великого поста. Но и родителям невест не хотелось отпускать дочерей ранней весной. Из-за этого бывали отказы сватам. Повсеместно наиболее удобным временем для свадьбы счита-



Головной убор невесты. Село Соколово, Печорский район

лась зима, когда были завершены полевые работы, собран и обмолочен урожай, имелся запас продуктов и денег для свадебного пира. Предпочтительнее были январь и февраль. Неплохим временем считались апрель и май: Великий пост завершен, период весенней охоты закончился. Самым неудобным временем считалась середина лета, разгар сельскохозяйственных работ. Тем не менее, свадьбу могли сыграть и в это время, если, например, боялись, что намеченную невесту отобьют другие женихи.

Инициатива при заключении брака всегда принадлежала жениху, точнее, его родителям. Парню 20–22 лет подбирали невесту из своей или соседней деревни. Родители, как и сами жених и невеста, обычно знали состояние и характер не только будущих сватов и супругов, но и их ближайших родственников. Перед тем как отправлять сватов, старались узнать через посторонних или родственников, намерены ли родители невесты выдать ее замуж, могут ли сваты надеяться на успех. Иногда парень заранее сам получал согласие девушки и сговаривался о времени сватовства. Но большей частью сватались без предварительной разведки, и выбор жениха и невесты определяли родители.

В прошлом довольно часто женили и выдавали замуж насильно, без согласия парня или девушки, ибо в этом деле большую роль играло состояние, достаток и возможное приданое невесты. Родители жениха старались найти невесту с большим приданым, родители же невесты стремились выдать ее в семью с крепким хозяйством. Брак у коми был патрилокальным, то есть невеста шла жить к жениху и его родителям. Случаи приема зятя были редки, это случалось исключительно из-за отсутствия или нехватки мужских рук в доме невесты. Например, в этой семье не было сынов. При таком варианте молодой терял экономическую связь с родной семьей. Он уже не имел права пользоваться родовой меткой-тамгой (*лас*), земельным паем и т.д. Все это он должен был обрести в невестинном роду.

В пределах каждого района было несколько «кустов», откуда предпочитали брать невест. Например, в Прилузье один такой «куст» состоял из сел низовьев реки Лузы, другой – вокруг села Читаево и т.д. Возраст вступления в брак в начале XX века был достаточно стабилен: 20–21 год у девушек и 23–24 у парней (на Удоре несколько больше – до 24–25 лет). Но в некоторых местах встречались и более ранние браки – девушек выдавали в 17–18 лет. В отличие от коми-пермяков, у которых ранние браки считались нормой, в Коми крае они были исключением.

Фактически до начала XX века браки были однонациональными. Это было связано, в первую очередь, с моноэтничностью населения края. Лишь на его окраинах встречались межнациональные браки. Например, у коми-ижмцев — с ненцами и саамами, в южных районах — с коми-пермяками. В районах смешанного проживания с русскими (нижняя Вычегда, Вымь, Прилузье) были и смешанные браки. Иногда русских жен брали из сел по Мезени на Удоре. Крайне редки коми-русские браки были в низовьях Печоры и на Ижме, что объясняется, в первую очередь, конфессиональным фактором: коми были православными, а устьцилемы — староверами.

В прошлом у коми была широко распространена любовная магия. Хотя и не всегда выбор брачного партнера зависел от молодых, все же они отдавали предпочтение друг другу. Суженого пытались определить во время гаданий на Святки. Для этого совершали магические действия с различными предметами, например, с пищей, сладостями, питьем, подарком, «тенью» человека и т.д. Чтобы приворожить парня или отвадить от него соперницу, обращались даже к колдуну.

Сватьями у коми в большинстве случаев были женщины, в первую очередь, крестные матери. Из обрядового действия не исключали и крестных отцов. Иногда в качестве сватьи могла выступать мать жениха. Во многих селениях имелись люди, которые профессионально занимались сватовством, обычно ими становились общительные, деятельные женщины. Часто на сватовство вместе со свахой шел сам жених.

Свататься ходили вечером, когда можно застать всех дома, или поздно вечером, даже ночью, чтобы никто не видел. Было также принято ходить свататься неожиданно — считалось, что это увеличивает шансы на успех. Но в других местах полагалось заранее получить положительное известие от семьи невесты. Само сватовство сопровождалось многими магическими действиями и иносказаниями. Наиболее распространенным было уподобление сватов купцам:

«Тіян эм дона тѳвар, а мяян озыр купеч, пондѳ жѳ мяяны бур тѳварнытѳ Вузавны» (У вас есть хороший товар, а у нас богатый купец, просим ваш хороший товар нам продать). Или: *«Ме аддзылі кѳрѳс и сійѳ менам син водзсысь вошис, кок туй сертыс ме муні и кок туйыс пырис татчѳ»* (Я видела оленя, потеряла его из виду, стала идти по следу, и след привел сюда) и т.д.

После этого вступления, как было принято, сваха хвалила жениха, часто так же метафорично. Весь процесс занимал значительное время, поэтому сватов полагалось угощать чаем. «Торг»

шел между сватами и родителями невесты. Только в крайних случаях спрашивали согласие девушки. Если между родителями невесты и жениха не было предварительной договоренности, то сватов просили прийти в другой раз, назначая время. Но если родители невесты были против такого брака, то они запрещали приходить повторно свататься.

До назначенного времени родители невесты, если сватовство было неожиданным, да еще из другого селения, старались как можно больше узнать о женихе, его семье и прочем. А молодые, если у них были свои планы, и сватовство тоже оказывалось неожиданным, могли изменить свою судьбу, расстроив нежелательный для них брак. Например, можно было срочно прислать своих сватов, попытаться отговорить родителей девушки, охаявая претендента. Иногда даже обращались за помощью к колдуну.

В случае согласия родителей невесты сватовство завершалось рукобитьем, сговором, помолвкой — *ки кутъм*. Родители невесты давали сватам залог — деньги, приготовленные для этого случая подарки. Сват и отец невесты били по рукам, садились за стол пить чай и обсуждать время свадьбы, количество приданого и т.д. Размер приданого (*козин*) был очень различен. Например, в селе Визинге (по Сыsole) он составлял 12 пар чулок, 20 пар рукавиц, 19 пар штанов, 15 рубах, восемь платков, на расходы 30 рублей денег. В селе Пажге *тыр козин* (полный подарок) таков. Свекру — носки, рукавицы, рубаху, штаны; свекрови — сарафан, женские чулки, рукавицы, рубаху; золовкам — по паре рукавиц, по рубахе, по паре чулок и по полотенцу и т.д.

Размер приданого часто зависел от того, как претенденты оценивали саму девушку. От родителей красивой, работящей, здоровой девушки приданого требовали меньше, чем от родителей девушки некрасивой, сварливой, либо имеющей какие-либо физические недостатки. Кроме того, сговаривались, что должна была иметь девушка, то есть тот минимум одежды, белья и обуви для себя, который она принесет с собой в семью мужа. Завершался этот обрядовый акт молением перед иконами и распитием вина или водки, принесенных женихом. Иногда в это же время присутствующие на рукобитье родственники жениха осматривали приданое невесты.

После устного договора о свадьбе во время рукобитья основной заботой обеих сторон становилась подготовка к свадебному пиршеству, занимавшая от 1—2 недель до месяца. Обе стороны варили домашнее пиво (*сур*) или самогон, шили или покупали наряды, свадебные подарки и т.д. Невесте и ее семье в

этих заботах помогали подруги. В этот подготовительный период многие свои действия невеста сопровождала причитаниями. В Коми крае были распространены специальные циклы причитаний, исполнение которых являлось частью свадебного обряда. Невеста обычно оплакивала свое девическое время, прекрасную жизнь в доме родителей, благодарила отца и мать, братьев и сестер и т.д. Если невеста не умела это делать, приглашали специальную плакальщицу, которая исполняла весь этот цикл причитаний вместе с невестой.

Существенной частью предсвадебного ритуала был обход или объезд невестой своих родственников, а также посещение невесты молодежью. Во время визита к родственникам невеста угощала их вином, принесенным женихом, а в некоторых местах и причитала. В ответ родственники довольно часто одаривали невесту подарками или деньгами. Но более значимым в это время было проведение девичника — *колип*. Эти вечеринки, которые устраивались для молодежи, могли продолжаться в течение двух недель до свадьбы. Молодежь плясала, водила хороводы, пела величальные и шуточные песни, ряженые разыгрывали жанровые сценки, а жених приносил с собой вино.

Канун венчания проходил в разных местах весьма неодинаково. Да и называли его по-разному: по Лузе — *каризна* (девичник), *блин сёян рыт* (вечер с блинами), плаканье-причитанье; по Сысолье — *чунькытшасьём* (обручение); на Ижме — *ыджыдхи* (большое рукобитье); на нижней Вычегде — *войпсьём* (сговор). Общее для всех районов то, что жених со своими родственниками приходил к родителям невесты.

Другая общая черта предсвадебных обрядов — причитания невесты, причем в это время исполнялась основная часть причитаний. Вот как это происходило в селе Объячево.

Жених верхом на лошади, украшенной лентами, бубенцами, объезжал своих родных и приглашал их на *каризну*. Жениху присылали от невесты приглашение прийти вечером на угощение. Для невесты с утра топили баню. Вернувшись из бани, она оплакивала «девичью красоту». Жениха, его друзей и родственников встречали причетами-хулениями. Жених со своими крестными садился за стол, а невесту уводили переодеваться. Одета невеста выходила и садилась рядом со своей крестной. Жених раздавал подарки, невеста причитала. Жених начинал угощать родителей и родственников невесты принесенным с собой пивом и вином. Сначала подавал будущим тестю и теще. Потом невесте. Крестный жениха при этом читал заговоры, после чего жених и невеста по три раза пили из одного стакана. Оставшееся в стакане пиво невеста выплескивала на матицу.

Затем жених вел невесту к столу. Оба молились на иконы, садились, после чего приглашали к столу родственников и подавали им рюмки. Те говорили, что вино горькое, и заставляли молодых целоваться. Потом жених со свитой уходили, а невеста приглашала на последний ужин своих подруг, причитальщицу и кого-либо из парней.

Обязательным элементом в свадебной обрядности было мытье невесты в бане, хотя сам процесс был не одинаков во всех районах. Баню для невесты готовили иногда накануне свадьбы, иногда рано утром в день венчания. Топили подруги невесты (Летка), крестная (Лойма, Спаспуруб, Занульбе), сестра невесты (Визинга), младший брат, племянник, племянница (Вымь, Удора), парни и девушки. Когда баня топилась, ее караулили, чтобы никто не наколдовал. В это время невеста оплакивала «свою большую девичью волю». В некоторых местах жених или приносил, или присылал невесте мыло, гребень и ленты. Вели невесту в баню крестная с подругами или причитальщицами. Во время купания в бане сама невеста причитала, а девушки на улице пели, плясали, дружки жениха угощали их вином, пряниками, конфетами.

В день свадьбы ритуальные действия одновременно происходили в нескольких местах. В доме жениха готовились к поездке за невестой, украшали лошадей, сани. В сани укладывали подарки для невесты, ее родителей и родственников. Затем собирались родственники жениха. Родители жениха благословляли его иконой и хлебом. Дружка брал пряники, конфеты и т.д. Когда все было готово, присаживались и отправлялись за невестой.

В доме невесты с утра собирались ее подруги с подарками, молодежь продолжала петь и плясать. Собирались ее родственники. Невеста сидела в доме у окна, прикрытая платком, и причитала. Родители невесты еще раз благословляли ее. Потом появлялись дружки жениха с подарками для невесты. Приносили ей мыло, зеркало, шаль, сапожки, а также подарки родителям невесты. В ответ она отправляла с ними подарки жениху. Через некоторое время являлись поезжане с женихом. Перед ними закрывали двери. Чтобы их открыть, поезжане одаривали молодежь, разгадывали загадки, платили выкуп и т.д. После этого отец невесты выходил на крыльцо с хлебом-солью встречать гостей.

К приходу гостей невеста одевалась и покрывалась большим платком или шалью. Дружка вводил в избу поезжан и рассаживал их за столом. Невеста с крестной и братом стояли под божицей. Жених был вынужден покупать место рядом с невестой, только после этого становился рядом с ней. Крестная жениха

доставала, а дружка раздавал привезенные подарки. После этого крестные жениха и невесты произносили различные заговоры, читали молитвы, освящали пиво и наливали его гостям. Со специальными магическими приемами жених снимал с невесты шаль, после чего все садились за стол. Родители невесты благословляли молодых к венцу, после этого их выводили из избы — крестный жениха или крестные от обеих сторон.

В церковь жених и невеста ехали раздельно. Сам выход, посадка в сани и поездка в церковь сопровождалась ритуалом — выносом икон, молитвами, стрельбой из ружей, крестным знаменем и т.п. Здесь одним из главных действующих лиц был колдун. Было обязательным приглашать его участвовать в свадебном действе. Он должен был уберечь молодых от «сглаза», иных неприятностей. Считалось, если его не пригласить на свадьбу, он обидится и обязательно «испортит» молодых, что было крайне нежелательно.

Процесс венчания проходил согласно церковным правилам. На пол перед престолом расстилали кусок белого холста. Считалось: кто из молодых первым наступит на холст, тот и будет в доме главным. Батюшка выносил венцы. Волосы девушки должны были быть распущенными. Первому венец надевали на голову жениху, потом — невесте. Если венец был большой, подкладывали рукавицу. Затем священник приносил церковное вино в чаше. Первым выпивал жених, а невеста допивала. Молодые брали в руки зажженные свечи и их обводили три раза вокруг престола, каждый раз останавливаясь на холсте. После этого снимали венцы, обряд считался завершенным. Свои действия священнослужитель сопровождал соответствующими молитвами. Было принято одаривать батюшку холстом, парой чулок, парой рукавиц и деньгами, а также приглашать на свадебный пир.

В некоторых местах в церкви сразу же после венчания крестная мать и кто-либо из женщин заплетали волосы невесте в две косы и обвязывали их вокруг головы, как положено замужней женщине, покрывали платком, иногда надевали кокошник. Если венчание проходило в родной деревне молодых, то священник с молитвами сопровождал процессию до дома жениха. У коми старообрядцев не было обряда венчания в церкви.

После венчания молодожены садились в одни сани и ехали на свадебный пир. На Летке, Лузе, Сыsole, верхней Вычегде, Выми, в некоторых селах нижней Вычегды, на Удоре, Ижме и верхней Печоре они ехали в дом невесты, в других местах — в дом жениха. По приезде как в дом жениха, так и невесты их не пускали сразу. Жениху или дружке приходилось откупаться деньгами, вином, конфетами, разгадывать загадки. В доме родители в оче-



На свадьбу с тальянкой

редной раз благословляли молодых, после чего все гости садились за стол. Молодых сажали во главе стола, чаще всего на шубу, вывернутую наизнанку. Иногда садились на подушки, принесенные в качестве приданого.

Угощение старались готовить как можно обильней: пекли рыбные и другие пироги, варили студень. Обязательно подавали мясной суп, жареную рыбу и мясо, грибы, ягоды, разные каши, выпечку и другое — в зависимости от достатка семьи. Кроме покупной водки и вина, подавали хмельное домашнее пиво (*сур*), брагу, квас. Старались не ударить лицом в грязь, делали все, чтобы хорошо угостить гостей.

Угощали или всех гостей одновременно, или в два захода — сначала родственников жениха, потом невесты. Если угощение было общим, то во многих местах для родственников жениха накрывали отдельный стол. На нижней Вычегде с молодыми за отдельный стол садились их крестные родители, родители невесты, ее братья и сестры. Были и другие варианты. В некоторых местностях во время пира шло взаимное одаривание родственников жениха и невесты и самих молодых. Молодежь во время пира пела песни, плясала. Во всем этом было немало местных различий и особенностей.

Завершало пир укладывание молодых спать. Постель им готовили в голбце, в другой избе, сарае, в чулане, в другой комнате. Стелили ее дружки, подруги или родные жениха. Под постель нередко клали поленья, камни, саму постель нередко грели. Этим занимались девочки, мальчики, кто-либо из приглашенных на пир женщин. Жениху обязательно приходилось выкупать постель, а также платить, чтобы убрали камни, поленья и прочее. Перед тем как оставить молодых наедине, их угощали хлебом, кашей, вином или яйцом. После этого все удалялись. Перед уходом дружка, сватья и подруги желали, чтобы у них были дети.

Повсеместно молодая должна была снять сапоги с ног мужа и просить мужа пустить ее на постель. В некоторых местах через непродолжительное время молодых поднимали и снова усаживали за стол пировать.

После первой брачной ночи молодых будили. Чаще всего

это делал крестный жениха, иногда крестная, реже свекровь или дружка. Молодая в первый же день должна была показать свое умение стряпать и убираться. При этом гости всеми силами старались помешать ей — заносили в дом мусор, разливали воду, мешали разжигать печь, ставить тесто и т.д. Кроме того, молодая утром или вечером должна была истопить баню, а ей опять мешали. Правда, иногда баню топил крестный жениха, он же сторожил ее во время топки, чтобы не околдовали.

Обычно молодые мылись в бане вместе. После этого в доме продолжалось угощение в кругу родственников. Тут все учили молодых уму-разуму, наставляли. Во многих селениях после бани в дом жениха привозили приданое невесты, и происходило как бы объединение имущества молодых. Начинаясь совместная жизнь.

Как было сказано выше, традиционная свадьба у коми непременно сопровождалась причитаниями. Родители богатых невест приглашали двух и более плакальщиц. Начиная с рукоблтия, они (или сама невеста) опричитывали ее жизнь, прощание с родителями, родственниками, подругами, с девичьей волей. Причитания, как и сам обряд, сильно варьировались.

Свадебные причитания коми по своему характеру и содержанию делятся на причеты-описания, причеты-обращения, причеты-благодарности и причеты-хуления. Правда, деление это весьма условное.

Завязкой для большинства причитаний служит описание места сидения невесты. Это устоявшийся, неизменяемый сюжет. Сначала описание касается места в доме, затем выходит за пределы избы, распространяясь на «малую родину» невесты, постепенно переходит к веселой, беззаботной, вольготной девичьей жизни. Появляются нотки прощания с девичеством, становясь наиболее эмоциональной темой. Она переплетается с мотивом благодарности родителям за прекрасно прожитые годы. Вовсе необязательно, чтобы жизнь действительно была такой уж беззаботной — она «метафоризируется». Восхваление девинства неизменно сочетается с похвалой косе как символу девичьей жизни. Завершается же этот цикл причитаний не очень радостными взглядами на будущее невесты, ибо замужество — не только утрата свободы, но и полная смена привычного образа жизни, привычного окружения.

Следующий большой блок причитаний — выражение благодарности ближайшим родственникам за все доброе и хорошее, что они успели сделать исполнительнице, то есть невесте. Здесь с появлением предчувствия горя появляются укоры родителям за то, что они отдадут девушку в чужую семью, в чужие руки.

Во время девичника и наутро, в день венчания, в причитаниях появляется тема жениха и его родни. Отношение невесты к жениху двойственное. Когда она причитает в отсутствие жениха, то всячески охаивает его. Но потом, особенно в его присутствии, начинается мотив восхваления, тоже метафорического, преувеличенного. Такое же двойственное отношение и к друзьям, поезжанам, друзьям и родственникам жениха.

Особый цикл составляют причитания в бане, в основе которых — благодарность родным (отцу, матери, брату), а также прощание с девичьей красотой, с девичеством. Кроме того, большое место в свадебных причитаниях занимают причеты-благословения, благопожелания, так называемые *бурсидьм*, основной мотив которых — просьба наделить достатком, изобилием, здоровьем и счастьем в будущей жизни, в замужестве.

Погребально-поминальные обряды

В прошлом погребально-поминальные обряды представляли собой один из наиболее сложных комплексов традиционной культуры народа. Формировались они, как и свадебные, из большого количества разнохарактерных компонентов. Они включали в себя ритуальные действия символического, магического, игрового характера, элементы материальной культуры — одежду, головные уборы, обувь, украшения, пищу. В них входили причитания, другие фольклорные тексты и т.п. Они связаны с целым комплексом обычаев, социальных и правовых представлений, семейно-родственных отношений, верований.

При всей сложности и обилии деталей этот ритуал подчинялся строгой системе правил. Состав и последовательность обрядовых действий, а также участие определенных лиц регламентировались главной целью ритуала и обычаями. Сам же состав погребально-поминальной обрядности и структура ритуала определялись его функциями в общей системе семейной обрядности. Они выполнялись семейно-родственным коллективом и были связаны, прежде всего, с окончанием жизненного пути одного из членов семьи (рода, общины), подготовкой и обеспечением дальнейшего существования его души в потустороннем мире.

Весь комплекс похоронных обрядов делится на три больших этапа: действия, связанные с подготовкой к смерти и самим мо-

ментом смерти; действия, направленные на подготовку перехода покойника в потусторонний мир и к погребению; собственно похороны. Эти этапы соответствуют основному делению всех переходных обрядов на начало, середину и завершение. Поминальные обряды выделяются особо. Хотя они и связаны с погребальным ритуалом, но выполняют самостоятельную функцию — дружеского отношения мертвых к живым, покровительства со стороны предков и обеспечения постоянной связи между умершими и живыми, предками и потомками. Они выделяются в самостоятельный цикл действ, у них свой круг участников.

В свою очередь, эти большие циклы делятся на ряд ритуальных актов с участниками, предметами, материалами, показ которых и дает общую картину погребального обряда.

Обряды, связанные с началом подготовки к смерти, и действия в момент смерти, по представлениям коми, во многом определялись приметами и гаданиями, предсказывающими скорое наступление смерти того или иного человека. У коми они были широко распространены. Так, смерть могли предсказывать гадания на Ивана Купалу и Святки. В ночь на Ивана Купалу топили баню, парились веником, который потом бросали в воду. У кого веник тонул, этому человеку грозила смерть в ближайший год. На Святки молодежь выходила ночью на улицу (*кывзысьны*) прислушиваться. Если слышали стук топора в какой-либо стороне деревни, то там следовало ожидать покойника. Кроме того, была масса примет: прикусишь губу — к смерти близкого; в доме упадет хлебная лопата — умрет хозяйка; курица кричит петухом — к смерти; собака воет, опустив голову — к смерти хозяина и т.д. Как уже упоминалось, предсказывал смерть и душа-двойник *орт*.

Подготовка к смерти начинались с приготовления погребальной одежды. Хотя у коми не было особого комплекса погребальной одежды, почти повсеместно заранее готовили *кулан паськӧм*. Чаще всего это был комплекс традиционной одежды. Он объявлялся для домочадцев погребальным и не использо-



Кулан паськӧм — погребальная одежда

вался в повседневной жизни. Обычно его хранили в сундуке. Остальным членам семьи было известно, где лежит обрядовая одежда. Иногда она отличалась от повседневной некоторыми особенностями — белым цветом, разорванным руками холстом, шитьем так называемым обратным швом.

На Печоре, Вычегде, Сыsole, Ижме в прошлом было распространено предварительное изготовление гроба и креста или заготовка материала для них. Гроб, изготовленный заранее, хранили на чердаке, в другом укромном месте. Например, Пиля Вань, герой одноименного рассказа К.Ф.Жакова, хранил его четырнадцать лет. Женщины гроб заказывали мастерице, за работу обязательно платили или деньгами, или же половиками, носками и т.д.

В прошлом также широко был распространен обычай: заблаговременно приобретать принадлежности церковного ритуала — этого требовала православная церковь. Приобретались венец — налобная повязка с религиозными символами, полотнища-покрывала с изображением церкви и религиозными текстами, которыми покрывали умершего в гробу, молитвы или рукописи — листки с текстами.

Для коми, приверженцев старообрядчества, при тяжелой болезни и предполагаемом приближении смерти было обязательным совершить обряд крещения, перехода из мирского состояния в благословенное. Причем этот обряд мог совершаться заранее, за несколько лет до смерти. Крещение было крайне необходимым обрядом, в противном случае умерший не сможет попасть в мир иной. Этот обряд проводился местными наставниками на реке, озере, в крайнем случае, дома в большой бочке.

Очень важным элементом обряда было прощание с умирающим. Коми считали, что это определяет отношение умершего к живым. Все близкие старались проститься с ним, а также передать через него приветы предкам «на тот свет». Если это было возможно, звали священника причастить умирающего.

Если человек долго мучился в агонии, применялись религиозно-магические меры для облегчения кончины. Например, на Вишере, верхней Вычегде обязательно открывали печную заслонку, дверь или окно, чтобы дать свободный выход душе. В некоторых местах приподымали тесины крыши, охлупень дома и т.д. Особенно тяжело, по верованиям коми, умирали колдуны и порченые. Считалось, что колдуны не могут умереть до тех пор, пока не передадут своего искусства преемнику, а порченые — *шеву*, то есть «порчу». Это нашло широкое отражение в фольклоре коми. Например, согласно легенде, Дарук Паш, известный

колдун на верхней Печоре, смог умереть только после того, как избранный им человек перенял его мастерство.

Так как смерть человека, по представлениям коми, была связана с уходом из него особой субстанции — души *лов*, то сам момент смерти определялся прекращением дыхания. Это удостоверяли при помощи пушинки или зеркала. Если признаков дыхания нет, то считалось, что душа покинула тело и человек мертв. Ему закрывали глаза и приступали к снаряжению в потусторонний мир.

Проводы в мир иной начинались в доме умершего сразу после момента смерти и продолжались два-три дня. У коми не было принято участвовать близким в посмертных заботах об умершем. Для этого чаще всего приглашали посторонних людей. Отказываться от подобного приглашения тоже не было принято — так можно было прогневить умершего.

Обмывали обычно в избе, очень редко — в бане. Обмывальщиками, как правило, приглашали людей одного пола с умершим, чаще пожилых. В ряде мест человек еще при жизни назначал лиц, которые должны были обмыть и снарядить его в последний путь. Сами обмывальщики играли значительную роль в обряде. Они обязательно одаривались или деньгами, или вещами умершего. Один из них выступал на поминках в качестве «заместителя» умершего.

По представлениям коми, предметы, которые применялись при обмывании (тряпки, подстилки, берестяной черпак), с одной стороны, становились нечистыми и должны были уничтожаться. С другой стороны, некоторые из них приобретали магические свойства. В первую очередь это относилось к мылу, которое сохраняли в укромном месте в качестве лекарства от некоторых болезней, сглаза, несчастья и т.п. Иногда магическими свойствами обладали ополоски, оставшиеся после обмывания умершего. Их старались получить в свое распоряжение колдуны, чтобы оплаивать свои жертвы и причинять им разные неприятности.

Обряжение (одевание) покойника происходило сразу после обмывания. Особых регламентирующих правил не существовало, хотя в некоторых местностях считалось необходимым начинать обряжение с левой ноги и завершать головным убором. Использовали традиционный комплект одежды. В ряде мест считалось предосудительным надевать на умершего фабричную обувь. Предпочтение отдавалось обуви домашнего производства. Часто также предпочиталась одежда из традиционной дмотканой материи. Коми староверы поверх одежды надевали саван.

После облачения, если еще не был готов гроб, покойника укладывали в красный угол, на лавку, скамейки, а иногда даже на пол, либо, крайне редко, на стол. Кстати, у коми не существовало единого обычая, в какую сторону головой — в красный угол или к дверям — укладывать усопшего. В изголовье покойника было принято ставить чашку с водой, вешать полотенце и зажигать свечку. Рядом накрывали стол, на который обязательно ставили миску с *куттей*. Стол стоял накрытый все время пребывания в доме умершего. После этого иногда приглашали священника отслужить в доме панихиду.

Если гроб не был приготовлен заранее, одновременно с обмыванием и одеванием на улице, под окнами, изготавливали гроб. Приглашали для этого опытных мужиков. Отдельной платы гробовщикам не предусматривалось, но их обязательно угощали после завершения работы обедом, приглашали на все поминки. В конце XIX — начале XX веков коми делали гроб (*горт*) двух типов — долбленный и дощатый. Еще в начале XX века доски не принято было прибивать железными гвоздями. Для этого использовали или деревянные гвозди-нагели, или через отверстия доски стягивали бечевой.

Коми этнограф Г. Старцев упоминает об использовании лодки в качестве гроба. Маленьких детей иногда хоронили в люльке. Щепки, стружки, обрезки досок после изготовления гроба чаще всего сжигали — иногда во дворе, иногда за околицей, на берегу реки, но ни в коем случае не на меже. Зимой вымские и печорские коми относили этот мусор на реку, чтобы во время ледохода его унесло водой.

Как только гроб был готов, его заносили в избу в закрытом виде, широким концом вперед. На улице в гроб было принято класть инструменты, немного стружек и щепок. В доме его обязательно окуривали можжевельником и смолой-живицей. После этого дно гроба засыпали березовыми листьями от веника (для этого брали нечетное число веников), покрывали холстом и на это ложе укладывали покойника.

Поскольку коми знали, что смерть не является концом жизни, а лишь переходом из одного мира в другой, то было принято снаряжать умершего должным образом для существования в потустороннем мире. Именно этим объясняется обычай у многих групп коми класть в гроб дополнительный комплект одежды, мастеровым людям — их инструменты, детям — игрушки. В гроб обязательно ставили еду, питье. В руки умершему вкладывали несколько монеток для выкупа места на том свете — *му вештыны*.

В прошлом оставляли обряженного покойника в избе на один день — *лунйыны*. В это время прощались с умершим. В комнате накрывали стол. Прощаться зачастую приходило все взрослые жители села. Во многих местах было в обычае приносить с собой выпечку, хмельное пиво (*сур*), зерно. Приготовленной пищей хозяева и угощали, и нищим раздавали. В это же время старшая хозяйка одаривала принимавших участие в снаряжении покойника — обмывальщиков, гробовщиков, близких родственников. Им раздавали часть одежды, куски холста, пояпочки, зерно, печеный хлеб. Все подарки обязательно подавались через гроб. Кроме того, все пришедшие должны были отвесть приготовленную еду — помянуть умершего.

Отпевание в прошлом было неотъемлемой частью обряда. Для этого покойника на последнюю ночь отвозили в церковь. Исполнения этого обрядового акта требовали, в первую очередь, церковные правила, и коми вынуждены были совершать его, отвозя покойника иногда даже в другое село, где была церковь. Правда, иногда отпевали заочно, уже после похорон, но это случалось редко. Этого не было у коми староверов. Они не признавали церковную обрядность и отпевали дома под наблюдением своих наставников.

У большинства коми было принято копать могильную яму (*гу*) утром, в день похорон, так как, по их представлениям, могила не должна оставаться на ночь пустой. Считалось, что если оставить пустой яму, то скоро новый покойник будет. Для копки приглашали соседей, знакомых. И от этого приглашения не принято было отказываться. Количество копальщиков не регламентировалось, а чаще всего определялось состоянием грунта и временем года. Этих помощников тоже одаривали или вещами умершего, или едой, иногда деньгами, угощали обедом.

Было принято выносить покойника для погребения около 12 часов дня. Сам процесс выноса всегда сопровождался причитаниями. Их исполняли или специально нанятые плакальщицы, или же сами родственники. Покойника выносили ногами вперед. После выноса сразу же закрывали все двери и окна. Сысольские, вымские и нижневыегодские коми выносили покойника из избы через поветь или взвоз — бревенчатый настил, который вел с улицы в сарай. Крыльцо на это время запирали. После выноса гроба во всем доме мыли полы. Окуривали дом мохожевельником, чтобы очистить жилье.

В прошлом во все времена года гроб на кладбище отвозили на санях. Это делали почти повсеместно еще в начале XX века.

Коми-ижемцы и коми на средней Печоре относили гроб на погост с помощью шестов. Во многих местах, если кладбище было недалеко от селения, гроб несли на полотенцах.

Место расположения кладбища у коми было различное. Если село с церковью, то рядом с ней. Печорские коми-староверы всегда устраивали кладбища в лесу, за пределами селений. В тех селах, где вместе жили православные и староверы, обязательно были разные кладбища — не принято хоронить вместе. Как и у многих народов, кладбище у коми было «ритуально узаконенным местом смерти», территорией, закрытой для жизни. Его посещали только во время похорон и в поминальные дни. Могилы у коми были глубиной от полутора до двух метров. Повсеместно хоронили по обряду труположения.

Прощание с умершим у могилы проходило почти повсюду. Для этого гроб устанавливали рядом с могилой или над ней на перекинутых через нее кольях, досках, лопатах. Прощание проходило в форме причитаний и плача. Тогда же происходил «выкуп» могилы, для чего в нее бросали несколько мелких монет. Повсеместно могильную яму окуривали. Остатки горящих углей со смолой, ладаном и можжевельником высыпали в могилу.

Опускали гроб на холщовых концах или полотенцах, очень редко использовали веревку. Предпочтение же всегда отдавали холсту (*дöра*) — он для коми был магическим, помогающим усопшему перейти в потусторонний мир. После завершения действия холст, полотенце отдавали людям, которые опускали гроб, или нищим.

Покойника опускали в могилу головой на запад, ногами на восток — по христианскому, православному обычаю. Крест всегда ставили в ногах. Гроб обычно опускали на перекладины из поленьев, прямо на землю не ставили. Сейчас почти повсюду над гробом в яме делают специальный помост. По углам могилы устанавливают вертикальные столбики, на них кладут поперечные балки и накрывают досками. Это сооружение называют *йурт*.

Все родственники умершего и присутствующие на похоронах должны были участвовать в засыпке могилы. Каждый бросал в горсть, или одну-две лопаты земли. Сразу после погребения устанавливали крест. Холмик выравнивали, иногда обкладывали дерном. Внешнее оформление могилы у коми значительно варьировалось. Можно выделить несколько наиболее распространенных типов. Это могильная насыпь или холмик с крестом различного типа — четырех-, шести-, восьмиконечным, иногда с крышей или без нее, в некоторых местах в крест врезался образок. Это сочетание могильной насыпи с круглым или же тесаным столбиком с крышей. Наконец, намогильное сооружение в виде сруба над холмиком различной формы.

В конце XIX — начале XX веков пышной намогильной тризны у коми уже не существовало. Вместо нее — угощение в доме умершего после возвращения с кладбища. Но все же оставалось обязательным небольшое угощение на кладбище.

Похороны завершались поминками в доме умершего. На них приглашали всех родственников и непосредственных участников. Наиболее почетными были обмывальщики, их сажали в красный угол, угощали лучшим блюдами. Священник читал молитву, после чего приступали к трапезе, говорили об умершем, его делах, заслугах и т.д. Для него ставили миску, чашку с чаем, рюмку с водкой и приглашали его отведать угощение вместе со всеми.

Погребальная обрядность тесно связана с поминальной. Поминальный обряд — это совокупность символических и реальных действий, соответствующих определенным нормам и представлениям в процессе захоронения и после него. Поминальный обряд имеет свою практическую и идеологическую стороны. Практика показывает: поминание умершего нередко начинается уже в процессе захоронения (например, угощение в день похорон). Но чаще всего эти обряды разделены и по времени, и по месту. Поминки совершались не только на месте захоронения, но и в церкви, в доме и т.д.

Основная цель поминальных обрядов — обеспечение лояльности, дружелюбности мертвых к живым, покровительства со стороны умершего (предка вообще) и обеспечение постоянной связи между живыми и мертвыми, потомками и предками. Подобные действия, по-видимому, можно считать особым видом жертвоприношений, в ходе которых усматривается желание «расположить» предков на поведение, желательное для живых. В этом смысле содержание поминальных обрядов можно определить как «передачу» сообщения (в форме поминального обеда, даров) и получение желаемого, то есть доброжелательности предков.

В основе поминальных обрядов лежат, с одной стороны, представления о бессмертии души, с другой — о продолжении земных отношений в потустороннем мире. Существовало убеждение, что умершие могут оказывать положительное или отрицательное влияние на мир живых людей в зависимости от того, как последние будут относиться к тем, кто ушел в мир иной. Отсюда следует, что поминальные обряды — одно из проявлений древнего культа мертвых. Заключается оно в жертвоприношениях умершему, то есть торжественных тризнах, угощениях с обязательным посещением места захоронения.

Развитый ритуал поминок был связан в первую очередь с тем, что люди боялись обидеть не только злых усопших, но и всех умерших. Они приносили дары, устраивали поминки. Поминальные действия можно разделить на три большие группы: поминки в день похорон; поминки, совершаемые в течение шестинедельного периода «хождения покойника по земле»; календарные или общие поминки в честь всех умерших и приуроченные к определенным датам церковного календаря.

В поминках — *казытылан лун* — вместе с ближайшими родственниками участвовали все, кто занимался подготовкой умершего в потусторонний мир: обмывальщики, гробовщики, могильщики, плакальщики. Обязательно следовало приглашать их на поминальный 40-й день. В прошлом приглашали и церковный причт. В Коми крае поминки устраивались обычно на 3, 6 (7), 9, 20, 40-й дни после смерти. После этого шли общие поминальные дни — *казытылан субöта*, в Мясопустную, Троицкую, По-

кровскую и Дмитриевскую субботы, а также в иные дни — согласно местным традициям.

В поминальный день утром было принято окуривать дом можжевельником, чтобы очистить от злых духов. У некоторых этнографических групп коми принято было утром топить баню и приглашать обмывальщиков мыться в ней до поминального



Поминки на коми кладбище

обеда. Приглашали мыться и души умерших. В прошлом было обязательным посещение церкви, чтобы заказать панихиду, а также для освящения поминальной пищи.

После этого ближайшие родственники шли на кладбище, куда относили часть заранее приготовленного угощения. На кладбище окуривали могилу, раскладывали принесенные еду, питье и приглашать умершего отведать. Сами поминальщики также должны были откусать на кладбище. Остаток еды оставляли на могиле.

Следующая часть поминок проходила в доме, где к приходу с кладбища уже готов был стол. Священник или дьякон освящал еду, приглашенных усаживали за стол. На почетное место садился кто-либо из обмывальщиков, он как бы становился «за-

местителем» умершего. Состав блюд, подаваемых на стол, был очень разнообразен и традиционен. Полагалось готовить еду, наиболее любимую умершим человеком. Также обязательно в конце обеда подавали *куттю* — густую сладкую рисовую кашу.

Особое место в поминальных обрядах коми занимали поминки на 40-й день, когда после завершения трапезы провожали душу умершего из дома. Это называлось *лов колльёдны* (душу провожать). После трапезы брали полотенце, которое висело у изголовья усопшего и все дни оставалось в доме, выносили его на улицу и отдавали первому встречному вместе с едой. Считалось, что после этого душа покинула дом. В некоторых местах полагали, что душа из дома уходила с «заместителем» умершего, которого провожали с припасами, с тем же полотенцем, и с причитаниями. Этот обряд широко варьировался в различных местностях.

После этого было принято поминать только в годовщину смерти. Кроме общепринятых поминальных дней, у некоторых коми полагалось устраивать иногда отдельные поминки в честь умершего, старших родителей. Они не были приурочены к общим поминальным дням и датам. Устраивали их либо просто для поминания, либо если в семье посчитали, что те или иные неблагоприятные события связаны с непочитанием умерших родителей. Чтобы исправить положение, и устраивали поминки в неурочный день — просили ушедших сородичей помочь живым.





ОЧЕРК 8

КАЛЕНДАРНАЯ ОБРЯДНОСТЬ КОМИ

Святки

По православному календарю 6 января (24 декабря ст. ст.) отмечается Рождественский сочельник — Навечерие Рождества Христова. В этот день заканчивается Рождественский (Филипповский) пост, продолжавшийся с 28 ноября (15 ноября ст. ст.), и начинаются Святки. Это красочные и радостные празднества, включающие в себя как христианскую символику, так и древние обряды, связанные с началом солнечного года. Хотя в результате неточности юлианского календаря к началу XX века солнцеворот и Рождество оказались отстоящими друг от друга на 13 дней, первоначальная взаимосвязь этих праздников из святочной обрядности не исчезла.

Сочельник находится как бы на грани поста и праздника Рождества. По церковным канонам, в этот день требуется особо строго соблюдать пост. Рекомендуемая верующим ритуальная еда — кутья (рисовая каша с медом и изюмом) и сочиво (размоченные в воде зерна пшеницы). Наименование последнего блюда и определило само название Навечерия Рождества у русского крестьянства. У коми тоже было принято готовить в сочельник блюдо из ячменных вычищенных зерен, собственно говоря, сочиво. Хотя сам этот день называли в народе *куття*

лун (день кутьи). Иногда *куття* называли и весь святочный период.

У коми не воспрещались хозяйственные работы в Сочельник, но в большинстве домов в этот день не столько работали по хозяйству, сколько были заняты подготовкой к празднованию Рождества. У удорских коми в Сочельник варили в немалом количестве домашнее пиво (*сур*), поэтому он считался пивным праздником и назывался *медес*.

Молодежь и дети готовились славить Рождество Христово, вырезая из разноцветной бумаги звезды. В Евангелии говорится, что при рождении Христа в небе вспыхнула яркая звезда, которая известила всех о Его явлении в мир. Поэтому славить Христа и полагалось со звездой.

Славить Христа начинали в Рождественское Навечерие (*Рѡштво Рытъя*). Во многих местах «со славой» ходили и на следующий день, после церковной службы Всенощного бдения в честь Рождества Христова. Дети, парни и девушки с зажженными свечами и разноцветными звездами в руках ходили по домам группами по два-три человека. Испросив разрешения у хозяина, пели: «Рождество твое, Христе Боже наш», «Христос рождается, славите», «Днесь во днесь». При этих и других в начале, середине и конце «славильных» песен исполняющие кружили над головой рождественские звезды. За исполнение «славы» хозяева одаривали шаньгами, пирогами, давали мелкие деньги.

Был известен у коми и обряд колядования (*рытъя съылѡм*), который отличался от славления со звездой, прежде всего, тем, что хвалебные песни исполнялись уже в честь хозяина. Колядники наряжались в маскарадные костюмы, маски, плясали и славили хозяина с его домочадцами, спрашивая при этом, узнают их или нет. Истоки этого обряда, широко распространенного также у восточных славян, несомненно, уходят в языческую древность.

С Рождественской ночи одним из любимых развлечений молодежи становились гадания (*вѡрѡжитчѡм, туньясьѡм*). Благоприятным для предсказаний считался весь святочный период (*Вежадыр*). По хозяйственным народным приметам коми крестьяне старались определить погоду на лето и виды на урожай. Считалось, что если в Святки на деревьях пушистый иней, то будет хороший урожай хлеба. Если от Рождества до Крещения морозы — от Петрова (29 июня ст. ст.) до Прокопьева дня (8 июля ст. ст.) будет вѡдро. Коли в Святки дождит, летом хлеб вымерзнет. В Святки на деревьях и кустах много снега — год будет урожайным, а если снег осыпался, то хорошего года не жди. И т.д.

Во время Святков (*Вежадыр*), по сохранившимся у коми языческим представлениям, земной мир как бы соприкасался с потусторонним. Начиная с Сочельника, родители с наступлением темноты рассказывали детям о злых духах — *куття войса* или *вежа войса*, которые в ночь на Рождество будто бы выходили из воды и слонялись по земле все святочные ночи. Детям говорили, что *куття войса* могут схватить зазевавшихся и утащить в прорубь. В то же время эта якобы близость «того света» давала возможность узнать свое будущее.

Девушки в Святки особенно увлекались гаданиями о замужестве. Ранним утром в день Рождества, с первым скоромным куском во рту девушки выбегали за ворота и спрашивали имя у первого встречного, веря, что так же зовут их суженого. Чтобы узнать, в какой стороне живет будущий жених, бросали через забор обувку и смотрели, в какую сторону носком она упадет. С этой же целью девушки собирали с пола мусор и просеивали его через сито на снег, приговаривая: «С которой стороны собака залает, в той стороне и жених живет». Гадали, перебирая жерди изгороди: «Вдовец — холостец, вдовец — холостец». Утром падали специально навзничь в сугроб и смотрели потом отпечаток. Если пропечатывалось как бы две головы, то в новом году ожидалась свадьба. Если же на отпечатке вообще голова не вышла, это считалось признаком скорой смерти. Девушке, пожелавшей узнать, в какой стороне живет будущий муж, завязывали глаза и, покружив ее на месте, смотрели, куда она пойдет. Или же глаза завязывали лошади. Девушка садилась на нее, лошадь заставляли сделать несколько кругов внутри ограды. Если после этого лошадь находила дорогу за ограду, девушку в новом году ожидало замужество. Еще на пол в избе насыпали зерно и бросали в него обручальное кольцо. Если впущенный в избу петух начинал клевать кольцо, то девушку ожидало замужество, если зерно — нет.

Чтобы узнать возраст будущего супруга, девушки сыпали золу или пепел на перекрестке трех дорог, около бани или за оградой. Если утром на золе оставались следы валенок, то девушке суждено выйти за старика, если следы котов — за мужчину средних лет, сапог — за молодого парня. Парни при этом нередко подшучивали над гадающими и специально оставляли ночью на золе отпечатки больших валенок.

Имя мужа узнавали следующим образом: три девушки собирались вместе, клали между жерновами ручной мельницы (*килом изки*) три иголки без ушек и, крутя по очереди жернов, старались по издаваемым при этом звукам определить имя суженого. Чтобы узнать, какой характер будет у свекрови, ставили на

огонь сковороду с налитой в нее водой. Если вода закипала бурно, считалось, что будущая свекровь будет злая.

Особенно популярными и притягательными для молодежи были так называемые страшные гадания. Проводились они ночью в наиболее предпочтительных для нечистой силы местах: на перекрестках трех дорог, в бане, овине, сарае, в голбце и т.д. Такие гадания считались наиболее верными. Но в то же время и опасными.

В голбце, сеннике или нежилой горнице девушки гадали ночью о суженом, сидя перед зеркалом с поставленной рядом с ним свечой. Обязательным условием при этом было полное одиночество. Глядя в зеркало, нельзя было мигать. Увидев в зеркале суженого или что-либо другое, полагалось сразу же покинуть помещение для гадания, иначе нечистая сила могла войти в него.

Нечетное количество девушек, собравшись на гадание, шли ночью на перекресток трех дорог, садились на коровью шкуру и очерчивали вокруг нее круг с помощью угля – так, чтобы за линией круга не оставалось краешка шкуры. Считалось, что та девушка, которая услышит звуки колокольчика или скрип полозьев, выйдет в будущем году замуж. Можно было слушать и из круга, очерченного ножом, лучше всего хлебным. При этом нож втыкали в землю в том месте, где замыкалась линия. Или же слушавшие садились в круг, взявшись за мизинцы, накрывались скатертью или холстом, которым закрывали хлеб, а на голову клали краюху хлеба. Особо боязливые брали с собой в круг кошку – для оберега от нечистой силы.

Таким способом гадали не только о суженом, но и о смерти. Если удавалось услышать стук, то считалось, что в той стороне будет покойник: это ему якобы гроб делают.

В указе Петра Великого было сказано: «...Считать новый год не с первого сентября, а с первого января сего 1700 года. И в знак того доброго начинания и нового столетнего века в веселии друг друга поздравлять с новым годом...». С тех пор на Руси в середине святочного периода стали праздновать и наступление нового календарного года.

По православному церковному календарю 1 января считается днем святого Василия, поэтому у коми первый день нового года назывался *Василей лун*. По новому стилю эта дата соответствует 14 января, так называемый старый новый год.

Праздничные увеселения накануне Васильева дня проходили у коми с песнями, танцами, играми, ряжеными. Отличительной особенностью посиделок в канун Васильева дня было то, что

на них собиралась не только молодежь, но и все желающие. Молодежные игры и песни, исполняемые на посиделках в канун Васильева дня, отличались ярко выраженным любовным содержанием. После некоторых песен разбившиеся на пары участники посиделок целовались, что не было принято на обычных посиделках в другие дни. В некоторых коми деревнях одним из главных на этих посиделках считалась игра «Выбор на год» (*Возгӧӧрся бӧрийӧм*), во время которой парни выбирали себе пару среди приглянувшихся им девушек. Выбор этот считался действительным на весь будущий год. В других местах Коми края подобная игра проводилась раньше, в Михайлов день (8 ноября ст. ст.).

Как и на увеселениях, в другие дни Святков видное место в новогодний вечер у коми отводилось играм, связанным с ряжением. Повсеместно, например, рядились в коня. Хотя в разных местах края инсценировки, разыгрываемые молодежью, имели свои особенности. Например, на Печоре (Покча, Скаляп) накануне Васильева дня в нанятой для посиделок избе собиралось до двадцати парней, каждый из которых приносил с собой семь шелковых платков. Платки эти они наматывали на обе руки, изображая вожжи, повязывали на шею (хомут), привязывали сзади к поясу (хвост). Каждый из парней в руках держал колокольчик, прикрепленный к такому же платку. Из числа ряженных выбирали главного «коня», который шел во главе остальных «коней», выстроившихся в колонну по двое. Один из ряженных парней изображал кучера. Все участники маскарада выходили из избы на улицу, и кучер плеткой гонял по селу «коней» в течение нескольких часов.

Зрелище это привлекало много зрителей, особенно оно нравилось ребятишкам. Ряженные возвращались в избу, и вместе с девушками начиналось обычное веселье с песнями и плясками под гармошку. При этом организаторами веселья выступали ряженные. В сысольских селах Пыелдино и Куратово ряженные в шутку били плетками из соломы тех, кто не участвовал в складчине по найму *ворсан керка*, требуя от них угощения.

Наряду с конем, на Васильев вечер было принято рядиться в журавля. Для этого на парня, держащего в руках кочергу или прялку загнутым концом вверх, набрасывали полог. Несколько парней, наряженных таким образом, устраивали на посиделках небольшие представления. Они «клевали» концом прялки или кочерги друг друга и зрителей. Зрители при этом со смехом разбегались, вскакивали на лавки, залезали на полаты, создавая общую суматоху и веселье.

Были и другие маскарадные костюмы. Например, надевали вывороченную наизнанку овчинную шубу, нахлобучивали на голову старую лохматую шапку, ноги — в рваную обувь, а на лицо накидывали вымазанную сажей тряпку. В Усть-Куломском районе такой наряд называли *йӧгра-яран* (манси-ненцы). Было принято переодевание мужчин в женскую одежду и наоборот. Одной из популярных в Васильев вечер игр у молодежи была также *горань* (жмурки).

Помимо посиделочных развлечений, канун Васильева дня было принято отмечать праздничным ужином. На Сыsole и Вычегде для этого обязательно варили свиную голову и ноги, поэтому этот день так и назывался *порсь юр-кок вильӧдан лун* (день обглаживания свиной головы и ног). В народе говорили: *Кӧть мыйкӧ закладӧ пукты, но тайӧ сёянсӧ лӧсьӧд* (Хоть заложил что-нибудь, но эту пищу приготовь).

В новогоднюю ночь многие пытались определить хозяйственные перспективы на год. Существовала народная примета, что если Васильева ночь звездная, то будет хороший урожай ягод, а если нет, то хорошо уродится только черника. После новогоднего ужина дети искали на полу хлебные зернышки. Если находили, то считалось, что год будет урожайным.

Относительно замужества, гадания в Васильев вечер считались особенно удачными, ведь они проходили как раз на рубеже года старого и нового.

После Васильева дня святочные увеселения потихоньку шли на убыль и завершались 6 (19) января, в церковный праздник Крещения. Накануне, в крещенский вечер, молодежь опять занималась гаданиями. По поверьям коми, в этот вечер особенно опасна была святочная нечистая сила (*куття войса, куття васа, вежо пуляк*). А после Крещения вся эта нечисть опять уходила в воду.

Пасхальные качели в селе Петрунь



В день Крещения, как и у русских, главным обрядом было освящение воды в проруби — иордани. Эта вода считалась целебной. После молебна многие купались в иордани, умывались, мыли в ней руки, уносили эту воду домой и хранили в течение года.

Весенне-летние календарные обряды

Как и у других православных народов, у коми первым весенним праздником была Масленица (*Масьленича, Йӱввыв, Йӱв вежалун*). Масленичное веселье в коми деревнях продолжалось три-четыре дня — начинали в четверг и завершали в воскресенье, в преддверие Великого поста. В каждом селении на масленичной неделе устраивали ледяные горки. Их строили из досок и обливали водой. На Печоре эти горки украшали по бокам небольшими елочками и фонарями, которые зажигали по вечерам. Из еловых лап сооружали «ворота».

Катались с гор на санях полярно. Парни держали девушек на коленях и управляли санями. Было известно у коми масленичное катание с гор и другого вида. На крутых откосах укрепляли наклонно, под углом около 45 градусов, два обледенелые шеста — параллельно друг другу. У верхних концов устраивали площадку. Парень и девушка, взявшись за руки, ступали с площадки на обледеневшую поверхность шестов (каждый на свой) и скатывались на ногах вниз.

Другим популярным развлечением на Масленицу были качели. Их сооружали в сараях накануне праздника. Качались преимущественно подростки, но в последний день Масленицы, в воскресенье, на них развлекалась молодежь.

Во всех коми селениях в Масленицу любимой потехой были выезды на лошадях. Выезжали на расписных, богато украшенных и покрытых цветным сукном санях. К дугам подвешивали колокольчики, украшали их цветными лентами, бумажными цветами. Парни в своих санях катали вдоль деревни девушек. Для детей в сани ставили большие корзины, сажали в них маленьких, и те тоже участвовали в веселье. Особенно красочные выезды были у северных коми-ижемцев. Помимо лошадей, они использовали для катания и оленьи упряжки.

На выезд одевались как можно наряднее. В пятницу масленичной недели все молодожены, венчавшиеся после Рождества,

обязательно участвовали в выезде, причем молодая непременно должна быть в кокошнике.

В первый день Масленицы в ижемских селениях устраивали «поезд» с ряжеными. На двух санях устанавливали лодку, в которой разыгрывалось целое представление. Сидящие в ней толкли в ступе рожь, взбивали масло, пили чай из самовара и т.д. На Выми, в селе Серегово, в этот день по улицам возили сани, в которых за столом с закусками сидела Масленица — ряженный в сарафане, кофте и ярком платке. Народ при встрече с Масленицей низко ей кланялся.

На Выми же на Масленицу разыгрывалась народная драма «Старик». Главными действующими лицами в ней были старик и поп. Остальные участники стояли кругом около сидящего на корточках старика. Поп от имени всех присутствующих спрашивал его, пахал ли старик, сеял ли, боронил ли, жал ли, молотил ли, молот ли, пек ли в печи хлеб. Старик на все вопросы отвечал отрицательно, каждый раз находя какую-либо причину своего безделья. В это время остальные участники хороводили вокруг старика и пели песню: «У меня старик-от невозможной». На последний отрицательный ответ старик получал по голове от кого-нибудь из участников представления, и все разбегались в разные стороны.

В коми фольклоре были и специальные масленичные песни, например, «Круг ли мой, круг» («*Гӧгыль пӧ, гӧгыль*») и «Солнцеликий радостный валяй» («*Шондӧбанӧй гажӧ Валяйӧй*»). Первую пели во время игры «в круг». Парни и девушки, взявшись за руки, собирались в круг, и пели, приплясывая: «Круг же ведь ты, круг, ой, солнцу подобный. Солнцеликий круг да». Славил приход весны и весеннего яркого солнца. Дети во время исполнения этой песни взбирались на какой-нибудь холмик и скатывали с него вниз куриные яйца или что-то другое. Песней «Валяй» тоже встречали весну. Ее исполняли во время катания на конях по кругу, вокруг самого многолюдного в селении места.

Обязательными во время масленичного праздника были обильные угощения. Печь и варить начинали еще за два-три дня до праздника. Во всех домах варили пиво (*сур*), более зажиточные запасались вином. Как и на русской Масленице, у коми непременным праздничным кушаньем были блины. Тещи угощали ими молодых зятьев, остальные пекли их для себя и гостей. Есть все старались как можно больше — после Масленицы наступал семинедельный Великий пост.

Великий пост (*Ыджыд видз*) соблюдали у коми строго. Вплоть до наступления его последней, предпасхальной недели никаких

празднеств или развлечений не допускалось. Календарная обрядность возобновлялась в Вербное воскресенье, последнее перед Пасхой. По церковному календарю этот день один из главных двенадцатых праздников. Принесенные из леса веточки вербы клали около образов, потом хлестали ими людей и скотину, чтобы были здоровы. Освященные веточки выносили и в амбар — они должны были оберегать крышу от ветров. Детей хлестали этими ветками, приговаривая: «Верба хлещет, а не я хлещу. Внизу тебе корнем укорениться, вверху листочком распуститься». Считалось, что после этого дети будут хорошо расти и не болеть.

После Вербного воскресенья наступала Страстная неделя — последняя неделя Великого поста, посвященная памяти страстей, страданий Господних. В понедельник Страстной недели (чистый понедельник) рано утром коми девушки катались с гор верхом на коромыслах, приговаривая при этом: «Уродись, мой лен, тонок и долог, как мое коромысло».

В четверг (Великий четверг) утром осматривали кусок смоченного водой холста, оставленного на ночь на улице. Если холст замерз, это и считалось прогнозом на неурожайный год.

Рано утром, пока еще спят вороны, коми хозяйки открывали печные дверцы и через трубу выкрикивали клички всех своих коров. Верили, что после этого они сами будут приходить вечером домой с вольного летнего выпаса. Еще до восхода солнца выносили во двор постели и выбивали их, после чего якобы исчезали клопы и блохи. Перед рассветом же было принято считать деньги, чтобы они водились круглый год. Печорские охотники и рыболовы до рассвета в Великий четверток приносили в дом можжевеловые ветки и пихтовый кряжик. Часть можжевеловника клали под матицу, а остальной жгли посередине избы, прыгая через огонь. Пихтовый кряжик потом хранился в течение всего года. Считалось, что после исполнения этих обрядов рыбный и звериный промыслы будут особенно удачны.

В Великий четверток старались переделать все необходимые в крестьянском быту работы, чтобы потом, в течение всего года они шли бы успешно. Верили: если обуешься в этот день на мельничной полке, то весь год будет удача, а если обуться в том углу, где стряпают, то охотник найдет весной тетеревиный ток. У скотины вырывали клочок шерсти, смешивали с шерстью, вырванной у другой, и зарывали в землю в хлеву. После этого при пастьбе летом весь скот должен якобы ходить вместе, не разбредаться по лесу. Повсеместно у коми в этот день пережигали соль, отчего она считалась целебной. В хлевах считалось полезным жечь вереск, чтобы его дым выгнал злых духов и ско-

тина не болела. Остатки вереска клали под матицу. Для охраны дома от злых духов над дверями около косяка клали щучьи зубы — в Великий четверток, согласно поверью, «нечистая сила» особенно активна.

Наконец наступала Пасха (*Віджд лун*). К этому празднику коми женщины особенно тщательно убирали в доме. В ночь перед Пасхой парни стреляли из ружей, чтобы отпугнуть нечистую силу. С этой же целью на берегу реки, на возвышенном месте зажигали большой костер или бочки со смолой. Считалось, что в эту ночь колдуны грызут большой церковный колокол. Поэтому утром молодежь забиралась на колокольни посмотреть, не осталось ли на колоколе следов зубов.

В церквах пасхальным утром совершалось особенно пышное богослужение. Вокруг церкви и внутри нее зажигали свечи, стены украшали свежими еловыми лапками, бросали их и на пол. Некоторые коми охотники и рыболовы во время заутренней, после первого приветствия священника «Христос воскрес», вместо обычного «Воистину воскрес» произносили названия особо ценных зверей, птиц или рыб. Считалось, что от этого промысловый год будет богатым добычей.

После окончания церковной службы начиналось всеобщее веселье, сопровождаемое долгожданным скоромным застольем. Пожилые люди ходили в гости. Молодежь целый день качалась на качелях, скакала на досках, играла в крашенные яйца. Обычай красить на Пасху куриные яйца существовал у коми издавна. По крайней мере, об этом упоминается еще в письменных источниках XVII века. Поскольку раньше здесь птицеводством занимались крайне мало, то при недостатке куриных яиц их нередко заменяли сухими домашними сырками (*кос рысь*), изготовленными из творога на масле и сметане.

Пасха — «передвижной» церковный праздник. В зависимости от того, когда появится первая полная луна после весеннего равноденствия, Пасха приходится на разные числа в пределах 35 дней (от 22 марта до 25 апреля ст. ст.).

Из церковных весенних праздников с фиксированной датой особое внимание у коми, как и северорусского населения, уделялось Егорьеву дню (дню великомученика Георгия Победоносца).

Отмечается Егорьев день 6 мая (23 апреля ст. ст.). На севере к этому времени весна в самом разгаре, крестьяне готовились начать полевые работы. В ночь на Егория снова гадали по оставленному на улице мокрому холсту или вывешенной во дворе

мокрой тряпке — урожайным ли будет этот год. Если холст замерзал — плохая примета.

Егорьев день считался «именинами» лошадей. С этого дня начиналась пастьба и остального скота. На Выми весь домашний скот на Егория приводили к церкви, у которой горели расположенные в два ряда костры. В огонь бросали кучи можжевельника, и после богослужения прогоняли между кострами весь скот. Ветки можжевельника, кроме того, втыкали над дверями хлева. В селе Ижме утром Егорьева дня хозяйки сгоняли лошадей и коров в специально сделанные загоны и приглашали батюшку служить молебен. Тот окроплял скотину святой водой, после чего ее выпускали через узкие ворота. Остатки святой воды хозяйки уносили домой — кропить ею мелкий скот.

Молодежь в этот праздник собиралась на берегах рек, озер и разводила костры. Было принято в Егорьев день сжигать старую, ненужную деревянную и берестяную посуду. Ее собирали по домам, нанизывали на длинные шесты, ставили их вертикально и поджигали.

В конце мая — в июне христиане отмечают Троицу, еще один из двенадцатых церковных праздников. Троица тоже «передвижной» праздник, приходится она на 50-й день после Пасхи, оттого ее часто называют Пятидесятницей. Праздник пресвятой Троицы установлен в честь сошествия Духа святого на учеников Иисуса Христа — апостолов, а вместе с ними и на всю христианскую церковь. Поэтому следующий за Троицей понедельник имеет название Духов день.

В седьмую послепасхальную неделю, в четверг (*Семик*), а чаще в субботу (*Семик суббота*) у коми был поминальный родительский день. Сейчас его обычно совмещают с самой Троицей. В этот день посещают могилы близких. У коми было принято ходить на могилы обязательно с каким-нибудь кушаньем — рыбным пирогом (*черинянь*), вареным мясом, яйцами и другим. Старались донести пищу еще горячей, поскольку верили, что паром от нее питаются умершие. В могиле делали небольшое углубление и «угощали» умерших, наливая туда пиво или вино. В какой-то мере эта традиция сохраняется и сейчас.

Обязательным атрибутом празднования Троицы были береза и березовые ветки. Молодые березки с пышными зелеными ветвями привозили из леса и сажали под окнами дома. На Печоре под окнами ставили по три березки, украшенные лентами и цветной бумагой. На Выми и в Прилузье березу ставили и в центре селений. Вокруг нее молодежь водила игры, плясала. Березки побольше привозили в церковь. После освящения вет-

ви раздавали прихожанам. Те потом клали их на иконостас, держали там некоторое время. Вениками из освященных березовых веток хлопали маленьких детей: «Растите, растите, как берега растут».

Потом пожилые люди ходили в гости друг к другу, а молодежь отправлялась веселиться на берег реки или сухое возвышенное место, с песнями под гармошку прогуливалась по селу, устраивала танцы, игры. У коми-ижемцев в селениях по реке Усе на Троицу разыгрывалась народная драма «Кострома». Рязеного Костромой, для чего пучки травы и соломы навешивали на одного из парней, с прялкой в руках усаживали на чурбак. Остальные участники становились в круг и затевали вокруг Костромы хоровод с песней: «Костромушка прядет, Иван-дремля дремлет. Далеко ли Кострома?» Неожиданно Кострома вскакивал, сбрасывая с себя наряд из трав и соломы. Все разбежались, а Кострома старался кого-нибудь догнать и поймать.

7 июля (24 июня ст. ст.) по церковному календарю — Иванов день (Иоанна Предтечи). В Коми крае отмечали его повсеместно. Накануне Иванова дня все парились в бане новыми березовыми вениками — до этого дня заготавливать веники запрещалось. В новые веники вплетали цветы купальницы, веточки рябины.

После бани многие купались в реке. В этот день у коми принято было гадание по банным веникам. Их вешали после мытья на колья изгороди или бросали на крышу бани, а через некоторое время смотрели: если веник почернел, то это плохой знак. Многие же после бани шли на реку и бросали веники в воду. Если веник тонул, ожидалась беда, если уплывал — это был знак скорой радости, свадьбы и т.д. Молодежь во время таких гаданий жгла на берегу реки костры. В ночь на Иванов день собирали лекарственные травы. Девушки ворожили.

В Иванов день девушки отправлялись на луга собирать купальницу. Они клали ее в рукомойники и подойники, чтобы самим быть здоровыми, чтобы коровы лучше доились. Собирали и другие цветы, которые хранили до следующего года. Во время сбора цветов девушки пели и плясали. А молодежь в Иванов день опять жгла костры. Разводили их и в лодках, и с ними катались по реке.

12 июля (29 июня ст. ст.) празднуется Петров день — день первоверховных апостолов Петра и Павла. Этим праздником заканчивается Петров пост, который начинается через неделю после Троицы. С Петрова дня у коми традиционно начинался

сенокос, а у рыбаков — летний лов рыбы. Поскольку апостол Петр, согласно библейскому писанию, был рыбаком, крестьяне обращались к нему (а чаще — к обоим апостолам) с просьбой дать им рыбу.

Накануне Петрова дня устраивались «петровщины». Молодежь делала складчину и собиралась в каком-нибудь доме. Приносили с собой шаньги, рыбные пироги, пиво, вино и обязательно крупу и сметану. Всю принесенную сметану сливали в маслобойню и сбивали из нее масло. Потом варили кашу с маслом и вместе ели ее. Следом начиналось общее веселье, нередко до 4–5 часов утра. Свою «петровщину» устраивали и женщины, причем среднего возраста и пожилые собирались отдельно. Мужчин с ними не было.

В некоторых местах молодежь проводила свои «петровщины» на свежем воздухе. Кашу варили на кострах небольшими группами — по 5–6 человек. Потом все собирались в условленном месте и начинали игры, песни, пляски.

В Петров день девушки и женщины надевали свои праздничные наряды, по возможности празднично одевались и мужчины. До обеда ходили друг к другу в гости, навещали родственников. После обеда молодежь отправлялась на луга, где отдавалась всеобщему веселью. Парни и девушки водили хороводы, устраивали различные игры, пели и т.д.

Весенне-летний обрядовый календарный цикл завершался в Ильин день (*Илля лун*) — день пророка Ильи (2 августа, 20 июля ст. ст.). С него начиналась уборка хлебов и снимался ряд запретов, действовавших во время их созревания. У коми до Ильина дня запрещалось играть на народных духовых инструментах. Если ребенок случайно свистнет, ему говорили: «Не Ильин день, что шумишь? Свистишь — хлеб замерзнет». В Ильин же день в коми поселениях все дети поголовно делали себе свистульки, дудки и с утра до вечера свистели в них. Не отставала от них и молодежь. Не случайно в народе этот праздник назывался *«чипсаян, пöлясян лун»* (букв.: день свистенья, дуденья).

Во многих коми селениях в благодарность за будущий урожай Илье-пророку приносили в жертву скот. Мясо быков, коров и телят готовилось в общих котлах и после освящения его церковнослужителем коллективно поедалось. У печорских коми в честь пророка устраивали массовые выезды на лошадях. И молодежь, и старики верхом на лошадях с песнями разъезжали по улицам. Нередко бывало до десяти лошадей в ряд. Коми оленеводы в этот день традиционно собирались в условленном месте, устраивали оленин гонки, после которых было праздни-

ное застолье. Затем они начинали двигаться на юг, в районы зимовки.

По коми народному календарю, после Ильина дня начиналась осень. Говорили, что «на Илью до обеда лето, а после обеда осень». С этого дня переставали купаться. Теперь можно было собирать ягоды и лучить рыбу острой. В этот день по приметам определяли погоду на осень.

Осенние календарные обряды

Уборка хлебов, начинавшаяся после праздника Ильи-пророка, завершалась обычно к Успенью (28 авг., 15 авг. ст. ст.). Далее — обработка урожая. Промысловики начинали охотничий сезон на боровую дичь в ближних угодьях. Успенье праздновали повсеместно. После исполнения в церкви утреннего молебна все веселились, ходили друг к другу в гости. Молодежь плясала и исполняла хороводные песни.

21 сентября (8 сентября ст. ст.) церковный праздник Рождества Богородицы. В этот день молодежь верхней Вычегды уходила в лес, разводила костер и варила селянку — картофельную кашу с яйцами, маслом и молоком. В других местах его отмечали обычным застольем. Особенно широко праздновали Богородицу в селе Богородск на Вишере. К этому дню в Богородск стекались толпы народа из всех близлежащих и даже дальних селений. В прежние времена, согласно легенде, к празднику Богородицы сюда прибегал из лесу олень (по другой версии, лось) в качестве добровольной жертвы. Потом олень приходиться перестал, и его заменили жертвенным домашним скотом.

14 октября (1 октября ст. ст.) христианский праздник Покрова Пресвятой Богородицы. После Покрова начиналась сушка и молотья хлеба, женщины приступали к обработке льна и конопля, начиналось стойловое содержание лошадей. Коми охотники начинали добычу белки. Как и у северорусского населения, Покров считался у коми преимущественно женским, девичьим праздником. Девушки на выданье ставили свечи к иконе Покрова Богородицы, молились об удачном замужестве. Чтобы не лишиться их удачи, из домов, где они жили, запрещалось в Покров давать что-либо взаймы, выносить мусор. В этот день девушки дарили приглянувшимся парням свое рукоделье — платочки, кисеты и т.д. Если подарок принимался, это считалось

хорошим предзнаменованием. Женщины в этот день устраивали складчины, водили хороводы, играли в «Круг», ходили по улицам с песнями.

После Покрова развлечения на открытом воздухе прекращались. Наступало время осенне-зимних посиделок.

Посиделки (*войпукѡм, рытпукалѡм*) были у коми молодежи любимым развлечением от Покрова до Масленицы, исключая лишь Рождественский пост, когда посиделки проходили исключительно за работой. Обычно молодежь снимала на день какое-либо помещение или собиралась дома у одной из девушек, устраивала складчину для чаепития и угощений. Девушки приходили с рукоделием — шили, вязали, пряли, но работа то и дело прерывалась развлечениями. Вместе с пришедшими вслед за ними парнями девушки плясали, пели, играли в разные игры. Особенно весело посиделки проходили на Святки. Для девушек и парней посиделки были и тем местом, где происходили и закреплялись знакомства, нередко приводившие к браку.

Иногда молодежь устраивала посиделки вместе со взрослыми. Вот как описывает их Питирим Сорокин: «В избе ярко светит лучина. Бабы и девки прядут и шьют. Парни дурят с девицами и дуются в карты. Мужики степенно лежат на полатях и толкуют о своем житье-бытье. Песня, гармоника, споры, разговоры, дым, возня — все сливается в жизнерадостный концерт... Лучший сказочник Лав Вась рассказывает, как леший его таскал по лесу, как приходил к нему лесной. И снова льются песни, шутки и аккорды. Потом снова идет сказка».

14 ноября (1 ноября ст. ст.) в день Кузьмы и Демьяна (чудотворцев Космы и Дамиана) повсеместно в Коми крае устраивали складчины. В дом, который выбрали для празднества, девушки приносили муку, мясо, рыбу и готовили угощение. Потом приходили приглашенные парни, и после трапезы начиналось веселье. Пели «посиделочные» песни, играли в молодежные игры, плясали кадрили, барыню и другие известные танцы. На Печоре это веселье продолжалось обычно один день. В других же местах и в Усть-Сысольске на Кузьму-Демьяна гуляли и веселились три дня подряд.

Вот как отмечали этот праздник в столице Коми края в середине XIX века. В складчину собирали необходимые припасы (мясо, мука, конопляное семя, картофель, масло, яйца и др.). Четверо девушек брали на себя заботу сварить из общих припасов праздничное пиво. Они потом все три дня праздника отвечали за стряпное дело. Пиво варили из принесенной муки, излишек

ее продавали и на вырученные деньги покупали хмель. Картофель подавали на стол вареным, из яиц готовили яичницу, шли они и для приправы других блюд. Если празднование приходилось на пост, то варили постные щи, заправляя их конопляным семенем. Открывая праздничное застолье, организовавшие складчину девушки обращались к хозяину дома, где все собрались, со словами:

*«Староста гусыня,
Давайте же пива:
Пересохло наше горло,
Не пиваячи так долго!»*

После того, как хозяин приносил большой пивной ковш-яндову с этим праздничным напитком, четыре девушки — распорядительницы — наливали себе по стакану пива и выходили с ним на середину комнаты, составляли хоровод и начинали плясать, переходя одна к другой поперек круга. В это время исполнялась песня на коми языке: *«Но, но жё чайяс, чайяс; Но, но жё юны, юны; Но, но жё сёйны, сёйны»* и т.д. В русском переводе в песне говорилось:

*«Извольте же, сестры, сестры!
Извольте же пить, пить;
Извольте же есть, есть.
Теперь наше время пить,
Теперь наше время есть,
Воля, воля потеряется, потеряется;
Мужа дома нету, нету.
О хмель, хмель облегчающий;
О хлеб, хлеб приголубливающий;
О соль, соль одомовляющая;
О пиво ржаное,
О пиво ячное, густое;
О пиво ячное, пиво легкое,
О пиво пшеничное,
Пиво пенистое —
Край стакана обпенило,
Губы умедовило.
Кому попадетя —
Все да все.
Кому попадетя —
Досухо, досухо».*

После этой песни, в которой превозносились достоинства пива, девушки опорожняли свои стаканы, а их место занимал следующий девичий квартет. Все начиналось сначала. Наконец все девушки после танцевально-песенных прелюдий выпивали по своему стакану пива. Лишь тогда наступала очередь приглашенных

на праздник молодых людей. Две девушки ставили на поднос по стакану пива, угощали им двух гостей. При этом исполнялась песня:

*«Пива да пьяного,
Меду да сладкого
Наливай ковши полные,
Подноси да до румян.
В новосветлой горнице
Наши умники-молодцы;
Прими же, наш...»*

(называлось имя и отчество парня).

Пока эта пара пила из своих стаканов, девушки плясали с подносом в руках, напевая:

*«Пей, пей на здоровье!
По нашему челобитью,
По Кирилловскому,
По праву Ненилову;
Да опрокиньте,
Да опростайте,
Да на головы поднимите.
Веселитесь!»*

Парни, выпив пива, клали в стаканы деньги и ставили их обратно на поднос. После чего все повторялось со следующей парой гостей.

С завершением первого дня участники празднования Кузьмы-Демьяна расходились по домам. Назавтра молодежь собиралась вновь, веселье продолжалось. То же было и на третий день, в конце которого пели прощальную песню в завершение праздника Кузьмы и Демьяна. В этой песне говорилось, что в первый день до дна сосуда с пивом не доставал даже «русский шест», на второй день праздника шест уже доставал дно, а в конце третьего дня остатки пива не закрывали даже серной спички.

21 ноября (8 ноября ст. ст.) отмечается праздник Архистратига Михаила. Особенно интересно проходил этот праздник на Удоре и в селениях по Выми. Вечером накануне Михайлова дня повсеместно устраивались складчины, причем отдельно друг от друга собирались парни с девушками и родители со своими детьми в возрасте от семи до двенадцати лет. Мужчины и парни приносили на свои вечеринки вино, женщины и девушки — пиво, выпечку, другие закуски.

И молодежные, и взрослые увеселения проходили по сходному сценарию. Вначале было угощение, а потом начиналась игра под названием *невестану бѳрийѳм* (выбор дерева на невесте).

сту). Причем, если на молодежных вечеринках в нее играли сами участники, то есть парни и девушки, то на взрослых главные роли исполняли присутствующие на них дети. Родители же как бы играли роль постановщиков театрального действия.

После угощения мальчики и девочки становились в круг и под пение родителей начинали скакать и кружиться по избе. Потом они чинно рассаживались на коленях своих родителей, а те хором начинали исполнять специальную обрядовую песню. Вначале, после слов «О, царев сын...» и «О, царевна...», называлось имя какого-либо мальчика или девочки. Затем пелось следующее: «Запихали их в озеро, размочили, подержали, в снопы связали...» После этих слов мальчик должен был успеть сказать «спасибо». Если благодарил поющих, они продолжали:

*«Сапоги с лебяжьим носом,
С коротким носком башмак,
Сто рублей денег,
Двухсотрублевая молодушка,
Бисерный кокошник,
На три ночи — радость.
В санях с синим войлоком
На пегой лошади,
От крутизны к крутизне,
От наносов к наносам,
В лисью нору попадают,
«Туп-тап» делают.
И едут, и попадают в веселую горницу,
На мягкую постель.*

После завершения этой хвалебной песни мальчик вставал, подходил к девочке, имя которой было названо в начале песни, и брал ее под руку. Они выходили на середину комнаты, кланялись всем присутствующим. «Выбор дерева» состоялся.

Если же после исполнения зачина мальчик не успевал или забывал сказать «спасибо» певцам, то продолжение песни было уже не хвалебного, а хулительного содержания:

*«...В дырявых санях,
Под дырявым войлоком,
На лошади со «шмаком».
От крутизны к крутизне,
От заноса к заносу,
В заячью нору попадают,
В хлев с кислым запахом,
Синюю пуговицу на глаза,
Копеечку в горлышко,
По оглобле к задкам,
По бокам — мешки для милостыни,
Рваную обувь на ноги,*

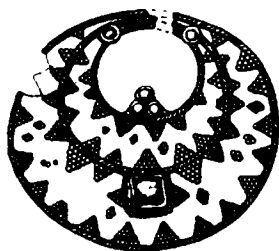
*Жена со щучьими зубами,
Ребенок будет рыжим!
Жена будет ведьмой!»*

Впрочем, неудачнику особенно расстраиваться не стоило. Эта игра по выбору «дерева» продолжалась в канун Михайлова дня до тех пор, пока все присутствующие дети не оказывались разбитыми на пары. Причем, дети должны были помнить о своем выборе весь последующий год. А на следующий при выборе «дерева на невесту» могли, конечно, образоваться новые пары. Но, как правило, этого не происходило. Дело в том, что выбор пар в действительности проходил по сговору их родителей, при этом учитывались личные симпатии, имущественное положение и т.д. На детскую психику постоянство выбора пары нередко оказывало сильное воздействие: когда они вырастали, действительно вступали в законный брак.

С 28 ноября (15 ст. ст.) начинается Рождественский пост, который продолжается до начала Святков. Посиделки на это время либо прекращались, либо проводились без обычных для них развлечений. Церковные праздники также отмечались без какой-либо особой обрядности. Одним из немногих исключений у коми было празднование дня святого Модеста (по-коми *Медоса*), который приходится на 31 декабря (18 декабря ст. ст.). На посиделках верхневьчегодских коми, которые устраивались в этот день, девушки собирались вместе с парнями. Девушки пряли, а молодые люди им всячески мешали — прятали прялки, подшучивали над ними, мазали сажей лицо и т.д. Особенно доставалось самым нарядным. В деревне Жежим и селе Дон (Усть-Куломский район) в этот день в часовнях служили молебны. В жертву святому Модесту, точнее священнику и церковному причту, приносили телячьи грудинки, ноги, головы, а иногда жертвовали и целых телят.

На Удоре именем *Медос* назывался пивной праздник, который приходился, правда, не на день святого Модеста, а на Рождественский сочельник, после которого наступали Святки и начинался новый календарный обрядовый цикл.





ОЧЕРК 9

ДЕТСКИЕ ИГРЫ КОМИ

Габриэль Гарсиа Маркес заметил однажды по поводу романа «Сто лет одиночества», что рассматривает его как «всего лишь поэтическое воплощение своего детства». Примечательно, что многозначительное «всего лишь» находит разнообразные параллели в суждениях многих замечательных предшественников и современников колумбийского писателя. Если обратиться к литературе, живописи, кинематографу, то легко убедиться и в другой закономерности: детство часто ассоциируется, в первую очередь, с играми, забавами, развлечениями. Вероятно, это связано с тем, что именно в игровых ситуациях ребенок может испытать ощущение свободы, раскрепощенности. Только в игре невозможное в земной жизни делается возможным — например, побеждается смерть. В ходе игры формируется и крепнет особое ребячье товарищество, воспоминания о котором, нередко с ностальгическим оттенком, человек пронесет через всю жизнь. «Игры детства-малолетства с подобными себе малютками-ровесниками. Только о вас подумаю, брызнут крупные слезы», — писал в начале века коми литератор А.А.Чеусов. Не менее выразителен фрагмент коми свадебного причитания, которое девушка-невеста адресует своему брату:

*«Меня, бедняжку, много раз
Ты катал в самых лучших санях,*

*Меня, бедняжку, много раз
Водил на пение и игры».*

Расставание с «пением и играми» оценивается как одна из наиболее горьких утрат.

В XIX — начале XX веках одним из самых популярных развлечений коми мальчишек была игра в лодыжки (*шег*). Лодыжка — это соединительная косточка коленного сустава у барана или овцы. Иногда ребята окрашивали такие косточки в синий или красный цвет. Интересно, что лодыжки могли служить своеобразной «валютой». Об этом красноречиво свидетельствуют описания известного этнографа Г.А.Старцева: «Осенью, после первого снега, крестьяне вывозят на поле навоз. Нанимая для вывоза 10-летнего мальчика, который уже умел управляться с лошадей и сгружать с дровней навоз, платили ему четверть копейки, и он был доволен такой платой. Но расчет производился чаще всего лодыжками *шег*. На четверть копейки давали две лодыжки, которые парнишка в праздничные дни мог продать торговцу или своим товарищам по игре... Мальчик моложе десяти лет за дневную работу получал одну лодыжку и сбывал ее за половину денежного пряника, считавшегося у коми детей самым изысканным угощением».



Играли в лодыжки на полу или на печи. Один из игроков брал косточку в ладони и подбрасывал вверх. Рассыпавшиеся лодыжки падали в одну из четырех позиций: «на спину» (*гатш*), «на живот» (*пуп*), «стоймя» (*сувтса*) и «лежа» (*куйлӧ*). По считалке ребята определяли очередность, в которой они будут щелкать. Затем начиналась собственно игра.

Большим или указательным пальцем игроки ударяли косточку с таким расчетом, чтобы она задела другую, лежащую в том же положении. Если удар был метким, то игрок забирал выбитую косточку и получал право на очередной удар. Игра заканчивалась после того, как все косточки были выбиты. Если оставалось меньше пяти лодыжек и они находились в разных позициях, их снова подбрасывали — до тех пор, пока две или три косточки не оказывались в одинаковом положении.

Игра в лодыжки проходила азартно и весело. Неудивительно поэтому, что она была распространена, по словам Г.А.Сидорова, по всей Вычегде, Выми, на Вашке и Мезени.

Осенью и зимой подростки любили собираться на посиделки, которые в южных и юго-восточных районах Коми края именовались *койташ* (от *койт* — тетеревиный ток). Девочки готовили для *койташа* шаньги из черной ржаной муки, картофеля и сметаны, а также *Выйдём* — своеобразную халву из конопляных семечек.

После ужина начинались игры. Почти повсеместно предпочтение отдавалось жмуркам и «водящему в шубе». Эта последняя игра в различных уголках Коми края проходила примерно одинаково: по считалке или по жребию выбирали водящего, он садился на корточки в центре избы, а два игрока плотно закрывали его шубой. Ребята становились вокруг водящего. Иногда живой круг превращался в хоровод. Один из игроков ударял водящего по голове, а тот старался угадать, кто это сделал. В случае правильного ответа водящий и ударивший менялись местами.

Разнообразен был зимний игровой репертуар в Троицко-Печорске, Покче, Скаляпе и некоторых других печорских селениях, где мальчики 6–15 лет соревновались в бросании еловых палок. «Метательный снаряд» готовили следующим образом: срубали молодую елочку, отсекали ветки, со ствола снимали кору. Очищенный ствол окунали в прорубь или обливали колодезной водой, чтобы он покрылся тонкой корочкой льда. Это существенно увеличивало дальность броска. Выйдя на дорогу, ребята отмечали черту, с которой по сигналу одновременно бросали палки. Состязание шло на дальность броска.

В вычегодских селениях соревновались и в точности метания таких палок. Эту игру известный фольклорист Ю.Г.Рочев удачно назвал «зимними битами». Для проведения игры вычерчивали две небольшие площадки, расстояние между которыми не превышало десяти метров. На обеих площадках устанавливали от пяти до десяти городков. Игроки двух команд выстраивались на линии, разделяющей поровну пространство между площадками. Право первого броска определяли жребием. Держа биты за тонкие концы, ребята по очереди бросали их в деревянные фигуры. Побеждала команда, которой удавалось раньше разбить все городки.

Одним из самых любимых развлечений детей была игра в «котел». Согласно описанию Ю.Г.Рочева, она проходила так. На площадке с хорошо утрамбованным снегом выкапывали «котел» — яму диаметром 25–30 см и глубиной 15–20 см. Примерно в 2–2,5 м от «котла» по окружности выкапывали небольшие лунки, число которых должно быть на две меньше, чем самих игроков. Каждый держал в руках палку или клюшку. По жре-

бию определяли и сторожа «котла». Другие ребята занимали лунки. Сторож бросал деревянный шар или кожаный мяч за пределы площадки, а затем втыкал в «котел» палку. Водящий, ударяя палкой по брошенному сторожем шару, гнал его к «котлу», стремясь либо загнать шар в «котел», либо занять лунку одного из игроков. Сторож старался отбить шар как можно дальше. Если соперничество водящего и сторожа создавало благоприятную ситуацию, то остальные игроки старались завладеть «котлом». Когда это удавалось сторожу или одному из игроков, другие ребята бежали к свободным лункам. А кто оставался без лунки, становился водящим. Эта игра проходила очень весело и азартно. В ходе игры ребята, борющиеся за лунки, применяли силовые приемы, из-за чего «котел» становился похожим на современный хоккей.

Не исключено, что в свое время игра в «котел» была заимствована у русских. Во всяком случае, еще в середине XIX века А.Е.Покровский упоминал о ней как об одном из наиболее популярных русских народных развлечений. Однако сравнение вариантов «котлов», приводимых Е.А.Покровским и Ю.Г.Рочевым, говорит о том, что в правила и сценарий возможного русского образца коми внесли определенные изменения, усилившие присущий игре дух состязательности и спортивной борьбы.

Непременной зимней забавой детей было катание с обледенелых горок. Этнограф В.Г.Богораз справедливо назвал его «излюбленным северным спортом». Ребята катались на небольших деревянных санях и на бересте. Нередко устраивались состязания на дальность «заездов».

Ближе к весне, когда снег становился более рыхлым, дети начинали строить снежные домики и крепости. В некоторых местах, например, в Ижме, их сооружали на вершинах холмов. Вначале выкапывали подземные ходы, общая протяженность которых, по словам жителей с берегов Вычегды, достигала пятидесяти метров. Выбранный снег шел на строительство укреплений — стен и башен крепости. Когда она была возведена, мальчики делились на две команды, одна из которых занимала оборону в крепости. Начиналась игра в снежки. После нескольких дней снежных «перестрелок» нападающая команда предпринимала штурм крепости, который нередко переходил в рукопашную схватку. Если штурм заканчивался успешно, то победители разрушали снежную крепость и подземные ходы.

В прошлом столетии сходная игра была широко распространена в Тульской, Пензенской, Симбирской и некоторых других губерниях России. Там она устраивалась на масленичной неделе. В игре принимали участие не только дети, но и взрослые. В

коми селах и деревнях зимнюю крепость защищали и штурмовали мальчики и подростки в возрасте до 13–14 лет.

Несомненно, что зимние подвижные игры способствовали закаливанию детей, их физическому развитию. Многие пожилые люди прямо связывают свое сохраненное здоровье, бодрость духа с физическим и эмоциональным зарядом, полученным в свое время в ходе игр, забав и развлечений на свежем зимнем воздухе.

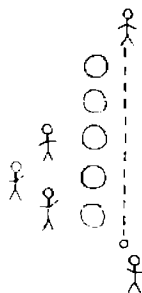
В традиционном весенне-летнем досуге детей подвижные игры и состязания тоже занимали значительное место.

В южных, юго-восточных районах Коми большой популярностью пользовалась игра, которую называли русским словом «лунка». В ней участвовали мальчики от пяти-шести до одиннадцати-двенадцати лет. Каждый игрок выкапывал вдоль прочерченной линии собственную лунку. Ее глубина не превышала пяти-семи сантиметров, а расстояние между лунками — 15–20 сантиметров. По жребию или считалке определяли двух водящих, которые затем занимали места около крайних лунок.

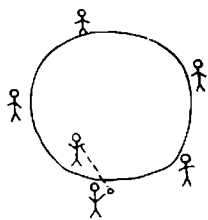
Водящие катали небольшой шерстяной мяч, обтянутый кожей, вдоль линии лунок. Раньше или позже мяч закатывался в одну из них. Тот, в чью лунку попадал мяч, поднимал его и бросал в одного из разбегавшихся игроков. Если бросок оказывался метким, то выбитый игрок заменял водящего, закатившего мяч в лунку. В случае неудачи водящего менял промахнувшийся.

В научной литературе высказывалось предположение о том, что происхождение игр с катанием мяча относится к глубокой древности и что они восходят к «обрядовому катанию яиц». По-видимому, это предположение не лишено известных оснований, однако материалы по этнографии коми не позволяют пока однозначно высказаться в пользу данной гипотезы.

В сысольских селениях дети пяти-двенадцати лет любили игру *кругён мачён ворсам* (играем в круге с мячом). Она устраивалась на деревенской улице. На земле чертили круг диаметром четыре-пять метров. В круг входил выбранный по считалке ведущий. Остальные ребята собирались невдалеке и передавали из рук в руки кожаный или резиновый мяч. Затем все ребята занимали места по линии круга. Они держали руки за спиной,



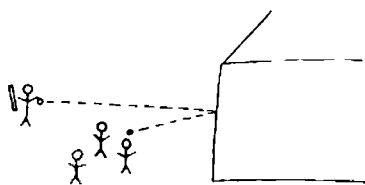
Расположение ямок и игроков при игре в «лунку»



Расположение игроков при игре "кругон мячон ворсам"

водящего попадали, ребята шутиливо спрашивали: «Ну что, извещал вкус мяча?» Обычно играли тряпичным мячом, обтянутым кожей. Если мяч, брошенный сильно и неожиданно, попадал в водящего, то он «извещивал» довольно неприятный «вкус». Но промахнувшийся менялся местами с водящим.

В вычегодском селе Палевицы мальчики и девочки играли в *пасьвартём* (победить противника). Ребята делились на команды, которые расходились за линии, разделенные пятнадцатью-двадцатью метрами. По жребию определяли право первой передачи. Один игрок подбрасывал тряпично-кожаный мяч (иногда резиновый), другой ударял по нему со всей силы ладонью или кулаком. Если мяч не долетал до противоположной черты, то следовала переподача. Если же было видно, что мяч долетит, ударявший игрок стремительно бежал к противоположной черте, наступал на нее и возвращался обратно. Если соперники не успевали поймать мяч и метким броском выбить бегущего игрока, то подача сохранялась за первой командой. Меткое попадание в бегущего переводило последнего в команду противников. Иногда игра заканчивалась тогда, когда в одной из команд оставалось менее трех игроков.



Расположение игроков при игре "берд"

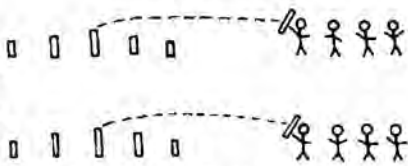
В вымских селах и деревнях вплоть до конца 30-х и даже начала 40-х годов прошлого столетия большой популярностью у мальчишек пользовалась игра *берд* (повидимому, от сочетания «стен берд» — место у стены или «керка берд» — место у дома). Для игры

нужен небольшой кожаный мяч, набитый тряпками, соломой или конским волосом. В соответствии с названием игра проходила у стен домов. Как правило, это были старые заброшенные дома. Выбранный по жребию водящий ударял по мячу битой в виде плоской лопаточки. Удар наносился с таким расчетом, чтобы мяч, ударившись о стену дома, отлетал обратно на высоте око-

ло полутора метров. Остальные игроки старались поймать отлетевший мяч. Тот, кому это удавалось, становился водящим.

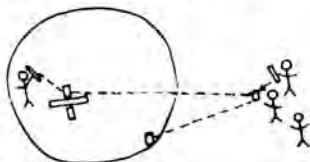
В вычегодском селе Деревянск мальчики играли в «командира».

Эта игра отчасти напоминала городки. Она проходила так. Ребята делились на две команды. Игроки вкапывали в землю два ряда палочек различной высоты, по одному на каждую команду. В центр ряда помещался «командир» — самая высокая палочка (обычно 20—25 см). По сигналу игроки обеих команд бросали по вкопанным палочкам свои биты. Побеждала команда, раньше сбившая «командира».



Игра «командир»

В селе Дон и некоторых других селениях Усть-Куломского района одной из наиболее популярных игр был «кляп». Очерчивался широкий круг диаметром около трех метров. Внутри круга устанавливалась нехитрая конструкция из чурбачка и широкой доски, на которую клали «кляп». Это небольшой деревянный цилиндр диаметром 5—7 см, высотой 8—10 см. Водящий, которого выбирали по жребию, наносил битой удар по кляпу так, чтобы он летел в сторону остальных игроков, стоявших в 5—10 метрах от круга. Ребята старались выбрать удобное место и отбить кляп обратно. Если отбитый кляп долетал или докатывался до круга, то отбивший его игрок и водящий менялись местами.



Игра «кляп»

В некоторых селах Коми края были распространены состязания на воде. Так, в селе Богородск (Корткеросский район) мальчики соревновались в скорости, переплывая Вишеру. В селе Покча соревновались, кто быстрее переплывет впадающую в Печору реку Верхний Пидж. Другое состязание заключалось в том, чтобы раньше других достать рукой дно, достав в доказательство камешек или речной ил. В селениях по реке Лузе мальчики соревновались, кто дольше пробудет под водой.

Куклы-скрутки
ижемских детей



Подвижные игры с мячом и битами так же, как и водные состязания, укрепляли здоровье, формировали выносливость, реакцию, глазо-



*Традиционная
соломенная кукла
из Прилузья*

мер. Физические достоинства ценились высоко и во многом определяли место мальчика или подростка в ребячем коллективе и даже среди взрослых. Г.А.Старцев, описывая порядок раздела покосов на Выми, отмечал, что «мальчикам для получения «пая» необходимо, во-первых, на глазах у всех собравшихся переплыть туда и обратно реку (40–60 саж.); во-вторых, перебросить на другой берег камень; в-третьих, не лениться в покосе и поспевать за взрослыми».

В середине 20-х годов А.С.Сидоров отмечал, что «детям в настоящее время известны в качестве игрушек лук и стрелы, давно уже вышедшие из употребления у зырян». На основании этого наблюдения ученый пришел к выводу, согласно которому «многие детские игры, являясь подражанием занятий взрослых,



Деревенская зима

в то же время, консервативно удерживая раз усвоенные формы, могут быть истолкованы в качестве пережитков». Это подтверждается анализом детских игр, распространенных в коми деревне еще в первой половине минувшего века, таких как *гöрд гача* (красноштаный — одно из наименований домового на коми языке) и *Ёма туй* (дорога к Ёме). Содержание этих игр восходит к древним представлениям о строении мира и соотносимого с ним жилища, о мифологическом царстве смерти.

В наши дни многие из описанных игр, к сожалению, забыты. Возрождение и распространение этих и других утраченных детских игр могло бы значительно обогатить досуг современных детей.



ОЧЕРК 10

НАРОДНАЯ МУЗЫКА

Музыкальная культура коми

Коми народная музыка генетически восходит к древней финно-угорской музыке. Ее ближайшие истоки относятся к периоду пермской этнической общности (середина I в. — VIII в. н.э.). В те далекие исторические времена у предков коми и удмуртов — носителей пермского языка и культуры — на основе художественных традиций ранних общественных формаций создавались новые формы музыкального творчества. Постепенно складывался фольклорно-музыкальный комплекс пермских народов со своими жанрами, связанными с определенными социально-бытовыми функциями и возможными по тем временам музыкально-выразительными средствами.

Некоторые отголоски древнепермского музыкального языка сохранились в музыке коми и удмуртов в виде сходных ладовых попевок (мелодических оборотов, ячеек), в общих напевах с простейшей одностроичной формой построения. Архаичный мелодический стиль чаще всего встречается в напевах произведений ранней фольклорной традиции — причитаниях, песнях-сказках; песнях календарно-земледельческой и семейно-родовой обрядности.

Историческое родство музыкальных культур коми и удмур-



Чипсанистки

тов особенно ярко прослеживается в народном наборе инструментов. Многие имеют явное сходство, например, продольные флейты: коми *чипсан* и удмуртский *чипсон* (свисток), *сьола чипсан* и *сяла чипсон* (рябчиковый свисток-манок), *пöлян (азь) гум* и *узья гумы* (дудка из дудника) и другие инструменты. Об этом же говорит терминологическое родство, сходство конструкции и при-

емов извлечения звука, архаичность звукоподражательной музыки.

В процессе исторического развития коми и удмурты утратили древние территориально-экономические контакты. Постепенно стирались некоторые связи в языке, в культуре, развивались новые культурно-исторические отношения с другими народами. Все это нашло отражение и в музыкальном фольклоре коми и удмуртов. В нем обнаруживается сходный (более древний) и различный (позднейшего происхождения) интонационный слой.

В период коми языковой общности происходило также и формирование общекоми музыкальной культуры. Возникают свои, народные музыкальные инструменты, которых не было в эпоху пермской общности. Это, например, многоствольные закрытые флейты: *куима чипсан* (трехствольные свистки); *уна пöлöс пöлянъяс*, (коми-перм. *пöляннэз* — многоствольные дудки-флейты); струнный смычковый инструмент *сигудöк* и другие. В песенной культуре коми-зырян и коми-пермяков также есть генетическое родство. По тематике и композиционно-художественным приемам песни коми-пермяков представляют собой очень близкие варианты песен коми-зырян.

Коми народное песенно-музыкальное искусство складывалось из местных (локальных) традиций, которые в процессе этнокультурной консолидации племенных объединений сближались. При этом каждая этническая группа вносила свои черты в общенациональное творчество.

Межэтнические контакты коми с соседними народами приводили к взаимодействию культур, к освоению иных фольклор-

ных традиций. Так, в результате тесных контактов между коми-ижемцами и ненцами образовалась ижмо-колвинская, а точнее, коми-ненецкая этническая общность с ее специфической культурой, песенно-музыкальным фольклором, эпосом. Большое влияние на развитие коми народного музыкально-поэтического творчества оказала русская музыкальная культура. Форма и глубина этнических связей и культурных контактов были различными. Это, в свою очередь, отразилось и на уровне взаимопроникновения фольклорных традиций в разных частях края: где-то внешних заимствований было больше, где-то — меньше.



*Старый охотник
А.М.Размыслов играет
на "сюмёд буксане"*

Таким образом, в процессе исторического развития на основе собственно коми музыкального наследия, во взаимодействии с музыкальными традициями соседних народов формировалась музыкальная культура народа коми во всем своем богатстве и многообразии.

Трудовые песни и музыкальные импровизации во многом связаны с календарно-земледельческим циклом. В прошлом они обычно исполнялись в период сельскохозяйственных работ: весенней пахоты и сева, сенокоса и жатвы, в поездках на луга, подвозке сена, дров. В таких произведениях в художественных образах отражается трудовая деятельность и быт коми земледельцев, их противоборство суровым условиям севера.

Коми трудовые песни, особенно распространенные на Ижме и Печоре, — это один из оригинальных жанров традиционного музыкального творчества народа. Характерная особенность импровизаций — подробное описание трудовых процессов: «По весне на волок пойдем на работу крестьянскую, на добрые широкие мы выйдем на пашни плодородные...»; «в просмоленной быстроходной лодке... на летнюю страду»; «на оленях в далекую тундру...». В импровизациях воспеваются труд — основа «хорошей крестьянской жизни», а для этого надо быть «крепкими, удалыми, старательными людьми», «рано поутру отправляться на тяжелую работу», чтобы, в конечном счете, «намолотить ежегодно добрый хлеб». Поэтизация крестьянского труда «с поклонной головой» и «терпением досады» — это выражение мечты о счастье.

Природные условия, в которых проходила производственная



*Постух Е.М.Балуев
с "пу барабаном"*

Деятельность коми крестьян, отразилась в поэзии импровизаций. В них рисуются картины природы: «темный густой еловый лес», «золотолиственная березовая роща». Художественны и поэтичны образы: «жемчужная дресва», «бисерный песок». Или сравнение: «как сырая трава, мы сидим, изгибаясь, как сухое сено, мы идем, обламываясь, шелестя-шурша, мы идем, как листья осины».

По музыкально-поэтическому строю, художественно-композиционным и исполнительским особенностям трудовые песни разделяются на песни-импровизации и песни с устойчивым текстом и мелодией. Импровизации, которым свойственна конкретность, носят характер замедленного повествования. Одной довольно растянутой поэтической строке (от 12 до 23 слогов) соответствует так-

же развернутая мелодия (до сорока музыкально-временных единиц). Такое растяжение напева достигается путем широкой распевности, «выпевания» слогов и вставных гласных.

И музыкальная форма, и тематический музыкальный материал трудовых импровизаций представляют единый традиционный для Ижмо-Печорского региона стиль с характерным типовым напевом, построенным на сопоставлении узкообъемных терцовых попевок, сдержанных по развитию квартово-квинтовым диапазоном. Подобные напевы распространяются в вариантах и на другие жанры (бытовые импровизации, свадебные песни), а также на песни-заклинания, связанные с обрядом изгнания с хлебного поля осота-репейника, уничтожения *Лудыка Лудыковича* (Клопа Клоповича).

Второй тип коми трудовых песен характерен для верхней Вычегды, Выми и Прилузья. В них динамично перечисляются основные этапы работы земледельцев — от пахоты до уборки урожая и выпечки хлеба. Воспеваются орудия труда:

*«Пашем ли, пашем деревянной сохой...
Сеем ли мы, сеем правой рукой...
Жнем ли мы, жнем ли серебряным серпом...
Ставим ли, ставим мы тесто в печь...»*

Такие трудовые песни имеют устойчивый поэтический текст и закреплённый напев с ритмическим четким мелодическим рисунком.

Причитания (*бёрдодчанкыв* — плач) относятся к древнейшим пластам музыкально-поэтических импровизаций. Различают причитания обрядовые (похоронные и свадебные) и не обрядовые (бытовые, солдатские, при болезни, разлуке и т.п.). Похоронными сопровождался обряд прощания с покойным, в них звучала горечь потери кормильца. В свадебных причитаниях — описание бесправия и тяжелой женской доли в патриархальной семье, веселой девичьей жизни, выражение благодарности родителям и т.п.

Похоронные причитания по мелодике были весьма своеобразны: динамика краткого одностихового напева, взлет мелодии на сильном дыхании и последующее понижение интонации — со всхлипыванием и рыданием на обессиленном выдохе. С таким же состраданием исполнялись и не обрядовые — бытовые, солдатские — причитания.

Свадебные причитания с их лирическим повествованием имеют более развернутые формы музыкального построения с большей мелодичной распевностью. При этом каждый диалект имел свои мелодии. Например, в развитии напевов удорских и вымских свадебных причитаний есть две различные тенденции: на Удоре — в сторону канонизации формы, мелодической рецитации, на Выми — в направлении расширения этой формы и круга музыкальных образов, стремление к импровизации и распевности. В Помоздино развито гармоническое мышление в коллективном исполнении, в Усть-Куломе — полифоническое.

В эпической традиции выделяются две основные разновидности: вычегодско-вымские песни и баллады и ижмо-колвинские песни и сказания. В вычегодско-вымских песнях о богатырях-воинах Федоре Кироне и Кирьяне-Варьяне, как и в предании о Пере-богатыре, герои вступают в единоборство с иноземными захватчиками, отстаивая свободу своего таежного края, и в то же время выступают верными друзьями и помощниками русских воинов.

На стыке пермской и угро-самодийской фольклорной традиции возникли ижмо-колвинские песни и сказания, повествующие о межплеменных войнах за оленьи стада и пастбища, о подвигах богатыря, мстящего за гибель рода или добывающего невесту и т.д.

Музыкальный язык эпических песен также не однороден, он принадлежит к разным по происхождению и историческому развитию пластам. Вычегодско-сысольской традиции более свой-

ствен песенный стиль с характерными для коми музыки мелодическими оборотами и нисходящим квинтово-квартовым кантансом. Встречаются и более краткие узкодиапазонные однострочные напевы «сказительным» ритмом. В основе вымских эпических песен заложен не столько мелодический распев, сколько ритмически интонационная речь; ровная, спокойная, рассудительная. Временная протяженность напева непостоянна и определяется количеством слогов в стихе (от 9 до 26), расширяется (или сокращается) по своему объему и музыкальному построению. При этом начальная и заключительная части напева остаются почти неизменными, серединная же часть подвергается значительному метрическому и структурному варьированию.

Ижмо-колвинские эпические песни исполняются на ижемском диалекте, но по содержанию (Сюдбей, Евле, Куим-Вай-вок) они идентичны ненецким песням типа Сюдбея и Яра. Такая же двойственность свойственна и музыке: эпические песни поются и в коми, и в ненецкой манере. Особенности пения являются вокализация (распев), гортанный своеобразный призыв. Это характерно и в исполнении ижемских лиро-эпических импровизаций.

Произведения детского фольклора сложились в виде импровизаций и песен. Исполняют их взрослые для детей и сами дети. Колыбельные были очень распространены. Это песни-экспромты о том, что родители ушли на работу, песни-назидания детям на их будущее, песни-уговоры на послушание и т.д. Существует неигровой фольклор — потешки, пестушки, приговорки, будильные попевки; игровые жанры — припевки, считалки, дразнилки, забавы, связанные с самостоятельными играми.

Музыка детского фольклора основана на формульных (типизированных) напевах небольшого звукового объема с простой ритмикой речитативно-декламационного склада. Наиболее распространенными в народе были лирические песни, в которых описываются различные жизненные ситуации. По сюжетно-тематическому содержанию они делятся на любовные, семейно-бытовые, величальные, отходничьи, рекрутские и солдатские песни.

В любовных песнях поется о нежных отношениях, сердечных чувствах молодца и девицы, о встречах и расставаниях, гуляниях молодых. Весьма популярны были песни-воспоминания молодости — *Шондйбаной олёмой* (Солнцеликая жизнь).

В семейно-бытовых песнях преобладает мотив противопоставления вольной девичьей жизни и неволи замужней женщины в чужой семье.

Величальные исполнялись во время свадебных застолий, на

молодежных посиделках. В них обычно воспевают-«припевают» пару — молодца и девуцу.

В отходничьих песнях с безысходностью поется, например, о зимогоре-отходнике — «много у дороги развилок, только нужной нет». Рекрутчина и солдатчина вспоминаются как горе и несчастье для дома, семьи.

Надо заметить, что в репертуар коми певцов вошли многие русские песни, получившие коми национальную трактовку, язык, образность. Такие песни, как «*Асья кыа*» («Утренняя заря»), «*Сад йöрын пö ныв гуляйтö*» («В саду девица гуляет»), «*Ме луг вывти мöдi*» («Я по лугу пошла») и другие, давно стали своими, местными по происхождению.

Лирические песни по музыкальному строю довольно разнообразны. Протяжным песням свойственны распевные мелодии. Наряду с «опеванием» тонов короткими сопряжениями и плавно скользящими попевами в них встречаются и широкие интонационные ходы (в объеме сексты-октавы). Все это способствует эмоциональной выразительности — мягкости, грусти, душевной простоте или, в зависимости от содержания, образности, внутренней напряженности песни.

Протяжные песни обычно исполняются «артельно», с аккордово-гармоническими или подголосочно-полифоническими формами многоголосия.

Скорые песни обычно малораспевны, имеют четкий мелодико-ритмический рисунок. Для них характерны краткость и повторность музыкальных построений.

Частушки — разновидность музыкально-поэтического народного творчества. Истоки коми частушек — в 1860-х годах. Как указывает профессор А.К.Микушев, «*Сьыланкывьяс да прибауткаяс хороводьясын Ворсöм Вылö*» («Песни и прибаутки для игры в хороводе»), написанные первым коми поэтом И.А.Куратовым в 1865 году, предвосхитили появление коми частушек.

Коми певцы исполняют частушки на коми и русском языках. Особенность частушки в том, что она быстро откликается на события, отражает новые явления в жизни общества. Большинство частушек посвящено теме любви, а главные герои — парень и девушка. По композиции это куплеты-четверостишия с тематически законченной мыслью. Встречаются и циклические частушки типа «*Кымөр локтö*» («Туча надвигается»). Помимо общекومی частушек со сходным поэтическим текстом и мелодией, есть и местные, со своей тематикой и напевом.

В последнее время утрачивают свое бытовое значение календарные и свадебные обряды, эпические песни, отходничьи и рекрутские. Из фольклора лучше сохраняются лирические, от-

части детские, не увядают частушки. Коми фольклор обогатился новыми песенными жанрами. Уже в начале 20-х годов минувшего столетия появились многочисленные перетекстовки старых песен с новым, современным поэтическим содержанием. Созданы новые коми песни (В.Савин, А.Обрезкова), оперетки (М.Лебедев). Инсценирована «Коми свадьба» (В.Чисталев); переосмыслен «Коми рыт» (Вечер коми песни, музыки, постановки). Ныне в коллективах художественной самодеятельности востребованы современные песни самодеятельных авторов.

Все старое и новое в песенно-музыкальном народном творчестве составляет ценный фонд национальной музыкальной культуры народа коми.

Музыкальные инструменты

Традиционный музыкальный инструментарий коми представлен почти всеми основными типами народных музыкальных инструментов. В его состав входят как простейшие приспособления предметов природы и домашнего быта, так и более сложные и разнообразные по конструкции инструменты. По эстетически-прикладным признакам, времени, обстоятельствам употребления все они полифункциональные.

Музыкальные инструменты возникли на разных этапах развития культуры народа коми, имеют исторически сложившиеся места применения. Региональное и неравномерное распространение инструментов, возможно, связано с древним родо-племенным заселением Коми края.

На высоком уровне — по содержанию и художественно-выразительным средствам исполнения — находится и сама инструментальная музыка, связанная с различными видами и формами художественного творчества народа.



Сигудки

В прошлом наиболее распространенными в народном музыкальном быту были духовые инструменты (азрофоны). Ныне они утратили свое значение и сохраняются в реальном звучании в основном среди музыкантов старшего поколения и в детской игровой практике.



Бадь пу пöляны

Сюмөд киль — тонкая берестяная ленточка, натянутая между губами исполнителя, или обрамленная деревянной колодочкой. Струя воздуха, разбиваясь о тонкую грань ленточки, приводит ее в колебание. Высота возникшего звука зависит от степени натяжения и длины колеблющейся части ленточки. Искусные исполнители стремятся не только изобразить пение птиц, но и привнести в наигрыш художественное содержание.

Каля пöлян (букв.: чайка-дудка) — это закрытая трубка из свежего стебля *гума* (дудника) с продольной прорезью-щелью. Струя воздуха, выходящая через щель, заставляет вибрировать упругие пластинки стебля. Звук *каля пöляна* сильный, а по тембру — мягкий, «бархатный» в нижнем и среднем регистре, а в высоком — резковатый. Он был игрушкой-забавой у детей, которые устраивали звуковые «состязания». Модификацией *каля пöляна* стала *сjumөд сюр дуда*. Этот инструмент состоит из двух расщепленных прорезью трубок, на которые навивается берестяной рожок.

Куима чипсан (трехствольный свисток) относится к типу многоствольных флейт Пана. Он представляет собой трехствольные закрытые продольные флейты. Инструментальный комплект состоит из двух пар (*гоз*), большой (*ыджыд*) и маленькой (*ичөт*), которые настраиваются по смежным трехзвучиям типа до-ми-соль и ре-фа-ля второй октавы. Тембр звука *куима чипсан* легкий, прозрачный, а стиль игры на них спокойный, «скромный».

Пöлянъяс (дудки) — разновидность коми многоствольных флейт. По числу дудок в комплекте (от 4 до 12) они называются, например, *квайта пöлян*, *өкмыса пöлян* — шестиствольная или девятиствольная флейты. Дудки ничем не скрепляются между собой, а удерживаются при игре обеими руками. Каждая дудка имеет свой порядковый номер и название: *ыджыд* (большая), определяющая основной тон, *шөркост* (средняя), *дзоля* (маленькая) и т.д. Звукоряд расположен не в обычном (постепенном) порядке, а в терцово-квинтовых

последовательностях: народные музыканты считают, что игра двузвучиями громче, красивее.

Коми многоствольные флейты подразделяются на ансамблевые *кума чипсан* — играют методом переклички «пар», и сольные, одиночные. На них исполняют звукоподражательные наигрыши, например, «*кёк кёкм моз*» (как кукушка кукует), переложения песен, инструментальные пьесы, пляски. На *чипсанах* и *пöлянах* летом играли во время сенокоса, по пути на луга и в лес по грибы-ягоды, зимой — на посиделках.

Сьёло чипсан (рябчиковый свисток, манок) — закрытая продольная флейта со свистковым вырезом и вставной пробочкой со щелью. Изготавливается из пера крыла (*бордйысь*), из сучка еловой ветки (*коз пу увйысь*), из бронзы. Слуховая выверка инструмента заключается в том, чтобы звук извлекался легко, а высота тона соответствовала диапазону свиста рябчика. В практике охотников сложились посвисты на рябчиков — самца и самки.

Бадь пи чипсан (ивовый свисток) — закрытая продольная флейта со свистковым вырезом и вставной деревянной пробкой со щелью. Инструмент сезонный, изготавливается весной из веточки ивы. Одновидовые инструменты называются: *льём пу чипсан* (черемуховый свисток), *пельсь пу чипсан* (рябиновый свисток).

Гум пöлян (дудка из гума) — комбинированная (открытая и закрытая) продольная губно-

Берестяные рожки "помёд пöлян" и "помёд буксан"

щелевая флейта со свистковым вырезом. Имеет другие местные названия: *отика пöлян* (одноствольная дудка), *кузь пöлян* (длинная дудка). *Гум пöлян* — тростниковый инструмент сравнительно больших размеров: длинсь от 50 до 70 см, диаметром от 1 до 2 см. Ствол трубки на месте сочленения суставов имеет два узла (*гөрөд*), в дне (*пыдöс*) которых заостренной палочкой пробиваются отверстия. Головка (*юр*) имеет односторонний срез и небольшой прямоугольный свистковый вырез (*тшупөд*). Вставной пробки нет, при игре ее заменяет губа исполнителя. Нет и игровых отверстий. Звукоряд — преимущественно во второй октаве — образуется из системы двух рядов акустически упорядоченных обертонов, получаемых на инструменте при передувании и при открытом и закрытом положении выходного отверстия. В репертуаре исполнителей — импровизационные или ус-

тойчивые традиционные плясовые и песенные наигрыши.

Сёй пöлян (глиняная дудка) — вид флейты (окарины) в форме птицы (петушка, утки) со свистковым, двумя игровыми и нижним выходным отверстиями. На *сёй пöляне* исполняли звукоподражательные («Кукушка»), простейшие песенные и плясовые наигрыши типа «Шондйбанöй».

Идзас чипсан (соломенный свисток) относится к типу кларнетов-аэрофонов с одинарным бьющим язычком. Это довольно звучный инструмент с несколько гнусавым тембром. На нем исполняются небольшие по форме и интонационному материалу забавные изобразительные наигрыши.

Бадь пи пöлян (ивовая дудка) — аэрофон с одинарным бьющим язычком типа кларнета. Это дудка из тонкого ствола ивы с выкрученной сердцевинной, надрезанным язычком и двумя-четырьмя игровыми отверстиями. Извлечение звука происходит особым образом: головка *пöляна* вместе с язычком берется глубоко в рот, входное отверстие музыкант плотно закрывает кончиком языка. Струя воздуха направляется на язычок, заставляя его дрожать. Издается звук со своеобразным, близким к кларнету, тембром. Репертуар музыкантов состоит в основном из оригинальных пастушеских наигрышей «тулгас» или «тур-люлю», «ту-лу-лу» (звукоподражание крику птиц). Кроме импровизаций, исполняются песенные и плясовые наигрыши («сыйлём-ворсём», «йöктём-ворсём»).

К подгруппе кларнетов относится также *кывья сямöд сюр дуда* (букв.: язычковая дуда с берестяным рожком). Это двуростниковые (из гума) дудочки с надрезанным язычком, с навитым в форме рога берестяным рожком. В древнепермских письменных источниках XIV–XVII веков встречается термин *сургум* (роговой стебель). Можно предположить, что *кывья сямöд сюр дуда* восходит к древнему инструменту *сургум*, поскольку составные части его — *сюр* и *гум*, берестяной рожок и тростниковый стебель — одинаковы.

Сямöд биксан, *сямöд пöлян* (берестяной рожок, берестяная дудка) — аэрофон с двойным (типа гобоя) и одинарным (типа кларнета) бьющим язычком. На них исполнялись пастушеские и охотничьи сигналы *буксём* (гудение). Пастухи оповещали друг друга и таким образом связывались между собой во время поисков коров, охотники возвещали о прекращении охоты и сбо-



Сярган



Тотшкөдчан

ре на месте стоянки, подавали сигналы «на зов собаки», подражали реву лося, приманивая его.

Юсь пöлян (лебединая дудка) — вид натуральных продольных труб без мундштука. Это длинный тонкий пустотелый стебель. Звук на *юсь пöляне* извлекается не вдуванием, а втягиванием воздуха в инструмент. При этом возникает переливающееся в высоких регистрах звучание, сравнимое с голосом лебеда: «тур-ля, тур-ля, тур-ля».

Гармонь — *гудöк* — появилась в Коми крае во второй половине XIX века и получила повсеместное распространение. В массовом обиходе были однорядная тальянка, двухрядная русская и венка, а затем хромка. Гармонисты были самыми желанными и важными гостями на гуляниях, вечеринках, свадьбах. На гармониках исполняли сольные песенные и танцевально-плясовые наигрыши, частушки.

Струнные инструменты (хордофоны) прошли длительный эволюционный путь. Простейший из них *сигудöк пöв* (букв. волосяной гудок-доска) — струнный щипковый инструмент. Это обыкновенная дощечка прямоугольной или трапециевидной формы с рукояткой без боковых вырезов и резонаторных углублений, с четырьмя кручеными волосяными или «кишечными» струнами. Настраивается с помощью натяжения струн при их закреплении в вырезах-щелях и передвижения струнных подставок. Инструмент звучит тихо из-за слабого натяжения струн и отсутствия резонатора.

Сигудöк (волосяной гудок) — трехструнный смычковый инструмент. По устройству *сигудки* подразделяются на инструменты с долбленным корпусом (*көрöб*), шейкой (*голя*) и головкой (*юр*) из одного куска дерева; жестяным корпусом, встроенным в деревянный остов-рукоятку. Резонаторные коробки плоские, прямоугольной, восьмеркообразной формы, в поздних образцах — под скрипку, с небольшими фигурными боковыми вырезами. Крышка — дека (*вевт*) — из тонкой еловой дощечки, струны — крученые из конского волоса, смычок (*вудж*) — из прутика чермухи или можжевельника.

Сигудöк был наиболее значительным инструментом в музыкальном быту коми. На нем исполняли сольные песенные и плясовые наигрыши, под *сигудöк* пели песни речитативного склада. В условиях одинокой жизни в лесной избушке музыкант играл для собственного увеселения. Вот как игру вычегодского охотника описывал С.Сергель во время этнографической экспедиции в 1906 году:

«Илля Вась любит свою охотничью жизнь и хорошо знает лес...

— Не скучно ли вам бывает в долгие зимние вечера?— спросил я.

— Привык, не скучаю. Да и работы хватает. А то поиграю на сигудке, вот и веселей станет,— возразил охотник.

— Что за сигудэк?— удивился я.

В ответ Илля Вась молча снял со стены... небольшой инструмент, по виду немного напоминавший скрипку. «Сигудок» имел три струны, настроивавшиеся в тоне ре-си-соль, т.е. подобно гитаре. Смычком служил прутик с натянутыми на него конскими волосами.

Илля Вась настроил инструмент и заиграл. Избушка огласилась простыми мелодическими звуками какой-то песни, немного печальной, напоминавшей что-то очень давнее, минувшее. Илля Вась играл с чувством, немного склонив к инструменту лохматую голову и прислушиваясь к напеву струн. Я тоже с удовольствием слушал эту игру, хорошо гармонировавшую со светом лучины и с темным лесом за околицей уединенной избушки.

Был также *сигудок-балалайка* — щипковый инструмент с долбленным корпусом прямоугольной, с закруглениями, формы. На том и другом *сигудках* был так называемый гитарный строй в виде мажорного трезвучия.

Самодельные *балалайки* были похожи на старинные русские — с плоскодонным корпусом треугольной формы, склеенным из тонких дощечек и прикрепленным к концу шейки-грифа. Лады деревянные или железные, струны — проволочные. Прославленным мастером балалаечных дел был С.И.Налимов (1857—1916), уроженец Вильгортской волости Усть-Сысольского уезда Вологодской губернии. С 1895 года он работал у В.Андреева — организатора Великорусского оркестра народных инструментов. Всего Налимов изготовил более 250 балалаек и домр, обладающих красивым тоном, полнотой и силой звука, совершенством формы.

Брунган (от слова *брунгём* — гудение, *брунодны* — извлекать гулкие звуки) — трех- и шестиструнный ударный инструмент с приспособленным резонаторным ящиком больших размеров (деревянная пристройка к кухонной печи для спуска в погреб — *гобёч*). На боковую стенку голбца прибивают толстые проволочные струны (в прошлом — жильные), настраивают с помощью передвижных струнных поставок — колодочек. Играют деревянным молоточком с войлочной набойкой. Звучание *брунгана* (в низком регистре) очень мощное, гудящее, напоминающее звон больших церковных колоколов.

Пи барабан (деревянный барабан) — подвеска-дощечка прямоугольной формы с закруглениями в верхней части и ремешком. При игре двумя палочками наносятся ритмизованные удары по поверхности и торцовой части дощечки. Пастушеский барабан применялся в хозяйственном быту как инструмент сигнально-оповещательный — на выгон, поиск и пригон коров, охранительный — от диких зверей.

Пи бедьяс (деревянные палки) представляет собой две ошкуренные березовые палки, соединенные веревкой. О назначении их А.С.Сидоров писал: «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».

Тотшкӧдчан (от слова «стучать»). Колотушка — долбленая колодка, рукоятка с укрепленным внутри ее билом-молоточком в виде головы коня или птицы, или привязанным деревянным шариком. Колотушка выполняла оповещательно-сборительную и охранительную функции: ею подавали сигнал-сбор артельных людей. Раньше мужики, назначаемые обществом на очередную «сторожевую службу», ночью обходили деревню, постукивали колотушкой и таким образом подавали сигнал-предупреждение об охране изб.

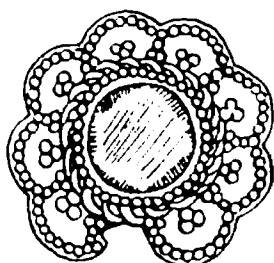
Сярган (трещотка) — ребристый валик с рукояткой и скользящая по нему при вращении упругая деревянная пластинка внутри рамки. Звучание *сяргана* очень сильное, трескучее и соответствовало его назначению. Например, устрашали лошадей, забравшихся на овсяные посевы.

Жыннян (колокол) — деревянный — долбленный из березы, и жестяной — клепаный, с деревянным или металлическим билом. Каждый колокол имеет свою звуковую и тембровую окраску — яркий, звонкий, тусклый, надломленно-трескучий и т.п.

Торган — бубенчики. Относятся к типу встряхиваемых погремушек. Шумящие и звенящие предметы, как подвесные колокола, бубенцы, погремушки, применялись с магическо-охранительной целью — для отпугивания диких зверей от пасущихся домашних животных.

Пи паньяс — деревянные ложки. Использовались как аккомпанирующие инструменты в народных ансамблях с разнообразными ритмическими фигурами.

К сожалению, народный инструментарий коми ныне почти утрачен.



ОЧЕРК 11

НАРОДНОЕ ИСКУССТВО

Традиционный орнамент

Для народного изобразительного искусства коми наиболее характерной формой декорирования является орнамент — узор, состоящий из повторяющихся, ритмично упорядоченных мотивов. Исследователи отмечают близость геометрических узоров коми к орнаменту поволжских финнов, народов Северо-Восточной Европы (эстонцев, карел, населения Русского Севера) и Северо-Западной Сибири (хантов, манси). Вероятно, близость мотивов орнамента разных народов была обусловлена их общей древней основой. Самый отдаленный по времени материал, отражающий раннюю природу этого типа орнамента, обнаружен на керамике андроновской культуры, датируемой II — началом I тысячелетий до н.э.

В ходе исторического развития в каждом регионе сложилась своя орнаментальная специфика, свойственная той или иной этнической культуре. В научной литературе, посвященной изучению народного искусства коми, высказывается несколько точек зрения по поводу происхождения и развития различных композиций и вариантов геометрического орнамента.

Л.С.Грибова определяет *пас* как одну из ведущих основ орнамента финно-угорских народов и выделяет несколько его



*Семейные знаки (пасы)
собственности*

назначении: знак родовой принадлежности, роль магическая (оберег), декоративная функция. По мнению исследователя, с утерей первых двух функций *пас* сохранился как орнаментальный мотив.

Это утверждение не согласуется с традиционными, характерными для многих народов, представлениями о том, что орнамент выполняет функцию оберега от нечистой силы. Недостаточно аргументированы и критерии выделения тех или иных *пасов* в качестве элементарных составляющих некоторых орнаментальных мотивов. Поскольку даже из одного *паса* путем его различных комбинаций могут быть получены самые разнообразные композиции орнамента. Очевидно, что в работах Л.С.Грибовой предложено лишь одно из возможных решений о происхождении коми орнамента.

Г.Н.Климова в монографии «Текстильный орнамент коми» рассматривает динамику развития геометрического орнамента коми на протяжении двух последних веков и приходит к выводу, что развитие его было обусловлено целым рядом факторов. Это материал для изготовления (глина, дерево, кожа, ткань); технические способы исполнения; влияние других культурных традиций. Автор выделяет несколько локальных вариантов геометрического орнамента коми, появление которых считает закономерным результатом тех исторических условий, в которых раз-

*Тканое полотенце
из села Верхатурья*



вивались этнографические группы коми. В частности, в геометрическом орнаменте вязаных изделий выделяется три основных варианта. Ижемский — с преобладанием так называемых семеричных бордюров; васько-мезенский и среднесольский — широкие бордюры и сетчатые узоры; верхневьчегодский — для него характерны особенности первых двух групп узоров.

При изучении вопроса о распространении на территории Коми различных вариантов диагонально-геометрического орнамента Г.Н.Климова явно преувеличивает роль внешнего влияния. В частности, она отме-

чает, что «одинаковые декоративные особенности не могли развиться самостоятельно... у разных народов... а могли появиться только в результате связей населения». Это противоречит другому тезису автора о том, что законы развития орнаментальных композиций во многом обусловлены техникой их исполнения. Несмотря на общие черты в геометрическом орнаменте населения Русского Севера, финно-угорских и даже тюркских народов, в большинстве случаев обнаруживаются существенные различия, которые проявляются в сочетании технологии, соотношении частей орнаментальных композиций и, наконец, в цветовой гамме.

В традиционном быту коми орнаментом украшались деревянная утварь, орудия труда, мебель, постройки, одежда. Орнамент чрезвычайно разнообразен по техническому воплощению — вязание, ткачество, тиснение на ткани, бересте, глине, коже, резьба по дереву и кости, роспись по дереву.

Преимущественное распространение в традиционном искусстве коми получил геометрический орнамент. Он характерен для всех видов техники исполнения орнамента. В зависимости от мотивов, исследователи выделяют несколько групп геометрического орнамента:

1. В большинстве видов техники представлены узоры из простых геометрических мотивов-точек, квадратов, прямоугольников, ромбов, крестиков, диагональных линий, треугольников.

2. Узоры в поперечную и продольную полоску, узоры из комбинированных квадратов, прямоугольников и ступенчатых ромбов характерны для вязания на спицах, резных изделий и меховой мозаики.

3. В текстиле самые многочисленные и разнообразные — диагонально-геометрические узоры. В них выделяются несколько основных композиций:

так называемые семеричные бордюры (прерывистые и непрерывные);

сетчатые узоры;

узоры асимметричного строения («путанка»);

симметричные узоры, для которых характерно равенство узора и фона.

Большинство вариантов диагонально-геометрического орнамента, по мнению Л.С.Грибовой, развилось на территории коми из знаков собственности — *ласов*, которые первоначально наносились на глиняные, берестяные и деревянные изделия, а впоследствии воспроизводились и в текстильном орнаменте коми.

Растительные и звероподобные мотивы встречаются в вы-

шивке на одежде, полотенцах и различных покрывалах у ижемских, верхневьегодских, вымских и удорских коми. На полотенцах нередко сочетаются вышитые (растительные) и тканые (геометрические) узоры. Подолы фартуков, покрывал, концы полотенца нередко украшались кружевами с растительным (цветочным) орнаментом.

Растительные и орнитоморфные мотивы характерны и для набойки домотканого холста — нанесение узора специальными набивочными досками. Из набивной ткани шили преимущественно сарафаны. Самая распространенная у коми набойка — синяя ткань с несложным растительным орнаментом белого или желтого цветов. Более сложная требовала использования нескольких набивочных досок: на одном отрезе ткани набивалось несколько разных по мотивам и цвету орнаментальных полос.

Исследователи народного искусства коми полагают, что растительный орнамент получил здесь распространение в конце XIX — начале XX веков вместе с техникой кружевного плетения и изготовления набивочных тканей под влиянием русской культуры, то есть не имеет местной специфики. Тем не менее, народные мастера умело сочетали новшества с местными традициями — с геометрическим орнаментом. Нередко в вышивке и кружевных изделиях коми встречаются геометрические орнаментальные мотивы.

Основываясь на народных названиях элементов коми орнамента, Л.С.Грибова рассматривает некоторые диагонально-геометрические мотивы как стилизованные изображения реальной действительности. Она выделяет несколько основных групп названий, которые соотносятся с названиями орудий труда и различных предметов (*пила пинь* — зубья пилы, *матка сер* — компас, *домас сер* — узор-заплата, *перна* — крест и др.); с представителями животного мира (*скор сер* — рог, *кор скор* — олений рог, *Вов юр* — лошадиная голова, *мос син* — коровий глаз, *черань* — паук и др.); с растениями (*коз сер* — елочный узор, *дзоридз* — цветок, *пыш тусь* — конопляное зернышко). Выделены и другие группы.

В то же время Л.С.Грибова подчеркивает, что неразрывной связи между орнаментальными мотивами и их названиями не существует — в разных районах Коми один и тот же мотив называется по-разному. Вероятно, местные названия орнаментальных мотивов были результатом позднейшего осмысления геометрических узоров. В связи с этим вряд ли целесообразно рассматривать эти названия как источник для изучения происхождения и развития орнамента. Более перспективным пред-

ставляются те группы названий, которые содержат указание на этническую и территориальную принадлежность. Например, ижемский, русский, коми узор и др. Указывают на статус: *баба сер* — женский узор, *мужик сер* — мужской узор, *довеч сер* — узор вдовца и др.

В исследованиях Н.Д.Конакова по символике уральского язычества предложен еще один подход в решении вопроса о происхождении и смысловом содержании традиционного орнамента коми. По его мнению, в геометрическом орнаменте выявляется солярно-календарная символика, универсальная для традиционного искусства многих народов Северной Евразии. В соответствии с этой гипотезой, различные мотивы диагонально-геометрического орнамента представляют собой графические схемы (символы) соответствующих годовых сезонов. Не исключено, что посредством именно такого «орнаментального ключа» могли обозначаться половозрастные признаки на одежде. Примечательно, что предложенная гипотеза находит некоторое подтверждение не только в геометрическом, но и в других типах орнамента — растительном, зооморфном, которые менее характерны для народного искусства коми.

Ткачество, вязание, вышивка

В изобразительном народном искусстве коми сложились богатые традиции художественного оформления тканей. До начала XX века практически в каждой крестьянской семье женщины занимались узорным ткачеством, вязанием и вышивкой. При этом мастерицы никогда не рассматривали свои изделия как художественные произведения. Прежде всего, это были вещи, необходимые в повседневном быту — одежда, скатерти, полотенца, различные покрывала и т.д. Однако многие из этих вещей были необходимыми

*Тканые половики мастерицы
А.А.Тарабукиной из Керчомьи*





Вычегодское приспособление для вязания поясов

атрибутами различных обрядов, что во многом определяло характер их убранства.

С раннего детства девочки учились прясть шерсть, лен, коноплю на специальных — детских — прялках. Изготавливая одежду для кукол, они овладевали элементарными приемами вязания и шитья. С десяти лет матери начинали приобщать дочерей к искусству ткачества, строго следя за точным исполнением различных орнаментальных мотивов. Для девушки стимулом к совершенствованию мастерства была подготовка приданого и свадебного наряда, по которым давали оценку невесте как мастерице.

В конце XIX — начале XX веков на территории Коми края был распространен ткацкий стан (*дора кыан*), сходный по конструкции со станом северных русских. Раньше у коми он был более примитивный, без рамы, так называемый трехподставной, который и ныне встречается у коми-пермяков, поволжских финнов и обских угров.

Техника узорного ткачества у коми чрезвычайно разнообразна: без использования ткацкого стана — на дощечках, на бердечке, на ниту; на стане — несколько видов браного ткачества, многоремизный способ и некоторые другие приемы.

Нестаночное ткачество применялось при изготовлении поясов (*йы, вонь* — тельник, покромка). На Вашке, Сыsole и в Прилузье обычно ткали пояса на дощечках (*таб*) — небольших квадратных плашках с круглыми отверстиями по углам. При такой технике получались предельно простые орнаментальные мотивы: поперечные и наклонные полосы; двоянная линия, елочка, зигзаги. Более сложный способ — тканье поясов на бердечке (небольшая рама с вертикальными планками, имеющими отверстие в середине). Им пользовались на Сыsole и верхней Вычегоде. Для поясов, выполненных в этой технике, характерны диагонально-геометрические узоры, построенные по принципу равенства узора и фона. Изредка у коми встречается тканье на ниту: нити основы укрепляются на двух палочках, а плетут узор с помощью специального деревянного ножа. Тканые пояса достигали 3—4 метров в длину и заканчивались кистями.

Несмотря на удивительное разнообразие узоров на тканых поясах, можно все же выделить некоторые устойчивые закономерности:

— в основе узора лежит геометрический орнамент;

— на любом поясе можно четко различить полосу центрального сплошного узора, который сверху и снизу окаймлен бордюрами из простых геометрических мотивов;

— орнаментальные мотивы, выполненные в разных цветах, как бы вкладываются один в другой;

— преобладающие мотивы — ромб, крест, различные варианты свастики.

Следует отметить, что у коми с поясом связан целый комплекс поверий и запретов. Считалось крайне неприятным для взрослого человека появляться на людях без пояса, которому приписывалась функция оберега от нечистой силы. Детей тоже старались не отпускать из дома без пояса. Без него и охотники не ходили в лес и т.д. Считалось, например, что колдуна нельзя лишить жизни, не развязав предварительно его пояса.

Узорное станочное ткачество представлено у коми главным образом двумя видами браной техники — одноуточным и двууточным, характерными для населения западной части нынешней территории Республики Коми. Техника бранья позволяла выполнять самые сложные по замыслу узоры. Чаще всего узор наносился красными покупными нитями на белый фон домотканого полотна. Браными узорами украшали полотенца, скатерти, рубахи, холщовые чулки. На Вашке были браные попоны для лошадей, а на Сысолье браным узором украшали головные уборы.

Реже у коми встречаются узоры, выполненные в технике многоцветного ткачества. Как правило, это одноцветные ткани для различных покрывал и скатертей. Нередко основное полотно



*Вычегодская
расписная
и печорская резная
прялки*

скатерти выполнялось в многоремизной технике, но окаймлялось браным узором. Такие скатерти считались праздничными, ими накрывали свадебный или поминальный стол. На нижней Вычегде и средней Лузе на браную скатерть укладывали покойника.

Составные элементы браных и многоремизных узоров одинаковы: квадрат, косой крест, ромб и другие диагонально-геометрические мотивы. Реже встречаются стилизованные изображения женской фигуры. Узоры на таких изделиях располагались в определенном порядке. Причем декорирование изделий в разных районах отличалось количеством, шириной и общей композицией орнаментальных полос (бордюров). Например, на прилузско-сысольских полотенцах узорная кайма состояла из центральной широкой и двух боковых полос. На полотенцах бассейна Вашки узоры располагались орнаментальными полосами, которые сверху окаймлены узором-заставкой. Тканые узорчатые полотенца невеста готовила для приданого и на подарки жениху, его родне, свату, крестному.

Ткалось и специальное подвенечное полотенце, которым покрывали невесту в церкви, а потом по праздникам украшали им зеркала или иконы. После смерти мужа или жены этим же полотенцем покрывали тело покойного, либо вывешивали его в открытом окне. Считалось, что по этому полотенцу душа покойного уходит из дома. В некоторых районах гроб в могилу опускали на тканых полотенцах, а потом дарили его участникам похорон.

Повсеместно у коми было распространено изготовление тканых дорожек (*джодждора*) и круглых (*гогрос*) вязаных половиков, которые отличались богатой цветовой насыщенностью. Тканые половики представляли собой грубую ткань, выполненную разноцветными полосами из крашеного лоскута по льняной или хлопчатобумажной основе. Характерная особенность тканых половиков коми — поперечные полосы елочного орнамента (*коз сер*), которые служат связующим элементом всей разноцветной гаммы, создают ее декоративное единство. Крупные половики вязали из разноцветных лоскутов ткани. Они были не только элементом убранства жилища, но и служили оберегом. Как правило, их стелили у порога.

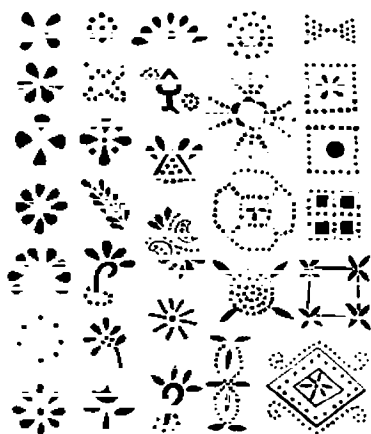
Высокого мастерства достигли коми и в искусстве узорного вязания разноцветными шерстяными (изредка льняными) нитями на пяти спицах. Вязаные изделия (чулки — *чувки*, *чорос*; рукавицы — *кельсь*, *вачег*; перчатки — *чуня кельсь*; запястья — *сой дор*, *сой сое*; наколенники — *пидзос кыскод*) — характерные

элементы традиционного костюма коми. Набор орнаментальных мотивов, цветовая гамма узоров на вязаных изделиях различались не только по районам, но и по принадлежности к определенному полу и возрасту. Например, на подростковых вязаных чулках украшается только верхняя часть паголенка. На мужских верхняя часть паголенка всегда с семеричными бордюрами, а внизу — сетчатый или какой-либо другой узор. На женских чулках сетчатый узор может располагаться и в верхней части паголенка. Чулки с орнаментом в поперечную полосу по всему полю паголенка чаще носили пожилые женщины.

До сих пор соблюдается запрет на обряжение покойного в вязаные чулки с орнаментальным мотивом косо́го креста. Различались узоры на будничной и праздничной вязаной одежде. Повседневные варежки, как правило, украшали сетчатым двухцветным (черный и белый) узором. Праздничные варежки — с более сложными, многоцветными узорами из нескольких орнаментальных мотивов. Вязаную одежду без узоров носили очень редко, поскольку вязка из нескольких цветных нитей получалась толще, да и выглядела узорчатая одежда наряднее. Узор считался оберегом от нечистой силы и, как упоминалось выше, посредством узоров обозначались пол и возраст человека.

Вышивка менее характерна для народного искусства коми. Исследователи полагают, что большинство разновидностей техники узорного шитья довольно поздно получили здесь распространение (середина XIX — начало XX вв.). Происходило это под влиянием поволжских финнов и русских Архангельской области.

Наиболее самобытной считается вышивка на головных уборах, рубахах, полотенцах у летских и лузских коми. Это так называемая техника сплошного коврового шва — определенные участки ткани целиком заполняются плотным узором. В такой технике вышивали сороки — женская мягкая головная повязка с вышитым разноцветными нитями очельем — налобником, с двумя «крыльями»-завязками и «хвостом», который покрывал затылок. Орнамент на сороке выполнялся набором, косым стежком, скрещенным швом и состоял из различных геометрических



Образцы узоров на набивных тканях

мотивов, стилизованных изображений дерева. Холщовые рубахи и полотенца вышивали красными (разных оттенков) нитями, и тоже в комбинированной технике — набором, тамбуром, двусторонним швом.

Техника вышивки летских коми не имеет аналогов в орнаментальном текстиле других этнографических групп коми, однако, по композиционному расположению узоров (широкими сплошными бордюрами) она очень близка к браному ткачеству вычегодских, вашских и сысольских коми. Не исключено, что мастерицы, не владеющие техникой браного ткачества, старались воспроизводить в вышивке орнаментальные мотивы, характерные для ткачества.

У ижемских коми встречается вышивка цветным бисером, серебряными и золотыми нитями. Бисером вышивали головные уборы невест *юрной* — головная повязка из красного сукна на твердой основе. Различные орнаментальные мотивы вышивали параллельными нитями цветного бисера. Общая схема рисунка на головных повязках одинакова: вся плоскость разделена на четыре круга, в которые вписаны шести- или восьмиконечные фигуры. Серебряными и золотыми нитями вышивали кички, сборники, кокошники — головные уборы замужних женщин, а также кожаные перчатки, покрытые бархатом.

Для этого типа вышивки характерны трудно читаемые стилизованные растительные и зооморфные композиции, которые по своим мотивам очень близки к северодвинской вышивке металлической драгоценной нитью.

Украшение жилища. Резьба и роспись по дереву

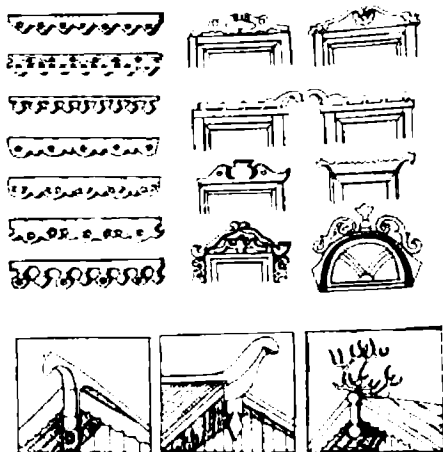
Для населения Коми края с древнейших времен основным строительным материалом было дерево. Коми мастера прекрасно разбирались в свойствах древесных пород и умело использовали их при строительстве жилых и хозяйственных построек, при изготовлении мебели, посуды и бытовой утвари. При этом художественное оформление деревянных изделий было неотъемлемым элементом технологии. Не украшенная росписью и резьбой вещь в представлениях человека традиционной культуры считалась как бы непригодной для использования в быту. Внешнее убранство было неразрывно связано с формой различных

деревянных изделия и конструктивными особенностями построек.

Главное украшение крестьянского срубного жилища — конек (*чибей*). Это фигурно вырезанная комлевая часть охлупня — массивного бревна, венчающего двухскатную крышу. Охлупню придавали форму головы фантастического существа, объединяющего в своем облике коня и птицу. Стилизованные деревянные изображения птиц иногда укрепляли на специальных шестах, и они служили флюгерами. В северных районах — на Вашке, Печоре, Ижме — охлупень украшали рогами оленя или лося. По поверьям, распространенным у многих финно-угорских народов, голова (череп) зверя или птицы на крыше дома, либо на изгороди, на специальном шесте рядом с домом оберегали от различных бедствий. Исследователи связывают изображение коня (птицы, лося) на охлупне с представлениями о ритуальной жертве, которая в прошлом совершалась при возведении жилого дома.

В форме птичьих голов часто вырезались нижние концы уключин для удержания теса на скате крыши. Это так называемые «курицы», изготавливаемые из корневища ели. На этих уключинах укреплялись и водосточные желоба. В виде стилизованных изображений коней вырезались иногда выступы трех венцов — *повалы*, которые поддерживали свисающую над фасадом кровлю. Фигурная резьба на повалах сочеталась с обозначением даты постройки дома и инициалами (либо пасом) владельца. Обычным украшением крыши служили также стамики (*дзуль*) — резные, круглые в сечении, столбики с конусообразным навершием над князевым бревном. Они напоминали фигуру человека.

Для убранства коми домов характерна контурно-прорезная резьба. Боковые грани уключин нередко украшали нарезным орнаментом в виде косых крестов, зигзагов или сетки. Концы желобов, а также столбы, поддерживающие крыши крылец, покрывали рельефной резьбой в сочетании с нарезным орнаментом. Карнизы и причелины крыш оформляли пропиловочной



Резные карнизы, наличники окон и охлупни



геометрической резьбой вдоль нижнего края. Преобладающие мотивы резного орнамента — зубчатый, городковый, с круглыми прорезями или в виде сердечек, овалов и т.д. На причелинах и резных «по-



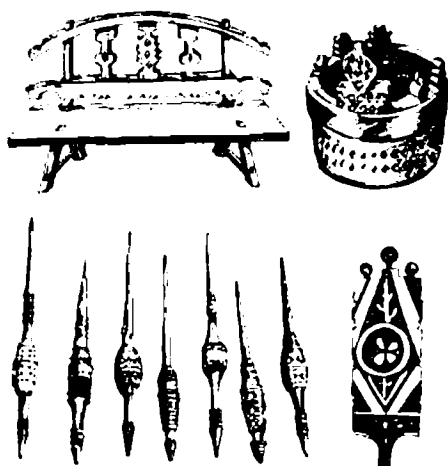
лотенцах» часто встречаются солярные мотивы — круг, различные варианты розеток, ромб с крестом и другое.

Вероятно, под влиянием русского населения Архангельской и Вологодской губерний у коми по Вашке и Мезени фронтоны домов стали покрывать росписью — сюжетными рисунками, геометрическими узорами. Покраска структурных деревянных поверхностей не только украшала дом, но и предохраняла его от влаги. В ряде случаев роспись наносили по фигурной (зооморфной) и геометрической резьбе. Помимо фронтона, раскрашивали наличники окон и ставни. Однако в оформлении наличников преобладала пропиловочная резьба — различные геометрические мотивы. Реже встречаются стилизованные изображения птиц, животных и растений.

Большую выразительность силуэту дома придавало крыльцо-веранда. Его расположение и конструкция зависели от общей планировки дома. Например, на Удоре и Печоре крыльцо делали под овальной крышей с резными окнами и столбами-опорами. В оформлении ворот использовалась трехгранновыемчатая и рельефная резьба. Полотнище ворот и глухая калитка покрывались кругами-роzetками, а по углам — их секторами. Стены домов в прошлом, как правило, не обшивали досками, поскольку открытое дерево лучше сохранялось («дышало») при перепадах температур в межсезонье. Со временем стены приобретали натуральный темно-коричневый оттенок (сосна, лиственница, ель).

Основной принцип декора деревянного дома — украшение его конструктивных элементов — сохраняется и во внутренних помещениях. Красный угол, полаты, врезные полки, двери, простенок голбца, опечье — все это украшалось несложной фигурной и контурно-прорезной резьбой. Это линейные, геометрические и зооморфные мотивы. Интерьер жилища органично сочетался с оформлением мебели, различной бытовой утвари и деревян-

ной посуды. В декоре шкафов, диванов, стульев и детских люлек встречается фигурная резьба, характерная для внешнего оформления жилища — стилизованные изображения коней, оленей и птиц, фантастические образы двуглавого коня и коня-птицы. Ковшам (*пу кош*), скропарям (*яндова*) и солонкам (*сов доз*), изготовляемым из березового капа, придавалась форма водоплавающих птиц. Умело используя естественные ответвления капа, народные мастера вырезали ручки ковшей и чаш в виде стилизованных изображений головы и хвоста птицы. Самые разнообразные формы придавались резным уткам-солонкам. Иногда встречаются даже «многоэтажные» композиции — на крышке-спинке вырезались фигурки утят. Такие утки-солонки в прошлом были обязательным атрибутом свадебной обрядности у коми. Невеста в день свадьбы уносила из родного дома утку-солонку, вырезанную отцом или дядей по матери. Фигурка утки — воплощение родительского благословения и символ будущего семейного счастья. Примечательно, что образ утки является центральным персонажем космогонических мифов коми.



В меньшей степени у коми распространена роспись по дереву. Она появилась значительно позже (XVIII—XIX вв.) техники резного орнамента.

В бассейне Вычегды крупным центром по производству расписной деревянной утвари были села

Дон, Керчомья, Нижний Воч, Руч и Вомын. В монографии В.Н.Белицер «Очерки по этнографии народов коми» упоминается имя одного из керчомских мастеров — Ф.Е.Попова. В 70-е годы Л.С.Грибова узнала несколько имен мастеров Керчомьи, которые занимались росписью по дереву в первой половине минувшего века. Это Михаил Алексеевич Гичев (умер в 1945 году, был немым), Семен Андреевич Попов (умер в 1960-е годы), Степан Степанович Тарабукин (1895—1940), Дмитрий Кондратьевич

Резные скамья (серодам лабич), солонка (серёдём сов доз), веретёна (сера чорс) и прялка (серёдём печкан)



Плетеный кузов из бересты (пестер) и плетеный табурет (джсек)

Тарабукин (умер в 1975 году), Дмитрий Андреевич Тимушев, Иван Степанович Самарин (умерли в 1930-е годы). По данным Грибовой, в селе Деревянск росписью по дереву занимались Александр Николаевич Чувьюров (умер в 1962 году) и Павел Ануфриевич Мозымов («Кокотом Павел»).

Вычегодские мастера — плотники, столяры и набойщики по тканям — украшали росписью интерьер сельского жилища, мебель, ткацкие станы, льнотрепалки, прялки и деревянную посуду. Роспись выполнялась в свободно-кистевой технике с использованием контурных приемов нанесения орнамента. Изделия предварительно покрывались плотным слоем краски, как правило, мягкой тональности — красной, оранжевой, коричневой, темно-синей. То есть создавался фон, на который орнаментальная композиция наносилась черной, белой, голубой, желтой и зеленой красками ярких оттенков. Стены и двери в избах, сундуки, дуги, туеса и деревянные ковши покрывались растительным орнаментом — стилизованным изображением цветов, деревьев. Орудия ткачества и прядения украшались орнаментом геометрическим. Если роспись сочеталась с резьбой (многолучевая розетка, круг, косой крест, треугольник и т.д.), то она оттенялась красками, контрастирующими с изображением цветов.

Характеризуя верхневыхгодскую роспись, Н.С.Королева отмечает: «По технике письма, орнаментации, колориту и общему эмоциональному строю эта роспись существенно отличается от росписи Русского Севера и Урала. Территория, на которой прослеживается эта роспись, представляет собой совершенно самостоятельный и значительный локальный центр, позволяющий замкнуть общую цепочку северных и уральских росписей».

Л.С.Грибова выделяет особый, нижневыхгодский стиль росписи. Некоторые его образцы представлены в экспозиции краеведческого музея в селе Айкино Усть-Вымского района. Этот стиль существенно отличался от верхневыхгодского: растительные орнаментальные композиции в виде букетов цветов наносились на поверхность деревянных изделий по киноварному или ярко-синему фону красными, желтыми и голубыми красками

более светлых тонов. Элементы композиции подчеркнута округлых форм, с контурной обводкой черной краской. Богатейшую коллекцию вычегодской росписи (более тридцати предметов) собрала в 1966 году экспедиция, возглавляемая М.А.Браун. Ныне коллекция хранится в фондах Российского этнографического музея (С.-Петербург).

В этнографической и искусствоведческой литературе не раз упоминалось о самобытной в прошлом росписи по дереву удорских коми. Местными центрами по производству расписной мебели и утвари были село Чупрово и деревни Остров, Верхозерье, Тойма. В Чупрово расписывал деревянную утварь плотник Алексей Павлович Давыдов (1890–1953), в Тойме – Василий Прокопьевич Палев (умер в 1940-х годах); в Острове – Федор Романович Коротаев (умер в 1950-х годах).

В ныне заброшенной деревне Верхозерье и в деревне Остров сохранилось несколько домов с фронтонами, украшенными геометрической и сюжетной росписью. Обширная коллекция расписной деревянной утвари, собранная в 60–70-е годы под руководством преподавателя истории Б.А.Петрова (прялки, детали ткацких станов, ковши, братины, тарелки, сундуки), хранится в фондах школьного музея в селе Важгорт Удорского района.

Относительно стиля удорской росписи особый интерес представляют расписные прялки. Местные жители и ныне различают два типа прялок:

1. *Лирюга козяль* или *ладья козяль* – веслообразная прялка, близкая по форме и стилю росписи карельским и поморским. Лопасть чуть расширена в центре и симметрично заужена книзу и к вершине, заканчивающейся продолговатой главкой. В месте перехода лопасти в стройную четырехгранную ножку вырезано округлое утолщение, симметричное главке на вершине лопасти. Веслообразные прялки расписывались в свободно-кистевой технике геометрическим орнаментом, который наносился земляными и масляными красками двух-трех цветов. Внутренняя сторона лопасти имела трехчастную композицию, нередко обозначавшуюся поперечными линиями. Наверху и внизу лопасть украшалась сильно вытянутыми сердцевидными завитками; на главке и округлом утолщении ножки – разноцветными восьмилучевыми розетками. На внешнюю сторону лопасти наносился сложный по композиции геометрический узор из восьми-шестилучевых розеток. Ножка прялки расписывалась «елочным» двухцветным орнаментом. В селах на Вашке старожилы определяют этот тип прялок как коренной *козяль* (в значении местная) и считают ее наиболее архаичной по форме и орнаментации.

2. *Пиня козяль* – лопатообразная прялка, обрамленная на

вершине лопасти 3—7- фигурными главками. Расписывались эти прялки в беглой штриховой манере по типу мезенских, однако существенно отличаются от них по ряду признаков. Считается, что у мезенских лопасть шире и поверхность более плотно покрыта графическим орнаментом; на удорских же прялках нет стесов на гранях основания лопасти, а на лицевой стороне в росписи нарушен мезенский канон — в трехъярусной композиции верхнего зооморфного ряда нет (как говорят удорцы, «нет ряда оленей наверху»). На Удоре в сюжетной росписи прялок этого типа встречаются композиции и образы, не характерные для мезенской росписи. По мнению старожилов, *пinya козяль* появились на Удоре значительно позже *пирюга козяль*.

Графическая роспись с геометризованными растительными и зооморфными мотивами на деревянных изделиях у удорских коми может быть определена как «подражательная» мезенскому стилю росписи. Бассейн реки Вашки — пограничный с Архангельской губернией, где ко второй половине XIX века сформировались такие известные центры северорусской росписи как села Палощелье на Мезени, Нижняя Тойма, Пучуга, Ракулка и Верхняя Уфтюга на Северной Двине, Согра и Нючча на реке Пинеге. В исследованиях Л.Н.Жеребцова приводятся свидетельства о тесных контактах, в частности, о родственных связях вашкинских коми с русскими на Северной Двине, Мезени и Пинеге. Заслуживает внимания и предположение В.Н.Тарановской и В.А.Шелега о том, что мезенская роспись оформилась в самостоятельное направление к середине XIX века на основе взаимовлияния коми и северорусских традиций в народном изобразительном искусстве.

Стиль мезенской росписи по-своему интерпретировался у вымских и ижемских коми. На Выми подражательная роспись развивалась в селах Кони, Луги и Отлы; на Печоре и Ижме — это села Ижма (иконописец Яков Истомин), Мохча (Лазарь Михайлович Артеев), Няшабож (Павел Федорович Канев), Кельчиюр (Франц Кононович Сметанин), деревня Васильевка (Капитон Мартынович Артеев). Местные мастера расписывали прялки желтой, черной и красной красками в графической технике геометризованными растительными и зооморфными мотивами. При этом на прялках сохранялась общая многочастная композиция, характерная для мезенской росписи. Однако значительно упрощался орнамент, который наносился в более грубой технике.

Единичные образцы так называемой индивидуальной росписи обнаружены в Сыктывдинском (Слудка, Прокопьевка, Ипатово) и Сысольском районах (Куратово). Но здесь вряд ли можно говорить об устойчивой местной традиции в композиции, стиле и

технике росписи и, соответственно, о школе мастерства.

Известно, что коми старообрядцы — живописных и резных дел мастера. Начиная с XVIII века, на традиционную культуру вашкинских и верхневьчегодских коми значительное влияние оказывали пришлые, впоследствии ассимилированные, русские старообрядцы. Интересно, что уже к середине XIX века на Вашке и верхней Вычегде значительную часть населения составляли коми старообрядцы, а к началу прошлого столетия носителями старообрядческих традиций в этих регионах было преимущественно коренное население. В искусствоведческой и этнографической литературе неоднократно обращалось внимание на связь северных художественных центров с деятельностью мастеров-староверов. Эти наблюдения находят некоторые подтверждения и у коми в традициях художественной росписи по дереву.

Материалы исследований подтверждают, что на Вычегде, в селах Керчомья и Дон, росписью занимались коми мастера — выходцы из семей старообрядцев-бесполовцев спасовского толка (согласие «глухая нетовщина»). Вплоть до первой четверти XX века в бассейне реки Вашки росписью по дереву занимались коми мастера из старообрядческих родов Рохмановых-Матевых, Палевых и Коровиных. Во многих селениях на Вашке, в домах зажиточных крестьян и купцов были тайные кельи скрытников. Они не имели собственности и жили тем, что занимались на заказ различными ремеслами — ткали, вязали, вышивали бисером, переписывали книги и писали иконы. Искусствоведы и реставраторы из Русского художественного музея (С.-Петербург) отмечают, что коми-скрытники на Вашке даже в конце XIX века писали иконы по канону XVII века, и определяют этот стиль как провинциальное письмо севернорусской поморской иконописи. В деревне Верхозерье до



Утицы из березового копа



Изделия из бересты и ивы

20-х годов XX века располагалась самая крупная мастерская скрытников-иконописцев, которые наряду с писанием икон и переписыванием старообрядческих книг занимались росписью деревянной утвари.

Живописному мастерству скрытники учились в скитах Каргопольского уезда Олонецкой губернии, куда нередко отправлялись в странствие. В старообрядческих скитах Каргополя коми мастера-скрытники приобщались к карельским и русским поморским традициям. На их основе складывалась самобытная традиция в народном изобразительном искусстве. Живописные работы скрытников из деревни Верховозерье до нашего времени бережно сохраняются во многих селениях на Вашке.

Расписные изделия коми мастеров почти не встречаются за пределами края. Вероятно, их работы не могли конкурировать с изделиями крупных северорусских промысловых центров по росписи и не вывозились для продажи на ярмарки. Местные мастера расписывали деревянную утварь только для родственников и односельчан.

Как правило, расписные орудия ткачества и прядения были обязательными предметами свадебной обрядности. Например, в селе Керчомья расписную прялку или трепало парень на посиделках дарил девушке — будущей невесте, а на свадьбе крестный подносил их молодой — на счастье. Прялку и трепало жаловал муж молодой жене на первом году совместной жизни. Нередко декор расписной подарочной утвари дополнялся зеркальцем, которое мастер искусно врезал на лицевой стороне лопасти прялки, либо в одну из плоскостей трепала. Такая утварь могла полностью утратить свое утилитарное назначение, поскольку использовалась исключительно как зеркало, то есть становилась ритуальным атрибутом и переходила только по наследству — по женской линии.

По поверьям, в среде вычегодских коми человека и ныне можно легко «испортить», «сглазить» через изготовленную им, либо ему принадлежавшую вещь.

Центры самобытной росписи по дереву возникали в местах

совместного либо пограничного проживания с русским населением, в частности, старообрядческим. Именно в контактных зонах зарождаются такие этнокультурные феномены, как удорская и вычегодская роспись по дереву. Очевидно, что в данном случае «культурный билингвизм» способствовал не размыванию, а, напротив, плодотворному развитию самобытной этнокультурной традиции.

Вплоть до 20-х годов минувшего столетия у коми старообрядцев сохранялась традиция изготовления резных деревянных икон. Ныне на территории Республики Коми найдено лишь несколько уникальных образцов этой деревянной пластики. Одна такая икона хранится в школьном музее села Важгорт Удорского района, другие в селах Даниловка и Аранец Троицко-Печорского и Керчомья Усть-Куломского районов. Обнаруженная в Усть-Вымском районе икона сейчас хранится в Национальном музее республики.

В прошлом резные иконы делали коми старообрядцы в качестве надмогильных. Подтверждением тому — сохранившиеся до наших дней пазы высотой до 30—40 см на некоторых надмогильных старообрядческих памятниках начала XX века в Даниловке, Аранце, Дутове на Печоре. Печорские старожилы рассказывают, что резные иконы делали вычегодские мастера. Они вплоть до 20-х годов артелями по два-три человека обходили печорские села. В Дутово помнят, что такие иконы привозили сюда русские мастера из Прикамья, а иногда они на месте их делали.

По традиции резная икона с крестом «жила» на могиле до сорокового дня. Затем ее снимали с надмогильного креста и хранили в нежилом помещении. В погребально-поминальной обрядности современных коми старообрядцев вместо резных икон берут литые образа. Их укрепляют на кресте, либо зарывают в могильный холм — до сорокового дня.

Нередко резную надмогильную икону ставили над входом в хлев для защиты скота от порчи и болезней. Считается, что такие иконы в дом нельзя заносить, потому что *пу богъяс* (резная деревянная икона) не ликовой Бог (не писаная), не домашняя икона, и грех держать ее в доме. Известно, что аналогичная традиция была у поморских старообрядцев. Они считали, что изображение резного креста (но без ликов на нем) необходимо держать в помещениях нежилых и в тех, куда могли заходить иноверцы — в сараях, амбарах, помещениях для возчиков.

Удорские старообрядцы лишь в том случае могли поставить в красном углу резную деревянную икону, когда утрачены писанные или литые образа — «нельзя, чтобы место Бога было пус-

тым». На Удоре резную намогильную икону и поныне называют *крест*, поскольку по канону основной резной композиции является изображение Распятия. В среде современных удорских старообрядцев в ходу предание о том, что резные иконы присылал на Вашку протопоп Аввакум из Пустозерска. Потому и резной крест на иконах называют аввакумовским. Но известно, что такие иконы могли делать и удорские *крывшей* (скрытники), которые нередко уходили в Пустозерск учиться различным ремеслам. По свидетельствам удорских старожилов, мастерские скрытников до середины 20-х годов прошлого века сохранялись во многих домах зажиточных крестьян на Вашке.

По данным Г.А.Старцева, в верховьях Вашки и Мезени удорские промысловики лучшей защитой от пожара, молнии и других бед в лесной избушке считали не домашнюю писаную икону или литой образок, а резную, изготовленную левой рукой. В прошлом и у вычегодских охотников была традиция ставить в избушке в качестве оберега резную деревянную икону с изображением креста. По сообщениям усть-куломских промысловиков, резные кресты и сегодня можно увидеть в некоторых старых лесных избушках.

Коми мастера для резных икон отдавали предпочтение сосне (*ложом*). Такой выбор во многом обусловлен традиционными представлениями коми об образе сосны. В фольклоре она наделена свойствами, характерными как для образа березы, связанной с солнцем, небесным миром, так и для образа ели — «погребального» дерева, символизирующего движение в иной мир. Сосна наделяется свойством благотворного воздействия на здоровье и силы человека. Вымские коми считали, что запах сосновой смолы помогает восстановить силы в дороге, может защитить человека от нечистой силы, если смолу постоянно носить с собой.

По данным В.П.Налимова, сосновые лучины коми традиционно использовали в качестве *вуджара* (оберега). Представления коми о том, что сосна связана с небесным миром, закрепились в традиции вымских коми: женщины зажигали свечи на ветвях многолетней сосны, растущей на берегу реки, и под кроной проводили молебн. Вместе с тем, образ сосны связан в фольклоре и с представлениями о нечистой силе, о нижнем мире. В не сказочном фольклоре сысольских коми растущая у истока реки сосна — это место обитания нечистой силы, которая является людям в образе длинноволосой девушки. У вымских коми случаи поражения сосен молнией объясняются тем, что под ними обитают злые духи, охраняющие подземный клад. Примечатель-

но, что именно сосновым борам на возвышенных местах коми издавна отдают предпочтение при выборе места для кладбища, считая, что это пограничная территория между миром живых и иным миром.

В некоторых удорских семьях до нашего времени сохраняются старообрядческие кресты-мошевики, датируемые серединой XIX — началом XX веков. Как и намогильные резные иконы, изготовлены они из сосны. Такие нательные кресты использовали как своего рода пенал для хранения и постоянного ношения на груди различных оберегов. Аналогичные кресты-мошевики, или энколпионы хорошо известны в русской христианской традиции, начиная с XII века. В литературе они значатся как кресты корсунского типа. У удорских коми в таких нательных крестах хранили сулему — оберег от нечистой силы. По рукописным материалам В.П.Налимова, относящимся к началу XX века, вычегодские женщины хранили в таких крестах частицу плаценты, которая считалась эффективной защитой от *вомидаз* (сглаза) и других болезней, насылаемых колдунами. Считается, что при эпидемии оспы человека может уберечь от болезни кусочек еловой смолы, прикрепленный к нательному кресту.

Отметим, что у многих финно-угорских народов известна традиция ношения с нательным крестом амулетов растительного и животного происхождения — кости, высушенные корни и травы, слывающие оберегами. По свидетельству Н.Заварина, коми охотники, отправляясь на промысел, обязательно запасались Петровым корнем (Петров крестик), укрепляя его рядом с крестиком на гайтане. Считалось, что этот священный корень способен избавить охотника от всех бед и несчастий.

У вычегодских и печорских коми старообрядцев к разряду тяжких грехов, из-за которых душа усопшего может навсегда остаться неприкаянной, относят захоронение человека с серебряным или медным крестиком на груди. У современных печорских старообрядцев запрет на захоронение усопшего с металлическим крестом мотивируется тем, что «бесы на том свете притягивают к себе все металлическое, как магнит». В фольклоре коми металл является устойчивым атрибутом обитателей иного мира: у них-де металлическая одежда, стоячие медные глаза, железные детские люльки, игрушки и т.д.

Как правило, для усопшего делают *пу перна* (деревянный нательный крест), гайтан от которого не завязывают, а лишь обматывают вокруг шеи усопшего. К слову, не завязывается, а укладывается вдоль тела покойного нательный пояс. Если по какой-то причине не удастся поместить *пу перна* в гроб во время похорон, то такой крестик хранят в красном углу как

память об умершем. Считается, что в красном углу нельзя хранить нательные кресты живых людей.

У печорских коми покойницкий нательный крест — темно-коричневый или красного оттенка — делают из сердцевины черемухи (*льом пу*) или осины (*липу*). Например, в деревне Лемты на Печоре изготовлением нательных крестов занимался до середины 1980-х годов Николай Григорьевич Мартюшев. В поверьях коми образ черемухи стоит в ряду лиственных деревьев, наделенных преимущественно негативными характеристиками. Это во многом обусловлено их естественными свойствами. Черемуха считается непригодной для жилых построек — хрупка, подвержена гниению. Символическая оценка качеств закреплена в одном из названий черемухи — *куль льом пу* (нечистое, принадлежащее черту дерево). В традиционной обрядности черемуха выступает погребальным деревом. У летских коми под черемухой, растущей на территории усадьбы, пожилые люди, которые уже не могут посещать кладбище и церковь, проводят поминки по всем усопшим. На Печоре и Ижме черемуху сажали на могилы некрещеных младенцев, которых, как правило, хоронили не на кладбище, а рядом с домом.

Об осине у печорских коми старообрядцев говорят: «Это некрещеное дерево, потому что все время шевелится». Негативное отношение к осине отражено в коми фольклорных текстах апокрифического характера. «Когда Господь ехал в Иерусалим, он проезжал мимо одинокой осины. Шелест листьев осины испугал осла, на котором сидел Господь. Осел отскочил в сторону, и Господь упал. Встав, Господь проклял осину: «Во всякое время да будут шелестеть листья твои — не будет покоя для них!» С тех пор, хоть тихо, хоть ветрено, все время шелестят листья осины». В коми народных преданиях осина связывается и с именем Иуды. «Иуда, который предал брата своего, скрылся в лесу, чтобы удавиться. На многих деревьях пробовал удавиться Иуда, но все они не выдерживали — ломались. И только осина не согнулась и не сломалась. А Господь намеревался простить Иуду. Вот потому и проклял Господь это дерево — за то, что дало возможность Иуде умертвить себя».

Соотнесение образа осины со своеобразным проводником в нижний мир угадывается в традиции печорских коми — повязывать погребальные полотенца на ствол осины, растущей на кладбище. А в традиции удорских коми — оставлять по завету одежду больного человека на осине, растущей у священного озера Келляты. Подчеркивая нечистую природу осины, у керчомских коми говорят: колдовских кукол обычно делают из осины, а добрых из березы и сосны. Отношение к осине как к «поганому» дереву,

мягкая древесина которого малопригодна для жилых построек и быстро гниет, характерно для многих народов Европейского Северо-Востока.

Вычегодские коми старообрядцы предпочитают делать деревянные нательные кресты из можжевельника (*тусяпу*). В селе Керчомъя вплоть до конца 70-х годов прошлого века такие кресты изготовлял Иван Кузьмич Самарин (1898—1979). Считается, что можжевельниковый крест, подобно самому можжевельнику, — надежный оберег для любого человека от болезней и порчи. При этом обращается внимание на устойчивый специфический аромат, исходящий от такого креста. По данным В.П.Налимова, коми применяли можжевельник для предотвращения прихода болезни в дом, для изгнания ее из дома и тела больного человека. Можжевельником окуривали предметы для снятия с них порчи. Один из волшебных атрибутов сказочного Перыбогатыря — лук, сделанный из ствола можжевельника.

В молитвенных ритуалах и погребально-поминальной обрядности коми хвоя и смола можжевельника используются наряду с ладаном. У летских коми есть традиция использовать разветвленный ствол можжевельника в качестве вертикального «живого» остова для намогильного креста. Восприятие можжевельника как священного растения и оберега от нечистой силы, вероятно, во многом основано на его реальных бактерицидных и бальзамических свойствах, хорошо известных многим народам. Поньше плоды и хвоя можжевельника широко используются в быту у коми для стерилизации деревянной молочной посуды, удаления неприятных запахов из жилого помещения, в качестве компонента при консервировании продуктов. Как и на Русском Севере, и у велсов Заонежья, у коми можжевельник нередко называют вересом или вереском.

В прошлом вычегодские коми, если не было возможности приобрести металлический нательный крест, делали его из березы. При этом березовый крестик шлифовали так, что на свету он отливал серебристым металлическим цветом. Считается, что можно точно определить, из какой породы дерева нужно делать крест для того или иного человека. Об этом судят по направлению перемещения деревянного крестика, повешенного на запястье руки. Этот ритуал, вероятно, связан с поверьем, что у каждого человека есть *ас пу* — свое дерево. Можно предположить, что выбор породы дерева подчеркивает назначение деревянных крестов и резных икон в качестве оберегов живого человека, либо символов сопричастности иному миру.



ОЧЕРК 12

СОВРЕМЕННЫЕ ЭТНИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ

Этнические процессы, то есть культурные и социальные изменения в облике народа, — понятие довольно широкое. Оно охватывает все изменения в этносе как системе: численность, демографический и социальный состав, расселение, профессиональный и фольклорный слой культуры и т.д. Для изучения современных этнокультурных процессов, кроме традиционных для этнографии источников, используются и данные массовых опросов населения. В очерке использованы материалы ряда таких опросов, которые в 80–90-е годы XX века проводили коми этнографы самостоятельно или в сотрудничестве с другими российскими и зарубежными научными центрами.

Сохранение, трансформация или исчезновение элементов традиционной материальной и духовной культуры, перемены в этническом самосознании, в этнокультурных ориентациях и культурном облике этноса обусловлены целым рядом факторов. Безусловно, к числу важнейших факторов относится коллективизация начала 30-х годов минувшего столетия. Она сломала традиционный, основанный на индивидуальном хозяйстве образ жизни сельских коми, создав тем самым предпосылки для изменения собственно традиционной культуры.

Серьезные последствия для нее имело превращение республики из аграрной в индустриально-аграрную. Индустриализация же связана прежде всего с деятельностью ГУЛАГа. К тому же индустриальное развитие выходило односторонним, поскольку приоритет отдавался добывающим отраслям. Одно из последствий нерационального использования природных ресурсов – ухудшение экологической обстановки и разрушение традиционной среды обитания коми.

Результатом индустриализации стали изменения в сети поселений. Нагляднее они проявились в том, что возникло большое количество городов и рабочих поселков, большинство из которых выросло из лагерных поселений. Так или иначе, Республика Коми относится к высоко урбанизированным территориям. В 1990 году доля горожан достигла наивысшего уровня – 76% от всего населения. В последующие годы в связи с оттоком населения из северных городов и поселков городского типа сократилась как доля городских жителей, так и количество городских поселений. К началу 2002 года 74% жителей республики были горожанами, а с 1989 по 2002 годы число городов и поселков сократилось с 55 до 41.

Одновременно сокращалось число сельских населенных пунктов. В 1939 году их было 1886, а в 1989-м стало 739. В 2002 году, по данным текущей статистики, число сельских населенных пунктов с постоянным населением сократилось до 714, при этом из общего их числа в 85-ти было не более чем по десяти жителей. А это значит, что процесс сокращения сельских поселений, очевидно, будет продолжаться.

За послевоенные годы численность коми горожан возросла более чем в шесть раз. Ныне коми уже нельзя назвать сельским этносом, поскольку около половины его представителей живет в городских поселениях. Однако коми традиционная культура в своей основе сельская. Значит, можно сказать, что значительная часть коми живет в социокультурной среде, коренным образом отличающейся от традиционной.

Изменилась, причем как в городе, так и в селе, социально-профессиональная структура. По данным переписи 1989 года, в промышленности работало 21,7% занятого коми населения, в строительстве, связи и на транспорте – 20,2%, в сельском хозяйстве – 16,7%. Причем половина занятых в промышленности жила в сельской местности. Таким образом, происходит неизбежное сокращение доли коми, занятых в отраслях, связанных с традиционной культурой.

Впрочем, кризис сельскохозяйственного производства и, прежде всего, его общественного сектора (характерно для страны

последних лет), привел к тому, что роль индивидуальных производителей стала заметно возрастать. Следовательно, возрастает и роль личных хозяйств сельских жителей. Возрастание этой роли связано и с тем, что уровень безработицы на селе, как правило, в два-три раза выше среднего по республике. То есть безработица больше всего затронула коми население.

Быстрое индустриальное развитие республики потребовало значительного притока мигрантов. В 30—40-е годы «рабсилу» поставлял ГУЛАГ, а после второй мировой войны все большее значение стали приобретать «оргнаборы» и нерегулируемая миграция. Массовый приток мигрантов привел к существенному изменению национального состава населения республики. В 1939 году коми составляли 71,9% жителей, а в 1989-м — всего 23%. Правда, в последние годы за счет оттока населения из республики доля коми несколько повысилась. По данным микропереписи населения 1994 года, она составила 26,3%.

Но далее ждать каких-то существенных изменений не стоит — демографическая ситуация в Коми крайне неблагоприятна. Продолжается сокращение численности населения. Связано это не только с миграцией за пределы республики (начиная с 1990 года, число выезжающих стабильно превышает число въезжающих), но, прежде всего, с резким сокращением рождаемости и возросшей смертностью населения. Впервые, начиная с 1996 года, уровень рождаемости в сельской местности стал ниже, чем в городе.

Учитывая состояние здоровья сельского населения и его крайне низкий уровень жизни, можно сказать: воспроизводственный потенциал коми находится ныне под угрозой. А ведь прежде именно село обеспечивало в основном прирост численности этноса. В городе же, где усиливаются процессы ассимиляции коренного населения, доля коми — только 15% всех горожан.

Между тем, сегодня и в сельской местности коми составляют только половину жителей. Межнациональные контакты на личном уровне и здесь довольно интенсивны. Особенно это касается населения лесных поселков, где, как правило, состав жителей многонационален. Лесные поселки, которые стали возникать с начала 30-х годов прошлого века, коренным образом изменили сельскую поселенческую сеть, поскольку и типы жилищ, и организация общественного быта, и сфера приложения труда в них резко отличались от традиционных сельских поселений. Сегодня в лесных поселках живет 40% сельского населения республики. При этом надо учесть, что еще четверть селян живет в райцентрах, где интенсивность межэтнических контактов также заметно выше, чем в обычных селах и деревнях.

Интенсивные межэтнические контакты, характерные для современных коми, приводят к росту межнациональных бракосочетаний. Например, в 1985 году 45,8% всех браков у коми были межнациональными — это один из самых высоких показателей в стране. Сегодня эта доля еще более возросла. Неуклонный рост межнациональных браков в последние десятилетия привел к тому, что в Коми 377 семей из каждой тысячи — это семьи, где супруги принадлежат к разным национальностям. В межнациональных семьях часто утрачивается коми язык, создаются условия для отрыва от традиционной культуры.

Дело в том, что в таких семьях дети нередко с трудом могут определить свою этническую принадлежность, довольно часто они имеют так называемую двойную (или более сложную) идентичность, то есть считают себя одновременно представителями разных народов. В таких семьях чаще дети выбирают национальность в пользу доминирующего этноса, в данном случае русских. Но смена этнического самосознания характерна не только для детей из межнациональных семей. Сегодня это весьма распространенное явление, прежде всего, среди городских коми.

Данные опроса 1996 года, проведенного в рамках проекта «Социально-психологический мониторинг в Республике Коми», показали, что однозначная этническая идентификация, то есть восприятие себя только представителем собственного этноса, свойственна 61,7% коми, двойная идентичность — для 33%. Остальные имеют более сложный характер этнической идентификации. Впрочем, для 53,5% украинцев, проживающих в Коми, и для 50,4% представителей других национальностей также свойственна двойная идентичность.

Особенно очевидна смена этнического самосознания в среде городской коми молодежи. В 1997 году в рамках всероссийского исследовательского проекта «Этнополитические воззрения молодежи. Формирование и функционирование» в Сыктывкаре было опрошено 840 учащихся в возрасте 16–17 лет. Примерно четверть учеников городских средних школ, у которых оба родителя коми, заявили, что они считают себя русскими. Как отмечает известный финский исследователь Сеппо Лаллукка в своей книге «Восточно-финские народы России», значительная часть представителей восточно-финских народов «более или менее сознательно восприняли обрусение как свою цель, т.е. они желают абсорбироваться в большое общество, хотят, чтобы к ним относились просто как к индивидам. Устремленная таким образом на ассимиляцию группа людей хочет быть полностью

воспринятой доминирующей группой с последующим слиянием в большое общество».

Стремление к межэтнической и гражданской консолидации, к формированию сообществ, объединенных общими гражданскими целями, безусловно, оказывало и оказывает свое влияние на этнокультурные ориентации коми и особенно молодого поколения. Это стремление ярко проявилось еще в советские годы, и его поэтическим символом могут служить строчки из стихотворения Владимира Маяковского «Товарищу Нетте — пароходу и человеку»:

*«Мы живем,
Зажатые
Железной клятвой,
За нее —
На крест,
И пулю чешите:
Это —
Чтобы в мире
Без России,
Без Латвий
Жить единым
Человечьим общежитьем».*

Хотя сегодня многие и отвергают такое стремление, но оно было реальностью и довольно очевидно проявлялось в массовом сознании населения. Вместе с тем, в едином государстве идеологи советского режима естественным процессам межэтнической консолидации попытались придать форму некой политической концепции, утверждая, что построение коммунистического общества в СССР неизбежно ведет к стиранию национальных различий и формированию новой исторической общности людей — советского народа. Более того, формирование этой новой общности людей стало искусственно форсироваться. Причем естественные процессы консолидации нередко подменялись прямой русификацией национальных меньшинств.

Собственно, национальная политика советского государства была довольно противоречивой изначально. Еще Ленин, заявляя в своих трудах о необходимости учета интересов национальных меньшинств, одновременно утверждал, что для большевиков национальный вопрос является вопросом второстепенным, первостепенным же должен быть вопрос о диктатуре пролетариата. Иосиф Сталин вообще отрицал значимость федеративного устройства страны и допускал его лишь в качестве переходного этапа на пути к «социалистическому унитаризму».

На первом этапе социалистического строительства, когда это отвечало политическим интересам большевиков, многие народы бывшей империи (в том числе и коми) получили право на создание автономий. Были предприняты значительные усилия для ликвидации неграмотности и малограмотности, созданы национальная школа, национальная профессиональная культура, газеты и книгоиздание. При этом многие молодые коми писатели, поэты, художники, творившие в 20–30-е годы, опирались в своем творчестве на фольклорную основу. Сохранению культурного наследия народа способствовало создание музеев, научного центра гуманитарного профиля, высших учебных заведений.

В то же время в 30-е годы был нанесен удар по национальной интеллигенции, велась усиленная борьба с «пережитками прошлого» с применением репрессивных мер. В число «пережитков» попала практически вся традиционная обрядность. Делались попытки создания новой, «социалистической обрядности» (особенно активные в 20-е и 60-е гг.), впрочем, малоуспешные. В литературе и искусстве господствовал метод «социалистического реализма», не поощрявший «любование прошлым».

В 60-е годы, по существу, была ликвидирована национальная школа. Это повлекло тяжелые последствия для этноса. Новые поколения коми не могли в полной мере овладеть богатством родного языка и тем самым имели меньше возможностей приобщаться к национальной культуре.

В отношении материальной культуры действовал еще один фактор, который можно назвать индустриализацией сферы быта. Имеется в виду развитие производства тканей, бытовой техники, сферы общественного питания, службы быта, типового строительства и т.д. В нашей стране все это далеко от идеала, но даже и в таком виде создает условия для вытеснения многих домашних ремесел и изделий ремесленников.

Безусловно, все это коснулось традиционной материальной и духовной культуры коми. Относительно хорошо до сегодняшнего дня сохранился традиционный жилой комплекс. В коми селах и деревнях немало жилых домов, построенных до 30-х годов в «народной» технике. В начале 80-х годов этнографы Коми научного центра УрО РАН провели обследование в ряде районов республики. Оно показало, что 3,9% сельских домов построены до 1917 года, 6,1% — в 20-е годы. Еще в 29,5% случаев дома не датированы, что позволяет считать их, как минимум, довоенными.

В определенной степени такая приверженность к старым домам была вынужденной. В 30-х — первую половину 50-х годов индивидуальное жилищное строительство в селах из-за

экономических трудностей почти не велось. Зато в 60-е строили очень много. В это время в обследованных селах построено 36,3%, а после 1970-го — всего 18,2% частных домов. Но среди них уже не было распространенных в прошлом домов-связей. Основным типом дома стал пятистенок. Он требует меньших материальных затрат и рассчитан на малую семью, ставшую типичной для современного коми села.

Изменился и ряд конструктивных элементов жилища. Многие дома построены из бруса, крыши крыты не тесом, а шифером или железом, стены, как правило, обшиты досками и окрашены, строятся дома на ленточном фундаменте, к ним обычно пристраивают веранду и т.д. Современный индивидуальный дом утратил соединенный с ним хозяйственный двор. Надо заметить, что и многие старые дома лишились хозяйственных дворов. Большинство были разобраны или переделаны под жилые помещения в 50—60-е годы, когда в результате непродуманной политики было ущемлено подсобное хозяйство: крестьян насильно заставляли отказываться от содержания скота. Теперь, когда снова растет число скота на подворье, хозяйственные постройки приходится ставить на усадьбе, в некотором отдалении от жилища.

Вытеснение традиционного жилого комплекса происходило и по причине начавшегося с середины 60-х годов XX века государственного строительства жилья по стандартным проектам, никоим образом не учитывавших традиций народного зодчества. В селах стали строить и многоэтажные кирпичные дома — в соответствии с теорией «сближения города с деревней». В стандартизированных многоквартирных домах обследованных сел жили 5,6% семей, в многоквартирных — 12,7%.

С конца 80-х и до середины 90-х годов прошлого века в сельском строительстве наступил глубокий спад. Государственное строительство практически полностью прекратилось, а индивидуальные застройщики сталкивались с огромными трудностями в силу того, что жизненный уровень населения заметно снизился. Затем вновь наступил некоторый подъем, поскольку для обеспечения занятости сельского населения правительство стало поощрять частных застройщиков, предоставляя им льготные ссуды, выделяя бесплатно лес. Помимо этого, стали формироваться и сельские предпринимательские кадры, которые стремились строить для себя основательные кирпичные особняки со встроенными гаражами, с хорошим инженерным оборудованием и благоустроенным подворьем. В ближайших к городам селах и деревнях свои загородные дома и дачи стали возводить городские жители, уровень материального достатка которых

позволял это делать. Такие постройки по архитектурному стилю были далеки от традиционного коми жилища, они формировали совершенно новый облик сел.

Индустриализация сферы быта в наибольшей степени сказалась на вытеснении из обихода традиционной утвари и одежды, изменении интерьера жилища. Свою роль сыграло изменение стереотипов потребления сельского населения — «городская» одежда, утварь, мебель стали считаться престижными и являлись своеобразным признаком достатка их владельцев.

К примеру, в новых домах с послевоенных времен вообще не делают полатей, а в старых они разобраны за ненадобностью. Почти исчезли пристенные лавки, самодельная деревянная посуда, мебель. Сохранились лишь те элементы материального быта, которые не имеют аналогов среди промышленных образцов, либо эти образцы по своим потребительским качествам уступают традиционным. Скажем, не только сохраняются, но и воспроизводятся пестери, набирушки, туеса. Кроме того, предметы старинной утвари хранятся во многих семьях без употребления — как память о предках, раритеты и т.п. По данным опроса конца 80-х годов (который мы называем здесь базовым), даже среди коми горожан около половины имеют дома какие-либо предметы, относящиеся к традиционной культуре. Кроме того, в 20% коми городских семей есть вещи современных профессиональных мастеров, стилизованные под старину. Можно сказать, что представления о традиционной утвари пока сохраняются, несмотря на то, что сама она уходит из обихода.

Народный костюм, как мужской, так и женский, повсеместно носили еще в 40-е годы прошлого века, но только в селе. Причины чисто экономические: нет фабричных тканей, не хватает средств на покупку и пошив готовой одежды и т.д. Ныне традиционная одежда почти полностью вытеснена из употребления, носят ее единицы, причем только пожилые женщины, главным образом, из северных коми.

Но некоторые элементы народного костюма сохраняются и в наше время. Наблюдается даже такое интересное явление как рекультивация отдельных элементов народной одежды, связанная с их потребительскими качествами и модой. В свое время благодаря моде возродился интерес к узорным вязаным женским чулкам-гамашам и рукавицам. Но самый яркий пример — пимы из оленьего меха. Этот атрибут костюма коми-ижемцев сегодня распространен повсеместно, как в городе, так и на селе, хотя и не очень широко. По данным упомянутого базового опроса, пимы имели 1,5% сельских и 3% городских коми. Проч-

ное место в быту занимают вязаные изделия. Вязание — тот вид народных ремесел, который сохранился лучше других. Им занимаются 20% коми женщин, причем они продолжают изготавливать вещи с традиционными орнаментами и цветовой гаммой.

Народный костюм применяется также в искусстве — его используют самодеятельные и профессиональные фольклорные коллективы. Однако нередко это лишь стилизации под народный костюм, далекие от оригинала. Знание же о нем быстро утрачивается, а сам народный костюм практически исчез из повседневной жизни, не превратившись ни в культурно-национальный символ, как, например, в странах Прибалтики, ни в праздничный атрибут.

Наиболее устойчиво сохраняется в быту коми традиционная пища. Это закономерно, поскольку есть набор необходимых продуктов питания (разумеется, добавились и новые), есть и условия для приготовления блюд народной кухни. Кстати, условия больше касаются села, в городах, например, нет русских печей. Блюда народной кухни мирно уживаются с блюдами других народов. Ныне у коми в чести и украинский борщ, и русские щи, и среднеазиатский плов. В этом особенность современной модели питания коми. Конечно, в рационе сохранились не все блюда коми народной кухни. Мало распространены традиционные супы, уступающие по вкусовым качествам и питательности русским, украинским и другим. Редки стали блюда из дичи и рыбы, поскольку значительно сократились возможности для охоты и рыбной ловли. Показательно, что традиционный рыбный пирог *чериньянь* часто пекут с привозной морской рыбой.

Проиллюстрируем это данными базового опроса. Среди сельских коми смогли назвать блюда национальной кухни около 70% опрошенных, среди городских — 75%. В то же время 16,9% городских и 13,6% сельских коми отнесли к своей национальной кухне блюда других народов. С различной частотой готовят блюда народной кухни около 70% сельских и половина городских коми. Однако заметим, что в большинстве случаев наборготавливаемых блюд невелик, в основном это традиционная выпечка.

За последние десятилетия под влиянием многих факторов изменились этнокультурные ориентации коми. Для определения степени этничности культурных запросов рассмотрим только основные виды духовной культуры — песни, танцы, обряды и праздники.

Этнокультурные ориентации своеобразно преломляются в отношении форм культуры, имеющих профессиональное проис-

хождение и связанных с языковой средой. Например, по данным опроса, 75,1% сельских и 89% городских коми выписывали и читали только русскоязычные газеты и журналы. Около половины коми не имели в личных библиотеках изданий по истории и культуре коми народа и Коми края (опрашивались только те, кто имеет библиотеки). Тут причина не только в ориентации, но и в том, что такой литературы издается крайне мало.

Что же касается массовой информации на коми языке, то с начала 90-х и особенно после принятия в 1992 году Закона о государственных языках Республики Коми предпринимались меры по усилению роли коми языка в общественной жизни и прежде всего по расширению его представительства в средствах массовой информации. Но по времени это усиление совпало с глубокими экономическими реформами и серьезным системным кризисом. Перемены тяжелейшим образом отразились на покупательной способности населения, прежде всего, сельских жителей, и для многих из них покупка книг, журналов, газет стала непозволительной роскошью. В большинстве аграрных хозяйств заработную плату не платят годами, значительная часть леспромхозов оказалась экономически несостоятельной.

В марте 1996 года тираж литературно-художественного журнала «Войвыв кодзув» был 4891 экземпляр, а в июне 2001 года — только 1186 экземпляров. В 70-х же годах он доходил до 7000. Сократилось количество книг, издаваемых на коми языке, как и объем всей продукции Коми книжного издательства. Сама же система книжной торговли на селе в результате приватизации торговых заведений просто умерла, ибо не приносила дохода. Положение усугублялось тем, что в последние годы вновь стало сокращаться время вещания на коми языке в республиканских средствах массовой информации. В репертуарах театров сократилась доля коми постановок. Так, в 1995 году для передач на коми языке отводилось 27,4% эфирного времени, а в 1999-м 25%. За сезон 1995—1996 годов в Театре драмы имени В.Савина была поставлена только одна коми пьеса, тогда как на русском языке состоялось несколько премьер. Если в 1995-м доля постановок на коми языке составляла 20,6%, то в 1999-м всего лишь 8%.

Спрос на национальные издания, теле- и радиопрограммы на коми языке, на постановки комиязычных пьес во многом определяется сложившейся сегодня языковой ситуацией. И дело здесь не только в конкуренции культур, не только в том, что на глобальном информационном рынке страны полностью доминирует русский язык, а прежде всего, в той языковой практике, которая характерна для коми семей. Достаточно сказать, что,

по данным микропереписи населения 1994 года, в семье пользуются русским языком 568 коми из каждой тысячи, в учебном заведении — 748, на работе — 716.

Между тем, язык — это носитель культуры, без его знания, без его повседневного присутствия в быту, информационных обменах и культурном потреблении не может возникать и потребность в приобщении личности к ценностям национальной культуры. Не случайно, что национальные писатели, по данным базового опроса конца 80-х, занимают незначительное место в структуре литературных предпочтений. Среди любимых прозаиков их назвали 2,8% сельских и 2,2% городских коми, среди поэтов — соответственно 1,4 и 2,9%.

В культурном потреблении современного человека песням принадлежит особое место. Однако на вопрос о предпочтениях в народной песенной культуре получены были такие ответы. Коми народные песни нравятся 12,8% сельских и 7,3% городских коми, русские — соответственно 69,9% и 62,9%. Исследования фольклористов показали, что из обихода исчезают многие виды народного песенного творчества. Фактически предаются забвению трудовые, эпические песни, баллады. Лучше сохранилась любовная лирика, частушки. Это происходит повсеместно, идет интенсивное вытеснение народных форм песенной культуры современными профессиональными формами, продукцией массовой культуры.

То же происходит в сфере танцевальной культуры, только в более значительных масштабах. Надо заметить, что большинство опрошенных заявили, что танцы вообще не любят. А те, кто все же любят танцевать, отдают явное предпочтение бальным или современным танцам. Народные танцы танцуют всего 11,3% сельских и 11,9% городских коми, большинство же опрошенных не знают их (64,8% среди сельских и 74,1% среди городских коми). Немало людей называют коми народные танцы русскими. Здесь надо заметить, что сходство фольклорного слоя культуры обоих народов действительно значительное.

Снижение значения отдельных элементов народной культуры коми напрямую связано с существенной утратой значения обрядово-ритуальной стороны жизни народа. Современная обрядность содержит в себе трудносочетаемые элементы традиционных и новых обрядовых праздников, на которые зачастую возложены функции, не свойственные обрядово-ритуальной жизни — в частности, идеологические.

Народные праздники сохранились в виде модифицированных и редуцированных (упрощенных) остатков. Это Проводы

зимы вместо полноценной Масленицы, День поминовения вместо Троицкой субботы и т.д. В некоторых селах частично остаются престольные праздники. Устойчиво сохраняется празднование Пасхи, Ильина дня, Николина дня, Петрова дня, правда, также в урезанном, редуцированном виде.

В наше время активно возрождаются православные праздники. Но потребуются годы, прежде чем они займут прочное место в праздничном календаре основной части населения. Пока же большинство опрошенных не удовлетворены тем, как проходят праздники. По данным базового опроса, только 24,7% сельских и 16,5% городских коммун положительно оценили уровень проведения, содержания и организации общественных праздников и гуляний.

Слой традиционной обрядности в значительной степени утрачен в результате длившейся десятилетиями борьбы с религией. Так называемая новая советская обрядность, предельно идеологизированная, не прижилась (Октябрины, Красная пасха и т.д.). Советские праздники — 1 мая, 7 ноября — стремительно теряют популярность. Отмечает их лишь часть пожилых людей, у которых с этими датами связаны прошлое, жизненные идеалы. Некоторые новые праздники, такие как День независимости России, население пока не восприняло. Образовался «праздничный вакуум», и сейчас невозможно сказать, чем он будет заполнен. Попытки «рекультивировать» отдельные коммуны традиционные праздники пока не дают результатов. Тем более, что праздники у нас организуются «сверху», без самостоятельного участия населения, без серьезного учета современных культурных реалий.

Семейные обряды также испытали в своем развитии изменения в общественной жизни. В силу внутренней специфики основные семейные обряды — родильный, свадебный и похоронно-поминальный — сохранились, но в различной степени.

Плохо сохранились обряды, связанные с рождением ребенка. Данные базового опроса свидетельствуют, что не знают их 85,3% сельских и 85,9% городских коммун. Вероятно, это связано с тем, что комплекс родильных ритуалов так и не сложился в цельный и устойчивый обряд. Кроме того, передача в специализированные медицинские учреждения функций повивальных бабок уничтожил содержательную и символическую сторону этой обрядности. Довольно хорошо сохраняется, а сейчас даже переживает возрождение лишь один элемент традиционной родильной обрядности — крещение новорожденного.

В отличие от родильной обрядности, свадебный обряд у коммун представлял довольно устойчивый и цельный комплекс ритуа-

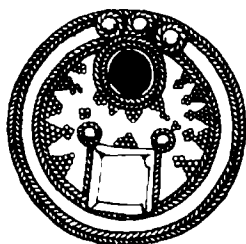
лов и церемоний. В той или иной степени с ними знакомы 21,7% сельских и 14% городских коми. Разумеется, в селе традиционную свадьбу знают лучше, поскольку соблюдалась она там дольше. Но ныне фактически исчезли такие обряды, как сватовство и рукобיתье. По упрощенной схеме проходит свадебный пир, хотя некоторые традиционные элементы, например, обсыпание зерном, выкуп за невесту, иногда сохраняются.

Показательно, что почти половина опрошенных хотела бы сохранить традиционные элементы в современном свадебном ритуале. Вполне вероятно, что с помощью просветительской работы произойдет регенерация наиболее привлекательных и ярких элементов народного свадебного обряда коми.

Наиболее полно сегодня сохранился похоронно-поминальный обряд. По существу, он сохранен полностью, хотя в несколько упрощенном виде. Исключение составляло лишь церковное отпевание, поскольку до недавнего времени православных храмов было мало. Однако практиковалось узаконенное Русской Православной Церковью заочное отпевание. Теперь же, когда открываются новые церкви и восстанавливаются старые, число отпеваний резко возросло. Этот ритуал вновь стал почти неотъемлемой частью похоронно-поминальной обрядности. Примечательно, что около 70% опрошенных высказались за сохранение традиционных элементов в современном похоронно-поминальном обряде. Они считают, что этот обряд должен оставаться наиболее консервативным и устойчивым, поскольку связан с поминовением уходящих, с памятью о предках.

Богатства традиционной материальной и духовной культуры коми в значительной степени покидают наш быт. В ряде случаев, особенно в материальной культуре, процесс утрат необратим и закономерен: традиционная одежда, утварь не могут конкурировать с промышленными образцами. Но что касается духовной культуры, здесь процесс не столь однозначен. Регенерация этого слоя культуры важна для сохранения и развития этнического самосознания коми. Совсем необязательно восстанавливать весь комплекс традиционной культуры. Но чрезвычайно актуален сбор и сохранение сведений о нем, просветительская деятельность.

Есть заметные сдвиги в этом направлении: во многих районах республики уже действуют этнопедагогические центры, создаются центры коми культуры. Но сделаны только первые шаги, и этого явно недостаточно.



ОЧЕРК 13

ГОРОДСКИЕ КОМИ

В XIX веке горожане составляли незначительную часть коми этноса. По данным переписи 1897 года из 153,6 тыс. коми-зырян, проживавших в Российской империи, горожанами были только 6300 (4,1%). На основной этнической территории, в Коми крае, доля городских жителей была еще меньше. Из 136,5 тыс. коми, живших в Усть-Сысольском и Яренском уездах Вологодской и Печорском уезде Архангельской губерний, горожанами были всего 3800 человек (2,8%). Несмотря на свою тогдашнюю малочисленность, коми горожане — неотъемлемая часть коми этноса, без них изучение народа не будет полным. Поэтому очерк посвящен населению Усть-Сысольска (современный Сыктывкар) — единственного города на этнической территории коми.

В начале XX века коми составляли более 90% жителей города. По переписи 1897 года в Усть-Сысольске было 3,7 тыс. коми, или около 60% всего коми городского населения. В то же время Усть-Сысольск — один из немногих населенных пунктов Коми края, где была заметной доля русского населения (не считая нескольких заводских поселков с русским населением).

Усть-Сысольск был преобразован из погоста в город в 1785 году, став центром одноименного уезда. В конце XVIII века в нем жили 1,7, а в начале XX века — свыше 5 тыс. человек. Усть-Сысольск — типичный малый провинциальный город, каких было большинство в Российской империи. И в то же время это са-

коми и русского городского населения. Правильнее говорить о различиях в культуре социальных, а не национальных групп населения города.

Хозяйственные занятия

Как и в вычегодско-сысольских селениях, основу хозяйства подавляющего большинства горожан, относящихся к мещанскому и крестьянскому сословиям, составляли сельскохозяйственные занятия. Ведущую роль играло земледелие. Причем общинного землепользования не было как в вычегодско-сысольских районах, так и в городе. Земля считалась собственностью города как административной единицы. Земельные наделы — пашня и сенокосы — находились в индивидуально-семейном пользовании и передавались по наследству, а мещане уплачивали за них пошлину в городскую казну. В середине XIX века, несмотря на протесты горожан, была введена практика сдачи земельных наделов в оброчное содержание с торгов, а также выкупа пашни и сенокосов в собственность. Это привело к перераспределению земельных наделов в пользу зажиточных городских слоев. Выгоны для скота оставались в общем пользовании горожан.

Земельные наделы мещан и крестьян были невелики — в среднем 0,8 десятины пашни и 2—3 десятины сенокосов. Во второй половине XIX века явно прослеживается процесс обезземливания горожан. Немалое число мещанских семей своей пашенной земли не имело, довольствуясь одними огородами и ища источник существования вне сельского хозяйства.

Ведущей системой земледелия в городе, как и в селе, было трехполье. В качестве озимых сеяли рожь, яровых — ячмень. В небольших количествах сеяли овес, лен и коноплю. Рожь высеивали по не удобренному пару, а ячмень — по обильному невозможному удобрению. В отличие от села, в городе в конце XIX — начале XX веков практически исчезли пережиточные формы залежной и подсеменной систем земледелия. Причина в том, что очень ограничили возможности расчистки новин. В пригородных районах была относительно высокая плотность населения, и значительные участки лесных угодий находились в частной собственности городских купцов и дворян.

Техника земледелия и орудия труда горожан были те же, что и в селе. Пахали одно- и двухлемешной сохой. Только в конце XIX века у нескольких зажиточных семей появились плуги, которые они сдавали в аренду. Для боронования использо-

вали рамочные бороны с деревянными или железными зубьями. Косили косой-горбушей, молотили цепом и т.д. В конце XIX века уездное земство пыталось внедрить более прогрессивные орудия труда и технологии, с которыми были ознакомлены жители города и уезда. Открыли склад сельскохозяйственных орудий и семян, однако мещане и крестьяне его услугами почти не пользовались. В 1896 году, например, продали всего четыре вятские косули. По-видимому, сказались и консервативность мышления крестьян, и их бедность.

Непременной частью хозяйства всех групп горожан оставались огороды. Огородничество в городе было более развито, чем в селе, имело большее значение как источник получения продуктов питания. Огороды в основном располагались при усадьбах и были довольно обширными.

Начиная с 40-х годов XIX века, главной огородной культурой становится картофель, занимавший большую часть участков. Горожане сажали и другие овощи, но, за исключением капусты, в небольших количествах. Однако их ассортимент, вероятно, под влиянием приезжего русского населения и усилий земства, был разнообразнее, чем в соседних сельских районах — брюква, морковь, репа, редька, горох, свекла. Некоторые русские семьи из среды интеллигенции выращивали огурцы в парниках. На усадьбах в центральной части города встречались кусты смородины и малины.

Среди сельскохозяйственных занятий горожан важное место занимало скотоводство. Особенно большое значение оно имело для мещан и крестьян, занимавшихся земледелием, поскольку без лошади и двух-трех коров, которых держали не столько из-за молока, сколько для получения навоза, вести земледельческое хозяйство было невозможно. Конечно, коров держали и те, кто не был связан с земледелием, в частности, большинство семей чиновников. При неразвитости торговли продуктами питания прожить без коровы и огорода было очень трудно.

В 1904 году горожане держали 3576 голов домашнего скота, в том числе 15,7% лошадей, 56,2% крупного рогатого скота, 28% овец и коз, 0,1% свиней. Домашнюю птицу, как и в селе, почти никто из мещан и крестьян не держал. На подворьях интеллигенции и духовенства они были, но в небольших количествах.

Очевидно, что городское скотоводство ничем не отличалось от сельского. По причине сурового климата стойловое содержание скота длилось 6—7 месяцев. В пастбищный период горожане практиковали вольный выпас, без пастухов, на городских огороженных выгонах. За счет города нанимались два-три че-

ловека, которые должны были следить за целостью выгонных изгородей и заниматься их починкой.

Одной из главнейших забот горожан была заготовка кормов. Практиковалась посемейная аренда пожней. Кроме того, существовала и межсемейная кооперация — несколько семей арендовали одну пожню и распределяли сено согласно вложенным средствам и труду. Более зажиточные семьи практиковали субаренду, получая плату частью заготовленных кормов. В начале XX века был распространен наем на сенокосные работы. Большинству горожан своего сена не хватало, и его приходилось покупать. Покупным сеном пользовались и семьи, не имевшие своих покосов.

Местный краевед М. Михайлов в 1852 году писал: «Землепашество и скотоводство сделались не только существенными промыслами горожан Зырянского края, но даже предпочтительнее пред поселянами. Владея лучшими, чем эти последние, пашнями и лугами, купцы и мещане возделывают свои поля тщательнее и больше выгоды извлекают из сельского хозяйства». Однако городские власти отмечали, что «по суровости климата и первобытных способов обработки урожай земель не вполне может удовлетворить жизненных потребностей». Существенной чертой городского сельского хозяйства (и это сближало его с сельским) был, по существу, натуральный характер производства.

Пожалуй, не было ни одной мещанской или крестьянской семьи, занимавшейся исключительно сельским хозяйством. Оно не могло полностью удовлетворить потребности горожан в продуктах питания и, главное, в денежных средствах.

В число исконных занятий устьсысольцев, как и селян, входили охота и рыболовство. Возможно, еще в начале XIX века охота имела промысловый характер, но документально подтвердить это не представляется возможным. Во второй половине XIX столетия, как и в соседних волостях, добывающие промыслы Усть-Сысольска приходят в упадок. Уже в 60—70-х годах, по воспоминаниям Бердникова, «охота и рыбная ловля горожан носили более любительский характер, чем промысловый».

Осенью (с сентября до конца ноября — начала декабря) в основном охотились на рябчиков, тетеревов, а в зимний сезон (с конца января по конец марта) ходили на зайца. Обычно охотились с ружьем, реже ставили волосяные петли (лэч). Применение в начале XX века каких-либо других самоловных орудий нам не известно. На охоту обычно уходили на день, реже — на несколько дней. По-видимому, в конце XIX — начале XX веков

почти ни у кого из горожан не оставалось наследственных, оборудованных избушками охотничьих угодий. Если охотник уходил в лес на несколько дней, то ночевал у костра или заходил на ночлег в ближайшую деревню. Охотились чаще всего в одиночку или с напарником.

В отличие от охоты, рыболовство никогда не имело для горожан товарного значения. Ловили и заготавливали рыбу исключительно для собственного потребления. Отрывочные сведения начала XX века позволяют утверждать, что орудия и способы лова практически ничем не отличались от сельских. При ловле рыбы сетями практиковалась межсемейная кооперация. Улов в таком случае распределялся пропорционально числу участников артели, причем мужчины получали больший пай. Преимуществом также пользовался владелец сетей. Пожалуй, можно выделить только одну деталь: в городе в большей степени было распространено ужение рыбы. Им занимались не только дети, но и взрослые, в основном представители неземледельческих групп горожан. Для них ужение, как и охота, было способом отдыха.

Городские власти отмечали, что «обыватели города», помимо сельского хозяйства, «вынуждены все чаще заниматься разными заработками, поденщиной и ремеслами». Для жителей пригородных местечек одним из наиболее распространенных видов приработка была заготовка дров на продажу. Многие горожане, как и крестьяне из южных районов Коми края, зимой уходили на заработки на уральские заводы. Их нанимали на заготовку дров. В конце XIX — начале XX веков широко практиковался наем горожан на лесозаготовки, которые вели иностранные и российские фирмы, а также часть усть-сысольского купечества. Нанятые по договору работали артелями из 4–5 человек (обычно члены одной семьи или родственники) на рубке и вывозке с ноября по март. Несколько десятков усть-сысольцев весной нанимались сплавщиками, доставляя караваны плотов к Архангельску. Были и другие виды работ по найму, к примеру, на полукустарных промышленных предприятиях.

До 30-х годов XIX века Усть-Сысольск промышленных предприятий не имел. В 1839 году в городе было пять кожевенных и кирпичных «заводов», на которых работали десять человек. Их численность возрастает только в начале XX века. В 1904-м на семнадцати кожевенных, дегтекуренных и кирпичных «заводах» работало до тридцати человек. В 1913-м на кирпичных заводах трудились уже 105 горожан. В общей сложности перед первой мировой войной число рабочих в городе едва ли namно-

го превышало двести человек, причем подавляющее большинство из них были сезонниками. На сезонную работу нанимались наименее обеспеченные.

Неимущие горожане подрабатывали и на строительстве домов, служили матросами на пароходах, работали грузчиками на пристани. Во второй половине XIX века заметную группу составляли представители такой специфической для города профессии как прислуга. По данным 1863 года, в Усть-Сысольске насчитывалось более 150 «лиц, состоящих в прислуге». В 1897-м наемных работников и прислугу, живших в семьях работодателей, имели 127 городских хозяйств. Общая численность этих работников — более двухсот человек.

Постепенно складывалась группа горожан, занимавшихся ремеслами. В 1812 году вологодский губернатор отмечал, что «город Усть-Сысольск не имеет никаких ремесленников, даже ни столяра, ни слесаря». Но в 1839-м, по отчету городничего, уже числились три кузнеца, четыре красильщика, трое сапожников, двое портных, по одному столяру и каменщику (вероятно, имеется в виду печник). В 1855 году в городе работали 52 ремесленника двенадцати профессий — портные, сапожники, кузнецы, плотники, столяры и т.д. В 1913-м горожане, «занятые в разных ремеслах», уже составляли заметную группу — 232 человека, примерно 5% устьсысольцев.

Небольшая в численном отношении группа мещан была занята в торговле. «Торгующие мещане и крестьяне» брали свидетельство на право торговли, это были держатели мелких лавочек, торговцы вразнос. Вместе с купцами и работающими в торговле по найму (продавцы, приказчики) они составляли торговую прослойку горожан численностью не менее 100 человек.

Краткая характеристика хозяйственных занятий коми горожан (мещан и крестьян) такова. На протяжении всего XIX — начала XX веков самым распространенным был тип комплексного хозяйства с определяющей ролью земледелия и скотоводства и вспомогательной — охоты и рыболовства, ремесел и промыслов, отхода. Комплексность мещанского хозяйства определялась тем, что прожить только за счет сельскохозяйственных занятий было практически невозможно. Подобный характер хозяйства — комплексный — был характерен и для присысольских сел.

Но в городе это был не единственный тип мещанского хозяйства. Во второй половине XIX столетия становится заметной группа горожан мещанского и крестьянского сословий, для которой сельскохозяйственные занятия играли второстепенную

роль, либо вообще не имели значения. Уже в 60-е годы XIX века эта часть населения была довольно значительной – более 15% мещан. А к концу столетия она составляла, как минимум, четверть представителей этого сословия. Основными занятиями этих горожан были кустарные ремесла, работа по найму в мастерских и на предприятиях, торговля. Разные по имущественному положению, они стали сугубо городским социальным слоем населения.

Кроме того, около 10% горожан представляли купечество, духовенство, чиновников и служащих (включая и представителей интеллигенции). Они тоже мало были связаны или не связаны вовсе с сельским хозяйством (в большинстве это русские). Вместе с названной выше группой мещан и крестьян они формировали значительную группу «несельскохозяйственных» усть-сысольцев.

Материальная культура

В конце XVIII века новообразованный город Усть-Сысольск внешне ничем не отличался от большого коми села. Постепенно, благодаря целенаправленной деятельности администрации, «столица Зырянского края» обрела городские черты.



Усть-Сысольск, 1900 год

Как и другие города, Усть-Сысольск получил генеральный план, при создании которого архитекторы руководствовались принципом регулярности. Регулярная застройка охватывала только центральную часть города, а пригороды имели типично сельскую планировку – уличную (например, как у местечек, вытянувшихся вдоль

Яренского тракта) и беспорядочную. Заметим, что пригородные местечки, «слободки», входившие в городскую территорию, – это примерно две трети жилых домов Усть-Сысольска.

Усть-сысольские улицы почти ничем не отличались от сельских. Были они не мощные, но имели дощатые тротуары.

Не было водопровода и канализации. Воду брали из реки или колодцев. Лишь в конце XIX века в Усть-Сысольске появились фонари — заправленные керосином горелки на невысоких столбах. В 1904 году город освещали 72 таких фонаря. Электрического же освещения столица почти не знала. Есть сведения, что в начале минувшего столетия электролампы горели только в городской управе и домах двух крупных по местным масштабам купцов.

Многофункциональность города определялась многообразием типов городских построек. Среди них административные здания, торговые заведения (особенно примечательны поныне сохранившийся кирпичный магазин Дербеневской постройки конца XIX в.), общественные учреждения (городской клуб, Народный дом), учебные и медицинские заведения, пожарная каланча. Отличаясь многообразием архитектурных форм и планировочных решений, эти немногочисленные постройки все же во многом определяли лицо города. Видное место в городском силуэте занимали каменные храмы. Старейшие из них красовались на высоком берегу Сысолы — Троицкая и Покровская церкви с отдельно стоящей колокольней. Они были построены еще в XVIII веке, в догородской период. Самый большой — Стефановский собор, построенный во второй половине XIX века, — стоял на центральной площади. Еще несколько небольших церквей находилось на городских окраинах.

Но основную массу городских построек (до 80%) составляли жилые дома. Ко времени, когда Усть-Сысольск был объявлен городом, в нем насчитывалось немногим более 300 домов, а к началу XX века — свыше 900.

Как и все северные города, Усть-Сысольск был деревянным. В 1825 году в городе стояло, не считая церквей, всего три каменных (кирпичных) здания, и вплоть до конца века их число существенно не возросло. В 1910-м в Усть-Сысольске было уже тринадцать гражданских каменных зданий, а к 1917-му — более двадцати. Но даже в это время каменные дома всех типов составляли всего лишь 1,4% городских зданий.

Разнообразна жилая деревянная застройка Усть-Сысольска. По-видимому, уже в середине XIX века были заметны, а позже четко обозначились различия пригородов и центра. Пригороды развивались как сельские поселения. Тогда еще многие слободские дома топились «по-черному» (такие избы сохранились до начала XX в.). По краткому, сделанному в середине XIX века, описанию краеведа Кичина, они относились к наиболее старому типу крестьянского дома — однокамерный сруб на высоком подклете, крытый односкатной крышей из теса. В начале XX

века такие архаичные постройки и в пригородах встречались очень редко. Наиболее распространенным был пятистенок. Жилое помещение соединялось сенями с хозяйственным двором, образуя единый комплекс. Встречались и другие типы домов. Эти постройки сохраняли все конструктивные особенности сельского дома.

Иной была застройка центральных городских кварталов. Облик городских домов во многом сложился под влиянием «образцовых» (типовых) проектов, которыми мещанам предлагалось пользоваться при застройке. Наиболее типичный усть-сысольский дом — одноэтажный шестистенок-крестовик (сруб, разграниченный внутри двумя пересекающимися крест-накрест стенами, делящими помещение на четыре части), рубленный «в чашу» из сосновых бревен, на высоком подклете, с четырехскатной крышей. Обычная кровля — тес, листовым железом в 1910 году был покрыт всего 21 дом. В отличие от сельских изб, крыша крепилась на стропильной конструкции. Обычно на каждом фасаде было по пяти окон. Крыльцо пристраивалось сбоку дома, иногда обшивалось досками, и получался небольшой тамбур.

Такие дома строили представители всех городских сословий. В центральных кварталах встречались и пятистенки под четырехскатной крышей, обычно их строили малоимущие семьи, либо одинокие. Многие хозяева с достатком обшивали стены и углы досками, окрашивали их масляной краской. В XIX веке появились дома на каменном (кирпичном) ленточном фундаменте, но их было немного.

Шестистенок-крестовик стал основой для формирования других типов домов. Например, для семистенка, имеющего не две, а три внутренние капитальные стены. Центральный фасад такого строения получался вытянутым. Некоторые дома имели один или два фронтона. Разновидностью шестистенка-крестовика стал и дом с мезонином, но таких было немного — в 1917 году всего шестнадцать. Со временем шестистенки, в том числе с мезонином, появились и в пригородах.

В первой половине XIX века начали строить двухэтажные дома. Если в 1880 году их было немногим более полусотни, то в 1917-м — уже более семи сотен, то есть свыше 15% всех домов в черте города. Большинство усть-сысольских двухэтажек были теми же шестистенками-крестовиками. Нередко двухэтажные дома, как и одноэтажные, имели три внутренние стены. Конструктивно и по оформлению они мало отличались от одноэтажных. По-иному лишь устраивали сени, поскольку из них на второй этаж шла лестница. Очень редко встречались двухэтажные дома с мезонином.

Были и другие типы двухэтажных деревянных домов. Некоторые из них — богатые купеческие особняки — строились по индивидуальным проектам.

В конце XIX — начале XX веков в Усть-Сысольске появились так называемые доходные дома, предназначенные для сдачи квартир внаем. Их было очень немного, поскольку этот вид дохода в полусельском Усть-Сысольске перспектив не имел. Доходные дома имели по несколько квартир на каждом этаже и были либо секционной, либо коридорной планировки. В первом случае они представляли собой несколько пристроенных друг к другу шестистенков, каждый из которых был квартирой с отдельным входом. Во втором — ряд четырехстенных срубов, соединенных общим коридором.

Усадьба горожанина, помимо жилого дома, включала хозяйственные постройки — сарай-дровяник, амбар для зерна и других продуктов (часто в нем же устраивали ледник), скотный двор и другие. Непременный атрибут почти каждой городской усадьбы — баня. Конструктивно они почти ничем не отличались от сельских. Существенной особенностью городской усадьбы было то, что хозяйственные постройки чаще всего располагались отдельно от жилого дома, не были связаны с ним в единый комплекс, столь характерный для коми села. По-видимому, эта традиция закрепилась вместе с типовыми домами, не предусматривающими увязку с хозяйственными постройками.

Жилой дом стоял не в глубине усадьбы, а выходил фасадом на улицу. Как правило, усадьба была обнесена глухим невысоким дощатым забором с воротами и калиткой. Палисады для усть-сысольских домов были нехарактерны. Почти всю свободную от хозяйственных построек площадь усадьбы занимали огороды.

Определенным своеобразием отличалась внутренняя структура и интерьер городского жилища. В отличие от сельского дома, в нем не было деления на теплую и холодную половины. Особенности планировки позволили кухню выделить в отдельное помещение, чего не водилось на селе. Для домов мещан было нехарактерно функциональное разделение жилых помещений. Но в домах чиновников, интеллигенции, части купечества предназначенность помещений прослеживалась довольно четко. Обычно жилые комнаты делились на гостиную-столовую и спальню. В богатых многокомнатных домах столовая и гостиная разделялись, отдельными были детская, кабинет, жилые комнаты прислуги.

Трудно дать достоверное описание интерьера жилища про-



*Усть-Сысальск. Улица Спасская.
Собор Стефана Пермского*

стых мещан в первой половине XIX века. Вероятно, он ненамного отличался от сельского дома. В.Кичин отмечал, что в то время многие неперенные атрибуты сельского жилища были характерны и для городских домов. Постепенно интерьер и обстановка мещанского жилища приобрета-

ли свои, отличительные от сельских, черты. Складывались иные представления об утилитарной ценности вещей, иная мода, которые все больше проникали и в село, изменяя там обстановку жилища. Основное направление в изменении обстановки мещанского жилища — постепенное вытеснение самодельной мебели, утвари и замена ее фабричной мебелью, а также ремесленного изготовления. Спрос на эти изделия удовлетворяли и в определенной степени формировали городская торговля и ремесленники.

В конце XIX века в обстановке мещанского дома уже заметно преобладали вещи фабричного производства, изделия специалистов-ремесленников — стулья с гнутыми спинками («венские»), двустворчатые шкафы, тумбочки, табуреты, этажерки, зеркала и металлические кровати, стеклянная и фаянсовая посуда, скатерти и кружевные салфетки, накидки на кровать и т.д. Но все это соседствовало в домах многих мещан с типичными для коми села ткаными половиками, деревянной посудой, пристенными скамьями, другими предметами сельского быта. Эти вещи были самодельными, сработанными кустарным способом в семье.

Долгое время, по крайней мере, до конца 70-х годов XIX века, усть-сысальские мещане не изменяли традиционному коми костюму, сложившемуся в сельской среде. Уже упоминавшийся учитель-краевед середины XIX века В.Кичин, дав краткое описание городского мужского и сельского костюма, замечал, что «большая часть усть-сысальских зырян носит простую крестьянскую одежду».

Мужчины носили холстинные или пестрядинные рубахи (*дёрём*) навыпуск, подпоясываясь тканым поясом или ремнем, штаны (*зач*) из домашнего сукна, пестряди (обычно черной), заправленные в сапоги или шерстяные носки. Рубахи были туникообразного покроя, как с небольшим стоячим воротником, так и без такового, с разрезом на правой стороне груди или посередине. Праздничные рубахи шились из более тонкого холста и украшались вышивкой на рукавах и по подолу. Из верхней одежды в ходу были армяк (*дукёс*), сборчатый кафтан с отрезной спинкой (*сукман*), свободно запахивающийся прямого покроя зипун. Зимой и мужчины, и женщины носили шубы из овчины, иногда крытые сукном. Обычной была низкая кожаная обувь коты, которые носили с толстыми шерстяными чулками, украшенными орнаментом; *тюни*, состоящие из валяных головок с пришитыми суконными голенищами; валенки. Самыми распространенными мужскими головными уборами были валяные шляпы и суконные шапки с высокой тульей и загнутыми полями (*ковпак*). Зимой носили меховые шапки-«долгоушки».

Основными элементами женского костюма были рубаха (*дёрём*) из холста, иногда — шелка или атласа, и сарафан (*саралан*) из крашеного холста, набойки, пестряди, а праздничный — из китайки, парчи, шелка. Наиболее распространен был косоклинный сарафан на лямках, без лифа (*шушун*). Поверх сарафана надевался передник без нагрудника (*запон*). Из верхней одежды широко был распространен *сукман*, только несколько иного покроя, чем у мужчин. Замужние женщины носили кокошник — чепец из кумача, на холщовой подкладке, с твердым очельем. Девушки носили ленту или повязку, покрывали голову платком.

В первой половине XIX века почти вся одежда шилась в семье из самодельного холста, сукна. Ткачество и шитье были одними из основных женских работ в семье. В 1839 году в городе было всего два портных и три сапожника. Фабричные ткани покупали только на праздничную одежду. Готовая одежда вовсе не продавалась.

По разным сведениям, сохранившимся фотографиям можно составить ясное представление об изменениях в городском костюме конца XIX — начала XX веков. Однако новации вовсе не исключают перечисленные выше традиционные формы одежды. Надо заметить, что, как и раньше, многие женщины занимались домашним ткачеством, шили одежду. Но все большую популярность приобретали фабричные ткани, готовая одежда. В городе росло число портных и сапожников, причем среди них усиливалась специализация, ориентация на запросы разных групп населения.

Традиционную длинную мужскую рубаху сменяет косоворотка. Входят в моду пиджак или суконная двубортная куртка с отложным воротником, затем жилетка. Ее носили как с пиджаком, так и без него, надевая поверх выпущенной рубахи. На зиму многие мещане, особенно позажиточнее, шили пальто на вате с барашковым воротником. На смену валяным шляпам и суконным *ковпакам* пришли картузы с высокой тульей и фуражки. Зимой носили круглые меховые или барашковые шапки-«пирожки». Основным видом мужской обуви стали сапоги, зимой — валенки, на которые надевали галоши.

В женском гардеробе прочное место занимают длинные прямые юбки и ситцевые кофты двух фасонов — свободного туникообразного покроя с широкими рукавами и небольшими манжетами, высоким стоячим воротничком (такие кофты носили на выпуск в основном пожилые женщины) и короткие, отрезные по талии, со сборками, пышными рукавами и высокими манжетами (фасон молодежный). Сарафан по-прежнему был в моде, но его чаще шили прямым, с лифом и оборками по подолу. Зимой женщины носили плюшевые жакеты, ватные пальто. Кокошник уже мало кто надевал — голову покрывали платком фабричного производства, свободно завязывая его под подбородком. Появился новый вид обуви — женские кожаные ботинки.

Социальное расслоение горожан отразилось и в одежде. Мундир стал своеобразным символом социального статуса для чиновников различных ведомств, преподавателей, врачей и других представителей интеллигенции, состоящих на государственной службе. Особое значение придавали форме служащие административно-управленческих и финансовых учреждений. Форму в обязательном порядке надевали на службу, в ней выходили на прогулку, наносили визиты. Многие чиновники донашивали старые мундиры дома. Форменный костюм дополнялся соответствующим головным убором, рубашкой с галстуком, перчатками и штiblетами.

В чиновничьей среде были распространены и такие виды одежды, как парадный сюртук-визитка из черного сукна, а с конца XIX века — костюм-тройка. Женщины носили платья, юбки с белой блузкой, шляпки. Фасон их менялся в зависимости от моды. Наиболее зажиточные купцы и мещане перенимали некоторые виды одежды, характерные для чиновничьей среды, например, костюм-тройку (но часто носили его с косовороткой), штiblеты и так далее.

По сравнению с одеждой, система питания оставалась более консервативной, поскольку теснейшим образом связана с систе-

мой хозяйства горожан. Но по сравнению с селом, в обеспечении продуктами питания гораздо большее значение имела торговля — в городе она была лучше развита, к тому же для части горожан сельскохозяйственные занятия не являлись основными.

Мещане, как писал В.Кичин, «употребляли самую простую пищу», она практически не отличалась от сельской. Основу питания составлял хлеб — ржаной подовый (*тупо́сь*) и ячменный ярушник (*ясьник*). Хозяйки пекли его в русской печи: ржаной обычно раз в неделю, а ячменный — каждый день. В праздничные и воскресные дни готовили пироги, колобки, шаньги, сочни. Очень популярны были пироги со свежей и соленой рыбой (*чершнянь*). Начинкой для небольших пирогов из кислого теста были редька, лук, ягоды, грибы, капуста, картошка. Их называли *курник* — с добавлением названия того продукта, который шел на начинку. Шаньги обычно стряпали на тонкой основе из пресного теста, используя для заливки разваренную ячневую крупу, творог, картофельное пюре.

Холодные блюда и закуски особой популярностью не пользовались. Чаще всего к столу подавалась соленая капуста (*сола ко́чан*). Способ засолки был тот же, что и на селе. На стол ее подавали с холодной вареной картошкой, заправляя растительным маслом. Кроме соленой капусты, ели кисло-соленую мелкую рыбу, соленые грибы со сметаной, редьку с квасом и вареным картофелем (*ыро́ша кушман*). На праздники готовили студень из говяжьих ног и голов. Часто ели бруснику с водой и разведенной в ней в небольшом количестве ржаной мукой.

Значительное место в меню занимали супы. Наиболее распространенным был кислый суп (*азя шы́д*) из ячневой крупы, разваренной в так называемой «кислой» воде. Делали ее так: замачивали в воде конопляную мякину с угольками от березовой лунины, давали ей прокиснуть, а затем сцеживали. Иногда в *азя шы́д* добавляли квашеную капусту и забеливали молоком или сметаной. Часто такой суп варили на молочной сыворотке (*йёвва шы́д*). Распространен был суп из сушеных грибов с добавлением ячневой крупы, изредка — картофеля (*тшака шы́д*). Варили мясной суп (*яя шы́д* — мясной бульон, заправленный мукой, крупой, луком), картофельный (*картошкаа шы́д*), гороховый (*анькытша шы́д*). Все они варились с добавлением ячневой крупы. Значительно реже готовили кислые щи (*ко́чана шы́д*) из квашеной капусты, крупы, картофеля. Наряду с супами-похлебками была распространена уха. Обычно ее варили из сушеной, реже из мелкой свежей рыбы с добавлением картофеля и лука.

В качестве горячих вторых блюд были распространены кар-

тофель вареный и жареный, различные каши (чаще ячневая), которые варили на молоке или воде в русской печи, добавляя в них сало, масло. В праздники варили *ляз* — сладкую кашу на солоде из сушеных черемуховых ягод. Это одно из немногих известных «десертных» блюд горожан. Праздничными также считались пельмени, яичница, свежая жареная рыба, залитая смесью из яиц и молока. Что касается обрядовой пищи, то есть лишь сведения о поминальной каше (*куття*), которую варили из пшеничной или рисовой крупы с сахаром.

Запивали обычно цельным или кислым молоком, а после еды еще пили отвар из листьев брусники, смородины, реже — чай. Традиционными были хлебный квас (*ырõш*), сусло (*чужва*), брага (*скурмка*). В качестве праздничного напитка готовили пиво (*сур*). Варили хозяйки и кисели из гороха, репы, ягод.

В пище горожан других сословий много общего с «мещанской». Характерно, что в основном это блюда, общие для коми и русской народной кухни: пироги, пельмени, вареный и жареный картофель, каши, некоторые виды супов. Вообще, русские традиционные кушанья составляли основу питания в семьях чиновников и духовенства. Причем они были распространены и среди коми, относящихся ко всем социальным группам. Однако в меню привилегированных слоев городского общества наличествовали и такие блюда, как тушеная говядина, рыба по-польски и другие, не относящиеся к простонародной кухне. В зажиточных семьях гораздо разнообразнее был набор закусок и десертных блюд. На закуску шли соленая и копченая рыба (лососина, семга, палтус), соленые и маринованные грибы, копченые окорока, холодное мясо — вареное и копченое. На десерт подавали кисели из фруктов и ягод, компоты, сбитые сливки, пудинги и тому подобное.

Очерк ограничен описанием изменений только трех сторон материальной культуры: жилища, одежды и питания. Мещанское жилище уже в начале XIX века теряло сельский облик и этническую окраску. Значительно лучше сохранялся в мещанской среде коми сельский костюм. Но во второй половине столетия его начинает вытеснять городской костюм, изготовление одежды постепенно переходит в руки профессиональных ремесленников. А вот система питания горожан-мещан изменяется незначительно, практически соответствует сельской на протяжении всего XIX века. Существенные различия в материальной культуре мещан и привилегированных слоев городского общества связаны как с национальным, так и с социальным факторами.

Общественный быт. Досу́г

Общественная жизнь маленького полусельского Усть-Сысольска по интенсивности и многообразию заметно уступала крупным и средним городам. Из общественных занятий горожан можно выделить несколько направлений. Прежде всего это участие в различных формах городского и сословного самоуправления — выборы в городскую думу, Усть-Сысольское уездное земское собрание; культурно-просветительская деятельность — организация общественных библиотек, любительских спектаклей и оркестров, музея и тому подобное. Далее, благотворительность, деятельность, связанная с церковно-религиозной сферой. Активность в общественной жизни была различна, равно как и разными бывали способы и формы участия в общественных делах горожан.

Несомненно, по сравнению с селом жизнь города была многообразнее, интенсивнее. Но в то же время следует отметить, что общественной деятельностью занимался в основном лишь небольшой слой горожан — купечество, чиновники, интеллигенты. Исключение составляла общественно-религиозная деятельность, в которой участвовали практически все горожане. Заметим также, что национальная специфика отражена здесь мало: общественная деятельность практически лишена национальной окраски.

Лишь часть досуга горожан, причем не самую значительную, составляла публичная деятельность, хотя, заметим, четко разграничить ее и другие формы досуга не всегда возможно. Если говорить и о других формах досуга, то в его проведении различными группами горожан обнаружится существенная разница. Прежде всего, надо подчеркнуть, что в семьях служащих, священнослужителей, купечества досуг была выражен значительно более четко, чем у мещан и крестьян.

В традициях усть-сысольского «благородного общества» было устройство совместных вечеров. «Чиновники города для времяпрепровождения собирались в частных домах... Здесь целые вечера проводили за игрой в карты, а дамы занимались музыкой и танцами», — писала о 60-х годах XIX века учительница Ф.И.Забоева. Было несколько домов, в том числе дом одного из самых именитых купцов М.Н.Латкина, где такие собрания проводились регулярно, по определенным дням недели. Такие «домашние клубы» были характерной чертой городской жизни того времени.

По праздничным дням устраивались специальные приемы

гостей. Были они двух видов: визиты и вечера. Визиты — вообще характерная черта чиновничьего быта. Их полагалось наносить, причем в строгом соответствии с «табелью о рангах», по прибытии в город и поступлении на службу. Визиты по праздникам обычно наносили днем, без предварительного приглашения. Были приняты визиты не только друзьям, хорошим знакомым, но и сослуживцам. В последнем случае чаще всего ограничивались оставлением визитной карточки. Для избранного круга гостей готовили стол с легкой закуской и спиртными напитками. Визит полагалось наносить в мундире.

На вечера собирались только приглашенные. Обычно хозяйка встречала их у дверей и сопровождала в большую комнату (залу), где накрывался стол с легкой закуской, расставлялись карточные столы. Обычны для таких вечеров были танцы, причем бальные стали известны в Усть-Сысольске в начале XIX века, а до этого водили хороводы и в домах «просвещенного общества». В конце вечера подавали ужин.

Было нормой ходить в гости и без повода — проводить время за чаепитием, картами. Такое времяпрепровождение особенно характерно для женской части «привилегированного общества», тем более, что они, за редким исключением, не работали. Участие женщин этого круга в домашнем хозяйстве ограничивалось руководством прислугой и составлением бюджета. «Женские кружки» были для них одним из способов общения. На эти кружки, как на посиделки, женщины обычно приходили с рукоделием.

Одним из специфических досуговых молодежных занятий были выезды за город на гуляния, пикники, получившие распространение в начале XX века. Изредка проводились общегородские гуляния. Например, одно из них было организовано с благотворительной целью — в помощь студентам из Вологодской губернии, обучающимся в Петербурге — в 1914 году на лугу в Заречье. Место гуляния было оформлено флагами, на лугу были вкопаны скамейки, организованы буфет с чаем, шуточные балаганы. Молодежь гуляла, пела под гармошку.

Общественные формы досуга простых горожан — мещан и крестьян — на протяжении XIX века менялись мало. У мещанской молодежи, особенно пригородной, были популярны посиделки или вечеринки — *войлук* (в конце XIX — начале XX вв. — вечер). Это было чисто сельское развлечение. Впрочем, по свидетельству С. Мельникова, в первой половине XIX века оно в не меньшей степени было характерно и для русских северных городов. Интересно, что еще в 60-е годы XIX века, по свидетельству

Ф.И.Забоевой, и молодежь из семей служащих «вечера проводила на вечеринках и посиделках, как это делается в деревне».

Составленное С.Мельниковым описание посиделок, относящееся к 1852 году, тоже позволяет утверждать, что в то время они практически ничем не отличались от сельских. Вечеринки эти «делались» с начала октября (с Покрова Богородицы) «до самой масленицы» (начала марта), исключая Рождественский пост. Организаторами становились несколько девушек-подруг. Они же собирали стол с чаем и «разными закусками». Парни на вечеринку приходили позже, когда девушки уже были в сборе. Специального приглашения не требовалось. Начинались игры и пляски, продолжавшиеся «иногда целую ночь, до самого утра». Особенным весельем отличались святочные посиделки, на которых устраивались игры с ряжеными, с пением и хороводами.

По форме посиделки оставались такими же и в начале XX века. Но затем становилось заметным влияние русской «городской» культуры — на посиделках часто пели «городские романсы», хороводы уступали место простонародным, но все же городским, танцам. Надо отметить, что и в городе, и в селе посиделки играли очень важную роль в знакомствах молодых людей, являлись своеобразной «ярмаркой невест».

Разновидностью посиделок можно считать братчину, сохранившуюся в Усть-Сысольске с его сельских времен и хорошо известную в коми и северорусских селах и городах. Само название — братчина — указывает на заимствование ее у русских.

Братчина отличается как способом организации, так и продолжительностью. По свидетельству Е.Кичина, ее «...составляют несколько девиц, согласившихся между собою из общих припасов сварить пиво и по три дни готовить обеденные столы. Для этого все девицы, желающие участвовать в братчине, приносят хозяину дома, который будет избран для этого обычая, продукты для праздничного стола. Основное содержание братчины традиционное: молодежь поет, пляшет, угощается, заводит знакомства». Постепенно братчина как самостоятельная форма посиделок исчезла, горожане начала XX века ее, пожалуй, и не помнили.

Летом посиделки уступали место гуляниям. Парни и девушки группами собирались вечером на окраине города, у реки, разжигали костер, пели под гармошку, плясали. В отличие от посиделок, на гуляниях не было принято угощение.

Характерной особенностью этих форм досуга было то, что в них принимала участие только холостая молодежь. Состоящим в браке появляться на них считалось неприличным. Досуг семейных мещан в основном протекал дома. Впрочем, надо на-

помнить, что в быту мещан досуг и труд иногда трудно разделить. В гости мещане ходили редко, только по праздникам, да и то, как правило, к родне. У замужних женщин зимой были в обычае сборы, напоминающие посиделки. В гости к кому-либо из них приходили 2—3 соседки, и они вместе занимались рукоделием — пряли, вязали. За работой вели разговоры, пели. Хозяйка ставила самовар, угощала гостей чаем.

Городская родильная обрядность в начале XX века (более ранние сведения не сохранились) была значительно беднее сельской. Во время беременности будущая мать работала наравне со всеми, до последнего дня. Бывало, что и рожали прямо в поле или на покосе. Даже в начале XX века медицинской помощью при родах пользовались менее половины рожениц. Большинству помогали бабы-повитухи. По-видимому, мало кто относился к роженице как к «нечистой», а потому не было запрета на роды в жилом доме. По воспоминаниям старожилов, в мещанских семьях роды нередко проходили именно в жилом помещении. Рожали, конечно, и в банях, но скорее из гигиенических, нежели сакральных соображений. Мать с новорожденным обычно уже на второй день переходила в дом.

Повитухи не только помогали роженице — принимали ребенка, но и следили, чтобы новорожденного кто-нибудь не сглазил. По понятиям устьсыольцев, опасность «порчи» малыша была очень велика. Достаточно недоброму человеку посмотреть на ребенка, прошептать заклинание, и он мог умереть или заболеть на всю жизнь. Поэтому в первые дни новорожденного старались никому не показывать, охраняли его с помощью заговоров, гостинцев — приношений духам, например, духу бани, способному из вредности «испортить» новорожденного.

Рождение ребенка отмечалось довольно скромно. Родственники, знакомые приходили в дом поздравить родителей, пожелать новорожденному здоровья, счастливой жизни, приносили небольшие подарки. Иногда это было что-то из покупных лакомств — пряники, конфеты, а то и серебряная монета «на зуб». Родители угощали гостей пивом. Но не было принято устраивать в этот день праздничное застолье. Для семьи более значимым был день крещения ребенка. Обычно крестили на следующий, в крайнем случае, на четвертый-пятый день после рождения. Имя для ребенка выбиралось по святым, но вовсе необязательно его называли в честь того святого, чья память отмечалась в день рождения, крещения или ближайшие дни. После крещения все направлялись в дом родителей, где выставялось скромное угощение.

Из семейных праздников наиболее широко отмечалась свадьба. За год в Усть-Сысольске играли до сорока свадеб. Как и в селе, чаще всего свадьбы играли зимой — в январе и феврале, так как на декабрь приходился Рождественский пост. Зимние браки составляли примерно половину, а в иные годы до 80% всех браков.

В городе все браки заключались по сватовству. Нет сведений даже о единичных случаях браков с «похищением» невесты, что бывало в некоторых районах Коми края. В дом невесты приходили сваты, обычно родители или крестные жениха, часто в сопровождении свахи, и в иносказательной форме просили согласия невесты и ее родителей на брак. В конце XIX — начале XX веков уже очень редко случалось, чтобы родители решали вопрос о браке, не спрашивая мнения детей. Обычно бывало так: парень и девушка сами договаривались о свадьбе, а затем спрашивали согласия родителей. Формально их слово было решающим.

Если сватовство оказывалось удачным, то несколько дней спустя в доме невесты устраивалось рукобитие — «пропивание невесты». В гости приезжали жених и его близкие, привозили угощение. После подтверждения согласия на брак (теперь решение становилось окончательным) устраивался праздничный вечер, на котором сама невеста как бы и не присутствовала, а только подавала на стол. За столом договаривались о приданом. В городе на приданое обращали меньше внимания, чем в селе, тем не менее оно считалось обязательным. Без приданого выдавали невест только в очень бедных семьях. Большинство семей ограничивалось небольшой суммой денег и какими-либо вещами, например, мебелью, одеждой.

Свадьба обычно устраивалась через месяц после рукобития. Накануне в доме невесты собирались на девичник ее подруги, друзья жениха. Сам жених приезжал позже, привозил подарки. Это был вечер прощания невесты с родительским домом. Впрочем, он ничем не отличался от обычной вечеринки с песнями, играми и танцами. К тому времени в городе уже было забыто старинное обрядовое оформление девичника, в том числе оплакивание невесты.

Перед свадьбой невеста ходила в баню. Сопровождала ее лучшая подруга. Она же и мыла невесту мылом, подаренным женихом. Утром в день свадьбы жених с родными, друзьями, друзьями приезжал за невестой. В дом его сразу не пускали, требовали выкуп. Только после того, как жених через дружек откупался спиртным и деньгами, он мог войти к невесте.

Из дома невесты свадебный поезд направлялся в церковь, а

после совершения обряда венчания — в дом жениха, где проходил свадебный пир. Молодых встречали родители жениха с хлебом-солью и иконой. При входе молодых в дом их обсыпали зерном и мелкими монетами. Считалось, что это обеспечит достаток в доме, много детей. После этого все садились за праздничный стол. Когда свадебный пир был еще в разгаре, молодых отправляли на холодную половину спать. Их провожали дружки и сваха, приносили им угощение.

Свадебные гуляния продолжались и на следующий день, причем необязательно только в доме жениха. Утром молодые шли в баню, а затем вместе с гостями садились за стол. Было принято устраивать невесте шуточное испытание, например, нарочно кидать на пол мусор, мелкие монеты, а молодая жена должна была подметать и при этом не сердиться, иначе гости посчитают, что у нее сварливый характер. На второй день происходило взаимное одаривание подарками. Несколько дней спустя после свадьбы молодые приходили в дом родителей жены, приносили им подарки. Их встречали угощением (обязательно пекли блины).

Это краткое описание свадебного обряда составлено по устным воспоминаниям, относящимся к началу XX века. К сожалению, более ранних сведений нет, и мы не знаем, как менялся коми городской свадебный обряд. Судя по всему, он мало отличался от сельского. Но в начале минувшего века многие свадебные обычаи, обряды, еще стойко сохранявшиеся в селе, в городе постепенно исчезали, свадебный обряд, оставаясь тем же по структуре, обеднялся, упрощался.

Значительно более архаичным, практически тем же, что и в селе, был похоронно-поминальный обряд, сохранивший многие элементы культа мертвых, поклонения предкам. Если смысл свадебных обрядовых действий многие горожане знали плохо, то «знаки» похоронно-поминального обряда они «прочитывали» без труда.

Обмывали покойного пожилые люди, как правило, родственники, одного пола с усопшим. За это им дарили одежду покойного, полотенце. Вообще, всю одежду усопшего раздавали родственникам и нищим. Посуду, из которой обмывали умершего, и стружки от гроба обязательно уничтожали — считалось, что они могут принести беду. А мыло, наоборот, сохраняли — оно, по представлению горожан, обладало целебными свойствами.

Покойника одевали в специальные погребальные одежды, сшитые из белого материала. Под голову клали небольшую, набитую ватой, подушечку или веники. В руки вставляли зажженную свечу. В гроб с покойным обязательно клали некоторые его личные вещи: например, женщине — платок, зеркала, муж-

чине — расческу, кисет с табаком, если он курил. Иногда клали мелкие монеты, еду — каравай хлеба, пирог. Считалось, что эти вещи пригодятся ему по пути в загробный мир. Это был явный рецидив дохристианских верований, в которых загробный мир представлялся как копия земного.

Обычно отпевали покойника в церкви, а хоронили на второй-третий день после смерти. Но летом старались сделать это побыстрее. Пока покойный находился в доме, зеркала были завешены, окна — закрыты, для души усопшего ставилось угощение. Все это время около покойного находился кто-либо из родных. Священник или кто-то из пожилых людей читал молитвы.

Гроб с покойным выносили из дома близкие родственники. После выноса дверь запирали, дабы душа покойного не вернулась. После отпевания и выноса из церкви гроб устанавливали у края могилы на помосте из нескольких досок. Все присутствующие по очереди, начиная с близких родственников, подходили прощаться с покойным. В могилу гроб опускали на полотенцах, которые затем разрезали на куски и раздавали нищим. Под углы гроба подкладывали чурбачки — чтобы не стоял на земле. Перед тем, как засыпать могилу, в нее кидали монеты и горсти земли. Над могилой устанавливали деревянный крест, каменные памятники заказывали только состоятельные семьи. Обычная их форма — невысокая стела на прямоугольном постаменте.

После возвращения с кладбища устраивали поминки со скромным угощением, на которые приходили родственники и друзья покойного. Обязательно приглашали тех, кто копал могилу. По православному канону, первые поминки устраивались на третий день «по кончине», обычно это совпадало с днем похорон. Кроме того, умершего обязательно поминали в девятый и сороковой дни, через полгода и в годовщину смерти. Некоторые поминали еще и в двадцатый день, но это не санкционировалось церковью.

Более торжественно проходили поминки на сороковой день после смерти. Родные и близкие собирались в доме покойного «проводить душу», на почетном месте, под божицей, ей выставлялось угощение, к этой посуде никто не притрагивался. Выпив и закусив, гости обходили вокруг стола и целовали икону, которую держала кто-либо из женщин, но не из числа родственников. Женщину одаривали и провожали до ворот. Больше она на поминки не возвращалась. Очевидно, что именно этот обряд и символизировал прощание с душой покойного.

Близка к сельской и праздничная (календарная) обрядность горожан. Из зимних праздников выделялись Рождество (25 де-

кабря ст. ст.) и Крещение (7 января ст. ст.), приуроченные церковью к началу и концу языческих Святков. На Рождество обязательно пекли специальное печенье в форме птиц и животных. В прошлом оно, несомненно, имело магическое значение, но к концу XIX века об этом никто уже не помнил. Отметим, что обрядовое печенье пекли не только на Рождество, еще, например, 9 марта — в день поминовения сорока мучеников Севастийских, и тогда называлось оно «жаворонками». «Жаворонков» могли заменить и другой выпечкой, но подавать на стол полагалось ровно 40 штук.

В число святочных обычаев входил и ритуальный обход домов. В начале XX века этим занимались только дети, но раньше, по-видимому, ходили и взрослые. Дети одной улицы, «конца» собирались ватажкой и шли из дома в дом с пением духовных стихов, колядок, виноградий. Когда ходили «со славою», то несли заранее приготовленные «вертеп» — фонарик из прозрачной бумаги со вставленными картинками на темы Священной истории, и «звезду», символизирующую вифлеемскую, под которой родился Сын Божий. Хозяева дома одаривали певцов выпечкой в форме птиц и животных, конфетами, пирогами.

Заметка С.Мельникова «Коляда в Усть-Сысольске», датированная 1852 годом, — единственное документальное известие об этом обычае в городе. В ней автор отмечал такую деталь: в Усть-Сысольске «коляду... пели вечером 25 декабря, после уже славления со звездою и хождения с вертепом, а не накануне Рождества, как это было принято в русских селениях». В начале минувшего века этот обычай несколько изменился: «славить» ходили накануне Нового года (Васильева дня) и в первый день Рождества. Поскольку колядование почти не было известно в коми селе, то вероятнее всего, появление в Усть-Сысольске этого обычая связано с русскими горожанами. На это указывает и то, что репертуар колядовщиков был чисто русским. С.Мельников отмечал, что «старинный обряд колядования ныне не исполняют», и что он сохранился только в «народной памяти у некоторых русских горожан», в их «детских пересказах».

Святки завершались праздником Крещения. В этот день «святили воду в Иордани». Процессия, возглавляемая всеми городскими священниками, направлялась к Сыsole, где во льду была вырублена прорубь (*йöрдан*) в форме креста. У проруби совершалась служба, и протоиерей с молитвой опускал в воду крест. Многие горожане наполняли прихваченную с собой посуду освященной водой: ею лечились от болезней, окропляли скот, чтобы предохранить его от падежа. В этом обычае отразились очень древние поверья об очистительной силе воды.

На последний зимний месяц приходится Масленица — праздник проводов зимы и встречи весны. Она лишь формально привязана к церковному календарю (масленичная неделя — последняя перед Великим постом). В Масленицу горожане пекли блины, принимали гостей. По улицам пролетали украшенные лентами тройки с гуляющими. Молодежь собиралась у Троицкого собора и Народного дома на рыночной площади. Отсюда вниз, к реке, неслись большие сани, вмещавшие до семи человек. Катание с гор, любимое развлечение парней и девушек, длилось до глубокой ночи.

Крупнейшим весенним праздником из числа двенадцатых была Пасха. В этот день было принято печь особый хлеб — кулич, делать пасху из творога, красить в разные цвета куриные яйца. Пасхальную снедь освящали в церкви перед заутреней и съедали на праздничном обеде. Особенно почитались крашенные яйца. С освященного яйца и начиналась пасхальная трапеза.

Горожане обходили дома друзей, родственников, поздравляли с праздником, угощались и дарили друг другу «пасхальное яичко». А девушки старались подарить его тем парням, которые им нравились. Днем и вечером на берегу Сысолы шло народное гуляние. Молодежь водила хороводы (в конце XIX века они сохранились только на окраине), пела. Пасхальные увеселения продолжались целую неделю.

Популярна была в Усть-Сысольске, и не только среди простых горожан, троичная обрядность, связанная с культом растительности. Особо почиталась береза. Ее ветками украшали окна и ворота домов, стены в комнатах. Березовые ветки несли освящать в храмах. Это явная уступка церкви народным обычаям. Одно время освящение ветвей в храме запрещалось, но все же через некоторое время обычай «явочным порядком» восстановился. Пучок освященных березовых веток весь год хранился за божницей. Считалось, что он обладает целебной силой.

В пригородных деревнях, например, долго сохранялся такой обычай. Войдя в дом, надо было освященным веником перекрестить комнату и сказать: «Здоровье принесла». Это должно было предохранять хозяев от болезней. В Троицу парились в бане новым веником. Существовал и такой обычай. Веник бросали в реку: если он сразу же утонет, значит, в доме в этом году кто-то умрет или тяжело заболевет. Как и на Пасху, на Троицу проходили народные гуляния.

Летом широко отмечали Иванов день (24 июня ст. ст.), Петров день (29 июня ст. ст.) и Ильин день (20 июля ст. ст.). В одной из статей В.Кичина за 1852 год упоминается о ритуальном поедании мяса купленного в складчину быка в Ильин день.

Этот обычай хорошо известен и у северных русских, и у сельских коми. В Усть-Сысольске знали «вишерский вариант» легенды, связанной с этим обычаем — о пришествии оленя на добровольное заклание. В.Кичин отмечает, что горожане «с большой уверенностью говорят, что не более как за 50 лет перед сим олень пришел на Вишеру, которого в последний раз там и закололи, ныне же нигде эти олени не являются за великую неправду народа». Далее: однако «...в самом городе Усть-Сысольске это обыкновение» уже не соблюдалось, только «усть-сысольские... мещане, которые живут вне города, убивают рогатую скотину, и один из здешних хозяев жертвует свою корову или быка на заклание». К началу прошлого столетия этот обычай вовсе исчез.

На осенние месяцы приходилось несколько крупных праздников — Рождество Богородицы, Покров, Михайлов день и другие. Но нам не известно, соблюдались ли в городе приуроченные к ним какие-либо обряды и обычаи, хотя они, несомненно, были. Напомним, что именно с Покрова начинались посиделки.

Немалое место в жизни горожан занимали престольные праздники. Местный корреспондент отмечал: «Разгул особенно велик во время местных праздников, которых в нашем городе наберется в году порядочное количество. Город наш состоит из центра и предместий... Каждое из них имеет свой праздник, во время которого они «переугощаются» между собой. Начало праздника посвящается церковному служению, после чего начинается взаимное поздравление друг друга, сопровождаемое выпивкой. Затем начинается гуляние молодежи, часто сопровождаемое драками. Редкий праздник обходится благополучно».

Таким образом, схожесть календарной и семейной обрядности коми горожан и сельских жителей очевидна. У этой обрядности общие корни, она мало изменяется за время существования города. Однако заметим, что в начале XX века в городе были мало распространены сельскохозяйственные обряды и совсем забыта промысловая обрядность. Забвение объясняется возрастающими различиями в хозяйственных занятиях городских и сельских жителей.





ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проблема сохранения традиционной культуры коми народа сложна и во многом дискуссионна. За последние десятилетия слишком глубоко изменились и деформировались народные традиции, а многие исчезли навсегда.

Возврат в прошлое невозможен, история — процесс однонаправленный. В то же время знать свою историю, основы национальной культуры, ее специфику обязан каждый. Непозволительно забывать о многовековых достижениях человеческой мысли, реализованной в народных знаниях и опыте. Говоря образно, мы обязаны знать свои корни. Забыть — значит оторваться от родной земли, от своего народа. Дерево с оборванными корнями чахнет, человек без прочных социальных корней становится отщепенцем, попросту перекаати-полем.

Уважение к своему народу основывается на уважении к его истории, к его культурным ценностям. Приобщение же к народной культуре должно начинаться с глубокого и заинтересованного ознакомления с ее основами. Чем раньше начнется знакомство, тем глубже человек осознает личную причастность к культуре своего народа.

Авторы сборника очерков думали именно об этой стороне дела — чтобы «Зырянский мир» оказался интересной и полезной для читателя книгой.

РЕКОМЕНДУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

Белицер В.Н. Народное изобразительное искусство коми // Кр. сообщ. Ин-та этнографии АН СССР.— Вып. 10.— М.: Наука, 1950.

Она же. Очерки по этнографии народов коми XIX — начало XX в.— М.: Наука, 1958.

Она же. Одежда коми и коми-пермяков // Крестьянская одежда населения Европейской России.— М., 1971.

В дубрах Севера: Русские писатели XVIII — XIX веков о земле Коми / Сост. З.Я.Немшилова.— Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1983.

Гагарин Ю.В. История религии и атеизма народа коми.— М.: Наука, 1978.

Гагарин Ю.В., Жеребцов Л.Н. Быт и культура села.— Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1968.

Грибова Л.С. Народное искусство коми.— Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1973.

Она же. Пермский звериный стиль.— М.: Наука, 1975.

Она же. Декоративно-прикладное искусство коми.— М.: Наука, 1980.

Денисенко В.Н. Бытование традиционных семейных обрядов у современной коми сельского населения // Традиции и новации в народной культуре коми (Тр. Ин-та яз., лит-ры и истории Коми фил. АН СССР.— № 28).— Сыктывкар, 1988.

Дукарт Н.И. Весенне-летние праздники и обряды в северной деревне конца XIX — начала XX вв. // Вопросы истории Коми АССР (Тр. Ин-та яз., лит-ры и истории Коми фил. АН СССР.— № 16).— Сыктывкар, 1978.

Она же. Святочная обрядность коми конца XIX — начала XX вв. // Традиционная культура и быт народа коми (Тр. Ин-та яз., лит-ры и истории Коми фил. АН СССР.— № 20).— Сыктывкар, 1978.

Жаков К.Ф. Под шум северного ветра / Сост. А.И.Туркин.— Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1990.

Жеребцов И.Л. Население Коми края во второй половине XVI — начале XVIII в.— Екатеринбург, 1996.

Он же. Коми край в XVIII — середине XIX века: территория и население.— Сыктывкар, 1998.

Он же. Где ты живешь.— Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1994; 2000.

Он же. Населенные пункты Республики Коми: Историко-демографический справочник.— М.: Наука, 2001.

Жеребцов И.Л., Сметанин А.Ф. Коми край: Очерки о десяти веках истории.— Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 2003.

Жеребцов И.Л., Рогачев М.Б., Таскаев М.В., Колегов Б.Р. Историческая хроника. Республика Коми с древнейших времен.— Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 2002.

Жеребцов И.Л., Савельева Э.А., Сметанин А.Ф. История Республики Коми: Научно-популярные очерки.— Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1996.

Жеребцов И.Л., Несанелис Д.А., Жеребцова Л.С., Несанелене В.Н. Занимательно об истории и культуре Республики Коми.— М., 1998.

Жеребцов И.Л., Шабанов Ю.П. Любомир Николаевич Жеребцов.— Сыктывкар, 1996.

Жеребцов Л.Н. Народная одежда коми в XVII-XVIII вв. // Вопросы аграрной истории Европейского Севера.— Вологда, 1970.

Он же. Крестьянское жилище в Коми АССР.— Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1971.

Он же. Хозяйство, культура и быт удорских коми.— М.: Наука, 1972.

Он же. Расселение коми в XV-XIX вв.— Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1972.

Он же. Этнографические исследования на Европейском Северо-Востоке СССР.— Сыктывкар, 1975 (Сер. препринтов «Науч. докл.» / Коми фил. АН СССР.— Вып. 18).

Он же. Как коми женщины выпекали хлеб // Войвыв кодзув.— 1978.— № 12.

Он же. Этнографическое изучение традиционной жизни народа коми // Традиционная культура и быт народа коми (Тр. Ин-та яз., лит-ры и истории Коми фил. АН СССР.— № 20).— Сыктывкар, 1978.

Он же. Формирование этнографических групп коми // Финно-угорский сборник.— М., 1982.

Он же. Историко-культурные взаимоотношения коми с соседними народами.— М.: Наука, 1982.

Он же. Этнографическое изучение народа коми // Вопросы этнографии народа коми (Тр. Ин-та яз., лит-ры и истории Коми фил. АН СССР.— № 32).— Сыктывкар, 1985.

Он же. Этнокультурная специфика прилузских коми // Крестьянство Коми края (Тр. Ин-та яз., лит-ры и истории Коми фил. АН СССР.— № 38).— Сыктывкар, 1986.

Жеребцов Л.Н., Конаков Н.Д., Королев К.С. Из жизни древних коми — Сыктывкар: Коми книжное изд-во, 1985.

Ильина И.В. Лекарственные средства растительного, животного и минерального происхождения в народной медицине коми // Традиции и новации в народной культуре коми (Тр. Ин-та яз., лит-ры и истории Коми фил. АН СССР.— № 28).— Сыктывкар, 1983.

Она же. Обычаи и обряды, связанные с рождением ребенка у коми // Там же.

Она же. Народные врачеватели коми // Традиции и современность в культуре сельского населения Коми АССР (Тр. Ин-та яз., лит-ры и истории Коми фил. АН СССР.— № 37).— Сыктывкар, 1985.

Она же. Традиционные представления коми об этиологии заболеваний // Генезис и эволюция традиционной культуры коми (Тр. Ин-та яз., лит-ры и истории Коми науч. центра УрО АН СССР.— № 43).— Сыктывкар, 1989.

Она же. Народная медицина коми.— Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1997.

История Коми края в документах и материалах: Дореволюционный период.— Сыктывкар: Коми книжное изд-во, 1991.

История коми литературы, В 3 томах. Т. 1: Фольклор.— Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1979.

Канев В.Ф., Сухинский А.С. Узор по дереву.— Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1990.

Климова Г.Н. Узорное вязание коми.— Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1978.

Она же. Текстильный орнамент коми.— Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1984.

Кольчурина Т.С. Старинная одежда коми // Войвыв кодзув.— 1991.— № 5. Коми — край далекий и близкий.— Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 2001; 2002. Коми легенды и предания / Сост. Ю.Г.Рочев.— Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1984.

Конаков Н.Д. Водные средства сообщения народа коми.— Сыктывкар, 1979 (Сер. препринтов «Науч. докл. / Коми фил. АН СССР.— Вып. 45).

Он же. Присваивающие отрасли хозяйства коми в конце XIX — начале XX вв. // Вопросы социально-экономической истории Коми края (Тр. Ин-та яз., лит-ры и истории Коми фил. АН СССР.— № 23).— Сыктывкар, 1980.

Он же. Коми охотники и рыболовы во второй половине XIX — начале XX вв.— М.: Наука, 1983.

Он же. Географическая среда и традиционное природопользование народа

коми // Археолого-этнографические аспекты изучения Северного Приуралья (Тр. Ин-та яз., лит-ры и истории Коми фил. АН СССР.— № 33).— Сыктывкар, 1984.

Он же. Брусняной промысел // Вопросы этнографии народа коми (Тр. ин-та яз., лит-ры и истории Коми фил. АН СССР.— № 32).— Сыктывкар, 1985.

Он же. Будь, как дед, добытчиком // Северные просторы.— 1985.— № 3.

Он же. Древнекоми промысловый календарь: Стиль календаря.— Сыктывкар, 1987 (Сер. препринтов «Науч. докл.» / Коми фил. АН СССР.— Вып. 164).

Он же. Древний календарь: От периода лося до периода медведя // Родники пармы.— Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1989.

Он же. Мифологический субстрат в духовной культуре народа коми // Генезис и эволюция традиционной культуры коми (Тр. Ин-та яз., лит-ры и истории Коми науч. центра УрО АН СССР.— № 43).— Сыктывкар, 1989.

Он же. Промысловый календарь и мировоззрение древних коми // Мировоззрение финно-угорских народов.— Новосибирск: Наука, 1990.

Он же. Календарная символика уральского язычества.— Сыктывкар, 1990 (Сер. препринтов «Науч. докл.» / Коми науч. центр УрО АН СССР.— Вып. 243).

Он же. От святок до сочельника: коми традиционные календарные обряды.— Сыктывкар, 1993.

Котов О.В. Культурные ориентации и культурное поведение современных коми и русских // Традиции и современность в культуре сельского населения Коми АССР (Тр. Ин-та яз., лит-ры и истории Коми фил. АН СССР.— № 37).— Сыктывкар, 1985.

Котов О.В., Рогачев М.Б., Шабанов Ю.П. Современные этнические процессы у коми // Из истории национально-государственного строительства, национальных отношений и социально-экономического развития Коми АССР (Тр. Ин-та яз., лит-ры и истории Коми фил. АН СССР.— № 44).— Сыктывкар, 1985.

Лашук Л.П. Упряжное собаководство в Северо-Западном Приуралье // Изв. Коми фил. Всесоюз. Геогр. о-ва.— № 4.— Сыктывкар, 1957.

Он же. Очерк этнической истории Печорского края.— Сыктывкар, 1958.

Он же. Из истории земледельческо-скотоводческого хозяйства коми // Тр. Коми фил. АН СССР.— № 8.— Сыктывкар, 1958.

Он же. Принципы историко-географического районирования Коми АССР // Изв. Коми фил. Всесоюз. Геогр. о-ва.— № 6.— Сыктывкар, 1960.

Он же. Формирование народности коми.— М.: Изд-во МГУ, 1972.

Микшнев А.К., Чистяков П.И., Рочев Ю.Г. Коми народные песни. Вып.3: Вымы и Удора.— Сыктывкар, 1971.

Мифология коми.— М.— Сыктывкар, 1999.

Мороз Э.В. Физкультура и спорт в Коми АССР.— Сыктывкар, 1967.

Налимов В.П. К материалам по истории материальной культуры коми // Коми му.— 1925.— № 2.

Народы Поволжья и Приуралья.— М.: Наука, 2000.

Несанелис Д.А. Игра и ритуал в традиционной культуре коми // Традиционная духовная культура народов Европейского Севера: Ритуал и символ.— Сыктывкар, 1990.

Он же. Расскажем мы ходкую качель.— Сыктывкар, 1994.

Оборин В.А. Древнее искусство народов Прикамья.— Пермь, 1976.

Оборин В.А., Чагин Г.Н. Чудские древности Рифея: Пермский звериный стиль.— Пермь, 1988.

Осипов А.Г. О коми музыке и музыкантах.— Сыктывкар, 1959.

Плесовский Ф.В. Свадьба народа коми.— Сыктывкар, 1968.

Он же. Космогонические мифы коми и удмуртов // Этнография и фольклор коми (Тр. Ин-та яз., лит-ры и истории Коми фил. АН СССР.— № 13).— Сыктывкар, 1972.

Палев В.П. Технология приготовления пива у коми бассейна нижней Вычегды // Генезис и эволюция традиционной культуры коми (Тр. Ин-та яз., лит-ры и истории Коми науч. центра УрО АН СССР.— № 43).— Сыктывкар, 1989.

Рогачев М.Б. Жилая застройка Усть-Сысольска в XIX — начале XX вв. // Генезис и эволюция...

Розачев М.Б., Цой А.И. Усть-Сысольск: страницы истории.— Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1989.

Розачев М.Б., Шабаетв Ю.П. Изучение национальных отношений в Коми АССР // Традиции и современность в культуре сельского населения Коми АССР (Тр. Ин-та яз., лит-ры и истории Коми фил. АН СССР.— № 37).— Сыктывкар, 1985.

Романова Г.Н. Развитие домашних производств сысольских коми в конце XIX — начале XX вв. // Вопросы истории Коми АССР (Тр. Ин-та яз., лит-ры и истории Коми фил. АН СССР.— № 16).— Сыктывкар, 1975.

Она же. Мебельное производство Коми в конце XIX — начале XX вв. // Ежегодник Этнографического музея ЭССР. Вып. XXXIII.— Таллин, 1983.

Рочев Ю.Г. Коми старинные детские игры.— Сыктывкар, 1988.

Савельева Э.А. Пермь вычегодская: к вопросу о происхождении народа коми.— М.: Наука, 1981.

Савельева Э.А., Королев К.С. По следам легендарной чуди.— Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1990.

Семенов В.А. Этнография коми (зырян). Учебное пособие по спецкурсу.— Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1986.

Он же. Традиционная духовная культура коми-зырян. Ритуал и символ.— Сыктывкар, 1991.

Он же. Традиционная семейная обрядность народов Европейского Севера: к реконструкции мифологических представлений коми (зырян).— СПб., 1992.

Сидоров А.С. Пережитки культа промысловых животных у охотников коми // Коми му.— № 5.— 1926.

Он же. Знахарство, колдовство и порча у народа коми.— Л., 1928.

Сидоров А.С., Лыткин В.И. Древнекоми названия месяцев // Советское финно-угроведение.— № 2.— Таллин, 1966.

Соловьев В.В. Традиции трудового воспитания детей у коми крестьянства в XIX — начале XX вв. // Традиции и новации в народной культуре коми (Тр. Ин-та яз., лит-ры и истории Коми фил. АН СССР.— № 28).— Сыктывкар, 1983.

Терюков А.И. Представления коми-зырян о душе // Этнокультурные процессы в современных и традиционных обществах.— М., 1979.

Он же. Погребальный обряд печорских коми // Полевые исследования Института этнографии АН СССР (1977).— М.: Наука, 1979.

Он же. Погребальный обряд вымских и вишерских коми // Традиции и новации в народной культуре коми (Тр. Ин-та яз., лит-ры и истории Коми фил. АН СССР.— № 28).— Сыктывкар, 1983.

Туркин А.И. Древнекоми названия месяцев // Войвыв кодзув.— 1983.— № 10.

Чисталев П.И. Коми-удмуртские музыкально-этнографические параллели // Межнациональные связи коми фольклора и литературы (Тр. Ин-та яз., лит-ры и истории Коми фил. АН СССР.— № 21).— Сыктывкар, 1979.

Он же. Коми народные музыкальные инструменты.— Сыктывкар, 1984.

Шабаетв Ю.П. Развитие современного жилища коми // Традиции и новации в народной культуре коми (Тр. Ин-та яз., лит-ры и истории Коми фил. АН СССР.— № 28).— Сыктывкар, 1983.

Шаньгина В.В. Грузовое судоходство на Европейском Севере России (60-е—90-е гг. XIX века).— Сыктывкар, 1989 (Сер. препринтов «Науч. докл.» / Коми науч. центр УрО АН СССР.— Вып. 211).

Шергина А.А. Общепермские корни в песенном творчестве коми-зырян, коми-пермяков и удмуртов // Национальное и интернациональное в коми литературе и фольклоре (Тр. Ин-та яз., лит-ры и истории Коми фил. АН СССР.— № 26).— Сыктывкар, 1982.

Шургин И.И. Народное жилище коми // Архитектурное наследство.— № 35.— 1988.

Он же. Народное жилище коми и формирование северного дома-комплекса // Архитектурное наследство.— № 37.— 1990.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Введение (Шабаетв Ю.П.)</i>	3
<i>Очерк 1</i>	
История этнографического изучения коми <i>(Конаков Н.Д., Шабаетв Ю.П.)</i>	7
<i>Очерк 2</i>	
Формирование народа коми и его этнической территории Происхождение и этническая история <i>(Жеребцов И.Л.)</i>	31
Этнографические группы народа <i>(Конаков Н.Д.)</i>	57
<i>Очерк 3</i>	
Традиционная система природопользования и хозяйственные занятия коми <i>(Конаков Н.Д.)</i>	
Традиционное природопользование	65
Земледелие и животноводство	75
Охота и рыболовство	94
Оленеводство	149
Традиционные ремесла и промыслы	173
<i>Очерк 4</i>	
Традиционный быт коми Поселения и жилище <i>(Рогачев М.Б.)</i>	182
Традиционная одежда <i>(Шабаетв Ю.П., Шаратов В.Э.)</i>	201
Традиционная пища <i>(Конаков Н.Д.)</i>	223
Средства передвижения <i>(Конаков Н.Д.)</i>	226
<i>Очерк 5</i>	
Народные знания Коми народный календарь <i>(Конаков Н.Д.)</i>	233
Народная метеорология <i>(Конаков Н.Д.)</i>	241
Этнопедагогика коми <i>(Конаков Н.Д.)</i>	244
Народная медицина <i>(Ильина И.В.)</i>	248
<i>Очерк 6</i>	
Народные верования Коми мифология. Сотворение мира <i>(Конаков Н.Д.)</i>	256
Древний промысловый календарь и миф о космической охоте <i>(Конаков Н.Д.)</i>	

Промысловые культы (Конаков Н.Д.)	269
Представления о душе и смерти (Терюков А.И.).....	277
Представления о загробной жизни (Терюков А.И.)	281
Коми староверы (Власова В.В.).....	284
<i>Очерк 7</i>	
Семейная обрядность народа коми	
Родильная обрядность (Семенов В.А.).....	297
Свадебные обряды (Терюков А.И.)	302
Погребально-поминальные обряды (Терюков А.И.).....	312
<i>Очерк 8</i>	
Календарная обрядность коми (Конаков Н.Д.)	
Святки	322
Весенне-летние календарные обряды	328
Осенние календарные обряды	335
<i>Очерк 9</i>	
Детские игры коми (Несанелис Д.А.)	341
<i>Очерк 10</i>	
Народная музыка (Чисталев П.И.)	
Музыкальная культура коми	349
Музыкальные инструменты	356
<i>Очерк 11</i>	
Народное искусство (Шарапов В.Э.)	
Традиционный орнамент	363
Ткачество, вязание, вышивка	367
Украшение жилища. Резьба и роспись по дереву	372
<i>Очерк 12</i>	
Современные этнические процессы (Рогочев М.Б., Шабанов Ю.П.)	386
<i>Очерк 13</i>	
Городские коми (Рогочев М.Б.).....	399
<i>Заключение</i>	425
<i>Рекомендуемая литература</i>	426

Научно-популярное издание

ЗЫРЯНСКИЙ МИР

Очерки о традиционной культуре коми народа

Составитель Н.Д.Конаков

Редактор П.М.Столповский

Художественный редактор В.Б.Осипов

Технический редактор В.В.Кудаков

Корректор Л.П.Мосунова

Подписано в печать 5.08.2004.

Формат 84X108¹/₃₂. Гарнитура «Комі TextBook». Бумага офсетная.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 22,68. Уч.-изд. л. 27,0 Тираж 1000.

Заказ № 4677.

Коми книжное издательство

167982, г. Сыктывкар, ул. Карла Маркса, 229

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленных материалов
в ОАО «Дом печати – ВЯТКА», 610033, г. Киров, ул. Московская, 122

ISBN 5-7555-0780-5

